

بررسی تطبیقی اندیشه‌های علامه طباطبایی و جان فینیس درباره معرفت‌شناسی ارزش‌ها*

رحیم دهقان**

چکیده

جان فینیس از اندیشمندان مسیحی معاصر و از پیروان سنت آکوینی در اخلاق است. او برای شناخت ارزش‌های اخلاقی، با تکیه بر ظرفیت‌ها و قوای طبیعی انسان، رهیافت مبنای‌گرایانه‌ای پیش می‌گیرد و اخلاق مبتنی بر طبیعت را معرفت‌شناسانه تقریر می‌کند. علامه طباطبایی نیز با همین رهیافت، دیدگاه‌های اخلاقی خود را بر سرشت و ظرفیت‌های طبیعی انسان مبتنی و نظریه اخلاقی قانون طبیعی را در سنت اسلامی، معرفت‌شناسانه تقریر می‌کند. دیدگاه معرفت‌شناختی این‌دو اندیشمند را درباره ارزش‌های اخلاقی می‌توان در چهار محور تطبیق و بررسی کرد: مبنای‌گرایی اخلاقی؛ شیوه دستیابی به گزاره‌های بنیادین و معرفت‌های پایه؛ قلمرو شناخت انسان؛ تشخیص معیار اخلاقی عمل. دیدگاه این‌دو اندیشمند در هر چهار محور تفاوت‌هایی دارد که باید بررسی شود. در این مقاله می‌کوشیم این تفاوت‌ها را با روشی تحلیلی تبیین و بررسی و درباره درستی‌شان داوری کنیم.

کلیدواژگان: معرفت‌شناسی، طبیعت انسان، اخلاق، معرفت پایه، علامه طباطبایی، فینیس.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۲۰

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱

** دانش‌آموخته دکترای دین‌پژوهی و پژوهشگر گروه علمی کلام و مذاهب.

Email: r.dehghan@urda.ac.ir

مقدمه

هر نظریه اخلاقی هنگامی موجه است که بتواند برای ابعاد مختلف مباحث اخلاقی، پاسخ موجهی داشته باشد. اگر بتوانیم ابعاد و مباحث فرااخلاقی را در سه حوزه وجودشناسی (ماهیت اوصاف اخلاقی و نقش آن در هویت بخشی به انسان)، معرفت شناسی اخلاق (و رد شکاکیت اخلاقی) و روان شناسی اخلاق (بررسی انگیزه اخلاقی) محدود کنیم، نظریه اخلاقی هنگامی موجه خواهد بود که بتواند در این سه حوزه موضع گیری مقبولی کند؛ بنابراین، نظریه اخلاقی علامه طباطبائی و جان فینیس^۱، دو اندیشمند معاصر و مدافع نظریه اخلاقی قانون طبیعی^۲، هنگامی موجه است که بتواند به مسائل مختلف اخلاقی پاسخ های قانع کننده ای بدهد.

از آنجا که بررسی هر سه بُعد در این مقاله ممکن نیست، تلاش می کنیم دیدگاه این دو را فقط از منظر معرفت شناسی بسنجیم و تحلیل کنیم؛ پس هدف اصلی مقاله این است که اندازه درستی دیدگاه هریک را روشن کند.

ما مباحث را در چهار محور یا مسئله جزئی تر تبیین می کنیم. ابتدا درباره رهیافت مبنایانه این دو اندیشمند در اخلاق بحث می کنیم و به این پرسش جزئی پاسخ می دهیم که رویکرد این دو، کدام یک از رویکردهای اساسی معرفت شناسی اخلاق (مبنای گرای، انسجام گرای، زمینه گرای و غیرشناختاری) است. سپس درباره چگونگی دستیابی به معرفت های پایه و گزاره های بنیادین اخلاقی صحبت می کنیم و دیدگاه دو اندیشمند را از این حیث می سنجیم. آنگاه قلمرو شناخت اخلاقی و در نهایت راهکار این دو اندیشمند را برای شناخت معیار ارزش های اخلاقی بررسی می کنیم. با این محورهای چهارگانه می توانیم درباره موجه بودن دیدگاه آن ها داوری کنیم.

باید به این نکته هم اشاره کنیم که اگرچه اندیشمندان در معرفت شناسی ارزش های اخلاقی تلاش های بسیاری کرده اند؛ در جست و جوی پیشینه مسئله، اطلاعات چندانی به دست نیاوردیم.

۱. رویکرد مبنایانه علامه و فینیس در معرفت شناسی اخلاق

در معرفت شناسی اخلاق، رویکردهای بسیاری وجود دارد. بررسی همه رویکردها در اینجا ممکن نیست و ما فقط به چند رویکرد اشاره می کنیم. یکی از این رویکردها، مبنای گرای است. مبنای گرایان از معرفت های پایه و غیرپایه سخن می گویند. معرفت های پایه در قالب گزاره هایی بدیهی در لایه زیرین ساختار معرفتی ما قرار دارند و معرفت های غیرپایه از آن ها استنتاج می شوند. رویکرد دیگر، انسجام گرای است که طرفدارانش ضمن رد تقسیم بندی مبنای گرایان، معتقدند ارزش و

اعتبار هر معرفتی در مجموعه بسته، از هماهنگی و انسجام آن با سایر معرفت‌ها به دست می‌آید. رویکرد دیگر، زمینه‌گرایی^۳ است: معرفت اخلاقی هرکس به شرایط زندگی وی بستگی دارد؛ برای مثال، دیدگاه فقرا درباره عدالت با دیدگاه ثروتمندان متفاوت است. دیدگاه اخلاق مراقبت و اخلاق زنانگی، در همین نگرش معنا می‌یابد. از دیگر رویکردهای مهم، رویکرد ناشناخت‌گرایانی مانند آیر^۴ است که معتقدند معرفت اخلاقی به معنای شناخت واقعیت، ممکن نیست؛ از این رو بحث درباره صدق یا کذب معرفت‌های اخلاقی نادرست است. این رویکرد برخلاف مبنایگرایی، انسجام‌گرایی و حتی زمینه‌گرایی، رویکرد معرفت‌شناختی واقع‌گراست؛ زیرا از اساس معتقد است صدق و کذب در معرفت اخلاقی معنا ندارد؛ به عبارت دیگر، معرفت اخلاقی در این دیدگاه، از سنخ باور موجه یا مطابق با واقع نیست، بلکه از سنخ تمایل و گرایش است؛ بنابراین، گزاره‌های اخلاقی نه از واقعیت، بلکه از گرایش درونی انسان حکایت می‌کنند.

