

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه‌ی اخلاق از طریق سایت www.morsalat.com

به طور تمام متن قابل دریافت است.



اخلاق شماره ۱

فصلنامه‌ی تخصصی اخلاق

(دوره‌ی جدید)

سال اوّل / شماره ۱ / بهار ۱۳۹۰

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیّه‌ی قم

مدیر مسؤول: احمد زاد هوش

سردبیر: حبیب رضا ارزانی

*

هیأت تحریریه:

مسعود آذربایجانی	استادیار دانشگاه حوزه و دانشگاه
حبیب رضا ارزانی	استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
علی ارشد ریاحی	دانشیار دانشگاه اصفهان
حسنعلی بختیار نصرآبادی	دانشیار دانشگاه اصفهان
مهدی دهباشی	استاد دانشگاه اصفهان
نصرالله شاملی	دانشیار دانشگاه اصفهان
سید علی میرلوحی	استاد دانشگاه اصفهان

*

مدیر اجرایی: سید محمدجواد فاضلیان

ویراستار: فریبرز راهدان مفرد، سید علیرضا هدایی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی، خانم الیسا اسخولته

حروف نگاری: فاطمه رجبی

ناظر فنی چاپ: سید محسن موسوی

تهیه: مرکز مطالعات اسلامی اصفهان، وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
نشانی: اصفهان، خیابان شمس‌آبادی، روبروی ارگ جهان‌نما، کوچه سرت، ساختمان شماره ۲
دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه اخلاق
تلفن: (۰۲۶۵۱) داخلی ۴ - ۲۲۰۸۰۰۱ - ۳۱۱
پست الکترونیک: akhlagh@dte.ir
دورنگار: ۰۲۶۵۱ - ۲۲۰۸۰۰۵ - ۳۱۱
صندوق پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

راهنمای نویسندگان مقالات

✓ اهداف

تولید و توسعه‌ی دانش در گستره‌ی اخلاق؛
ارایه و نقد مطالعات نظام‌مند اخلاق‌پژوهان حوزه و دانشگاه؛
توسعه‌ی روش‌شناسی اخلاق، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر؛
احیاء تراث در زمینه‌ی اخلاق؛
طرح اخلاق کاربردی.

✓ فراخوان

از استادان، محققان و دانش‌پژوهان حوزه و دانشگاه و مؤسسات و مراکز وابسته درخواست می‌شود با ارسال مقالات پژوهشی در موضوعات اخلاق و دین و موضوعات مرتبط با فصلنامه، ما را در تحقق اهداف خود یاری دهند.

✓ راهنمای تنظیم مقالات

۱. مقاله‌ی ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسایل اخلاق و حوزه‌های مرتبط و دارای ساختار ذیل باشد:
 - ۱-۱. عنوان: بیانگر مسأله‌ی مقاله؛
 - ۱-۲. چکیده: آیینی تمام‌نمای مقاله و فشرده‌ی بحث؛
 - ۱-۳. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله؛
 - ۱-۴. طرح مسأله: شرح روشن و متمایز مسأله و روش پژوهش؛
 - ۱-۵. بدنه‌ی اصلی مقاله با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل؛
 - ۱-۶. نتیجه؛
 - ۱-۷. کتابشناسی با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد:

- کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره‌ی جلد، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر، سال انتشار.

- مقاله

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره صفحات، محل نشر، ناشر.

۱. اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.
۲. منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.
۳. ارجاعات، در پاورقی قرار بگیرند: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان کتاب یا مقاله، جلد، صفحه)
۴. عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.
۵. به منابع دست اول ارجاع داده شود.

☑ شیوه‌ی بررسی و چاپ مقالات

۱. درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه‌ی علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن نویسنده ضروری است.
۲. مقالات را به صورت تایپ شده در محیط word ۲۰۰۷ به بالا در سه نسخه همراه با لوح فشرده‌ی آن و یا از طریق ایمیل akhlagh@dte.ir ارسال فرمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر ۲۵ صفحه‌ی ۲۵۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید.
۴. مقالات رسیده پس از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.
۵. مقاله‌ی ارسالی نباید در هیچ نشریه‌ی داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله‌ی دیگری ارسال شود.
۶. هیأت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

فهرست مطالب

اسارت عقل و امارت نفس در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) / آیت الله جوادی آملی.....	۹
بازسازی قضایای اخلاقی در حکمت متعالیه / نصرالله شاملی.....	۵۷
روش‌شناسی فهم گزاره‌های اخلاقی قرآن / حسن سراج‌زاده.....	۸۵
ویژگی‌های اخلاقی جامعه‌ی مطلوب در اندیشه‌ی علامه طباطبایی / مهدی سلطانی.....	۱۱۷
نسبت اخلاق رواقی با دیدگاه طبیعت‌گرایانه / فرنگیس براز و افلاطون صادقی.....	۱۵۱
بررسی سقط‌جنین از دو دیدگاه وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه / محمدجواد موحدی و מזگان گلزار اصفهانی.....	۱۷۹
اخلاق انسان‌ها در فلسفه‌ی نیچه / سمیه ملکی و محمدجواد صافیان.....	۲۰۳

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

اهمیت ویژه‌ی علم اخلاق نه تنها بر ارباب و پیروان ادیان و آیین‌ها که بر همگان چنان واضح و مبرهن است که ایصال به غایت قصوای کمال بشری را بدون تلبّس به فضایل و کمالات اخلاقی، امری دشوار و ناشدنی برمی‌شمرند. علم اخلاق در مکتب حیات‌بخش اسلام از چنان جایگاهی برخوردار است که حضرت باری جلّ و علا، رسول امین صلی الله علیه و آله خویش را منّت نهاده و او را بر خُلق عظیم معرفی نمود^۱ و آن الگو و اسوه‌ی فضایل اخلاقی، هدف بعثت خویش را اتمام مکارم اخلاق^۲ برمی‌شمرد. پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله، حضرات معصومین علیهم السلام، که برترین حجت‌های الهی و داعیان به سوی پروردگارند^۳ نیز با تبیین، ترویج و عمل به آموزه‌های اخلاقی که طلایه‌دار دیگر تعالیم دینی‌اند، پیشگامان این حرکت عظیم تکاملی انسان به سوی خداوند هستند.

۱- ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [قلم، ۴].

۲- «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» [مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۲۸۲].

۳- ر.ک: زیارت جامعه کبیره.

رهبران دینی و عالمان خداترس^۱ نیز با تکیه بر این بنیان مرصوص، هادیان امت به سوی پروردگار مهربان بوده‌اند. آنان با شناخت و معرفت وافی از تعالیم و آموزه‌های دینی و آشنایی کامل علمی و عملی با اخلاق دینی، چونان ستاره‌های درخشان آسمان امت اسلامی، روشنگری نموده‌اند. آن گرامیان نه تنها علم اخلاق را سر لوحه‌ی فعالیت‌های علمی خویش قرار داده‌اند، بلکه عمل به دستورات اخلاقی را نیز فرا روی خویش داشته‌اند؛ چراکه مقت کبیر^۲ را قرآن عزیز برای آنانی بر می‌شمرد که کلامی را بر زبان می‌رانند ولی از عمل بدان باز می‌ایستند.

فصلنامه‌ی تخصصی اخلاق نیز با تکیه بر این رکن عظیم دینی در صدد است تا در جامعه‌ی دینی و در میان اندیشمندان علاقه‌مند، فضای اخلاق تخصصی را رونقی نوین بخشیده و تبیینی روزآمد نماید تا در سایه‌سار این شجره‌ی طیّبه، خُلق و خوی سزایند دینی تبیین شود تا آمادگی و قابلیت عمل بر مقتضای حال را بیابد.

فصلنامه افتخار دارد پذیرای مقالات پژوهشی صاحبان قلم و فضیلت حوزوی و دانشگاهی در موضع اخلاق باشد.

شایسته است از فرهیختگان و ژرف‌اندیشانی که در این شماره، فصلنامه را با قلم خویش آرایش ستودنی بخشیدند، صمیمانه سپاسگزاری نمود.

۱- ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر، ۲۸].

۲- ﴿كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [صف، ۳].

اسارت عقل و امارت نفس در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام^{*} آیت الله جوادی آملی^{**}

چکیده

عقل و خرد در فلسفه و حکمت به معنای ادراک کلیات و در نقل و شریعت به معنای ابزاری برای عبادت و تحصیل و کسب جنت آمده است. اگر این ابزار به هر نحوی نادیده انگاشته شود، تحت اسارت هوای نفس قرار خواهد گرفت. در نوشتار پیش رو، مفهوم عقل و جهل، معناشناسی هوی و نفس، اقسام عقل و مراتب آن و درجات انسان بر مبنای آن، حیات عالمانه و جاهلانه داشتن، ویژگی‌های عقل، ابعاد هوای نفس، معنای حجیت داشتن عقل انسانی، آسیب‌شناسی عقل، علائم و نشانه‌های عقل اسیر، آثار و پیامدهای آن، از جمله مباحثی است که در حد گنجایش مقال بدان پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی

عقل (عملی و نظری)، جهل، هوی، نفس، عقل اسیر، نفس امیر.

^{*} قال امیرالمؤمنین علیه السلام: «کم من عقل أسیر تحت هوی أمیر»، [نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱].

^{**} تهیه و تنظیم: گروه اخلاق پژوهشکده‌ی علوم و حیانی معارج.

مقدمه

انسان، موجودی ممتاز از همه‌ی مخلوقات عالم است. این امتیاز از ناحیه‌ی قوه‌ی عاقله است که خداوند تنها او را لایق آن دانسته و به وی اعطا نموده است. خلعت کرامت و لُبْسِ خلافت و تعلیم اسمای الوهیت با موهبت خِرد و عقلانیت معنا پیدا کرده است. این موهبت الهی اگر مورد توجه قرار گیرد و از آن به عنوان ابزاری برای وصول به غایت انسانی استفاده شود، انسان از سایر موجودات ممتاز گشته و این مرکب او را به قله‌ی سعادت می‌رساند؛ زیرا آدمی در بدو خلقت حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و مادامی که استعداد و قوای درونی او شکوفا نگردد و به واسطه‌ی عقل به فعلیت نرسد، انسانیت او امری موهوم خواهد بود. این امر زمانی میسر و مقدور خواهد بود که عقل در وجود آدمی آمر و فرمانروا بوده، تحت اسارت هوای نفس نباشد. بنابراین، انسانیت انسان مرهون امارت عقل در وجود اوست. این، نتیجه‌ی تلاش و کوشش طاقت فرسای شخص و از طریق توفیق خاص حق بوده که از آن تعبیر به «جهاد اکبر» شده است.

در متون دینی آگاهی‌های لازم در حوزه‌ی نظر و عمل به انسان عرضه می‌شود، و آدمی در پرتو آن می‌تواند به معارفی دست یابد و در مقام عمل به مراتب و مقاماتی نایل آید. کلمات گوهر بار امیر بیان علی علیه السلام در این راستا الهام بخش بسیاری از حقایق است.

در برابر این پرسش که «چرا انسان در مقام اندیشه دچار لغزش و خطا می‌شود و در مقام عمل، اعمال و رفتار سوء از او صادر می‌شود؟»، پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام این است که همه‌ی این لغزش‌ها بدان جهت است که عقل او در اسارت هوای نفس به سر می‌برد. عقلی که منشأ سعادت و صواب است، چون اسیر است، اثری از او بروز و ظهور نمی‌کند.

اما این که چگونه عقل در اسارت هوای نفس قرار می گیرد، لازم است که معنای عقل و مفهوم هوای نفس، چگونگی امارت نفس و اسارت عقل و آثار و علائم آن تبیین گردد که نوشتار حاضر با بیان حدیثی معروف از امیر بیان علی علیه السلام موضوع بحث را در این زمینه مورد تحقیق و تبیین قرار داده و اهتمام نموده تا برخی از آفات و آثار زیانبار اسارت عقل را نیز گوشزد نماید.

معناشناسی عقل و جهل

«عقل» نقیض «جهل» است.^۱ اصل عقل، امساک (به بند کشیدن و باز داشتن) و استمساک (باز ایستادن) است. «عَقَلَ البعيرَ بالعقال» بدین معناست که شتر را با زانوبند بست، و «عَقَلَ الدَّواءُ البطنَ» یعنی دارو معده را از شکم روی باز داشت، و «عَقَلَ لسانَه» یعنی زبانش را کنترل کرد و بازداشت؛ بدین جهت، «دژ» را «مَعْقِل» گفته اند.^۲ برای دلالت بر بستن پای شتر و مرکب نیز از همین ریشه استفاده می شود؛ چنان که پیامبر اکرم ﷺ به مرد اعرابی فرمود: «اعقلها و توکل»^۳ و نیز امام صادق علیه السلام فرمود: «و اعقل راحلتك و توکل».^۴

برخی از لغت پژوهان گفته اند: ریشه عقل، همان تشخیص صلاح و خیر و فساد مادی و معنوی، و به دنبال آن، پای بند و مقید کردن نفس به آن تشخیص است. تشخیص از وظایف عقل نظری و بازداشتن، وظیفه عقل عملی است.^۵

گفتنی است: زانوبند را عقال می گویند و ساربان اگر زانوی شتر

۱- کتاب العین، ج ۲، ص ۱۲۵۳، «ع ق ل».

۲- المفردات، ص ۵۷۸، «ع ق ل».

۳- ارشاد القلوب، ج ۱، صص ۲۳۹؛ جامع الصغیر، ج ۱، ص ۴۶.

۴- الامالی، مفید، صص ۱۹۰ - ۱۹۱؛ بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۵.

۵- التحقیق، ج ۸، صص ۱۹۶ - ۱۹۸، «ع ق ل».

سرکش را عقل نکند نمی‌آرمد، بلکه می‌رمد. مستفاد از حدیث مروی از رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این است که عقل را نیز از آن‌رو عقل می‌گویند که زانوی جهل و غضب و شهوت سرکش را عقل می‌کند و می‌بندد.^۱

در همین باره رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عاقل و جاهل را چنین تعریف می‌فرماید: «أَطْعَ رَبِّكَ تُسَمَّى عَاقِلًا وَلَا تَعْصِيهِ فَتُسَمَّى جَاهِلًا».^۲

از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام پرسیدند: عقل چیست و عاقل کیست؟ فرمود: «عقل آن است که انسان به وسیله‌ی آن چیزی را در جای خود قرار بدهد و عاقل کسی است که هر کاری را بجا انجام دهد.» آن‌گاه پرسیدند: جهل چیست یا جاهل کیست؟ فرمود: «گفتم» [یعنی: «تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا»]؛^۳ کسی که عقل را شناخته باشد، جهل را که مقابل آن است می‌شناسد و اگر عاقل را بشناسد، جاهل شناخته می‌شود.

زان‌که هر چیزی به ضد پیدا شود بر سپیدی آن سیه رسوا شود این، با توجه به تعریف دیگری است که حضرت از عاقل بیان فرمودند: «العاقل من عقل لسانه إلا عن ذكر الله»^۴ «عاقل کسی است که زبان خویش را عقل کند و آن را به غیر از «حق» که مصداق ذکر الله؛ است، نگشاید.»

«جهل»، همان‌گونه که گفته شد، نقیض عقل بوده و بر سه گونه است:

۱. جهل بسیط، یعنی تهی بودن از علم که معنای اصلی آن است.
۲. جهل مرکب، یعنی اعتقاد خلاف واقع.
۳. انجام دادن کار به گونه‌ای که شایسته نیست؛ خواه اعتقادش

۱- بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۱۷.

۲- نهج الفصاحه، ج ۱، ص ۱۹۳.

۳- و قيل له: صف لنا العاقل فقال عَلَيْهِ السَّلَام: هو الذي يضع الشيء موضعه، فقيل: قَصِفْ لنا الجاهل، فقال: قد فعلت [نهج البلاغه، حکمت ۲۳۵].

۴- غرر الحکم، ج ۷، صص ۱۲۳-۱۲۵.

درباره‌ی آن درست باشد یا غلط؛ مانند کسی که نماز را عمداً ترک می‌کند. «جهالتی» که در کلام و حیانی ﴿فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾^۱ آمده از قسم سوم است؛ یعنی کار نابایسته و ناشایسته کردن.^۲ بنابراین، جهل، گاه در برابر علم است و گاه در برابر عقل.

اقسام عقل و مراتب آن

علمای علم اخلاق عقل را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: نظری، عملی. و برای هریک مراتبی را بیان داشته‌اند.

الف) مراتب عقل نظری: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد.^۳

ب) مراتب عقل عملی: تخلیه، تحلیه، تجلیه و فنا.

مراد کلام حضرت امیر علیه السلام عقل عملی است؛ زیرا چه بسا شخص در مقام معرفت هیچ شبهه‌ی علمی نداشته باشد، اما در مقام عمل گرفتار شهوت عملی باشد. بدین جهت باید بکوشد این عقل را از اسارت نفس آزاد سازد که چنین تلاشی به طی مراتب آن منوط است.

مراتب عقل عملی

۱. تخلیه: به معنای خالی کردن صحنه‌ی دل از رواجس و رذایل است تا این که نور حق بر آن بتابد؛ زیرا رذایل با فضایل در مکان واحد اجتماع نکنند و اختیار با اغیار مصاحبت نمایند.

۱- حجرات / ۶.

۲- ر.ک: المفردات، ص ۲۰۹، «ج ه ل».

۳- ر.ک: النجاة فی الحکمة الإلهیة صص ۱۶۵-۱۶۶؛ أسفار، ج ۳، ص ۴۲۰؛ شرح اصول کافی، صدر المتألهین، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ص ۲۲۶؛ اسرار الحکیم، ص ۳۸۹؛ نهایة الحکمة، ص ۳۰۶، المرحلة الحادیة عشرة، الفصل السادس فی مراتب العقل.

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار دیو چو بیرون رود فرشته در آید^۱
 انسان، نخست، باید دل را تطهیر نماید، سپس به ارتقای انسانی بار
 یابد. تمثیل زیبای مولانا این است که نخست لازم است سیلو را ترمیم،
 سپس گندم در آن ذخیره نمود.

اول ای جان، دفع شرّ موش کن و آنگهان در جمع گندم جوش کن^۲
 ۲. تجلیه: به معنای آراستن باطن به اوصاف و کمالات ملکوتی و
 متخلّق شدن به اخلاق و صفات الهی است.

۳. تجلیه: به معنای آراستن ظاهر خود به آداب شرع از واجب و سنن
 احکام الهی است.

۳. فنا: به معنای فانی شدن روح از اُنیت خود در شهود حقّ است. در
 حقیقت، مقام فنا آخرین منزل سلوک عارف در سیر طولی است، البته
 در سیر مراتب فنا، مقامات بسیاری است. فنای فعلی، وصفی، ذاتی، فنای
 عن الفنا که بیرون از منطق گفتار، بلکه فراتر از حدّ تخیل و پندار است.^۳

مفهوم هوی و نفس

«هوی» به معنای میل نفس به سمت مُشْتَهی است و بر نفسی که مایل به
 شهوت باشد نیز «هوی» اطلاق می‌شود. این اطلاق ممکن است از این
 جهت باشد که ریشه‌ی اصلی «هوی»، هُوی به معنای سقوط از بالا به
 پایین است. لذا شهوت‌گرایی هم در دنیا صاحبش را دچار هبوط در
 رذایل اخلاقی و سقوط در بدبختی‌ها می‌سازد و هم در آخرت ممکن

۱- دیوان حافظ، ص ۵۴.

۲- مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۰.

۳- ر.ک: حکمت الهی عام و خاص، ص ۲۹۷.

است سبب سرنگونی او در جهنم گردد.^۱ اسنادِ هوا به نفس برای آن است که بیشتر شرور به نفس اسناد داده شده است.

«نفس» که جمع آن «أنفُس» و «نُفُوس» است معانی متعددی، مانند روح و خون و ... دارد.

برخی پژوهشگران بر آنند که در قرآن کریم هر جا «نفس» و «أنفُس» به کار رفته به معنای - المتشخص المتعین - شخص معین است و در هیچ موردی به معنای «روح» نیست. «نفس» به معنای فرد متشخص به تشخیصی است که لازم ذاتی او است. این تشخیص می تواند مادی یا روحانی باشد.

از مصادیق نفس به معنای مزبور، انسان است که تشخیص او گاهی به اعتبار جسم و بدن اوست: «رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا»^۲، گاه به اعتبار روح و جان: «يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ»^۳، گاهی به اعتبار جسم و روح هر دو است: «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ»^۴ و گاه به اعتبار چیزی است که قوام و بقای انسان به آن منوط است؛ مانند «خون» و «تنفس»^۵. بر این اساس، اطلاق «نفس» بر شخص انسان از جهات گوناگون، همه از باب تطبیق مفهوم بر مصداق است.

برخی کلمه‌ی «نفس» را مرادف «ذات» دانسته و گفته‌اند: «نفس الشَّيء یعنی ذات الشَّيء»^۶ بر این اساس، هر موجودی حتّی جمادات نیز باید مرگ را بچشند.

۱- ر.ک: المفردات، «هوی».

۲- قصص/۳۳.

۳- فجر/۲۷.

۴- لقمان/۳۴. (با توجه به کلمات «تدري» و «تموت» مجموع روح و بدن مراد است).

۵- ر.ک: التحقيق، ج ۱۲، صص ۱۹۷-۱۹۹، «ن ف س».

۶- ر.ک: مصباح المنیر، ج ۱-۲، ص ۲۱۳، «ذ و ی».

اقسام نفس

انسان دارای نفس واحدی است که حقیقت او را تشکیل می‌دهد و همین نفس واحد دارای شئون و ابعاد مختلفی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. نفس مسوٰله

تسویل یعنی آرایه‌ی تصویر زشت به صورت زیبا و زیبا به صورت زشت. رتبه‌ی تسویل قبل از «اماره» است و نفس اماره برآمده از نفس مسوٰله است. نفس مسوٰله قشر زیبایی برهمه‌ی زشتی‌ها و مفسد می‌کشد و انسان فریب خورده تنها آن چهره‌ی زیبا را می‌بیند و آن را مرتکب می‌شود و تکرار می‌کند تا آنجا که برای وی به صورت عادت در می‌آید و کارهای ناروا را با علم و عمد مرتکب می‌شود و چه بسا بر این باور است که کاری شایسته انجام می‌دهد. قرآن از چنین افرادی به عنوان زیانکارترین افرادی نام می‌برد که کوشش آنان در این جهان تباه شده است؛ ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾.^۱

نفس، ابتدا با حيله و تسویل انسان را اسیر می‌کند، سپس او را تحت امر خود قرار داده، او را به هر کار زشتی و می‌دارد، اسیر هم ناچار است امر امیر را گوش دهد؛ مانند دشمن خارجی که نخست با نیرنگ، خصم خود را به دام می‌اندازد و بعد از آن آمرانه او را به خدمت می‌گیرد.

قرآن کریم نمونه‌هایی از تسویلات نفس را یادآور شده است. یکی از آنها برخورد قابیل با برادر خود، هابیل است که نفس مسوٰله‌ی قابیل، کشتن برادر را نزد او رام جلوه داد و آسان نمود تا او هابیل را کشت:

۱- کهف / ۱۰۴.

﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.^۱ «پس نفس [اماره]ش او را به قتل برادرش ترغیب کرد و وی را کشت و از زیانکاران شد.»

نمونه‌ی دیگر، عمل برادران حضرت یوسف علیه السلام است. پس از آن که فرزندان حضرت یعقوب علیه السلام برادر خود را به چاه انداختند و به دروغ به پدر گفتند یوسف را گرگ خورده، حضرت یعقوب علیه السلام فرمود: «[چنین نیست]، بلکه نفس شما کاری [بزرگ] را آراسته و آسان نموده است: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾».^۲

گاهی نفس مسوئله انسان را به شرک می‌کشاند؛ نظیر گوساله ساختن سامری و دعوت بنی‌اسرائیل به پرستش آن. حضرت موسی علیه السلام به سامری فرمود: «این چه کاری بود که کردی؟ چرا بنی‌اسرائیل را به گوساله پرستی دعوت کردی؟» ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾، سامری ضمن بیان ساختن گوساله گفت: نفس من بود که چنین کاری را در نظرم بیاراست؛ ﴿وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾.^۳ شاید آنچه درباره‌ی گروهی از تبه‌کاران نازل شده که آنها کار زشت را نیکو می‌پندارند و چنین گمان می‌کنند که کار خوب انجام می‌دهند^۴ ناظر به همین مطلب باشد.

زشت‌ها را نغز گرداند به فن نغزها را زشت گرداند به ظن^۵

گفتنی است: شیطان در بعضی از مراحل نفوذ خود وعده یا وعید دارد؛ وقتی با آرزوسازی، وعده‌ی او اثر کرد و زمینه‌ی پذیرش وسوسه

۱- مائده / ۳۰.

۲- یوسف / ۱۸.

۳- طه / ۹۶.

۴- کهف / ۱۰۴.

۵- مثنوی معنوی، دفتر سوم، ۴۰۷۱.

کاملاً فراهم شد به صورت صریح امر می‌کند. همین نفوذ چند مرحله‌ای را می‌توان در جبهه‌ی جهاد درونی بین نفس و عقل دریافت کرد؛ زیرا اولین مرحله‌ی سلطه‌ی نفس دنیا طلب بر عقل آخرتخواه، تسویل است که زشت را زیبا و ظلم را عدل، باطل را حق و کذب را صدق نشان می‌دهد تا عقل را به دام بکشد و رام خود سازد: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾. بعد از اسارت عقل و امارت نفس، آن‌گاه امیرانه به گناه دستور می‌دهد: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ و این نفوذ مرموز و سیطره‌ی حساب شده از کید ابلیسی است که عهده‌دار اضلال و اغوا و تمینیه و مانند آن است؛ البته همگی در نظام تکوین تحت اراده‌ی پروردگار تنظیم می‌شود، به شکلی که به اختیار انسان آسیب نرسد.

۲. نفس اماره

واژه‌ی «آماره»، یا بیان کننده‌ی پیشه و حرفه است، یا صیغه‌ی مبالغه‌ی امر است و برای پیشه شدن باید ملکه شود؛ چنان‌که برای مبالغه بودن به نوعی سلطه نیاز است. بر این اساس، نفس نه تنها آمر به سوء که أمار بالسوء است و أمار بودن نفس یا مانند خَبَّاز و بَنَّا و عَطَّار بودن است که بیان کننده‌ی پیشه آنان است، یا این که همچون علامه، وصفی مبالغه‌ای برای اوست. البته در هر دو حال، قدر مشترک این است که مرحله‌ی ویژه‌ی نفس باید نسبت به شئون دیگر سلطه‌ای داشته باشد؛ زیرا گذشته از استعلایی که در ماده‌ی «امر» مأخوذ است، در هیئت «آماره» نیز سلطه‌ای زاید اخذ شده و آمر و أمار به آن اعتبار که مسلط است دستور می‌دهد.

این شأن، که همان خود غیر الهی است، انسان را به منکر امر می‌کند و از معروف باز می‌دارد: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾.^۱ و

همین بُعد از نفس است که قرآن می‌فرماید: «عده‌ای در جنگ با کافران تمام همتشان خودشان است: ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ﴾^۱؛ یعنی خودی که در آن نفس اماره است، اگر در پرتو رحمت خدا و استعانت از او کنترل نشود، عقل انسان را به اسارت خود در می‌آورد.

بنابراین، شناخت نفس اماره و مسوئله به گونه‌ای مهم و در سیر انفسی دخیل است، که اگر انسان از این دو شأن نفس، غافل باشد و آنها را تحت فرمان عقل و حاکمیت نفس لوّامه و ملهمه در نیاورد، میدان‌دار درون انسان می‌شوند و موجب می‌گردند که انسان حقیقت خویش را فراموش کند و همت و کوشش او صرف تأمین ابعاد حیوانیش شود و مجاری درونی معرفت را از دست بدهد: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^۲ و کار او به جایی کشیده می‌شود که پند واعظان و عدم موعظه‌ی آنان، انذار منذران و عدم انذار آنان برای او یکسان است: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۳، ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ﴾^۴ تردیدی نیست در این که کمترین غفلت و جهالت موجب خواهد شد عقل به اسارت نفس درآید و هوای نفس فرمانروایی کشور وجود انسان را به دست گیرد، باید به ویژگی‌های آن، عالم بود و دائماً به خویش متذکر شد تا به این معضل مهم مبتلا نشد.

برخی از اوصاف آن نفس اماره عبارتند از:

الف: وسوسه و امر به سوء

خدای سبحان درباره‌ی وسوسه‌گر بودن نفس فرمود: ما انسان را

۱- آل عمران/ ۱۵۴.

۲- حشر/ ۱۹.

۳- بقره/ ۶.

۴- شعراء/ ۱۳۶.

آفریدیم، از این‌رو، از همه‌ی مزایا، زوایا و خبایای او آگاه هستیم و آنچه را نفس او وسوسه می‌کند می‌دانیم: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۱ امر به سوء را هم در آیه‌ای دیگر به نفس نسبت داده، می‌فرماید: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.^۲ بنابراین، نفس تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد و آدمی را وسوسه می‌کند تا عقل او را به اسارت گیرد، سپس به دلخواه خود امر نموده و عمل می‌کند.

گفتنی است نفس در آغاز و آن‌گاه که به خواسته‌ی او اعتنا نشود، نه تنها اماره‌ی بالفعل نیست، بلکه قدرت وسوسه را هم ندارد؛ لیکن اگر به حال خود رها شود دست به دسیسه می‌زند و عقل را در وجود آدمی مدفون ساخته و خود، همه‌ی امور و افعال را در ظاهر و باطن به دست می‌گیرد.

ب: ابزار دست شیطان

وسوسه و امر به سوء، هم به شیطان و هم به نفس منسوب است؛ لیکن وسوسه‌کننده و آمرِ اوّلی و عامل اصلی و بعید، شیطان است، و عاملِ مباشر و مجری فرمان، نفس فریب خورده است؛ نفسی که شهوت و غضب را به خدمت گرفته، به استخدام شیطان درمی‌آید و وسوسه و دستورهای او را در محدوده‌ی روح و جان آدمی اجرا می‌کند.

نفس اماره، وسوسه‌کننده و آمر و عامل قریب سوء و فحشا و مجری طرح‌های شیطان است و شیطان بدون این ابزار، کاری از پیش نمی‌برد. او انسان را از راه قوای نفسانی وی به اسارت می‌گیرد.

همان‌گونه که سمّ بیرونی برای به هلاکت رساندن انسان باید دستگاه

۱- ق/۱۶.

۲- یوسف/۵۳.

درونی، یعنی دستگاه گوارش او را به خدمت گیرد، و گرنه آن سم بیرونی که همراه انسان است یا هاضمه‌ی شخص سم خورده آن را هضم نکند، انسان را مسموم و نابود نمی‌کند، و سوسه‌ی ابلیس نیز سمی است که تا از راه نفس شهوی و غضبی در روح و شئون آدمی راه نیابد او را به هلاکت نمی‌رساند، بلکه پس از نفوذ و تأثیر، شخص را گرفتار هلاکت می‌کند.

نفس و شیطان بوده ز اول واحدی بوده آدم را عدو و حاسدی
نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند در دو صورت خویش را بنموده‌اند

بنابراین، نفس اماره، عامل داخلی شیطان است و از این راه انسان را گمراه می‌کند؛ زیرا امر به سوء، هم به شیطان نسبت داده شده است و هم به نفس اماره؛ چنان‌که در وسوسه چنین است. درباره‌ی امر به سوء نفس اماره می‌فرماید: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۱ و نیز درباره‌ی وسوسه‌ی نفس انسان می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾^۲ و درباره‌ی وسوسه شیطان می‌فرماید: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾^۳.

ج: دشمن‌ترین دشمن

روایات اهل بیت نبوت علیه السلام عداوتی را که قرآن کریم به شیطان نسبت داده: ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾^۴ به «نفس» و «هوی» نیز اسناد داده‌اند. قال النبی ﷺ: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»^۵.

۱- یوسف/۵۳.

۲- ق/۱۶.

۳- ناس-۴/۶.

۴- بقره/۱۶۸.

۵- بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۶۴.

قال الصادق عليه السلام: «اجعل نفسك عدواً تُجاهدها».^۱

قال النبي صلى الله عليه وآله: «جاهدوا أهوائكم كما تجاهدون أعدائكم».^۲

در خبر بشنو تو این پند نکو بین جنیکم لکم اعدی عدو

طمطراق این عدو مشنو گریز کو چو ابلیس است در لَجّ و ستیز^۳

راز این اسناد، به ویژه نسبت دادن «دشمن ترین دشمن» به آن، درونی بودن آن است. دشمن و سارق بیرونی بدون همراهی دشمن و دزد درونی نمی تواند آسیبی برساند. این دشمن درونی، مَحْرَم و به همه جا آشناست و با استفاده از همین آگاهی، خواسته ی شخص را به شیطان گزارش می دهد و از آن سو پیام و فرمان ابلیس را که اُمّاره ی بالسوء بیرونی است به او می رساند. بسیاری از انسان ها در برابر شماری از گناهان خاص می توانند خود را نگه دارند؛ لیکن از حفظ خود در برابر گناهان دیگر ناتوان هستند. گزارشگر آسیب پذیری انسان از ناحیه ی این گناه، همان نفس مسوَله و نفس اُمّاره ی درونی است، و هم اوست که پیام و دستورها را از ابلیس گرفته، در این شخص اجرا می کند، از این رو، نفس، خود نیز از جنود شیطان به شمار می آید؛ چنان که بسیاری از اوصاف آن در شمار جنود شیطان ذکر شده است.^۴

دشمنی داری چنین در سرّ خویش مانع عقل است و خصم جان و کیش البته نفس در وجود آدمی دارای شوّون مثبتی نیز هست که علمای علم اخلاق حیثیت دیگری برای آن قایل شده اند.