رویکرد علامه طباطبایی، مبنایگرایی است. او گزاره‌های «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» را بدیهی می‌داند و تلاش می‌کند برخی گزاره‌های اخلاقی دیگر را به آن‌ها بازگرداند؛ مانند «صداقت حسن است.» (طباطبایی، بی‌تا[الف]: ج ۳، ۴۱۸) کلیت این رویکرد را می‌توان در حکمت متعالیه یافت. علامه نیز از اندیشمندان همین مکتب است.

«همان‌طور که در حکمت نظری باید یک رشته قضایای بدیهی و خودمعیار باشد که اندیشه‌های نظری به وسیله آن تحصیل شوند، همچنین در حکمت عملی نیز باید یک رشته قضایای خودمعیار باشد که کلید حل مسائل حکمت عملی شمرده شود.» (سبحانی، ۱۳۷۷: ۶۳-۶۴)

علامه طباطبایی معتقد است اگرچه افکار مربوط به لوازم زندگی به مرور زمان تغییر پیدا کرده و انسان هر روز راه تازه‌ای به بخشی از مزایای زندگی و استفاده بیشتر از وسایل مادی پیدا می‌کند، قوانین ثابت و بی‌تغییری نیز وجود دارند که پشتوانه‌شان آفرینش و ساختار طبیعی انسان است. تا انسان انسان است، این قوانین بیانگر نیازمندی‌های طبیعی اویند و ثابت‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷[ج]: ج ۲، ۲۹۶). در این قوانین ثابت، واقعیت انسان طبیعی، اعم از شهری و بیابانی، سیاه و سفید، قوی و ضعیف، در هر منطقه و در هر زمانی در نظر گرفته شده است. این قوانین، متناسب با ساختمان انسانی و تجهیزات داخلی و خارجی انسان ایجاد شده است.

«نظر به اینکه ساختمان وجودی انسان‌ها یکی است و در خواص انسانیت یکی می‌باشند، بدون تردید حوایج و نیازمندی‌های آن‌ها نیز مشترکاً یک طبیعت داشته و مقررات یکنواخت لازم

دارند... ادراکات تعقلی انسان در همه افراد یک نوع است و قضاوت عقلی آن‌ها در صورتی که اوهاام و خرافات در افکار آن‌ها مداخله ننماید، همواره مشابه است.» (همان: ج ۱، ۸۲)

به دلیل نیازمندی‌ها و تجهیزات مشترک، این طبیعت ثابت انسانی، تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد، پیوسته در همین وضع ثابت و پابرجا بوده و تغییر محسوسی نکرده است. بهترین گواه، وجود مقررات کلی و جزئی همیشه‌زنده در جوامع است؛ مانند تحسین عدالت اجتماعی، محکوم بودن رشوه، محکوم بودن راهزنی، محکوم بودن خیانت به مقدسات اجتماع، محکوم بودن ظلم و تعدی به حقوق دیگران و... که برای همگان بدیهی است (طباطبایی، بی‌تا[ب]: ۸۰).

فینیس نیز مبنای معرفت عملی را بدیهیات می‌داند. او معتقد است قانون‌هایی مانند قاعده زرین، از حقایق بنیادین اخلاق‌اند و داوری‌های اخلاقی باید براساس آن‌ها باشد (Finnis, ۲۰۱۱[a]: ۷). او اصل «خوب را باید انجام داد و دنبال کرد» را کنار اصل «امتناع تناقض» می‌آورد و آن را اصل بنیادین بدیهی در استدلال‌های عملی می‌داند (Finnis & Grisez, ۱۹۸۷: ۱۱۹). فینیس همچنین معتقد است همان‌طور که اصل امتناع تناقض، با جلوگیری از جمع دو نقیض، استدلال‌های عقلانی را هدایت می‌کند، اولین اصل عملی نیز با جلوگیری از بی‌معنایی^۹، استدلال‌های اخلاقی را پیش می‌برد؛ از این رو، در نظر ایشان باید گزاره‌های اخلاقی را به اصول اخلاقی اولیه بازگرداند که نقطه‌های آغازین‌اند و به چیز دیگری بازمی‌گردند (Ibid: ۱۳۱).

این رهیافت بنیادگرایانه پذیرفتنی است و مبنای مقبولی در معرفت‌شناسی اخلاق عرضه می‌کند؛ اما چگونه به این معرفت‌های پایه و گزاره‌های بنیادین دست می‌یابیم؟

۲. چگونگی دستیابی به معرفت پایه

دو جریان اساسی در اندیشه غربی وجود دارد: احساس اخلاقی^۶ و بدهت‌گرایی. جریان احساس اخلاقی را می‌توان در اندیشه افرادی مانند جان‌تان دنسی^۷ یافت که معتقد است انسان با حس اخلاقی درونش می‌تواند معرفت‌های پایه را تشخیص دهد^۸ (Dancy, ۲۰۱۰: ۵۳۶-۵۳۷)؛ از سوی دیگر بدهت‌گرایی، مدرک قوانین بدیهی را عقل و نه حس می‌داند که قوانین پایه، مانند «ظلم قبیح است» را شهودی درک می‌کند. کسانی مانند جی ادوارد مور^۹، پریچارد^{۱۰} و راس^{۱۱} مبنای بدهت‌گرایی را رد می‌کنند. به نظر می‌رسد اگر شهود را در این رویکرد به معنای بدهت عقلی بدانیم، رهیافت علامه طباطبایی را درباره چگونگی دستیابی به معرفت‌های پایه، باید

شهودگرایانه دانست. علامه خوبی عدل و بدی ظلم را بدیهی (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۸، ۶۷) و علم نفس را به این صفات، علم حضوری می‌داند (همان: ج ۶، ۲۵۲) که چیزی شبیه همان بدهت عقلی یا شهود است. خود ایشان نیز معرفت نفس را که نوعی علم حضوری است، معرفتی شهودی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۷[ج]: ج ۲، ۲۰۷). البته در نظر علامه، اگرچه خیرهای پایه یا معرفت‌های بنیادین در وجود انسان بدیهی‌اند، سطح بدهت آن‌ها متفاوت است (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۴۸)؛ پس انسان باید با توجه به غایات طبیعت، اندکی تأمل کند تا به آن‌ها پی‌ببرد؛ از این رو، شرط دریافت بدیهیات از نظر علامه، سلامت عقل و فطرت است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۵، ۵۰۸).