۳- نفس لوّامه

یکی از شوّون مثبت نفس این است که اگر انسان به تبه کاری آلوده

۱- الکافی، ج ۲، ص ۴۵۵.

۲- بحار الانوار، ج ۶۵، ص ۳۷۰.

۳- مثنوی معنوی، دفتر سوم ۷-۴۰۶۶.

۴- ر.ک: الکافی، ج ۱، صص ۲۰-۲۳.

شود، یا در تحصیل کمالات و خوبی‌ها کوتاهی کند، از درون مورد سرزنش و ملامت قرار می‌گیرد: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾.^۱ به همین دلیل، آن را نفس لوّامه یا وجدان بیدار و ملامتگر نامیده‌اند. حیثیت این بُعد از نفس با بُعدی که بدان نفس اماره‌ی به سوء اطلاق می‌شود کاملاً متمایز بوده، بلکه در مقابل آن است.

۴. نفس مطمئنّه

یکی دیگر از شؤون والا و ارزشمند نفس، حالت طمأنینه و آرامش آن است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾.^۲ این حالت در پرتو یاد و ذکر خدا به دست می‌آید: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.^۳

صاحب این نفس، که هیچ خوف و حزنی در او راه ندارد و شیطان را در حریم دل او جایگاهی نیست، در تحصیل کمالات و سیر صعودی تقرّب به خدا تا آنجا پیش می‌رود که به چیزی کمتر از جنّة اللّقای ربّ نمی‌اندیشد.

گفتنی است هر جا سخن از حفظ خود، شناخت خود و عدم نسیان خود (که ثمره‌ی آن رؤیت حقایق با چشم دل است) رفته، شأن نفس مطمئنّه است. و آنجا که عده‌ای مورد مذمت و نکوهش واقع شده‌اند، چون همّت و سعی آنان خودشان (نسیان خود و غفلت از حقایق و سرگرم شدن به امور ناپسند دنیایی و ...) است، سخن از نفس اماره و مسوّله است.

پس، اوصاف نفس متعدّد است و برای وصول به کمال لازم است که

۱- قیامت / ۲.

۲- فجر / ۲۷-۲۸.

۳- رعد / ۲۸.

نخست آن‌ها را شناخت و برای تقویت شؤن مثبت و تضعیف و زوال جهات منفی اقدام نمود.

ویژگی‌های عقلِ امیر

برای عقلی که فرمانروایی و امارت بر هوای نفس داشته و از اسارت آن آزاد شده باشد خصایص و ویژگی‌هایی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.^۱

۱. بی‌اعتنا به دنیا

دنیا دار مَمَر و آخرت دار مَقَر است؛ چنان‌که امام سجاد علیه السلام فرمود: «... معاشر أصحابی! إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ مَمَرٍّ وَ الْآخِرَةُ دَارُ مَقَرٍّ فَخُذُوا مِنْ مَمَرِّكُمْ لِمَقَرِّكُمْ ...»^۲ هیچ عاقلی محل موقت را برای خویش قرارگاه اصلی قرار نمی‌دهد، بلکه به میزان ماندن از آن بهره می‌گیرد. سهل بن عبدالله تستری، عقل امیر را چنین معرفی می‌کند: «عقل هزار اسم دارد و برای هر اسمی از آن هزار اسم است و اوّل هر اسمی از آن ترک دنیا است».^۳

۲. عبد خدای سبحان

عقلِ عملیِ سلیم آن است که ره‌آوردش عبادت خدای سبحان و راهیابی به بهشت و جنان باشد: «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ».^۴ پس نیرویی که انسان را به عبادت خداوند هدایت نکند و به بهشت رهنمون نباشد، سفاهت و جنون باشد و از این رو آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾^۵ و چه کسی جز آن‌که به سبک مغزی گراید از آیین ابراهیم روی

۱- ر.ک: ادب فنای مَقَرّیان، ج ۲، صص ۲۶-۶۴.

۲- /مالی صدوق رحمته الله، ص ۲۱۹، المجلس التاسع و الثلاثون.

۳- ر.ک: تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، ج ۳، ص ۲۷۲.

۴- /اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱.

۵- بقره/ ۱۳.

برمی‌تابد، بیانگر عکس نقیض حدیث شریف «العقل ما عبد به الرحمن ...» است. و آنچه در آیه «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا»^۱ آمده، نمونه‌ی تطبیق عنوان سفیه بر برخی اهل کتاب است که منکر نبوت خاص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) بوده‌اند.

۳. کاشفیت از حق

برای توضیح این که عقل نیز مانند نقل، کاشف حق و از منابع اثباتی دین محسوب می‌شود، بیان دو مطلب لازم است:

الف) عقل، زیر مجموعه‌ی نقل و در کنار سفره‌ی نقل نیست، بلکه اگر دلیل عقلی با شرایطش (تأمین صورت و ماده‌ی برهان) ارایه شد و در چنین فضایی عقل مبرهن فتواداد، این عقل نظیر اجماع نیست که کاشف از سنت باشد و زیر مجموعه‌ی نقل قرار گیرد، بلکه مستقلاً از حکم خداوند حکایت و همان را کشف و ارایه می‌کند.

ب) اگر مطلبی را عقل فهمید و به استناد آن فتواداد، آن مطلب همتای نقل و معاضد و معاون نقل است، نه متخاصم و معارض آن؛ زیرا فتوای اصیل عقل این است که من با براهین قطعی می‌فهمم که به وحی و نبوت و رسالت احتیاج دارم؛ زیرا بسیاری از امور را نمی‌دانم؛ مثلاً می‌فهمم که انسان راه ابد را در پیش دارد و راه را بلد نیست؛ می‌فهمم که مرگ نابودی نیست و پس از مرگ خبری هست، ولی نمی‌دانم چه خبر است؛ و چون عقل همه‌ی این اصول را می‌داند و آن‌ها را کاملاً می‌فهمد، درک می‌کند که باید راهنما و راه‌بلدی باشد تا او را راهنمایی کند و راهنما نیز باید از طرف کسی باشد که عالم و آدم را آفرید.

بنابراین، عقل با براهین قطعی می‌گوید: من محتاج راهنمایی انبیا و اولیای الهی‌ام. چگونه عقلی که خود را نیازمند به وحی می‌داند با وحی

مخاصمه می‌کند؟ به تعبیر «آقاعلی حکیم» که از بزرگان حکمت است، معقول نیست که عقل از یک سو بگوید که من به پیامبر نیاز دارم و از سوی دیگر، با ره‌آورد او به تخصص و تعارض برخیزد و در مقابل حکم پیامبر فتوا بدهد؛ مثل این که کسی اصل بیماری خود را تشخیص می‌دهد و می‌داند که مریض و به طبیب نیازمند است و نیز بداند که فلان شخص طبیب حاذقی است و در عین حال، در برابر نسخه‌ی طبیب مقاومت کند؛ چنین کسی عاقل نیست. از این رو، حکیمان الهی می‌گویند: عقل با نقل در یک مسیرند و این طور نیست که عقل فتوایی بدهد که با خطوط کلی نقل ناهماهنگ باشد؛ و وقتی عقل مخاصم و معارض نبود، معاضد و معاون اوست، و به دیگر بیان، عقل و نقل، همانند دو بال طایر قدسی و ملکوتی‌اند که با آن‌ها پرواز در فضای باز استدلال میسر می‌شود.

آفات عقل

چنان‌که بیان شد، هوای نفس، دشمن‌ترین دشمن آدمی است. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَيْتِكَ»^۱ «أعدى عدوك نفسك التي بين جنيتك». این نکته بیان گردید که بهترین دوستان نیز عقلی است که ما را به عبادت حق دعوت می‌کند: «أَحَبُّ الْمُحِبِّينَ إِلَيْكَ عَقْلُكَ الَّذِي بَيْنَ جَنَيْتِكَ». بنابراین، هیچ محبوب و محبی در نهان ما برتر از عقل نیست؛ و هیچ دشمنی در درون ما بدتر از نفس اماره نیست که برای اسارت عقل گام برمی‌دارد. بر اساس روایت مزبور، بین عقل و هوای رابطه‌ی تقابل است؛ به این معنا که عقل عامل رشد و شکوفایی، و هوای نفس باعث شقاوت و انحراف از مقام انسانی است.

نفس، نمرود است و عقل و جان، خلیل روح در عین است و نفس اندر دلیل

۱- مُعَدَّةُ الدَّاعِي، ج ۱، ص ۵۹؛ بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۳۶.

آن خزان نزد خدا، نفس و هواست عقل و جان عین بهار است و بقا است کمال و نیل به حقّ مستلزم امارت عقل است. عقل و خرد برای حاکمیت خویش آفات و آسیب‌هایی را در پیش دارد که شاید همین آفات و موانع، موجبات اسارت او را فراهم می‌سازند؛ لذا شناسایی آن‌ها برای شخص عاقبت اندیش لازم و ضروری است.

۱. غفلت

قرآن کریم که راه تهذیب روح را فراسوی سالک صالح نصب می‌کند، درباره‌ی دفع دشمن بیرون می‌فرماید: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^۱ تا می‌توانید برای محفوظ ماندن از تهاجم دشمنان بیرون، مسلّح و آماده باشید؛ دشمنان بیرون را شناسایی و راه نفوذ و کیفیّت و کمیت تهاجم آنان را ارزیابی و خود را مسلّح کنید تا از گزند تهاجم آنها محفوظ بمانید. در میدان جهاد اکبر، آمادگی بیشتری لازم است؛ زیرا صعوبت بیشتری دارد؛ در جنگ بیرون اگر دشمنی مانند حیوان درنده به انسان تهاجم کند و انسان طعامی به او بدهد، حداقل همان چند لحظه‌ای که مشغول خوردن آن طعمه است انسان را رها می‌کند و انسان راهی برای فرار می‌یابد، ولی اگر انسان به دشمن درون طعمه‌ای بدهد، باید از جان و ایمان خود مایه بگذارد و با دست خود دشمن را تقویت و خود را تضعیف کند. از این‌رو، هر لحظه که انسان بخواهد با دشمن درون مدارا کند، در معرض خطر بیشتری قرار می‌گیرد. ما باید هر لحظه مسلّح و آماده باشیم تا مبادا دشمن درون، حمله را آغاز کند؛ اما همان‌گونه که دشمن درون، قوی‌تر از دشمن بیرون است و در خواب و بیداری حمله می‌کند و هرگز آتش‌بس نمی‌پذیرد، آمادگی برای دفاع

در قبال تهاجم این دشمن درون نیز خیلی دشوارتر از آمادگی برای نجات از تهاجم دشمنان بیرون است.

کسی که به مرض اخلاقی یا گناه مبتلا و آلوده نشده، نباید به همین مقدار اکتفا کند؛ زیرا شاید دشمن به او فرصت داده است تا وی را در حال غفلت بگیرد و یا این که چون شرایط إغواء، حاصل نبود و امکانات کم بود حمله نکرده است؛ اما هنگامی که شرایط إغواء، مساعد و امکانات، بیشتر شود، حمله را آغاز می کند. از این رو، ملاحظه می شود برخی افراد تا هنگامی که مشغول کاری نیستند، سالک گونه اند، ولی وقتی به رفاه یا مقامی می رسند، آن صلاح و سداد را از دست می دهند؛ زیرا از قبل آماده نشده بودند تا با تهاجم غافلگیرانه ی دشمن درون مبارزه کنند؛ چنان که برخی افراد در دوران تحصیل، در حوزه ها و دانشگاه ها با صلاح و فلاح به سر می برند، چون راه نفوذ شیطان بر اثر مراقبت کوتاه مدت بسته است، ولی وقتی وارد جامعه شدند با تطمیع و تحیب خود را می بازند:

آتشش پنهان و ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار
چون بشوراند تو را در امتحان آب، سرگین رنگ گردد در زمان
اما اگر کسی در دوران جوانی و در دوران تحصیل خود را با استمرار مراقبت و محاسبه کاملاً بسازد، وقتی به سیمتی برسد مسلحانه آن سیمت را می پذیرد، و بدین جهت، اموری مانند رشوه، وعده و وعید او را تهدید نمی کند و اسیر نفس نمی شود.

۲. طبیعت زدگی

بدن انسان هر چند مرحله ی نازله ی روح شمرده می شود، در معرض جریان های مختلفی است که روح در بخش نظر، آن را می فهمد و در بخش عمل، آن را اجرا می کند و بدن به هیچ وجه در جزم علمی و عزم

عملی سهمی نداشته و ندارد، و در این جهت فرقی بین گزاره‌های صدق و کذب و گزینه‌های حَسَن و قبیح نخواهد بود. تدبیر بدن و اداره‌ی منزل و اصلاح جامعه و تنظیم روابط محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی، همگی با استعمال نیروهای بدن و به کارگیری آن همراه است.

اگر انسان همانند موجود مجرد عقلی، نظیر برخی از فرشته‌ها، کارهای وی به اراده‌ی محض بدون ابزار بدنی بود، هرگز اصطکاک و تراحمی در کار نبود؛ ولی چون با بدن کار می‌کند و به کارگیری بدن که بارزاید بر روح است مقداری مایه‌ی تسامح و پایه‌ی تساهل و زمینه‌ی اِذْهَان و بستر ایهان فراهم می‌گردد، روح منعطف و منکوس در اسارت نیروهای نازل خود، مانند وهم و خیال در بخش نظر، و نظیر شهوت و غضب در بخش عمل، گرفتار شده و شحیح و بخیل می‌شود و فلاح خود را به طلاح تبدیل می‌کند و صعود خویش را به سقوط می‌فروشد.

طبیعت‌زدگی روح همان مقهور شدن مرتبه‌ی عالی آن تحت قهر و وهم و خیال و شهوت و غضب است که مرتبه‌ی نازل آن است. در این نبرد درونی، سافل بر عالی چیره می‌شود و آن را اسیر خود می‌کند.^۱

انسان بر اساس فطرت الهی خویش که خلیفه‌ی خداست و از روح ملکوتی برخوردار است سخاوتمند، و برپایه‌ی طبیعتش که به بدن و دنیا و زخارف آن مبتلاست، بخیل است. آمیختگی فطرت ملکوتی و طبیعت ملکی، زمینه‌ساز جهاد درونی است؛ اگر انسان از دام طبیعت رهایی یابد، مصداق ﴿وَمَنْ يَوْقَ شَحِّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^۲ خواهد شد، و گرنه اسیر طبیعت می‌شود و در دام بخل، قبض، امساک یا ربای اضعاف مضاعفه گرفتار می‌آید.

۱- نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱.

۲- حشر / ۹؛ تغابن / ۱۶.

شُحّ نفس و بخل ورزیدن، دشمن درونی انسان است که باید با سیر تقوا با آن مبارزه کرد. رستگاری و رهایی از این دشمن درون که دشمن‌ترین دشمنان است در پرتو رهانیدن خود از بخل درون و وابستگی به مال است.

خداوند برای درمان طبیعت‌گرایی انسان که درباره‌ی آن فرمود: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾^۱، نماز را تشریع کرده است: ﴿الْأَمْصَلِينَ﴾^۲؛ زیرا نماز گزار حقیقی در مال خود برای دیگران حقی می‌پذیرد: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^۳ و تا آن را ادا نکند، خود را مدیون می‌داند.

۳. شیخون شیطان

انسان، افزون بر فقر و ناتوانی ذاتی که هویت حقیقی او را تشکیل می‌دهد، مشکلات دیگری نیز وی را در بر گرفته و بر فقر او افزوده است و اگر از خود مراقبت لازم را ننماید چه بسا شخصیت‌اش را در محاصره‌ی خطاهای خویش قرار دهد. در این صورت، هم آغوشی ابدی با آتش، او را تهدید می‌کند، که: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۴.

از سوی دیگر، دچار شیطننت شیطانی است که او را می‌بیند، اما انسان از دیدن او ناتوان است: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾^۵ و از همه سو، آدمی را در محاصره‌ی خویش گرفته است، که: ﴿ثُمَّ لَا تَأْتِيَنَّهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾^۶.

۱- معارج / ۱۹ - ۲۱.

۲- معارج / ۲۲.

۳- معارج / ۲۴ - ۲۵.

۴- بقره / ۸۱.

۵- اعراف / ۲۷.

۶- اعراف / ۱۷.

با این وضع، انسان نه تنها «شکسته فقرات» است، بلکه در محیطی پر از گزندگان خطرناک، گرفتار آمده است. اما این گزنده‌ها و دشمنان کینه‌توز نه در فکر نیش زدن‌اند، نه به دنبال مال بردن و نه در پی جان گرفتن، بلکه آنچه شیطان‌ها می‌خواهند، ربودن ایمان و آبروی انسان است و تمام توان خویش را برای گرفتن هر دو به کار می‌برند و اگر اولی را گرفتند از دومی، چشم نمی‌پوشند؛ حتی غیر مؤمنانی که طالب حیات با سعادت می‌باشند را نیز، رها نمی‌کنند.

عیاشی روایت مهمی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله در این باره نقل می‌کند:
عَنْ جَابِرٍ، عَنِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله قَالَ كَانَ إِبْلِيسُ أَوَّلَ مَنْ نَاحَ وَأَوَّلَ مَنْ تَغَنَّى وَأَوَّلَ مَنْ حَدَا.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: اول کسی که نوحه و ناله کرد ابلیس بود، و اول کسی که آواز به غنا خواند ابلیس بود، و اول کسی که حدی نواخت ابلیس بود.

قَالَ: لَمَّا أَكَلَ آدَمُ مِنَ الشَّجَرَةِ تَغَنَّى.

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: چون که آدم از شجره‌ی منهیه تناول کرد، ابلیس تغنی کرد

قَالَ: فَلَمَّا أَهْطَطَ حَدَا بِهِ فَلَمَّا اسْتَقَرَّ عَلَى الْأَرْضِ نَاحَ فَأَذْكَرَهُ مَا فِي الْجَنَّةِ.

و چون به زمین هبوط کرد، برایش حدی نواخت (نوعی آهنگ که برای شتران که آنها را به وجد و حرکت می‌آورد) و چون آدم در زمین مستقر شد، ابلیس نوحه کرد و آنچه در بهشت از خاطرات و حالات بود برای آدم یاد آوری کرد.

فَقَالَ آدَمُ: رَبُّ هَذَا الَّذِي جَعَلْتَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ الْعَدَاوَةَ لَمْ أَقُوْ عَلَيْهِ وَ أَنَا فِي الْجَنَّةِ وَ إِن لَّمْ تُعِنِّي عَلَيْهِ لَمْ أَقُوْ عَلَيْهِ.

پس آدم گفت: خدایا، این کسی را که بین او و من دشمن گذاشتی، بر او تسلط ندارم و من در بهشتم. و اگر مرا یاری و کمک نکنی، بر او قوت نگیرم.

قَالَ اللَّهُ: السَّيِّئَةُ بِالسَّيِّئَةِ وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِ مِائَةٍ.

خدای متعال فرمود: در مقابل گناه یک کیفر و در مقابل عمل نیک ده تا هفتصد پاداش وجود دارد.

قَالَ: رَبِّ زِدْنِي.

عرض کرد: خدایا بیش فرما.

قَالَ: لَا يُؤْلَدُ لَكَ وَلَدٌ إِلَّا جَعَلْتُ مَعَهُ مَلَكًا أَوْ مَلَكَئِينَ يَحْفَظَانِهِ.

فرمود: هیچ فرزندی از تو زاده نمی شود مگر این که یک یا دو فرشته محافظ بر او می گمارم.

قَالَ: رَبِّ زِدْنِي.

عرض کرد: خدایا، بیش فرما.

قَالَ: التَّوْبَةُ مَقْرُوضَةٌ فِي الْجَسَدِ مَا دَامَ فِيهَا الرُّوحُ.

فرمود: تا وقتی روح در جسد است توبه واجب است.

قَالَ: رَبِّ زِدْنِي.

عرض کرد: خدایا، بیش فرما.

قَالَ: أَغْفِرُ الذُّنُوبَ وَلَا أُبَالِي.

فرمود: گناهان را می بخشم و باکی بر من نیست.

قَالَ: حَسْبِي.

عرض کرد: بس است.

قَالَ: فَقَالَ إِبْلِيسُ: رَبِّ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ وَفَضَّلْتَهُ وَإِنْ لَمْ تَفْضَلْ عَلَيَّ لَمْ أَقْوَمَ عَلَيْهِ.

ابلیس عرض کرد: خدایا، این کسی است که او را بر من برتری و بزرگی بخشیدی و اگر بر من تفضل نکنی بر او چیره نمی شوم.

قَالَ: لَا يُؤْلَدُ لَهُ وَلَدٌ إِلَّا أُولَدَ لَكَ وَلَدَانِ.

فرمود: فرزندی از او زاده نمی شود مگر این که دو فرزند برای تو

زاده شود!

قَالَ: رَبِّ زِدْنِي.

عرض کرد: خدایا، سخن بیش کن.

قَالَ: تَجْرِي مِنْهُ مَجْرَى الدَّمِّ فِي الْعُرُوقِ.

فرمود: تو در پیکر آنها روان می شوی همچنان که خون در رگ ها.

قَالَ: رَبِّ زِدْنِي.

عرض کرد: خدایا، سخن بیش کن.

قَالَ: تَتَّخِذُ أَنْتَ وَذُرِّيَّتُكَ فِي صُدُورِهِمْ مَسَاكِينَ.

فرمود: تو و نسل تو در دل های آنان خانه می کنی.

قَالَ: رَبِّ زِدْنِي.

عرض کرد: خدایا، سخن بیش کن.

قَالَ: تَعِدُّهُمْ وَتُثَمِّنُهُمْ.

فرمود: به آنها وعده می دهی و آرزومندشان می سازی.^۱

شایان ذکر است اگر پیامبران و امامان، حیات انسانی ما را تضمین نمی کردند و این خطرات پنهان را برای ما آشکار نمی نمودند، در گرداب هلاکتی این چنین، ذره ای امید رهایی نبود و همگی به چنگ دشمنی می افتادیم که در پی قتل و غارت نیست، بلکه اسیر می خواهد، آن هم اسارتی که هزاران بار از کشته شدن ناگوارتر است؛ زیرا در این اسارت، برترین سرمایه ی انسانی، یعنی عقل، تحت فرمان فرومایه ترین نیروی شیطانی، یعنی هوا و هوس، قرار می گیرد.

انبیا را حق پنهان است از آن که خبر کردند از پایان مان

گر نبودی کوشش احمد تو هم می پرستیدی چو اجدادت صنم

در نبرد نظامی اگر یک طرف، ضعیف باشد، ولی اما از امکانات و تجهیزات و حرکات دشمن اطلاع کافی وجود داشته باشد، مقاومت و محافظت تا اندازه ای امکان خواهد داشت؛ اما اگر دشمن با نفرات و تجهیزاتش در موضعی باشد که انسان او را نبیند ولی او انسان را به

خوبی رصد کند، در این صورت، از یک سو توان دشمن و از سوی دیگر ضعف انسان دو چندان می‌شود.

نبرد آدمی با شیطان‌ها، دارای چنین حالتی است که او و قبیله‌اش انسان را می‌بینند و شبانه روز لحظه‌ای از بشر چشم بر نمی‌گیرند: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾.^۱

در چنین هنگامه‌ای، آیا راه نجات و امید فتح و پیروزی برای ما هست؟ آیا دین و آبروی خویش را که سرمایه‌ی همه‌ی هستی ماست و شیطان جز به ربودن آن قانع نیست، می‌توانیم تا آخر به گونه‌ای نگه داریم که هم با آبرو بمانیم و هم با ایمان، بمیریم؟ یا در این نبرد نابرابر، راهی جز تسلیم و ذلت، پیش رو نداریم؟

چگونه است که تاریخ، همواره شاهد سقوط انسان‌ها در پرتگاه اضلال شیطان بوده و هست، و در این میان، فقیهان و بزرگان هم استثنا نشدند؟ این چه تهدید بزرگی است که حاصل شصت - هفتاد سال عمر یک فقیه و غیر فقیه را دنبال می‌کند و عالمان را که در لبه‌ی جهنم حرکت می‌کنند و فرصت اُفت و خیز کمتری دارند، به درون آتش می‌خواند؟

صد هزاران فصل داند از علوم جان خود را می‌نداند آن ظلوم
آیا نبردی را که به نفع شیطان، نابرابر است، می‌توان از این سو نابرابر
کرد و با تحمیل شکست بر این دشمن قسم خورده، شاهد پیروزی را
شادمانه در آغوش کشید و در حلقه‌ی پاکیزگانی درآمد که به سلام عام
فرشتگان بار می‌یابند؟: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ
عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۲ و بدون اندوه از هنگامه‌ی سخت

۱- اعراف / ۲۷.

۲- نحل / ۳۲.

قیامت به سرود استقبال فرشتگان خدا گوش می‌سپزند که: این همان وعده‌ی حقّی است که اکنون بدان رسیدید: ﴿لَا يَخْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَ تَتَلَفَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾.^۱

اگر کسی با صفای درون گفت: «یا الله» و لطف خدا را به سوی خود جلب کرد، به جایی پناهنده شده است که از افق دید شیطان و یارانش تا ابد، پنهان است؛ زیرا وقتی شیطان مستکبرانه در برابر خدا می‌ایستد و با بهانه‌ی ﴿أَنَا خَيْرُ مِنْهُ﴾^۲، فرمان تخلف ناپذیر الهی را نادیده می‌گیرد، یقیناً خدا را نمی‌بیند و پناهندگان به خدا نیز قهراً از دید او پنهان‌اند. پس شیطان از چگونگی یاری خدا به پناهندگانش نیز بی‌خبر خواهد بود. همین امر، جنگ ویرانگر شیطان را به سود انسان مؤمن، نابرابر می‌کند و آدمی را برای آبرومندانه زیستن و با ایمان رفتن، پرتوان می‌سازد؛ زیرا هر بار شیطان بخواهد به حرم امنِ جان مؤمن، تهاجم نماید، مؤمن پناهنده به خدا او را می‌بیند و رجم می‌کند و از گزند و اسارت شیطان در امان می‌ماند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾.^۳

۴. گناه (خواهش‌های نفسانی)

گرایش انسان به لحاظ اصل حقیقت خود، به سوی فضایل و ملکات الهی انسان است، و سمت و سوی وجود و چهره‌ی جان او همواره با ایمان و خیر و مسایل ارزشی رو به روست.

امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌فرمایند: شخصی به نام وابصة بن

۱- انبیاء / ۱۰۳.

۲- اعراف / ۱۲؛ ص / ۷۶.

۳- اعراف / ۲۰۱.

معبد اسدی به قصد پرسش از حقیقت نیکی و گناه به محضر رسول خدا ﷺ رسید. پیامبر ﷺ فرمودند: تو خود، سؤال خویش را مطرح می کنی یا من بگویم که چه پرسشی داری؟ عرض کرد: شما بفرمایید. حضرت رسول ﷺ فرمودند: آمده ای تا از «بر» و «اثم» سؤال کنی؛ آن گاه در پاسخ او به این حقیقت اشاره کردند که بر و نیکی، آن است که نفس انسان با او آرامش می یابد و قلب آدمی را به مرتبه ای اطمینان می رساند؛ اما گناه در وجود انسان تردید می آفریند و صحنه ی قلب را جولانگاه خویش می کند: «يَا وَابِصَّةُ! الْبِرُّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْبِرُّ مَا أَطْمَأَنَّ بِهِ الصَّدْرُ وَالْإِثْمُ مَا تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَجَالَ فِي الْقَلْبِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ»^۱

از این بیان پیامبر اکرم ﷺ روشن می شود که فطرت و سرشت آدمی به خیر و نیکویی گرایش دارد و آن را نه می توان ذاتاً مایل به پلیدی دانست و نه بی تفاوت نامید؛ البته طبیعت انسان چنین نیست.^۲ از این روست که قلب سالم همواره مرجع فتوای انسان است و تا بر کُرسی فتوا نشسته است، راه سعادت را به آدمی می نمایاند؛ اما اگر از این مرتبت حق خود به زیر کشیده شود و به اسارت هوا و هوس در آید، جز گمراهی و ضلالت چیزی در انتظار انسان نخواهد بود.

پس هر کس فطرت را بر طبیعت خویش غالب سازد و به جهاد با هواهای نفسانی برخیزد و به خواسته ی او اعتنا نکند، مالک نفس خویش خواهد شد؛ چنان که رسول خدا ﷺ فرمودند: با هوس ها جهاد نمایید

۱- قرب الإسناد، ص ۱۳۵؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۶.

۲- لازم به ذکر است که مفهوم فطرت و طبیعت متمایز از یکدیگرند؛ فطرت به ویژگی خاص انسان اطلاق شده، اما طبیعت به ویژگی مختص جمادات گفته می شود و اگر گاهی در رابطه با انسان به کار برده می شود به بُعد حیوانی او اشاره دارد.

تا مالک خودتان شوید؛ «جاهِدُوا أَهْوَاءَ كُمْ تَمْلِكُوا أَنْفُسَكُمْ»؛^۱ و الا در جبهه‌ی درون، عقل را به اسارت گرفته، اماره‌ی بالسوء خواهد شد، در نتیجه، انسان، مغلوب و گرفتار طبیعت تاریک خود و در چنگ هوای نفس اسیر خواهد گردید.

گفتنی است یکی از بهترین عوامل رهایی از اسارت، معرفت است که دو قسم است: معرفت‌های حصولی و حضوری؛ ولی همان طور که در سایر مسایل، نقش معرفت‌های حضوری و شهودی، قوی‌تر از معرفت‌های مفهومی و حصولی است، بیشترین اثر را نیز برای دوری انسان از گناه دارد؛ یعنی، اگر انسان، فضیلتِ یک خُلُق و رذیلتِ خُلُق مقابل آن را مشاهده کند، فوراً از رذیلت دست بر می‌دارد؛ چون نفس، گرچه «أعدا عدو» درونی انسان است و تا انسان را از پا در نیاورد آرام نمی‌نشیند و سعی می‌کند اسیر بگیرد، ولی شهود فضایل اخلاقی، در انسان، گرایش ایجاد کرده، انسان را دگرگون می‌کند و شهود مسموم بودن رذایل اخلاقی، گریز از رذایل اخلاقی را ایجاد می‌کند.

لذا در بعضی از تعبیرات دینی آمده است: «إِيَّاكُمْ وَالرِّشْوَةَ»،^۲ «إِيَّاكُمْ وَ الطَّمَع»،^۳ «إِيَّاكُمْ وَ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ». ^۴ ایّاك، یعنی خود را دوربدار؛ مبادا با سمّ یا آتش، بازی کنی و یا سمّ در تو اثر کند.

علی علیه السلام پس از ذکر ماجرای عقیل می‌فرماید:
«شبانگاه شخصی به سراغ من آمد و معجونی به همراه داشت؛ معجونی منفور که از آن منزجر بودم، گویی باقی یا آب دهان مار

۱- مجموعه‌ی وزام، ج ۲، ص ۱۲۱، الجزء الثانی، ص ۱؛ نهج الفصاحه (موضوعی)، ج ۱، ص ۲۱۹، ح ۱۲۸۳.

۲- جامع الأخبار، ص ۱۵۶، الفصل السابع عشر و المائة فی الرشوة.

۳- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۱۰؛ بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۵۶.

۴- الکافی، ج ۱، ص ۹۳، ح ۷.

آمیخته شده بود. به او گفتم که اگر این معجون، صدقه، صله، زکات و مانند اینهاست که به ما نمی‌رسد. گفت: هدیه است. گفتم: «مختبَطُ أنت؟» در این صورت، تو فرد مختبَطی خواهی بود؛ یعنی، اگر رشوه را به عنوان هدیه آورده‌ای که به بهانه‌ی مشروع بودن، من آن را بگیرم، باید فردی دیوانه باشی.^۱

برای این که اگر «قی کرده‌ی» افعی را به صورت خمیری درآورند، هیچ انسان عاقلی آن را نمی‌خورد. البته این بیان که در نهج البلاغه آمده، سخنی شاعرانه نیست تا «أحسنه أكذبه» باشد؛ یعنی هرچه اغراق آمیزتر باشد، دلپذیرتر گردد؛ بلکه حضرت درون رشوه را دید و فرمود: خوردن رشوه مثل خوردن غذای قی شده‌ی افعی است. افعی از مارهای معمولی پرسم‌تر است که نخست، شکارش را مسموم می‌کند و چه بسا تیر او همان سمی است که رها می‌کند و وقتی که آن را از پا در آورد، از آن تغذیه می‌کند.

سمّ رشوه چنان اثری بر صاحب آن می‌گذارد که مانع استشمام بوی بهشت توسط صاحب آن می‌شود: «روی عن الرّضا عیسیٰ: لعن الله الرّاشی و المرتشی و الماشی بینهما. و قال: إیّاکم و الرّشوة فإنها محض الکفر و لا یشمّ صاحب الرشوة ریح الجنة، و إیّاکم و التواضع لغنی فما تضعع أحد لغنی إلّا ذهب نصیبه من الجنة.»^۲

بنابراین، تغییر اخلاق با معرفت حضوری، سهل‌تر از تغییر آن با معرفت حصولی و مفهومی است و بقیه‌ی راه‌ها مانند موعظه و شعر زیبا جزو معاونان وزارت تغییر و اصلاح و تهذیب و تزکیه‌ی اخلاقی‌اند.