فینیس نیز معتقد است برای موجه بودن هر گزاره‌ای کافی است نتوانیم درستی آن را انکار کنیم. اگر گزاره‌ای درست به نظر برسد و نتوانیم آن را انکار کنیم، در تصدیق آن کاملاً موجه خواهیم بود؛ برای مثال، گزاره‌ای مانند «معرفت خوب است» را اثبات نمی‌کنیم؛ زیرا بدیهی است و اثبات‌کردنی نیست (Finnis, ۱۹۸۰: ۷۵). خیرهای ذاتی^{۱۳} چیزهایی هستند که در نظر ما آشکارا مطلوب‌اند و می‌توانند دلیل‌ها یا علت‌های اساسی اعمال ما باشند (George, ۲۰۰۴: ۸۵). آن‌ها ذاتی، بخشی از طبیعت انسان و جنبه‌هایی از رفاه و سعادت بشری‌اند که وجودمان را کامل می‌کنند (Ibid: ۸۶). فینیس البته تمایل ندارد تعبیر «شهود» برای روش کار او به کار رود (Finnis, ۱۹۸۳: ۵۱)؛ اما در فهم ارزش‌ها معتقد است که انسان بدون استنتاج گزاره‌ای از گزاره‌ای دیگر، می‌تواند تمایل خود را به غایات دریابد و راه دریافت معنای خوبی، همین است (Ibid: ۵۱).

البته به نظر می‌رسد رویکرد فینیس با رویکرد علامه تفاوت دارد. منظور علامه از شهود، برخلاف فینیس، اولیات است. او معتقد است اگر شهود^{۱۴} را به معنای مشاهدات حسی بدانیم، مشاهداتمان بدون استدلال و برهان، نه ارزشی دارند و نه مفید کلیت و قانون‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷[ب]: ج ۲، ۱۵۷).

«اگر منظور از شهود، قضایای واضح و غیرقابل تردید و بی‌نیاز از استدلال باشد، در آن صورت تنها در مورد به اصطلاح «اولیات» قابل قبول است و بس؛ لذا شهودی که از طرف فلاسفه غرب به عنوان قضایا و احکام واضح برای این و آن مطرح می‌شود، اگر در حد اولیات نباشد، با مشکل دخالت سلیقه‌ها روبه‌رو خواهد شد.» (همان)

رهیافت فینیس برای دست یافتن به معرفت پایه، ترکیبی از احساس اخلاقی دَنسی و شهودگرایی مور است. او شهود به معنای مشاهدات حسی یا به تعبیری «شهود تجربی» را راهکار رسیدن به خیرات پایه و بدیهی می‌داند. وی معتقد است بدهت خیرات پایه، به این معنا نیست

که هر انسانی بدون هیچ پیش‌شرطی، ارزش «معرفت» همچون خیر را پایه درک می‌کند. اصل «معرفت خوب و ارزشمند است»، ذاتی نیست و هنگام تولد بر قلب انسان حک نشده است، بلکه ارزش معرفت فقط برای کسی بدیهی می‌شود که اشتیاق پرسیدن و دانستن را حس کرده، نوع ارتباط پرسش و پاسخ را درک کرده و فهمیده باشد که معرفت با پاسخ‌های درست به پرسش‌های خاص به‌دست می‌آید؛ برای مثال، کودکی که تازه به‌دunia آمده است، چنین تمایلات، فهم‌ها و تجربه‌هایی ندارد (Finnis, ۱۹۸۰: ۶۵). این تبیین از شهود، همان‌طور که علامه نیز اشاره کرده است، با مشکل دخالت سلیقه‌ها روبه‌روست؛ یعنی زمینه ذهنی خاص اشخاص در این شهود دخیل است. این زمینه ذهنی محصول تمایل نهایی و موضع‌گیری همراه با خرسندی خاطر ناشی از عوامل مؤثر فرهنگی، تربیتی و محیط زندگی است.

فارغ از اینکه با شهود عقلانی به بدهات گزاره‌های بنیادین دست یابیم یا با شهود تجربی، به این نگرش سیرت‌گرایی^{۱۵} می‌گویند؛ یعنی این معرفت در سیرت انسان بدیهی است و از آنجاکه انسان موجودی عقلانی است، بالطبع به این خیرهای پایه مثل زندگی، معرفت، دوستی و... آگاهی دارد؛ از این‌رو با پرسش‌هایی که دربارهٔ هریک از خیرات پایه برای خود مطرح می‌کند و دادن پاسخ‌های مستمر؛ برای مثال، چرا باید به دیگران احترام بگذارم؟، به جایی می‌رسد که دیگر نمی‌تواند توجیه بیشتری برای آن بیاورد یا اساساً به توجیه بیشتر نیاز ندارد.

پس می‌توان ادعا کرد که علامه و فینیس در عین معتقد بودن به نظریهٔ اخلاق مبتنی بر طبیعت، رویکردشان در معرفت‌شناسی اخلاق، ناطبیعت‌گرایانه است؛ یعنی اگرچه رهیافتشان دربارهٔ درک ارزش‌های اولیهٔ اخلاق متفاوت است، هر دو معتقدند برخلاف اوصاف طبیعی که می‌توان آن‌ها را در خارج با حواس مشاهده کرد، اوصاف اخلاقی، ناطبیعت‌گرایانه‌اند و نمی‌توان آن‌ها را با حواس، مشخص و ادراک کرد، بلکه باید آن‌ها را شهودی درک کرد.

۳. قلمرو شناخت اخلاقی

مسئلهٔ دیگر، قلمرو شناخت انسان است که می‌توان آن را از دو منظر بررسی کرد: یکی دربارهٔ توانایی عقل و اندازهٔ نیاز آن به وحی تشریعی و دیگری رشد انسان در شناخت ارزش‌های اخلاقی است. تلاش می‌کنیم نگرش علامه طباطبایی و فینیس را از این دو منظر بررسی کنیم.