هر که صیقل بیش کرد او بیش دید بیشتر آمد بر او صورت پدید

۱- نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۲۴. «فقلت: ... أمختبط أنت أم ذو جنة أم تهجر؟»

۲- جامع الأخبار، ص ۱۵۶، الفصل السابع عشر و المائة فی الرشوة.

علایم عقل اسیر

ائمه‌ی شیعه علیهم‌السلام و پیشوایان الهی، نشانه‌های نفوذ شیطان در انسان را بیان کردند تا انسان با دیدن این نشانه‌ها خود را بشناسد و در صدد اصلاح برآید؛ نشانه‌های یاد شده عبارتند از:

۱. فزون‌خواهی گسیخته

راز فزون‌خواهی بی‌مرز انسان آن است که عقل و علم او با همه‌ی گستره‌اش در نبرد داخلی، به اسارت هوس وی درآمده است، و انسان هوسران که عقل را به غنیمت گرفته است دنیا را به اندازه‌ی عقل و علم می‌خواهد، نه به اندازه‌ی نیاز. حیوان به اندازه‌ی نیازش شهوت دارد؛ ولی انسان به اندازه‌ی عقلش.

اگر انسان از میل به شهوت کنده شود، از هر فرشته‌ای برتر خواهد شد؛ زیرا او دارای سرمایه‌ی روح است که هرچه در آن بریزند، شرح صدر می‌یابد؛ چنانچه این شرح صدر در راه خیر باشد، انسان معلّم فرشته‌ها می‌شود و اگر در راه شرّ باشد، مشمول غضب الهی: ﴿مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ﴾^۱.

آری، راز سیری ناپذیری انسان، مخزن بی‌منتهای اوست. اگر کلیددار این مخزن شهوت باشد، قناطر مقنطره و انعام و حرث و خیل مسومه می‌خواهد و ندای «هل من مزید» سر می‌دهد؛ چنانچه کلیددارش غضب باشد، انسان موجودی خونخوار و هلاک‌کننده‌ی حرث و نسل می‌شود؛ اگر کلیددار آن عقل باشد، چنین انسان عاقلی، معلّم فرشته‌ها می‌گردد و ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^۲ شعار او خواهد بود.

۲. عجب و خودپسندی

عجب و خودپسندی وصفی است که ریشه در جهل دارد و حجابی در مقابل حق به شمار می آید. علی علیه السلام فرمود: «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»؛^۱ انسان خودپسند، ضعیف‌العقل بوده و اگر کسی دچار خودپسندی شد، شیطان در عاقله‌ی او نفوذ کرده است؛ لذا در تشخیص حق و باطل، مبتلا به سستی و ضعف علمی شده و در مقام عمل دچار بی‌مبالاتی است. این ویژگی بدتر از شرک است؛ چه، این که خودپرست و خودپسند از آنانیت خویش خارج نشده و بالاتر از خود را ندیده است، اما بت پرست از این مرحله گذشته است. خود محوری انسان، دلیل بر عدم معرفت صحیح و استقرار در مسیر شیطان است.

۳. نفاق

دورویان، از عقل نظری سالم و عقل عملی سلیم بی‌بهره‌اند؛ زیرا عقل نظری آنان بر اثر اسارت در چنگ وهم و خیال، گرفتار مغالطه شده، حق را باطل و باطل را حق می‌پندارد، معروف را منکر و منکر را معروف می‌انگارد. عقل عملی آنان نیز بر اثر اسارت در دست شهوت و غضب، به جای امر به معروف و نهی از منکر، امر به منکر و نهی از معروف می‌کند:

﴿الْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمْ الْفَاسِقُونَ﴾^۲

از این رو، آن‌جا که سخن از عقل عملی است از ایشان نفی شعور و آن‌جا که سخن از عقل نظری است از آنان نفی علم می‌شود و تعبیر ﴿وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ در ذیل آیه‌ی ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا

۱- الکافی، ج ۱، ص ۲۷.

۲- توبه / ۶۷.

يَشْعُرُونَ^۱ ناظر به اسارت عقل عملی منافقان است؛ زیرا در این آیه سخن از صلاح و فساد در زمین و امور اجتماعی است که مصالح و مفاسد آن تقریباً محسوس است و تعبیر ﴿وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ در آیهی ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۲، ناظر به اسارت عقل نظری آنان است؛ زیرا در این آیه سخن از ایمان مبتنی بر معرفت است و معرفت ره آورد عقل نظری است.

۴. خود فراموشی

یکی دیگر از نشانه‌های اسارت عقل اتعاض غیر متعظ است، وعظ و پند هست اما برای دیگران، نه برای خویش و در راستای ارتقای مقام انسان. به دیگر بیان، عده‌ای در نصیحت دیگران موفقند، اما خود در مقام عمل سست عنصر و بی صداقتند.

مُرده‌ی خود را رها کرده‌ست او مرده‌ی بیگانه را جوید رفو
خداوند در قرآن کریم خطاب به این طایفه می‌فرماید: شما دیگران را نصیحت و آنان را به برّ و نیکی دعوت می‌کنید؛ اما خودتان را فراموش می‌کنید؛ مگر عاقل نیستید؟ ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^۳؛ یعنی اگر قبح این کار را نمی‌فهمید، معلوم می‌شود از بُعد عقل نظری قاصرید و اگر از زشتی آن آگاهید، ولی در عزم بر ترک چنین کار ناروایی ضعیف هستید، معلوم می‌شود از لحاظ عقل عملی ناتوانید. کسی که از قوّت عقل برخوردار باشد وقتی به نیک بودن عملی پی برد، نخست، خود بدان عمل می‌کند، سپس به دیگران توصیه می‌نماید.

۵. شادمان از تملق جاهل

اگر انسان بخواهد عقلش منبع اثباتی دین و سلیم باشد، باید آن را صاف و پاک نگه دارد و آلوده ننماید؛ یعنی مدح و ذمّ در او تأثیری نداشته باشد؛ ذمّ دیگران او را مأیوس و مدح سالوس صفتان او را مغرور نسازد. نماد عقل سلیم و فرد حکیم آن است که به دارایی خویش اعتماد نماید و نشان عقل اسیر و شخص سفیه آن که دل به سخنان دیگران خوش نموده و با مدح و ذمّ ایشان انبساط و انقباض یابد. چنان که امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: «لیس بعقل من انزعج من قول الزور فیه ولا بحکیم من رضی بثناء الجاهل علیه»؛^۱ کسی که به دلیل گفتار ناروای دیگران منزوی شود و مسؤولیت اجتماعی و رسالت تبلیغی و تعلیمی لازم خود را رها کند، خردمند و بصیر نیست و کسی که از تملق جاهل خوشش بیاید و مدح‌پذیر و ستایش‌پسند باشد، حکیم نیست.

۶. شهوترانی و هوا پرستی

اگر عقل به دام هوس گرفتار نباشد، به دلیل این که حق و باطل روشن است، حق را می‌فهمد؛ ولی اگر در دام هوس گرفتار شود، غرض‌ورزی‌ها در آن راه پیدا می‌کند و در تاریکی‌های باطل گرفتار می‌شود تا جایی که بت پرستان و مشرکان را متمدن‌تر و هدایت‌شده‌تر از مؤمنان می‌پندارد.

از زمان‌های دور، این تعصّب وجود داشت که بعضی می‌پنداشتند مشرکان از مؤمنان بهترند؛ چنان که قرآن، سخن یهودیان عنود را چنین بیان می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجَبْتِ

وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا^۱؛ آیا نمی‌بینی عده‌ای از یهودیان را که به جبت و طاغوت باور دارند و می‌گویند که کافران و بت پرستان، از مؤمنان هدایت یافته‌تر و متمدّن‌ترند؟ منشأ چنین پنداری، این است که آن‌ها رهایی مشرکان را می‌بینند و این رهایی را آزادی تلقی می‌کنند؛ در حالی که خدا در برابر این غرض ورزان فرمود: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^۲؛ قرآن به ملت برتر و طریق مستقیم‌تر هدایت می‌کند و مطالب عمیق و عریق الهی را ارایه می‌کند.

اما کسی که به دام هوس نیفتد، چون حق و باطل روشن است: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^۳، به خوبی می‌تواند آن را تشخیص دهد؛ همانند شب و روز که یکی تاریک است و دیگری روشن و همه آن را تشخیص می‌دهند.

علی ابن ابی طالب (علیه السلام) فرمود: معارفی که من ارایه می‌نمایم، عقل به آن‌ها شهادت می‌دهد؛ در صورتی که از اسارت هوس بیرون آید: «شهد علی ذلك العقل إذا خرج من أسر الهوى»^۴؛ زیرا افراد هوامدار عقل آن‌ها اسیر هوس آن‌هاست و وقتی اسیر شد، مطابق خواسته‌ی هوس فتوا می‌دهد. مشکل عقل آن است که اگر به اسارت هوس درآمد، مطالب را خوب می‌فهمد؛ اما بد فتوا می‌دهد؛ یعنی حق را می‌فهمد، اما باطل می‌گوید. پس، یکی از راه‌های نفوذ شیطان، هواپرستی است.

انسان برای این که عقلش دچار نفوذ شیطان نشود، باید به سبب اخلاق و سیر

۱- نساء / ۵۱.

۲- اسراء / ۹.

۳- بقره / ۲۵۶.

۴- نهج البلاغه، نامه‌ی ۳.

و سلوک عرفانی با اموری که گفته شد، مبارزه کند و خود را از نفوذ شیطان آزاد سازد؛ آن گاه، هم در فهم خیر و شر و حق و باطل، حرّ و آزاد است، و هم در تصمیم گیری زشت و زیبا آزادانه عمل می کند.^۱

آثار اسارت عقل

عقلی که باید فرمانروا و امیر بر هوای نفس باشد، اگر اسیر شد، پیامد و آثار مختلفی دارد که به برخی از آن ها اشاره می شود.^۲

۱. جهالت

منافقان بر اثر فریبکاری نفس، بر این پندار باطلند که واقعا مصلحند، و از این رو، کذب آنان در این مورد «خبری» است، نه «مُخْبِرِی»؛ بر خلاف اظهار ایمان آنان که هم «کذب خبری» است و هم «کذب مخبری». خدای سبحان از دروغ منافقان پرده برداشته و با تأکید آنان را «مُفْسِد» می خواند: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ^۳ «الْأَنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ»^۳ سرّ جهل منافقان به افساد خویش آن است که عقل نظری آنان در دست وهم و خیال و عقل عملی آنان در چنگ شهوت و غضب اسیر است.

۲. خود بزرگ بینی

خدای سبحان برای تجلیل از مهاجران و انصار، به منافقان می گوید: همانند مردم مسلمان ایمان آورید، لیکن منافقان که بر اثر بینش مادی، وحی را افسانه و ایمان به غیب را باوری سفیهانه می پنداشتند، خود را

۱- ر.ک: انتظار بشر از دین، صص ۱۰۶-۱۰۸.

۲- ر.ک: ادب فنای مَقَرِّبان، ج ۱۲، صص ۶۴-۷۰.

۳- بقره / ۱۱-۱۲.

روشنفکر و مسلمانان را بی‌خرد می‌دانستند. خداوند نیز با تأکید می‌فرماید: آنان خود سفیهند، گرچه نمی‌دانند. بی‌خبری منافقان از سفاهت خویش، بر اثر اسارت عقل آنان است: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا مَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾^۱، خود را از حیث درک و فهم برتر دانسته و دیگران را به نابخردی و کج فهمی متهم می‌سازند، و چون عقل‌شان مشوب به باطل است مسلک‌شان در خود بزرگ‌بینی غالب است.

۳. سلب آزادی

یکی از آثار و تبعات مهم امارت هوای نفسانی، اسارت حریت و سلب آزادی است که ثمره‌ی آن دوری از بندگی خدا و بردگی هوای نفس خواهد بود. نکته‌ی قابل توجه این‌که، چون اساس اسلام بر توحید است، انسان را از بردگی همه‌ی قیود آزاد و به بندگی خالق که حیات به او بخشیده است آگاه می‌کند؛ زیرا وی را از وابستگی و بردگی جز او می‌رهاند.

آزادی در اسلام به معنای اجرای احکام عقلانی است، نه اعمال خواسته‌های نفسانی. انسانی آزاد است که مطیع غرایز حیوانی خود نباشد؛ چون آزادی در مقابل بردگی است. آزاد کسی است که پیرو حکم فطرت و عقل باشد، نه تسلیم نفس و شهوت.

لازم به ذکر است که دین، انسان را از دو نوع بردگی و اسارت نجات می‌دهد:

(الف) بندگی هواهای نفسانی که از درون، عقل او را به اسارت می‌گیرد.

(ب) بندگی حاکمان ستمگر که از بیرون او را به بردگی می‌کشاند:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾؛^۱ زیرا فلسفه‌ی اصلی جعل تکالیف الهی، رهایی از قیدهای بشری است، نه محدودیت برای آزادی.

بر این پایه، در فرهنگ آسمانی اسلام، آزادی با عبودیت حق، عجین و اسارت با تبعیت از هوای نفس قرین است. بنابراین، برای نجات از مغالطه‌ی آزادی و رهایی، توجه به این نکته ضروری است که آزادی به معنای بی‌بندوباری و تبهکاری نیست تا تعدی به حقوق دیگران لازم حتمی آن باشد، بلکه اسلام می‌گوید انسان باید بندگی کسی را در سر داشته باشد که به او حیات بخشیده است. این بندگی، ملایم طبع و فطرت و هرگونه تسلیم‌پذیری در مقابل دیگران، خلاف طریق انسانیت اوست: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.^۲

اسلام برترین آیین برای تأمین اهداف بلند انسانی و بهترین مکتب برای رفع نیازهای فردی و اجتماعی است و انبیای الهی بزرگ‌ترین منادی آزادی برای بشرند.^۳

گفت هر کاه را منم مولا و دوست	ابنِ عمّ من علی مولای اوست
کیست مولا؟ آن که آزادت کند	بند رقیّت ز پایت بر کند
چون به آزادی نبوت هادی است	مؤمنان را ز آنبیا آزادی است ^۴

۴. رهانت جان انسان

انسان عهدهای فراوانی با خداوند دارد که باید به آن عمل کند،

۱- نحل / ۳۶.

۲- ذاریات / ۵۶.

۳- ر.ک: حق و تکلیف در اسلام، صص ۲۹۰، ۲۲۵، ۴۹.

۴- مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۴۵۳۹ - ۴۵۴۱.

و گرنه مدیون و بدهکار است و باید رهن بگذارد. در مسایل اقتصادی بدهکار می تواند مال (منقول یا غیر منقول) را گرو بگذارد؛ اما در مسایل اعتقادی و تعهدهای دینی خود شخص را گرو می گیرند نه مال را: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينَ﴾^۱، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾^۲. بر این اساس، باید از اصحاب یمین و یمن و میمنت بود تا دین پدید نیاید و رهن لازم نشود. در صورت وقوع چنین حادثه‌ی تلخی، کوشش برای فكّ رهن لازم است. در مسایل اعتقادی و اخلاقی، وثیقه نمی تواند بیرون از جان انسان باشد، بلکه راهن و مرهون و وثیقه یا آزاد کننده و آزاد شونده، همه، یکی است.

گفتنی است انسان شؤون مختلفی دارد و بستگی دارد که خود را به کدام شأن سپرده باشد؛ یا خود را به دست عقل سپرده و از شرّ شهوت و غریزه رهایی یافته: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾^۳ و یا عقل را اسیر هوا و هوس خود قرار داده است.

به هر حال، انسان با پذیرش اسلام در حقیقت با خدا تجارت می کند و تا ادای دین خویش جانش در گرو خواهد بود و تنها زمانی رهایی می یابد که از «اصحاب یمین» به شمار آید: ﴿إِلَّا أَصْحَابَ الِیْمینِ﴾^۴؛ همان گونه که استغفار نیز راه رهایی است: «أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ أَنْفُسَكُمْ مَرْهُونَةٌ بِأَعْمَالِكُمْ؛ فَكُوهَا بِاسْتِغْفَارِكُمْ»^۵.

بنابراین، کمترین تردید در این امر روا نیست که اسارت عقل موجب

۱- طور / ۲۱.

۲- مدثر / ۳۸.

۳- بقره / ۲۰۷.

۴- مدثر / ۳۹.

۵- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، صص ۲۶۵-۲۶۶؛ بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۳۵۹.

رهانت نفس و جان و حقیقت انسان می‌شود. چنین فردی، به ظاهر و صورت انسان است، اما در حقیقت و سیرت حیوان است.

۵. مجازات مضاعف

گناه در کاتی دارد که اختلاف آنها به جهات گوناگون است:
الف) متن معصیت؛ زیرا برخی از معاصی نسبت به بعضی دیگر زشت‌تر است.

ب) خصوصیت مولایی که فرمان او سرپیچی می‌شود.
ج) زمان یا زمین یا ویژگی‌های متعلق به مظلوم و مانند آن.
د) به جهت خود گناهکار؛ زیرا اگر وی عالم باشد و عالمانه به تباهی تن در دهد دَرَک‌ه‌ی آن پایین است و اگر چنین عالمی بر کرسی وعظ و مسند امر به معروف عمومی بنشیند، در دَرَک پایین‌تر قرار می‌گیرد.
تحلیل عریق قرآنی در این باره چنین است: انسان برای ادراک واقع که در جزم علمی او مؤثر و در عزم عملی او سهم بسزا دارد، دو عنصر محوری فراسوی خود دارد: یکی «وحی» و دیگری «عقل». آنچه از وحی مُتَقَن به او رسیده «دلیل نقلی» و آنچه از برهان تَمَّ استنباط می‌کند «دلیل عقلی» نام دارد. کسی که در مشهد وحی و در محضر کتاب آسمانی قرار دارد و آن را کاملاً تلاوت می‌کند و از رهنمود آن با خبر است و کسی که از مبادی تصویری و تصدیقی حکمت نظری و حکمت عملی در حدّ خود آگاه است، اگر مردم را به نیکی امر و ترغیب کند و خود را فراموش و دست به بدی دراز کند، جای برخورد سخت و توبیخ محققانه دارد؛ زیرا:

اولاً، دلیل نقلی، چنین کاری را تقبیح می‌کند: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^۱

ثانیاً، دلیل عقلی چنین عملی را بی ارزش می کند: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ﴾.^۱

یعنی با این که عقل نظری شما نسبت به قبح آن آگاه است و هیچ اعضایی (پیچیدگی و دشواری) در جزم علمی شما نیست، عقل عملی شما اسیر شهوت و غضب است و در عزم عملی کاملاً مقهورید. اگر فرضاً عقل نظری شما چنین مطلب بدیهی را نفهمد دلیل نقلی (آیات قرآن) نصاب لازم حجّت را دارد.

۶. هبوط انسانی

یکی از آثار اسارت عقل، سقوط و هلاکت در پست ترین درکات جهنم است. انسان تابع هوای نفس، علاوه بر ضلالت و گمراهی دنیایی، در آخرت بدترین جایگاه را داراست.

سقوطِ نه در که ای منافق در دنیا، در قیامت چنین ظهور و تبلور می یابد: ﴿فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾.^۲ این بدان جهت است که او عقل خدادادی را در تباهی به کار بست و از هر موجودی بدتر شد؛ چنان که در قیاس با حیوان، آسیب رسانی حیوان در حد خیال و وهم اوست و با چنگ و دندان می درد؛ ولی انسان فرومایه ی سقوط کرده، چون حیوان درنده ای است که با بهره وری از عقل می تواند بمب اتم بسازد و هزاران نفر را به خاک و خون کشد، برای این که عقلش اسیر نفس اماره ی اوست.

شخص نازل، گاه فقط عقل را نابود می کند که در این صورت در حد حیوان است، اما اگر عقل او به اسارت هوسش درآید، به سوی اسفل سافلین می رود؛ چون هوس، حدّی نمی شناسد.

۷. خلود در عذاب^۱

عذاب در جهنم گاهی به صورت مکث طویل است و گاهی به نحو خلود. کفر و نفاق، خلاف فطرت و عقل نظری و وحی است و انسان از درون، یعنی از سوی عقل و فطرت، و از بیرون، یعنی از طریق وحی، از این دو بازداشته شده است. با این حال، برخی افراد در نبرد بین شهوت و فطرت، غضب و عقل، شهوت و غضب را فاتح کرده، عقل و فطرت را به اسارت آن دو در می آورند. در این حال، شهوت و غضب آنان، امیر و عقل آنها اسیر می شود و این رذایل برای آنها ملکه می شود. اینان چون با کفر و نفاق انس گرفته و این دو برای آنان ملکه شده است، پس از قیام دلیل معتبر و تمامیت حجت بالغه‌ی حق نیز در برابر انبیای الهی (علیهم السلام) مقاومت کرده، چنین می گویند: ﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعظَّمْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ﴾؛^۲ چنان که خدای سبحان درباره‌ی آنان فرمود: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾،^۳ همچنین فرمود: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾.^۴ اینان در قیامت نیز به جایی می رسند که می گویند: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزْنَا أَمْ صَبَرْنَا﴾.^۵

این گروه از انسان‌ها هرگز ایمان نمی آورند و اگر نزد پیامبر زمان خود نیز بروند هدف آنها از مناظره، ردّ سخن اوست، نه فهم و پذیرش کلام وی: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾.^۶

۱- ر.ک: تسنیم، ج ۸، صص ۴۰۶-۴۰۷.

۲- شعراء / ۱۳۶.

۳- بقره / ۶.

۴- نمل / ۱۴.

۵- ابراهیم / ۲۱.

۶- انعام / ۲۵.

بنابراین، محکوم به خلودند؛ چون کفر یا نفاق، ملکه‌ی نفسانی و راسخ در روح آنان شده و حجت نیز درباره‌ی آن‌ها تمام شده و هلاکشان پس از یبئه است: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^۱؛ زیرا مسایل اعتقادی و دینی در دسترس، و تحقیق و بررسی برای ایشان ممکن است.

نتیجه

حاصل این که انسان در حرکت‌های یاد شده، فطرت و خاصیت اولیّی‌ی انسانیت را از دست نمی‌دهد تا این نوع به طور کَوْن و فساد تبدیل به نوع هم عَرَض شود، بلکه با حفظ صورت نوعیّی انسان، به سمت نوعی جدید حرکت می‌کند. این نوع جدید، صورت نوعی جدیدی روی صورت نوعی اولی است؛ پس آن نوع نخست اکنون مستور شده است. کسی که به سمت بهیمیّت و سبعیّت حرکت می‌کند انسانیتی را که می‌توانست شکوفا شود زنده به گور کرده و روی قبر این زنده ایستاده است: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا﴾^۲.

انسان دارای شهوت و غضب و عقل و قوای فراوان دیگر است. اگر انسان در یک سمت کامل شود آن قوه تکامل یافته، صورت نوعیّی او شده، سایر قوا به اسارت این قوه‌ی متکامل درمی‌آیند؛ یعنی اگر انسان در جهاد درونی شکست خورد، هوای او امیر و عقل وی اسیر می‌شود؛ هوا و هوس به امارت رسیده، عقل را زیر پا می‌گذارند. به هر تقدیر، انسانیت و فطرت توحیدی هیچ کس نمی‌میرد و از بین

۱- انفال / ۴۲.

۲- شمس / ۱۰. «دس» به معنای دفن کردن است. دسیسه نیز از همین باب است؛ زیرا انسان دسیسه‌گر، باطل را با گذاردن و پوشاندن لایه و قشری از حق بر آن، مخفی و دفن می‌کند و باطل پنهان را حق جلوه می‌دهد [المصباح، ص ۱۹۴، «د س س»].

نمی‌رود؛ زیرا: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^۱، بلکه تبهکار، آن را اسیر و در میان امیال و غرایز شهوت و اغراض غَضَبِ دَفَن کرده و برای زنده ماندن این اسیر در قبر، تنها راه تنفسی می‌گذارد.

انسان شهوتران که صورت نوعیه‌ی قوه‌ی شهویه‌ی او خنزیر شده، اگر چه حقیقت وی خنزیر است، در عرض خنزیرِ عادی نیست و با آن فرق دارد؛ زیرا خنزیر از راه انسانیت خنزیر نشده؛ اما انسان شهوتران حیوانی است که از راه انسانیت بدین حد رسیده و فصلِ اخیر وی خنزیر شده است. بر این اساس، همان‌گونه که در تعریف انسان گفته می‌شود: «حیوان نامی حسّاس متحرّک بِالْإِرَادَةِ»، پس از بالا آمدن از جسمیت و حصول نفس نامیه؛ یعنی آن‌گاه که حیوان و دارای نفس حسّاس متحرّک بِالْإِرَادَةِ شد، همچنان نمو را داراست. کسی که خنزیر، صورت نوعیه‌ی اوست، انسانیت او از بین نرفته و هم اکنون پا برجاست. اگرچه کار به دست صورت جدید او، یعنی خنزیریت است و میدان‌دار کارهای او، صورت جدید، یعنی صورت خنزیری و مانند آن است و این شخص چون خوک شده است به مقتضای آن، کارهای خوک را انجام می‌دهد، اما چون همه‌ی قوای پیش‌گفته تبدیل به نوعی دیگر نشده، بلکه بر اثر حرکت انسان در سَمْتی خاص، مانند شهوت یا غضب، تنها آن قوه‌ی غضبیه، شهویه یا وهم و خیال، کامل و صورت نوعیه و منشأ اثر می‌شود. عقل و فطرت که زنده و دگرگون ناشدنی است از اعمال قبیح صورت خنزیری و مانند آن متأثر می‌گردد؛ لیکن چون کاری از آن بر نمی‌آید برای ابد در رنج و زحمت است و همه‌ی عذاب‌ها از آن اوست.

اگر انسان دارای شوونِ عدیده نبود و عقل نظر و عمل و فطرت نمی‌داشت، بلکه همچون حیوان، یک بُعد، یعنی تنها شهوت یا غضب

می‌داشت و در همان راه کامل می‌شد، از کارهای حیوانی خود منفعل نبود و نمی‌بایست متحمل عذاب شود، لیکن انسان، هم شهوت و غضب دارد و هم عقل و فطرت دگرگون ناشدنی، و از اوصاف و اعمال سایر قوای تبه‌کار متأثر می‌شود و تحمل عذاب از آن اوست. انسان پیش از سرگرمی به لذایذ و حایل شدن پرده‌ها، این رنج را احساس می‌کرد و پس از آن که این لذایذ از او گرفته شد و به خویشتن خویش بازگشت و دید بر خود ستم کرده و به اسارت رفته است و کاری از او ساخته نیست نیز رنج می‌برد و رنج خود را این گونه در درون اظهار می‌کند: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا﴾^۱ این ندای فطرت است که از امارت شهوت یا غضب یا مکر رنج می‌برد و خواهان رهایی از آن است؛ اما از سوی دیگر، چون فطرت را زنده به گور و اسیر کرده، وقود و حطب نار شده، از او آتش می‌جوشد و بر او می‌بارد.

منابع

۱. جوادى آملی، عبدالله، *ادب فنای مقربان*، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۲. سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، تصحیح: فیضی، کریم، (متوفی: ۱۲۸۸ هـ.ق)، چاپ اول، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۳. شیرازی، صدر الدین محمد، *اسفار (الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الأربعة)*، (متوفی ۱۰۵۰ ق)، چاپ پنجم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۴. شیخ مفید، *الأمالی*، قم: انتشارات کنگره‌ی جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۵. شیخ صدوق، *امالی صدوق*، چاپ چهارم، انتشارات کتابخانه‌ی اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۷. ثقة الاسلام کلینی، *الکافی*، ۸ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
۸. راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: عدنان، صفوان، چاپ اول، دمشق، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۹. شیخ الرئيس أبی علی الحسین بن سینا، *النجاة فی الحکمة الالهیة*، چاپ دوم، مصر: مطبعة السعادة بجوار حافظة (المکتبة المرتضویة)، ۱۳۵۷ هـ.ق.
۱۰. حسن بن ابی الحسن ديلمی، *إرشاد القلوب*، دو جلد در یک مجلد، چاپ اول، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۱۱. جوادى آملی، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، چاپ: دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. علامه مجلسی، *بحار الأنوار*، لبنان: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. جوادى آملی، عبدالله، *تسنیم*، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.

۱۴. صدر المتألهین محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، تحقیق: محمد خواجوی، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. شیخ تاج الدین، محمد بن محمد بن حیدر شعیری، جامع الأخبار، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۳ ش. [توضیحات: چاپ حاضر از نسخه‌ی کتابخانه‌ی حیدریه‌ی نجف اشرف به سال ۱۳۸۵ هجری عکس برداری شده است].
۱۶. جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۷. محی الدین الهی قمشه‌ای، مهدی، حکمت الهی عام و خاص، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۳۰ ش.
۱۸. خواجه حافظ شیرازی، دیوان حافظ، چاپ چهارم، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱ ش.
۱۹. صدر الدین محمد شیرازی (صدر المتألهین)، شرح اصول کافی، چاپ اول، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ هـ.ق.
۲۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و دُرر الکلم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۲۲. الحمیری، أبی العباس عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، چاپ اول، بیروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقیق: رسولی محلاتی، سیدهاشم، تهران: چاپخانه‌ی علمیه، ۱۳۸۰ هـ.ق.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۲۵. مولانا، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، چاپ اول، تهران: انتشارات راستین، ۱۳۷۵ ش.

۲۶. ورام بن ابی فراس، مجموعه ورام، ۲ جلد در یک مجلد، قم: انتشارات مکتبه الفقهيّه.
۲۷. قیومی، أحمد بن محمد، مصباح المنیر، چاپ اول، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۲۸. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۲۹. امام علی بن ابی طالب، نهج البلاغه، قم: انتشارات دارالهجرة.
۳۰. نهج الفصاحة الحاوی لقصار کلمات الرسول، تحقیق: مجیدی، غلام حسین، چاپ اول، قم: مؤسسه‌ی انصاریان، ۱۴۲۱ هـ.ق.
۳۱. طباطبائی، علامه سید محمدحسین، نهایه الحکمه، تحقیق و تعلیق: الزارعی السبزواری، عباس علی، چاپ شانزدهم، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرّسین، ۱۴۲۲ هـ.ق.

بازسازی قضایای اخلاقی در حکمت متعالیه

نصرالله شاملی *

چکیده

یکی از ویژگی‌های حکمت متعالیه ملاصدرا اعتماد بر منطق عقل و استفاده از دستاوردهای شهودی عقلانی متکلمان و عارفان است، به همین سبب سلسله مباحث عمیقی در قضایای اخلاقی و فلسفه‌ی اخلاق از جانب متکلمان اسلامی پیرامون قضایای منطقی در گرفته است که اصلی‌ترین آنها در ارتباط با حسن و قبح عقلی یا شرعی است.

شخصیت‌های اندیشمندی نظیر خواجه نصیرالدین طوسی، ملاعلی قوشجی، عبدالرزاق لاهیجی و علامه حلی و ده‌ها متفکر دیگر در جریان بوده‌اند که در ارتباط با این قضیه داد سخن داده‌اند.

همچنین ملاصدرا در حکمت متعالیه بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز حکیم قرن یازدهم سعی کرده است آن دسته از قضایای منطقی را که به نظر برخی متفکران پیشین موجب ابهام و تناقض در آنهاست حل نماید. او با بیان فرق میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی به این ابهامات

خاتمه داد و توانست حوزه‌ی بحث‌های چندی و چگونگی و چسانی را که از مقوله‌ی «استی‌ها» است از حوزه‌ی شناخت فلسفه که از مقوله‌ی «هستی‌ها» است بیرون نماید.

ما در این مقاله ضمن بیان نظرات منطقی متکلمان در بحث‌های قضایای اخلاقی، به تبیین نظر ملاصدرا پرداخته و بر این باوریم که صدر المتألهین با اشکال حمل قضایا به دو صورت ذاتی و شایع صناعی به بازسازی قضایای اخلاقی در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق پرداخته است.

واژه‌های کلیدی

حکمت متعالیه، صدرا، منطق صدرایی، فلسفه اخلاق، شهودی، عقلانی، استی‌ها، هستی‌ها.

مقدمه

در فلسفه‌ی اخلاق هنوز مسایل منطقی‌ای وجود دارد که توجه به آنها می‌تواند مشکل بسیاری از مسایل اخلاقی را حل نماید. مکاتب فلسفی و اخلاقی متعددی تاکنون ظهور کرده‌اند که به دلیل حاکمیت خاص جهان‌بینی و نگرش ویژه‌ای که در فلسفه‌ی آنها بروز کرده است، در تبیین مسایل اخلاقی دچار تشویش گشته‌اند. اساس فلسفه‌ی اخلاق نیز در حال حاضر، حسن و قبح هستی‌های ارادی و اختیاری است، و چون این هستی‌ها در تصور بعضی برخاسته از مدح و ذم و تمجید و یا سرزنش جامعه است و یا حداقل به عقلای قوم مربوط می‌شود، حسن و قبح را پدیده‌ی ارزشی و متغیر دانسته و با محاسبات تغییرپذیر پسندیدگی و ناپسندیدگی جوامع تاریخی انسان‌ها توزین و سنجش می‌کنند. اگر به راستی حقیقت حسن و قبح هستی‌های ارادی وابسته به مدح و ذم افراد یا گروه‌ها و مجتمعات تاریخی باشد، دیگر جای بحث و حتی تردیدی نیست که حسن و قبح اعتباری است و از حوزه‌ی واقعیت‌های عقلانی به دور است.