۳-۱. توجه به وحی همچون مکمل قانون طبیعی

علامه به مقتضای توجه به ظرفیت‌های طبیعی انسان، اساس تعلیمات اسلام را در دین و اخلاق بر این اصل بنیان نهاده است که انسان همواره باید تعقل را در پیش گیرد؛ زیرا تنها خصیصه‌ای که انسان را از سایر حیوانات جدا و نوع مستقلى می‌کند، نیروی خرد است که می‌تواند خیر و شر واقعی کارهایش را با آن بسنجد. اگر کارهایش مطابق مصلحت واقعی‌اش باشد، آن‌ها را انجام می‌دهد، وگرنه احساسات و عواطف خود را مهار می‌کند و آن‌ها را انجام نمی‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۷ [ج:ج]، ۱، ۹۱)؛ از این رو، ایشان بر استعداد‌های درونی انسان تأکید بسیار می‌کند و معتقد است درک خوبی و بدی، در سرشت انسان نهاده شده؛ پس در جامعه بشری کسی پیدا نمی‌شود که اخلاق نیکو را نستاید و صاحب چنین اخلاقی را محترم نداند (طباطبایی، ۱۳۸۷ [الف]: ۸۷). به نظر ایشان، انسان طبیعتی دارد که در جنبه عملی، او را به کارهایی فرامی‌خواند که سعادت او را تأمین می‌کند. باید‌ها و نبایدهایی از درون انسان برمی‌خیزند و حس اخلاقی او را تشکیل می‌دهند؛ از این رو، فطرت انسان به ملکات و اصول اخلاقی مجهز است (طباطبایی، ۱۳۸۷ [د]: ۱۰۴ و ۱۳۶۴: ج ۵، ۷۱-۷۵).

باین‌همه، علامه معتقد است وحی و شریعت، مکمل قانون حاکم بر طبیعت انسان و برای رشد اخلاقی ضروری است؛ زیرا در مسیر کمال، بیشتر بار بر دوش عقل انسان است. منظور از عقل نیز عقل عملی است که حکم می‌کند چه عملی، حسن و نیکو و چه عملی، قبیح و زشت است. عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۲۱). چون عقل عملی مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد و در برابر هویت فعلیت‌یافته احساسات، بالقوه است؛ نمی‌تواند به خوبی عمل کند. شاهد مدعا انسان‌های وحشی‌اند که هم عقل دارند و هم فطرتشان علیه آنان حکم می‌کند؛ ولی به چیزی بیش از داشته‌های درونی‌شان نیاز دارند و موانعی در وجودشان هست که عقل آن‌ها را مغلوب می‌کند؛ از این رو، باید بپذیریم که انسان با وجود استعداد‌های درونی و طبیعی بسیار، هرگز از نبوت بی‌نیاز نیست؛ چون خدا نبی را مؤید و عقل ما نیز نبوتش را تأیید کرده است (همان).

افزون‌بر بالقوگی و موانع داخلی، محدودیت عقل و استعداد‌های درونی انسان نیز موضوعی جدی است که باید به آن توجه کرد. چون انسان مخلوق است، محدود است و کمبودهای بسیاری دارد؛ از این رو، علامه دستگاه تکوین و تشریع را مکمل یکدیگر می‌داند؛ طوری که آنچه خداوند تشریع می‌کند نیز برای کامل کردن وجود تکوینی انسان و تکامل وی لازم است.

«برای هدایت بشر این کافی نیست که تنها او را مجهز به عقل کند. البته منظور از عقل در اینجا عقل عملی است که تشخیص‌دهنده کارهای نیک از بد است؛ چون همین عقل است که بشر را به استخدام و بهره‌کشی از دیگران وادار می‌سازد و همین عقل است که اختلاف را در بشر پدید می‌آورد. قانون‌شکنان هر مجتمع، همه از عقلا و مجهز به جهاز عقل هستند و به انگیزه بهره‌مندی از سرمایه عقل است که می‌خواهند دیگران را بدوشند؛ پس باید طریق دیگری غیر از طریق تفکر و تعقل برای تعلیم راه حق و طریق کمال و سعادت بوده باشد و آن طریق وحی است.» (همان: ج ۱۰، ۳۸۹)

بنابراین، علامه اگرچه به حسن و قبح ذاتی و عقلی معتقد است، ریشه ارزش‌ها را در خلقت و طبیعت انسان می‌داند، باور دارد شاخص اصیل زیست انسانی، مرجعیت عقل است و کیفیت حیات بشری به حاکمیت عقل در برابر احساس وابسته است و آگاهی عقلانی و درک اخلاقی را شرط مسئولیت اخلاقی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۱۹۰)، توان انحصاری و بی‌واسطه عقل را نمی‌پذیرد و معتقد است مصلحت و مفسده واقعی انسان، به ظرفیت‌های طبیعی وی منحصر نمی‌شود تا بتواند به راحتی بدان دست یابد. البته علامه همواره تأکید می‌کند که تشریع سرانجام به تکوین بازمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۷، ۴۳۲) و شریعت آمده است تا انسان را به خیرات پایه یا مصالح واقعی خود برساند که در نظام تکوین برای او مشخص شده است. کتاب الهی متضمن مصالح بشر است و اجرای دستوراتش همه مفاسد جامعه بشری را اصلاح می‌کند (همان: ج ۸، ۳۹۱).

فینیس نیز به پیروی از آکویناس، تلاش می‌کند انسان‌ها را به تلاشی صادقانه برای پیوند زندگی خود با منبعی متعالی دعوت کند. البته در نظر او پیوند با این منبع متعالی، تاندازه‌ای مبهم و دشوار است که شاید به دلیل پابندی او به تثلیث و ابهام عقلانی این آموزه باشد؛ اما او معتقد است انسان‌هایی که اخلاق خوبی دارند، تعهد دینی مشترکی را در خود پدید می‌آورند (Finnis ۱۹۸۷: ۱۴۲ & Grisez)؛ با این حال، او دایره طبیعت انسان را بسیار گسترده می‌داند و جایی برای وحی و شریعت به معنای خاص نمی‌گذارد. ایشان در مواردی معتقد است محتوای اصول اخلاقی را وحی تأیید و عقل بر آن تأکید می‌کند (Finnis, ۲۰۱۱[a]: ۸۶). او بر مؤید بودن و توضیح‌دهنده بودن وحی برای محتوای عقل تأکید کرده است (Finnis, ۲۰۱۱[b]: ۱۲۹ & ۲۴۵)؛ برای مثال، او معتقد است کتاب مقدس در جایی فرمان کلی صادر کرده است که «قتل نکن» (سفر خروج، ۲۰: ۱۳)؛ ولی در بخش دیگری با جزئیات بیشتری آن را توضیح داده و گفته است «انسان بی گناه و صالح را به قتل نرسان» (همان، ۲۳: ۷) که می‌تواند گاهی برای ما انسان‌ها راه‌گشا باشد