در پاسخ به این اندیشه، سعی داریم در مقاله‌ی حاضر، رگه‌های منطقی اخلاق را که در دیدگاه ملاصدرا وجود دارد و برخاسته از منطق اخلاق در فلسفه و کلام اسلامی است پیدا کرده و با استفاده از آن به تحلیل فلسفه‌ی اخلاق پردازیم؛ منطقی که از گذشته‌های دور در میان اندیشمندان اسلامی (متکلم یا فیلسوف) وجود داشته و آنان توانسته‌اند بر پایه‌ی آن میان هستی‌ها و بایدها رابطه‌ای کاملاً منطقی ایجاد کنند. در آن صورت، شبهه‌ی ارتباط میان قضایای اخلاقی و نتایج ارزشی حل می‌شود.

هستی‌های مقدور و غیر مقدور

در اندیشه‌ی بسیار جدید ذهن این نکته مسلم شده است که باید میان فلسفه‌ی اخلاق و قواعد اخلاقی تفاوت ماهوی و بنیادی قایل گردید و مسایل آنها را از یکدیگر جدا نمود. فلسفه‌ی اخلاق (meta-ethics) همان شناخت برترین اخلاق است که به تحلیل عقلی روابط میان پدیده‌های اخلاقی می‌پردازد. قواعد دستوری اخلاق (Normative-ethics) که اصطلاحاً به علم اخلاق موسوم است، بیانگر رفتارهای بایسته‌ای است که در جهت تعالی و رشد معنوی انسان نقش کلیدی دارد.

بحث و بررسی پیرامون قضایای اخلاقی تنها روش شناخت اخلاق دستوری را سازماندهی می‌کند و ارتباطی به فلسفه‌ی اخلاق ندارد.

گروه دیگر اندیشه‌های اخلاقی، یک گونه تفکر تحلیلی و نقادی‌های منطقی و بحث‌های برترین فلسفه است که به کلی با علم اخلاق تفاوت دارد. در این جاست که باید به تحلیل یک یک اصطلاحات علم اخلاق پرداخت و با استفاده از تحلیل زبانشناختی و سمیوتیک به کنه معنای «خوبی» و «بدی» و «عدل» و «ظلم» و مفاهیمی از این قبیل پرداخت. همین جاست که باید مشخص کنیم چگونه می‌توانیم قضایای دستوری و گزاره‌های ارزشی را از طریق قیاسات منطقی استنتاج

کرده و به ثبوت برسانیم، و یا روشن کنیم که معنی حقیقی مفاهیم اخلاقی چیست؟ و فرق آنها با مفاهیم غیر اخلاقی از چه قرار است؟ آزادی یعنی چه و مسئولیت به چه معناست؟^۱

بر اساس متدولوژی اسلامی میان روش اندیشه‌های فلسفه و روش‌های علوم یک تمایز منطقی وجود دارد. بی‌ملاحظگی منطقی می‌تواند خطر آمیختگی و مغالطه میان فلسفه و علم را به همراه داشته باشد.

در سیستم اندیشه‌ی اسلامی، میان «هستی» و «استی» یک تفاوت بنیادی وجود دارد؛ چنان‌که گفته شده: قضایایی که با محمولات هستی‌ها شکل می‌یابد، تنها قضایا و مسایل فلسفه‌ی آنتولوژیک را بنیادسازی می‌کند، در حالی که قضایایی که از نسبت‌های استی ترتیب می‌یابد به علوم میانه و پایین تعلق می‌گیرد. بر اساس این محاسبه، بحث‌هایی که در اندیشه‌های اخلاقی به میان می‌آید و یا آن بحث‌هایی که به عنوان مبادی تصویری این ماهیات و حقایق بسیط اخلاقی طرح و بررسی می‌شود همه در عداد فلسفه‌ی اخلاق است و از حوزه‌ی علم اخلاق بیرون است. اما بحث‌های دیگری که از نوع مسایل اخلاق دستوری است و با نسبت‌های استی شکل می‌گیرد، همچون: «دروغ گفتن زشت است» و «راست گفتن نیکو است» و یا «عدل نیکو است» و «ظلم قبیح است»، همه، از گروه مسایل علم اخلاق به شمار می‌رود و نمی‌توان آنها را زیر عنوان فلسفه‌ی اخلاق قرار داد.

موضوع بحث فلسفه‌ی اخلاق هستی‌های مقدور است که عوارض ذاتی آن، خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی و درستی‌ها و نادرستی‌ها و مسئولیت‌ها و بایستی‌ها است. مباحثی که زیر عنوان منطق صورت و منطق ماده طرح و بررسی شده، عموماً از نهاد هستی‌های مقدور برخاسته و در مقام حمل و انطباق باز به همین

۱- ویلیام، ک، فرانکنا،/اخلاق Ethics.

گونه از هستی بازگشت می‌کند. زیرا همان‌گونه که گفته شده است «إِنَّ الحدود علی حسب الوجود»؛ یعنی حدود و تعاریف منطقی را باید از هستی‌ها به دست آوریم و قهراً مواد و صورت‌هایی که از این حدود به دست می‌آید و همین طور حالت‌های یقین و شک و ظن، در اذعان به نسبت‌های قضایا که در صناعات خمس منطق مطرح است، همه، از عوارض ذاتی این هستی‌ها به شمار می‌آید و در تشکیل قضایای فلسفه‌ی اخلاق دخالت بنیادین دارد.

حال بر این نکته تأکید می‌کنیم که هستی‌های مقدور و نامقدور دو صنف هستی به شمار می‌آیند که در بحث‌های آنتولوژیک مطرح‌اند.

برای روشن شدن مطلب می‌گوییم: ما دو قسم عقل داریم؛ عقل نظری و عقل عملی. برخی از واقعیت‌های عینی تحت اراده‌ی ماست، مانند نشستن، برخاستن، خوردن، خوابیدن، گفتن و سکوت کردن. اما برخی از واقعیات از حوزه‌ی اراده‌ی ما خارجند، مثل آسمان، زمین، خورشید، و غیره. احکام اخلاقی، همه، احکامی‌اند که به عقل عملی بر می‌گردند، چون این حقایق و هستی‌ها از خواستارهای خودمان پدید می‌آیند و همه تحت اراده‌ی خودمان می‌باشند. در این صورت، اگر عقل ما و قوه‌ی اندیشه‌ی ما در اطراف آن حقایق عینی‌ای که از حوزه‌ی اراده‌ی ما خارج است کنکاش کند، آنها را «هست و نیست» می‌گویند و درست هم هست، زیرا در قضایایی مثل «خدا هست یا نیست»، یا «آزادی هست یا نیست»، خدا و آزادی و امثال آن تحت اراده‌ی ما نیستند، زیرا ما همان‌گونه که در اصل وجود و هستی - که کمال ما است - آزاد نیستیم، در داشتن پدیده‌ی اختیار و آزادی نیز آزاد نیستیم.^۱

پس جبر و ضرورت در پدیده‌ی اختیار منافی با اختیار نیست و تنها می‌توانیم از واقعیت این‌گونه حقایق آگاه گردیم. اما حقایق و هستی‌هایی که در زیر سلطه

۱- حایری، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، صص ۸۰-۸۶.

و نفوذ اختیار خودمان است، پیش از ایجاد، نمی‌توان گفت که هستند یا نیستند، تنها باید گفت که بایستی باشند یا نبایستی باشند و این هم بدین معناست که این هستی‌های اختیاری بر طبق آن معادلات هستند یا نیستند. در عین حال، همین قضایا نیز پس از ایجاد و به محض این که از اختیار ما بیرون آمدند به هستی و نیستی توصیف می‌شوند.

بر این اساس، هرگونه بحث و تفکری پیرامون آن دسته از حقایقی که تحت اراده‌ی ما نیستند ولی ما می‌توانیم در اطراف آنها فکر کنیم، هستی‌های غیر مقدور نامیده می‌شوند و از مباحث حکمت نظری یا عقل نظری به حساب می‌آیند و رابطه‌ای که در تشکیل قضایای منطقی آنها به کار می‌رود، استی و نیستی است.

از دیگر سو، بحث و تفکر پیرامون آن سلسله از هستی‌ها و حقایق عینی که تحت اراده‌ی ما هستند و ما می‌توانیم آنها را ایجاد کنیم، مثل نشستن، برخاستن، حرف زدن، به حکمت عملی (عقل عملی) موسوم است و رابطه‌ای که در قضایای منطقی مربوط به آنها به کار برده می‌شود بایستی یا نبایستی است. البته هر دو گروه هستی‌ها، چه هستی‌های مقدور و چه هستی‌های نامقدور، همه، معیار و ملاک ضرورت‌ها و بایستی‌ها هستند، زیرا ضرورت، چه ضرورت منطقی و چه ضرورت اخلاقی، تنها از وجود بر می‌خیزد.

حال، سؤل مهمی که امروز در فلسفه‌ی اخلاق مطرح است آن است که آیا می‌توان از قضایای غیر مقدور عقلانی، یک قضیه‌ی ارزشی را استنتاج کرد؟ به عبارت دیگر، میان هستی‌های غیر مقدور و بایستی‌های مقدور رابطه هست یا خیر؟^۱

برخی از فلاسفه‌ی جدید که در قرون پس از هفدهم میلادی ظهور کردند،

۱- دانش و ارزش، صص ۵۰ به بعد؛ کاوش‌های عقل عملی، صص ۲۴ به بعد.

در ارتباط میان قضایای غیر مقدور که نتیجه‌ی آن استنتاج یک گزارش ارزشی است شک کرده‌اند. ما بر آنیم پس از تبیین نظرات منطقی این دسته از فلاسفه، نظرات منطقی ملاصدرا را ترسیم کنیم و ببینیم ابتکارات منطقی او تا چه حد می‌تواند به تبیین و تحلیل گزاره‌های اخلاقی در فلسفه‌ی اخلاق کمک کند و نیز ببایم شعاع اندیشه‌ی صدر المتألهین در زمینه‌ی قضایای فلسفی که منجر به استنتاجات اخلاقی و ارزشی شده است کجاست.^۱

ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری (منطق ارتباط هست‌ها و باید‌ها)

رابطه‌ی حکمت عملی و حکمت نظری به صورت مجمل در سخنان فلاسفه‌ی اسلامی از دیر زمان وجود داشته و به گونه‌ای بر سر زبان‌ها بوده است، ولی پس از خرده‌گیری هیوم، فیلسوف آمریست انگلیسی، این مسأله در محافل فلسفی، حالت جدی‌تری به خود گرفته است.

مراد از حکمت نظری، معرفت‌ها و شناخت‌هایی است که مربوط به «هستی» و مراتب آن از واجب تا ممکن و از مجرد تا مادی است. در این جا معرفت کمال است، نه عمل.

مراد از حکمت عملی آن دسته از معرفت است که بر چیزی تعلق می‌گیرد که رابطه‌ای مستقیم با عمل دارد و کمال مطلوب، در عمل به آنها نهفته است، نه در شناخت آنها، مانند احکام شریعت و قواعد اخلاقی و کلیه‌ی باید‌ها و نبایدهای حقوقی و سیاسی.

از دیدگاه فیلسوف، حکمت نظری مربوط است به کوشش‌های عقل نظری در شناخت هستی‌ها و حکمت عملی مربوط است به کوشش عقل عملی در شناخت باید‌ها و نبایدها.

۱- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، ص ۱۴۶.

در واقع، شناخت ما از جهان پیرامونی منحصر است به دو قلمرو مستقل: یکی مربوط به امور خارج از قلمرو عمل، و دیگر مربوط به قلمرو عمل. در قلمرو اول می‌گوییم: جهان پدیدآورنده‌ای دارد، و در قلمرو دوم می‌گوییم: پدیدآورنده را باید ستایش کرد. حال، این پرسش به ذهن می‌آید که ارتباط معرفت دوم (حکمت عملی یا عقل عملی) با معرفت نخست چیست؟ چگونه از این که «خدا هست» به این امر که «باید او را پرستش کرد» پی ببریم؟

از مجموع گفتار پیرامون دو حکمت عملی و نظری می‌توان دو دیدگاه را ملاحظه نمود:^۱

۱- میان این دو نوع معرفت، ارتباط منطقی‌ای وجود ندارد و دیواری آهنین میان آنها کشیده شده است.

۲- میان این دو حکمت پیوندی منطقی برقرار است و آنچنان نیست که میان درک دو نوع معرفت ارتباطی وجود نداشته باشد.

طرح اشکال

در گذشته‌ی فلسفه‌ی اسلامی، سخنان زیادی پیرامون رابطه‌ی احکام عقل عملی با عقل نظری وجود نداشته است و آنچه در مطالعات فلسفی می‌توان به آن دست یافت، کوشش‌های حکیمانه شیخ الرئیس در کتاب / اشارات و سخنان شارحانی است که بر این اثر فلسفی حاشیه زده‌اند.^۲ آنان به این رابطه اشاره کرده و ارتباط منطقی حکمت نظری و عملی را تأیید نموده‌اند. اما از نظر برخی از فلاسفه‌ی اروپایی در قرن هیجدهم، چون دیوید هیوم، این رابطه با اشکال مواجه شده است. او به استنتاج

۱- همان، ص ۱۴۷؛ علم و دین، ایان باربور، صص ۴۴۱ به بعد.

۲- ابن سینا، / اشارات و التنبیها، ج ۱، صص ۲۱۳-۲۲۰؛ نجات، بخش منطق، ص ۶۳.

«باید» از «هست» ایراد گرفته که ما به اصل این ایراد و سپس تحلیل آن می‌پردازیم. او می‌گوید: در هر سیستم اخلاقی که تاکنون برخورد کرده‌ایم پیوسته این مطلب را گوشزد کرده‌ایم که فلاسفه‌ی اخلاق در طرح مسایل خود، با روش متداول و معمول فلسفه، نخست مسأله‌ی هستی خدا را مورد بررسی قرار داده و با همان روش پیرامون خصایص انسانی بحث می‌کنند، اما به محض ورود به بحث‌های اخلاقی این روش را دگرگون ساخته و دیگر از رابطه‌های منطقی «است» و «نیست» که به طور معمول در تشکیل قضایا و مسایل فلسفه به کار برده می‌شود، استفاده نمی‌کنند. سپس گزاره‌ای از ترکیب صغری و کبری منطقی به وجود آورند که در آن «بایستی» و یا «نبایستی» حکم فرماست و معلوم نیست، این گزاره‌ی به دست آمده چگونه از آن هست منطقی نتیجه‌گیری شده است.

شکل قضایای ارزشی (اخلاقی)

قضایایی که هیوم به آنها ایراد می‌کند به شکل زیر است:

مثال: ۱- در طبیعت تضاد و ستیز دیده می‌شود.

۲- ما نیز جزو جهان طبیعتیم.

پس: ما هم باید ستیز و مبارزه کنیم.

لازم به یادآوری است که این نتیجه از آن مقدمات بر نمی‌خیزد. تنها نتیجه‌ای که از آن مقدمات می‌توان گرفت این است که «در ما هم تضاد و ستیز دیده می‌شود». و البته «وجود» تضاد در میان مردم با «وجوب» مبارزه با استثمار فاصله‌ی بسیاری دارد؛ یکی توصیف است و دیگری تکلیف. به علاوه کلمه‌ی «تضاد» در نتیجه و در مقدمه در دو معنای متفاوت به کار رفته و این یک مغالطه‌ی آشکار است.

مشکل منطقی مذکور دارای دو اشکال اساسی است:

اول: وجود «باید» در نتیجه و نبودن آن در مقدمات؛
دوم: اختلاف مفهوم تضاد در نتیجه با مفهوم آن در مقدمه.
بنابراین استنتاجی که در این قیاس به دست می‌آید از درجه‌ی اعتبار
ساقط است.

به دست آمدن گزاره‌های بایستی و نبایستی که در شکل قیاس
منطقی آمد، گزاره‌ای اخلاقی است که به آن اخلاق علمی می‌گویند.
هیوم نماینده‌ی برجسته‌ی تجربه‌گرایی محض در فلسفه‌ی اروپایی است
که برای اولین بار مغالطه‌ی اخلاق علمی و نادرستی استنتاج «باید» از
«هست» را بر ملا کرده است. او در کتاب *رساله‌ای درباره طبیعت بشر*
که در سال‌های ۴۰-۱۷۳۹ میلادی انتشار یافت، به رابطه‌ی نامشروع میان
بایدهای اخلاقی از «هست‌های» فلسفی پرداخته است.^۱

برهان هیوم در نقد رابطه میان باید و نباید

عقل (فهم)، یعنی کشف صدق و کذب قضایا. صدق و کذب هم چیزی نیست
جز انطباق و یا عدم انطباق با روابط واقعی مفاهیم و یا وجود واقعی اشیای
خارجی. هر چه مشمول این انطباق و عدم انطباق نشود، صحیح و یا غلط
نمی‌تواند بود و هم بدین سبب موضوع تحقیق عقل واقع نخواهد شد. بدیهی
است که عواطف، امیال و اعمال ما به هیچ روی مشمول این گونه صدق و کذب
نمی‌شوند و از این رو ممکن نیست که آنها را صحیح و یا خطا دانست و یا آنها
را موافق یا مخالف عقل محسوب کرد. کارها می‌توانند قابل ستایش و یا قابل
سرزنش باشند، اما منطقی نمی‌توانند بود. بنابر این ستایش‌پذیر و سرزنش‌پذیر، به
معنای منطقی و غیر منطقی نیستند.^۲

۱-David Hume: A Treatise of Hume Nature Pellican classics (۱۹۶۹).