(۲۶۰: [c] ۲۰۱۱, Finnis); باین‌همه، فینیس با استناد به این بخش از کتاب مقدس که «هرگاه امت‌هایی که شریعت ندارند، کارهای شریعت را به طبیعت به‌جا آرند، اینان هرچند شریعت ندارند، برای خود شریعت هستند، چون‌که عمل شریعت بر دل ایشان مکتوب است» (نامه به رومیان، ۲: ۱۵)، شریعت را نه جدا از هویت و ظرفیت‌های طبیعی انسان، بلکه عین همان هویت برای دریافت خیرات پایه می‌داند و به وحی و شریعت به‌معنای خاص توجه نمی‌کند (Finnis, ۲۵۹: [c] ۲۰۱۱). دلیل آن هم بیشتر تفسیر خاص مسیحیان از وحی است که کامل‌ترین وحی را نه در کتاب، بلکه در انسان و البته مسیح جست‌وجو می‌کنند. آن‌ها معتقدند خداوند خود را نه در کتاب و متن شریعت، بلکه در طبیعت، تاریخ و وجدان بشری آشکار کرده است و از این‌راه انسان را هدایت می‌کند (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۹۱: ۴۴۱). به‌نظر می‌رسد فینیس بر همین اساس، بیش از وحی و شریعت، به ظرفیت‌های عقلانی انسان توجه می‌کند؛ از این‌رو، کمتر در آثار ایشان موردی را می‌توان یافت که در آن به محدودیت عقل توجه و کنار هدایت تکوینی، از وحی تشریعی سخنی گفته باشد؛ بنابراین، گرچه رویکرد فینیس متأثر از اندیشهٔ تکوین‌محور مسیحی است، نظریهٔ او دربارهٔ محدودیت‌های شناختی انسان و موضعی که انسان به‌دلیل محدودیت قوای شناختی خود قادر به تشخیص وظیفهٔ اخلاقی نیست، با مشکل روبه‌روست؛ درحالی‌که محدودیت عقل در نگرش علامه، واضح و مسلم است و پیش‌تر هم گفتیم ایشان افزون‌بر هدایت تکوینی، بر ضرورت ورود وحی تشریعی نیز تأکید می‌کند و وحی را مکمل فضیلت‌هایی می‌داند که برای عقل ناآشناست.

۲-۳. رشد معرفتی و دگرگونی وجودی

مسئلهٔ دیگری که تاندازه‌ای متناسب با بحث قلمرو شناخت است، رشد مرحله‌ای شناخت است. مراحل دگرگونی اخلاقی انسان، بی‌شک ارتباط محکمی با دگرگونی معرفتی او دارد. در نظر علامه، همهٔ مراتب علم، از ابتدا در اختیار قرار داده نشده‌اند، بلکه انسان همچون مسافری است که هرچه بیشتر در مسیر درست گام بردارد، به اصول و مراتب بیشتری از علم دست می‌یابد؛ درواقع کمال، تشکیکی است و مراتبی دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷ [ب]: ج ۲، ۷۳) و دست یافتن به برخی معارف، مشروط به درست عمل کردن و گذشتن از مراحل قبلی است. چنین نیست که ما مجموعهٔ آماده‌ای از اصول اخلاقی داشته باشیم و بتوانیم آن را در جزئیات گسترش دهیم، بلکه اخلاق، مرحله‌ای است؛ یعنی تا انسان حرکت نکند، افق‌های جدید را نمی‌بیند؛ تا حرکت نباشد، معرفت به اصول و گزاره‌های اخلاقی به‌دست نمی‌آید.^{۱۶} به‌نظر علامه این‌گونه نیست که مجموعه

ای از قوانین اخلاقی در طبیعت انسان نهاده شده باشد، بلکه گرایش به خیر در انسان وجود دارد. انسان باید براساس این گرایش حرکت کند و در این سلوک اخلاقی، حقایق اخلاقی را کشف کند. بسیاری از قانون‌ها باید در مراحل بعدی رشد اخلاقی بر طبیعت وجودی انسان نوشته شود؛ چنین نیست که همه قوانین ازپیش نوشته شده باشند؛ برهمین اساس، صفات نفسانی، مانند حب، اراده، عزم، ایمان و تسلیم، برحسب اختلاف مراتب علم، مراتب مختلفی دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۴، ۸۶) و اخلاص، مراتب تشکیکی دارد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۳). مراحل اخلاقی برای افراد متفاوت است و هر انسانی باتوجه به مرحله خاصی که در آن قرار دارد، باید رفتار کند و رفتارهایی که با او می‌شود نیز باید متناسب با همان مرحله باشد؛ ازاین‌رو کتاب‌های دشوار عرفانی برای افرادی که در مراحل ابتدایی سلوک قرار دارند، نه تنها فایده‌ای ندارند، بلکه در مراحل مخرب‌اند؛ درواقع اخلاق، لایه‌های متفاوتی دارد که باید آن‌ها را تشکیکی دید؛ یعنی شعور اخلاقی مراحل بالاتر، در مراحل پایین‌تر یافت نمی‌شود. سخن شریف حضرت امیرالمومنین علیه السلام در نهج البلاغه، درباره همین نکته است:

«يَنْظُرُ إِلَيْهِمُ النَّاظِرُ فَيَحْسِبُهُمْ مَرْضَى و مَا بِالْقَوْمِ مِنْ مَرَضٍ و يَقُولُ لَقَدْ خُولُوا و لَقَدْ خَالَطَهُمْ أَمْرٌ عَظِيمٌ؛ بیننده می‌پندارد که آن‌ها بیماراند؛ در صورتی که بیماری ندارند؛ چون مطلبی که از تخیل و افکار افراد عادی خارج است با او برخورد کرده و وی آن را با جان‌ودل پذیرفته است.» (نهج البلاغه، خ ۱۹۳).

براین اساس، علامه به اقتضای مبانی اخلاق خود، رشد مرحله‌ای شناختی همگام با دگرگونی وجودی را در نظر گرفته است و اگر گاهی به ظاهر تضادی در فضایل اخلاقی دیده می‌شود، ناظر به همین مراتب است؛ برای مثال، حزن در بعضی روایات، حسن اخلاقی است^{۱۷} و در برخی دیگر، مقابل حسن است^{۱۸}.

فینیس تاندازه‌ای با علامه همراه است. او نیز فرآیند رشد مرحله‌ای انسان را در نظر دارد و معتقد است که انتخاب انسان در هر مرحله، سرنوشت مراحل بعد را رقم می‌زند (Finnis & Grisez, ۱۹۸۷: ۱۰۱). فینیس طبیعت انسانی را «طبیعت بسته»^{۱۹} نمی‌داند (George, ۲۰۰۴: ۸۸) و معتقد است انسان همواره با انتخاب‌های خود، امکان‌های جدیدی را مقابل خود می‌گشاید (Finnis & Grisez, ۱۹۸۷: ۱۱۸)؛ براین اساس، رشد معرفت اخلاقی در نگرش علامه و فینیس از حیث مرحله‌ای بودن معرفت، تاندازه‌ای مشابه است.

بالین حال، محدودهٔ سیر و مراحل در نگرش آن‌ها متفاوت است. در اندیشهٔ علامه، مراتب رشد علمی و در نتیجه کمال انسان و احاطه و اشراف نفس، استمرار می‌یابد تا نفس به «نشئهٔ اسما» می‌رسد که عالمی پاک و خالص و دور از هر قید و آلودگی است. آن عالم سراسر ارزش است و نفس در آنجا علم محض، قدرت محض، حیات محض، وجود و ثبوت، ارزش و نور، درخشندگی و زیبایی، شکوه و کمال، نیک‌بختی و سرور، سرافرازی و شادمانی محض را می‌بیند و تا آنجا پیش می‌رود که به اسما و صفات می‌پیوندد، آنگاه در ذات والای خداوند فانی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷ [ب: ج ۲، ۴۱]؛ درحالی‌که فینیس، نهایت سیر را در تحقق خیرات پایه و در همین عالم مادی می‌داند.^{۲۰} در دیدگاه او نمی‌توان سیر حرکت را از کثرت به وحدت تصور کرد؛ آن‌گونه که در رهیافت علامه یافت می‌شود.

۴. شناخت معیار اخلاق و تشخیص اخلاقی بودن عمل

مسئلهٔ دیگر در بُعد معرفت‌شناختی، چگونگی پی‌بردن به اخلاقی بودن عمل است. با چه معیاری، درستی اخلاقی بر عملی صدق می‌کند و آن عمل می‌تواند اخلاقی باشد؟ علامه معیار را رضایت الهی می‌داند و معتقد است درست‌ترین عمل، عملی است که فقط برای رضای خدا انجام شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۴، ۱۹۷). البته رضایت خداوند درجاتی دارد که به تناسب هریک از درجات، فعلی که در خارج تحقق خواهد یافت، ارزش اخلاقی بیشتری خواهد داشت. براساس آثار علامه می‌توان این درجات را به ترتیب خوف، رجا و حب دانست که آیهٔ شریفه «فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ^{۲۱}» به هر سه اشاره کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۱، ۲۱۳). قرآن کریم پیاپی بر این معیار تأکید می‌کند.^{۲۲}

فینیس نیز اگرچه بیشتر بر کمال و شکوفایی خود انسان تأکید می‌کند تا رضایت الهی، و دغدغه‌اش ترسیم مسیری برای تحقق ظرفیت‌های درونی انسان است، غایت این مسیر را در رضایت موجودی متعالی می‌داند (Finnis & Grisez, ۱۹۸۷: ۱۴۳). او معتقد است ملاک صدق معرفت عملی این است که فعل در مسیر شکوفایی انسان باشد (Ibid: ۱۲۵). هر فعلی به‌اندازهٔ کفایتش برای شکوفایی انسان، درست است و به‌اندازه‌ای که مانع شکوفایی انسان شود، نادرست است؛ بنابراین معیار درستی اخلاقی این است که فعل در مسیر شکوفایی انسان و در نتیجه برای رضایت موجودی متعالی باشد.

به نظر می‌رسد هر دو معیار تا اندازه‌ای مبهم‌اند و به معیار دیگری نیاز دارند تا بتوانند روشن کنند آیا فعل در راستای شکوفایی (نگرش فینیس) و در مسیر رضایت الهی (نگرش علامه) است. چگونه می‌توان فهمید فعلی در مسیر شکوفایی انسان یا رضایت الهی است؟

فینیس معتقد است حقایق به اندازه‌ای حقیقت‌اند که بتوانند معقول جلوه کنند و در راستای شکوفایی انسان مؤثر باشند (Ibid: ۱۲۶). این پاسخ در واقع مصادره به مطلوب است؛ زیرا مسئله تعیین معیاری بود که نشان دهد فعل در راستای شکوفای شدن انسان است یا نه؛ اما فینیس نفس مسئله را در پاسخ آورده است. فینیس تلاش کرده است پاسخ قانع‌کننده‌تری بدهد: میزان درستی اخلاقی فعل و نادرستی آن در گرو میزان مطابقت آن با اصول عقل عملی است (Ibid). اگرچه این پاسخ تا اندازه‌ای قانع‌کننده است، فینیس تلاش می‌کند با وجود رویکرد واقع‌گرایانه در هستی‌شناسی اخلاق، به لحاظ معرفت‌شناختی، درون‌گرایانه و سوژکتیو موضع‌گیری کند. او معتقد است صدق در معرفت اخلاقی، به معنای مطابقت با واقع خارجی نیست، بلکه به معنای موافق بودن با میل درونی انسان است که دگرگونی و رشد انسان و تحقق قابلیت‌های او را در پی دارد (Finnis, ۱۹۸۰: ۶۱)؛ در واقع، متعلق خوبی، عین خارجی نیست، بلکه میل خاص طبیعی انسان است. برخلاف معرفت نظری که صادق بودن در مطابقت گزاره‌ها با واقعیت پیشینی معنا می‌یابد و با «هست» نشان داده می‌شود، در معرفت عملی، صدق با اصول بدیهی آغاز می‌شود؛ اما با «هست»^{۲۳} نشان داده نمی‌شود، بلکه با «شدن»^{۲۴} نشان داده می‌شود (Finnis & Grisez, ۱۹۸۷: ۱۱۶)؛ بنابراین، متعلق معیار فینیس، واقع خارجی نیست و از این حیث می‌خواهد با معرفی نوعی معیار درونی برای اخلاقی بودن فعل، دیدگاه خود را از ابهام درآورد. به نظر می‌رسد این رویکرد کار را مشکل‌تر می‌کند؛ زیرا هرکسی می‌تواند مدعی شود کارش شکوفایش می‌کند و در نتیجه اخلاقی است و این تقریر، دست‌کم تقریر ضعیفی را از نسبی‌گرایی در معرفت به ارزش‌ها در پی خواهد داشت.

علامه تلاش کرده است چاره دیگری برای رفع ابهام معیار خود بیندیشد. ایشان به روشنی در این باره سخن نمی‌گویند؛ اما بر اساس مبانی فکری‌شان می‌توان دریافت که در عین پابندی به معیار رضایت الهی، رویکرد واقع‌گرایانه خود را در معرفت‌شناسی نیز حفظ می‌کنند و متعلق معیار خود را تقرب به خداوند (واقع خارجی) می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۹، ۳۹۶). چون ایشان احتمال داده‌اند که ممکن است همچنان برای برخی مبهم باشد، معیارهایی مشخص کرده‌اند:

۱. فرد مطابق خیرات بنیادین و بدیهی عمل کند. هرکس از خدا نافرمانی کند یا حق فقرا را ندهد یا به دیگری ظلم کند، خدا از او رضایت ندارد و مصداق «إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى» (انبیاء: ۲۸) نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۶۰۹)؛ درواقع، منظور این است که انسان باید براساس داشته‌های درونی خود و در راستای ظرفیت و استعدادهایی حرکت کند که خداوند در اختیار او گذارده است. هیچ‌کس مقتضیات فطرت را ترک نمی‌کند، مگر عقلش را تباه کرده و راهی جز راه عقل را پیش گرفته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۵، ۵۰۸)؛

۲. هر جا مسیر برای عقل روشن نبود، از وحی و شریعت کمک بگیرد؛ زیرا مراد از «ارتضی» در آیه یادشده، ارتضا در دین است؛ یعنی کسی که دین، اعتقاد و منهج او پسندیده باشد (حسینی طهرانی، بی‌تا: ۱۱۲)؛

۳. نیتش از انجام دادن فعل، رضایت خدا باشد. علامه در تفسیر آیه «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ» (الفتح، ۱۸) می‌گوید جمله «فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ» مترتب است بر «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ»؛ زیرا خداوند زمانی از عمل رضایت دارد که با صدق نیت و اخلاص همراه باشد و صرف شکل عمل آن را مقبول نمی‌کند (اوسی، ۱۳۸۱: ۲۳۴)؛

۴. حد وسط را رعایت کند. لازمه حفظ توحید و تسلیم خدا شدن و بهره‌مندی از رضای خدا در زندگی، تعادل است. مسلمان هدف‌های دنیایی و اخروی دارد. هم مادیات هدف او است و هم معنویات؛ اما باید به هریک آن‌اندازه اعتنا کند که باید (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۱۸۱)؛

۵. لازمه درست بودن و در مسیر رضایت بودن فعل این است که فرد برای انجام دادن آن آرامش طبیعی درونی داشته باشد؛ به عبارت دیگر، اگر وجدان فرد هنگام تصمیم‌گیری، او را بازخواست نکند، عمل او در راستای رضایت الهی خواهد بود؛ زیرا خواست‌های طبیعت و فطرت، نه خواست‌های عاطفی، احساسی و خرافی، خواست‌های واقعی و سرمنزل فطرت، طبیعت، سعادت و خوشبختی انسان است (طباطبائی، ۱۳۸۷ [ب]: ج ۱، ۵۹).

خداوند هرچه انسان نیاز داشته است، در طبیعت و فطرت او قرار داده است.^{۲۵} انسانی که به این معیارها توجه کند، در راستای رضایت الهی و تقرب به خداوند گام برخواهد داشت و این‌ها کنار هم، معیار روشنی برای اخلاقی بودن عمل‌اند؛ بنابراین معیار اخلاقی بودن فعل از نظر علامه این است که فعل در راستای رضایت الهی و تقرب به خداوند باشد. این معیار کاملاً با

رویکرد واقع‌گرایانه ایشان نیز سازگار است؛ از این رو به نظر می‌رسد چون نظریه علامه معیار اخلاق را روشن‌تر کرده است، تا اندازه‌ای موفق‌تر از نظریه فینیس است.

نتیجه‌گیری

براساس چهار محور یادشده در معرفت‌شناسی اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، می‌توان دریافت که هردو اندیشمند مبنای و درعین‌حال شهودگرا به نظر می‌رسند. همین‌طور نوعی همسانی در معیار اخلاقی بودن فعل در دیدگاه آن‌ها دیده می‌شود؛ افزون‌بر اینکه نوعی ابهام هم در دیدگاه هر دو آن‌ها برای شناخت معیار اخلاقی بودن عمل وجود دارد. همان‌طور که گفتیم، به نظر می‌رسد علامه برای رفع ابهام، بهتر از فینیس عمل کرده و معیار موجه‌تری را عرضه کرده است. او با معیارهای متعدد توضیحی، ابهام معیار خود، یعنی «رضایت خداوند» را برطرف کرده؛ اما رهیافت فینیس همچنان مبهم است.

درباره قلمرو شناخت انسان نیز اگرچه علامه بر استعدادهای درونی انسان تأکید بسیار می‌کند، وحی و شریعت را مکمل قانون حاکم بر طبیعت انسان و برای رشد اخلاقی انسان ضروری می‌داند؛ درحالی‌که فینیس دایره طبیعت انسان را بسیار گسترده می‌داند و جایی برای وحی و شریعت به معنای خاص نمی‌گذارد. مراحل دگرگونی اخلاقی و ارتباط محکم آن با دگرگونی معرفتی انسان نیز مهم است. همه مراتب علم در نظر علامه، از ابتدا در اختیار قرار داده نشده‌اند، بلکه انسان همچون مسافری است که هرچه بیشتر در مسیر درست گام بردارد، به اصول و مراتب بیشتری از علم دست می‌یابد. فینیس نیز تا اندازه‌ای با علامه همگام است؛ اما محدوده سیر و مراحل در نگرش آن‌ها متفاوت است.

پی‌نوشت‌ها

۱. جان فینیس متولد جولای ۱۹۴۰ م.، فیلسوف و پژوهشگر استرالیایی در فلسفه حقوق و اخلاق است که در دانشگاه آکسفورد و نوتردام دروسی چون فلسفه حقوق، نظریه سیاسی، فلسفه اخلاق و... را تدریس کرده است. او در سال ۱۹۶۵ م. در دانشگاه آکسفورد، از رساله دکترای خود با عنوان «مفهوم قدرت دستگاه قضایی با تأکید بر قانون اساسی فدرال استرالیا» دفاع کرد. او تفسیرگر اندیشه‌های آکویناس است و نوشته‌های مهمی در الهیات دارد. از جمله آثار او، که نقش مهمی در شهرت یافتن او داشته است، کتاب حقوق طبیعی و قانون طبیعی است که شاید بتوان آن را نقطه عطفی در فلسفه حقوق و بازخوانی آموزه قانون طبیعی دانست.

۲. نظریه اخلاقی قانون طبیعی که از آن به «اخلاق مبتنی بر طبیعت» نیز تعبیر می‌شود، روش فهم سعادت براساس ظرفیت‌ها و قوای طبیعی انسان است. این نظریه در سنت یونانی و به‌ویژه در فلسفه ارسطو وجود داشته و بعدها در نگرش آکویناس و پیروانش دنبال شده است. جان فینیس تلاش کرده است تا به‌پیروی از آکویناس، مسیر فهم و تحقق سعادت آدمی را بر اخلاق مبتنی بر طبیعت ترسیم کند. علامه طباطبایی نیز دیدگاه‌های اخلاقی خود را بر سرشت طبیعی انسان و ظرفیت‌های طبیعی او مبتنی کرده و تقریری از نظریه اخلاقی قانون طبیعی را در سنت اسلامی به‌تصویر کشیده است. (برای مطالعه بیشتر درباره نظریه اخلاقی قانون طبیعی از دیدگاه جان فینیس ر. ک: (Finnis, ۱۹۸۰) همچنین برای مطالعه بیشتر درباره دیدگاه علامه طباطبایی، ر. ک: امیر دیوانی رحیم دهقان، اخلاق مبتنی بر طبیعت از دیدگاه علامه طباطبایی، دو فصلنامه لخلاق و حیانی، مرکز علوم و حیانی معارج، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۴).

۳. contextcualism

۴. Ayer.

۵. pointlessness.

۶. Moral sense.

۷. Jonathan Dancy.

۸. برای مثال، هنگامی که در موارد مختلف، بدی دروغ‌گویی را احساس کردیم، با تعمیم این احساس نتیجه می‌گیریم که «دروغ بد است».

۹. J. Edward Moor

۱۰. H. A. Prichard

۱۱. W. D. Ross

۱۲. در کنار این دو جریان، می‌توان از اقتباس‌گرایی (derivationism) نیز سخن گفت که براساس آن، از مطالعه طبیعت انسان و استعدادهای آن پی می‌بریم که برخی چیزها برای انسان ازاساس خوب است؛ برای نمونه، در اندیشه هابز، می‌توان ادعا کرد که از مطالعه سازوکار امیال انسان می‌توان به این نتیجه رسید که برخی امور از جمله صیانت نفس، باید اراده شود؛ درواقع، طبیعت زیستی انسان بیانگر این است که میل به صیانت از نفس خصلت ذاتی بشر و خوب است (۱۷- ۱۶: ۲۰۰۱، Murphy).

۱۳. Intrinsic goods.

۱۴. شهود در اینجا شهود عرفانی نیست. برای مطالعه بیشتر درباره انواع شهود ر. ک (طباطبایی، ۱۳۸۷ [ب]: ج ۲، ۱۵۶-۱۵۹).

۱۵. inclinationism.

۱۶. برای مطالعه بیشتر ر. ک: وین‌رایت، ویلیام، عقل و دل، ترجمه محمد‌هادی شهاب، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی، ۱۳۸۶.

۱۷. امام علی علیه السلام فرموده‌اند: «ینبغی لمن عرف نفسه ان لا یفارقہ الحزن والخدر؛ سزاوار است برای کسی که خود را شناخته است، از اندوه و پرهیز جدا نشود.» (غررالحکم: ۷۹۶)؛ همچنین حضرت فرموده‌اند: «الحزن شعار المؤمنین؛ اندوه نشانه و ارزش ارجمند مؤمن است.» (همان: ۴۹)

۱۸. «بشر المؤمن فی وجهه و حزنه فی قلبه؛ شادی مؤمن در چهره و اندوهش در دل است.» (همان: ۲۲۴ و ۳۱۴)

۱۹. Closed nature.

۲۰. فینیس هفت مورد را برمی‌شمرده که خیرات پایه و البته غایبات نهایی‌اند. او نهایت کمال انسان را در تحقق این خیرات و فراهم شدن آن‌ها در همین دنیا می‌داند. این خیرات پایه عبارت‌اند از: حیات، معرفت، فعالیت، تجربه زیبایی، دوستی و معاشرت اجتماعی، عقلانیت عملی و دین. (Finnis, ۱۹۸۰: ۷۰-۸۰)

۲۱. در دنیای دیگر غذایی سخت هست، و هم مغفرت و خشنودی خدا، و زندگی این دنیا جز کالایی فریبنده نیست. (حدید: ۲۰)

۲۲. (بقره: ۲۷۲، کهف: ۲۸، بینه: ۵، مؤمن: ۶۵، زمر: ۳، مائده: ۸)

۲۳. is.

۲۴. is to be, for example, "Good is to be done and pursued".

۲۵. «وَ آتَاکُمْ مِنْ کُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ؛ از هر چه خواستید، به شما عطا کرد.» (ابراہیم: ۳۴)

منابع

* قرآن کریم

- [illegible]

٢٤. ــ, (٢٠١١) *ــ ــ ــــــــــــــــ ــــــــــــــــــــــــــــــــ ــــــــــــــــ, ــ*
Essays: Volume III, United States, Oxford University Press.

٢٥. ــ, (٢٠١١) ــ ــــــــــــــــ ــــــــــــــــــــــــــــــــ, *ــ ــــــــــــــــــــــــــــــــ*:
Volume II, United States, Oxford University Press.

٢٦. ــ(٢٠١١), ــ ــــــــــــــــ ــــــــــــــــ ــــــــــــــــــــــــ ــــــــــــــــــــــــ ــــــــــــــــــــــــ, in: Religion and Public Reasons: Collected Essays Volume V, Published to Oxford Scholarship Online: September.

٢٧. ــــــــــــــــــــــــ, ــــــــــــــــــــــــ (٢٠٠٤), *ــــــــ ــــــــــــــــــــــــــــــــ ــــــــ ــــــــــــــــــــــــــــــــ ــــــــ*, ــــــــــــــــــــــــ: ــــــــــــــــــــــــ University Press.

٢٨. ــــــــــــــــــــــــ, ــــــــــــــــ ــــــــ (٢٠٠١), *ــــــــــــــــــــــــــــــــ ــــــــــــــــ ــــــــــــــــ ــ ــ*, New York: Cambridge University Press.