۲- هیوم، *رساله‌ای درباره طبیعت بشر*، ص ۵۱۰.

سخن هیوم را می‌توان بدین صورت ساده و خلاصه کرد: همه‌ی قضایا و قوانینی که عقل در آنها کاوش می‌کند و آنها را یا می‌پذیرد و یا رد می‌کند، دو صفت مشخص دارند: یا درست‌اند و یا نادرست. ملاک درستی و نادرستی قضایای عقلی این است که با واقعیت‌های خارجی موافق باشند یا نباشند. از آن طرف نسبت حقیقی دادن یا ندادن به رفتارهای انسانی بی‌معناست. یک عمل را نمی‌توان گفت حقیقت است یا نیست یا مطابق با خارج است یا نیست، فقط می‌توان گفت بد است یا خوب، مطلوب است یا نامطلوب. بدین سبب، خوبی و بدی (احکام عقل عملی) از حقیقی و غیر حقیقی (احکام عقل نظری) قابل استنتاج نیستند، یعنی از انباشتن صدها قضیه که همه از وصف مطابقت یا عدم مطابقت با خارج برخوردارند و از صفات واقعی و فیزیکی اشیا سخن می‌گویند، نمی‌توان قضیه‌ای به دست آورد که از خوبی و بدی و حسن و قبح، که صفاتی غیر فیزیکی و غیر خارجی‌اند، سخن بگوید. چنین است که استخراج عمل از عقل، به تعبیر هیوم، و یا اخلاق از علم، به تعبیر علمای اخلاق عصر، میسر نیست.

پاسخ اشکال هیوم

۱- نخستین مؤخذه‌ای که متوجه سخن هیوم است این است که وی «قضیه» را معادل «کلام تام» گرفته و آن را شامل جمله‌ی «انشایی» دانسته است، در حالی که جمله‌ی انشایی از اقسام «کلام تام» است نه از اقسام قضایا. «کلام تام» به اخباری و انشایی تقسیم می‌شود، در حالی که «قضایا» تنها اخباریات را در بر می‌گیرد و نه انشائیات را. بایدها و نبایدها از مقوله‌ی انشاءاند نه اخبار، و اگر گاهی گفته می‌شود «قضایای انشایی» به سبب غفلت از اصطلاح منطقی‌هاست.

سعدالدین تفتازانی درباره‌ی کلام مرکب می‌گوید:

فالمرکب إما تام؛ خبر أو انشاء، و إما ناقص؛ تقييدى أو غيره؛^۱
قضایای مرکب یا تام خبری است یا انشایی و یا ناقص مفید یا غیر آن.
وی در تعریف قضیه می گوید:

القضية قولٌ يحتمل الصدق والكذب؛^۲
قضیه سخنی است که در آن احتمال راست و دروغ باشد.
محقق سبزواری در منظومه اش می گوید:

إنَّ القضيةَ لَقَوْلٌ مُحْتَمَلٌ لِلصِّدْقِ وَ الْكُذْبِ وَ طَارَ مَا أَخْلُ^۳
قضیه جمله ای را گویند که در آن دو گونگی راست و دروغ راه داشته باشد.
در حالی که جمله ای انشایی از این قلمرو بیرون بوده و طبعاً گزارشی
در آن وجود ندارد تا به صدق و کذب توصیف گردد.

۲- این دو نوع نسبت، چیز نوظهوری در محاورات عرفی نیست، چه رسد به
محاورات فلسفی. هیوم هنگام گزارش از وضع مزاج خود می گوید: «حالم
خوب است» یا «خوب نیست»، ولی هنگام در خواست چیزی از پیشخدمت
خود، به گونه ای دیگر تکلم می کند و می گوید: «آن کتاب را بیاور»، «نان بخر»،
«خانه را تمیز کن». هر نوع توجیهی که بر این دو نوع محاورات عرفی هست، بر
محاورات فلسفی نیز حاکم است.

۳- مرکبات انشایی، مانند امر و نهی، استفهام، تمنی و ترجی، یک
رشته مبادی تکوینی در نفس انسانی دارند که او را وادار می کنند که به
این جمله ها تکلم کند. این جمله ها در عین کشف از این مبادی، البته به
صورت دلالت التزامی نه مطابقی، موجد یک رشته مفاهیم اعتباری نیز
می باشند که مفاد مطابقی آنها به شمار می روند.^۴

۱- تفتازانی، سعدالدین، مختصر المعانی، ص ۳۷.

۲- همان، ص ۴۱.

۳- سبزواری، ملا هادی، منظومه، بخش منطق، ص ۹۱.

۴- برای درک بیشتر موضوع ر. ک به: حسن و قبح عقلی، ص ۱۷۶.

مثال: انسان در جهان پیرامونش دو سیب را بر شاخه‌ی درخت به صورت جفت می‌بیند که از زوجیت واقعی برخوردارند. آن حقیقت تکوینی، منشأ به دست آمدن فرضی در عالم ذهن می‌شود و آن به وجود آمدن دو موجود زوج کاملاً مجزاً از هم به اعتبار ذهنی است؛ بدین صورت که گفته شود: «من علی را به زوجیت لیلی درآوردم».

ریشه‌ی اشتباه «هیوم» این است که واقعیت مختلف دو نسبت را در دو نوع از جمله‌های تام که یکی جنبه‌ی «واقع‌نمایی» و دیگری جنبه‌ی «ایجادگرایی» دارد، نادیده گرفته و به طرح سؤل نخست پرداخته است. به دیگر سخن، میان قضایای «اخباری» و «جمله‌های انشایی» فرقی نگذاشته و به هر دو از یک دریچه نگریسته است و تصور نموده که هر دو جمله باید از واقعیت خارج حکایت کنند، لذا پرسیده است که چرا در یکی با الفاظ «است» و «نیست» سخن می‌گوییم و در دیگری با الفاظ «باید» و «نباید». در حالی که اختلاف در مفاد و هدف، ما را براین اختلاف در سخن کشیده است.

پاسخ‌های دیگری نیز به اشکال هیوم از طرف اندیشمندان داده شده است که برای جلوگیری از اطاله‌ی کلام از طرح آن خودداری می‌کنیم.^۱

نظر ملاصدرا در ارتباط «بایدها» و «هست‌ها»

آنچه تاکنون گذشت بیان رابطه‌ی منطقی میان بایدها و نبایدها در حکمت عملی از یک طرف و هستی‌ها و نیستی‌ها از طرف دیگر بود، تا بر خوانندگان اصل طرح و ایراد و ابرام فلاسفه و مناطق بر آن روشن گردد.

۱- حایری، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، صص ۵۱، ۱۰۲، ۱۷۴، ۱۷۷.

نکته‌ای که در این جا هدف مقاله را تأمین می‌کند، دست گذاشتن بر رگه‌های منطقی صدر المتألهین در بیان رابطه‌ی هستی‌های فلسفی و بایدهای اخلاقی است.

رگه‌ی منطقی اول

همچنان که پیش‌تر گذشت، ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری، به صورت فشرده در کلمات پیشینیان از فلاسفه‌ی اسلامی مطرح بوده است. ولی اکنون که هیوم بر این ارتباط خدشه وارد کرده، بیان صدر المتألهین را در این باره ذکر می‌کنیم تا این رابطه روشن شود. ملاصدرا در بیان این ارتباط می‌گوید:

اعلم أنَّ الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الانساني، وإن شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنوية أمرية ومادة حسية خلقية، وكانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق وتجرد، لاجرم إفتتت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين نظرية تجردية (المراد الحكمة النظرية) و عملية تعلقية (المراد الحكمة العملية).

أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله و تمامه، و صيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته و رقصه و نقشه، و هذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله إلى ربّه حيث قال: «ربّ أرنا الأشياء كما هي» و للخليل عليه السلام أيضاً حين سأل: «ربّ هب لي حكماً» و الحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً.

و أما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن و الهيئة الانقيادية للبدن من النفس، و إلى هذا الفن أشار بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ. و استدعى الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله: «وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» و إلى فنى الحكمة كليهما أشهر فى الصحيفه الإلهية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾. و هى مادته التى هى من الأجسام المظلمة الكثيفة، «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» إشارة إلى غاية الحكمة النظرية، و «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» اشارة إلى تمام الحكمة العملية، و للإشعار بأنّ المعتبر من كمال القوة العملية، ما به نظام المعاش و نجاة المعاد، و من النظرية العلم بأحوال المبدأ و المعاد و التدبّر فيما بينهما من حق النظر و الاعتبار، قال اميرالمؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رحم الله امرؤ أعَدَّ لنفسه و استعدَّ لمرسه و علم من أين و فى أين و إلى أين» ...^۱

از دقت در عبارت ملاصدرا استنباط می شود که عقل عملی در استنتاج بایدها و نبایدها از یک رشته مقدمات واضح و مشهور و تجربه شده که از احکام عقل نظری است، کمک می گیرد، و عقل نظری در استنتاج این احکام، به عنوان پایه پذیرفته شده است.

رگه‌ی منطقی دوم (مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح (عقلی) چیست؟) عالمان علم اخلاق بحث حسن و قبح را از اولی ترین و بدیهی ترین مسایل علم اخلاق می شمارند. درک بیشتر از حسن و قبح عقلی، ما را در طریق مسایل اخلاقی بهتر یاری می دهد.

بر این اساس پاسخ به این پرسش ها لازم به نظر می رسد: آیا حسن و قبح ذاتی است؟ مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح چیست؟ نظر منطقی ملاصدرا چگونه است؟

ذاتی در اصطلاح منطقی‌ها در دو مورد به کار می‌رود:^۱

الف: ایساغوجی؛

ب: باب برهان.

مقصود از ذاتی در باب ایساغوجی (کلیات خمس) همان اجزای تشکیل‌دهنده‌ی ماهیت شیء و یا خود ذات اوست. از این نظر، جنس و فصل و نوع، ذاتی این باب می‌باشد. دو مفهوم نخست تشکیل‌دهنده‌ی ذات، و نوع نیز بیانگر تمام ذات و ماهیت موجود است. از ویژگی‌های این ذاتی این است که تعقل ماهیت شیء جز تعقل آن ذاتی، چیزی نیست؛ همچنان که تعقل انسان بعینه، همان تعقل حیوان ناطق است.

با توجه به این تفسیر، روشن می‌شود که مقصود از ذاتی در این جا، ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) نیست، زیرا هرگز در تصور عدل و یا ظلم - که دو مثال روشن برای حسن و قبح ذاتی است - مفهوم حسن و قبح نهفته نیست.

مقصود از ذاتی باب برهان این است که فرض موضوع به تنهایی در انتزاع آن محمول از آن موضوع کافی باشد، و در مقابل آن، محمول عرضی است که در انتزاع آن، گذشته از اصل موضوع، به انضمام ضمیمه‌ای بر آن موضوع نیاز است تا بتوان محمول را از آن انتزاع کرد و یا آن را توصیف نمود.

مثال: به دو گزاره‌ی زیر توجه کنید:

۱- انسان ممکن است. ۲- جسم سیاه است.

در گزاره‌ی شماره‌ی (۱)، امکان، نسبت به انسان، از عوارض ذاتی است، در حالی که در گزاره‌ی شماره‌ی (۲) سیاهی از قبیل محمول عرضی است.

۱- بنگرید: عبدالله انوار، تعلیقہ / اساس الاقتباس خواجه نصیر، ص ۳۵ صفحه متن و ص ۱۰ (صفحه تعلیقہ).

صدر المتألهین گفته است: انسان در حد ذات ممکن است و در ذات خود، نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، یعنی بالذات فاقد هر دو ضرورت می‌باشد. بنابراین، امکان، محمولی است که در توصیف موضوع، به چیزی جز لحاظ موضوع نیاز نداریم.^۱

ملاصدرا در همین مورد می‌گوید:

إنّ موضوع كلّ علم كما تقرّر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة وقد فسّروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه، فأشكّل الأمر عليهم، لما رأوا أنّه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختصّ ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علمٍ إلاّ و يبحث فيه عن الأحوال المختصّة ببعض أنواع موضوعه. فاضطّروا تارةً إلى اسناد المسامحة الى رواء العلم في اقوالهم بأن المراد من العرض الذاتي الموضوع في كلامهم ...^۲

با آگاهی از دو قسم ذاتی و روشن شدن این که ذاتی بودن حُسن و قبح در مسایل علم اخلاق، به معنی ایساغوجی نیست، اکنون باید دید آیا می‌توان گفت: حسن و قبح اخلاقی از قبیل ذاتی باب برهان است یا نه؟

برخی معتقدند: اگر ما موفق شویم که این مطلب (ذاتی باب برهان) را در فلسفه و منطق اثبات کنیم، آن‌گاه می‌توانیم این فرمول را در قضایای اخلاقی هم به کار ببریم و بگوییم: و لو این که در مفهوم عدل معنای زیبایی و حسن یک جزء بنیادی جنسی و فصلی نیست، ولی ما می‌توانیم از روابط برونی ماهیت «عدل» یک لازمه‌ی ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن حسن و زیبایی است و بالاخره این لازمه‌ی ذاتی با این که

۱- ملاصدرا، اسفار، ج ۱، صص ۳۱ و ۳۲، با تعلیقات علامه طباطبائی. شیخ الرئیس در منطق نجات و خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات ج ۱، ص ۵۹ به همین نکته اشاره کرده‌اند.

۲- همان.

داخل در ذات موضوع نیست، لوازم ذاتی آن محسوب می‌شود و یک معنایی است که ما آن را حسن می‌نامیم. «ظلم قبیح است» نیز به همین ترتیب، از روابط برون مرزی مفهوم ظلم به طور ضرورت، به عنوان لازمه‌ای ذاتی به دست می‌آید که مفهوم آن قبح و زشتی است.^۱

این نظریه را از دو جهت مخدوش دانسته‌اند: یکی از جنبه‌ی این که تفسیر ذاتی در اصطلاح متکلمان صدر اسلام که مسأله‌ی حسن و قبح را برای نخستین بار طرح کردند، به ذاتی باب برهان دور از واقع‌بینی است؛ زیرا این اصطلاح (ذاتی باب برهان) در میان آنان رایج نبود. دیگر آن که ذاتی باب برهان که از آن به لوازم ماهیت تعبیر می‌شود، واقعیتی است در کنار واقعیت موضوع. البته مقصود از «واقعیت» این نیست

که یک واقعیت عینی و محسوس است، بلکه مقصود آن است که موضوع مثلاً علاوه بر واقعیت خود به نام اربعه، واقعیتی دیگر دارد که از آن به زوجیت و یا تقسیم به متساویین تعبیر می‌شود و این واقعیت با آن موضوع همراه است.

در مسأله‌ی حسن و قبح یک واقعیت بیش نیست و آن خود عدل و ظلم است. از این جهت است که عقل وقتی ملاحظه می‌کند و پای مقایسه را به میدان می‌کشد نتیجه می‌گیرد که میان داده‌های الهی فرق است؛ یکی در وجود او ایجاد منافرت می‌کند و دیگری ملایمت، و فاعل یکی را نکوهش می‌کند و دیگری را می‌ستاید.

رگه‌ی سوم (حمل در قضایای منطقی و حلّ برخی گزاره‌های اخلاقی)
صدرالمতألہین در مسأله‌ی حمل و این همانی می‌گوید: حمل بر دو گونه است: یکی حمل اولی ذاتی و دیگری حمل شایع صناعی. معیار و

۱- کاوش‌های عقل عملی، صص ۱۴۷-۱۴۸.

نشانه‌ی حمل شایع عرضی این است که از طریق تجربه و شناخت، هستی فردی را شناسایی کرده و در مفهوم طبیعی خودش مندرج کنیم و یا طبیعتی را بر فرد محسوس و تجربی خودش حمل نماییم. ولی معیار در حمل ذاتی اولی اتحاد در مفهوم است و به هیچ وجه ناظر به وجود حقیقی عینی نیست.

در این جا قهراً یک پژوهشگر منطقی این پرسش را طرح می‌کند که «عدل نیکو است» و «ظلم قبیح است» کدام یک از این دو گونه حمل است؟

پاسخ قطعی این پرسش این است که این حمل یک حمل ذاتی اولی است. به دلیل این که در محدوده‌ی این حمل ما هیچ گونه تعلق خاطری به تحقق عینی خارجی نداریم تا بدانیم آیا این واقعه یا آن واقعه که در این جا یا آن جا اتفاق افتاده عدل است یا ظلم، خوب است یا بد، و اصولاً پی‌جویی از وقایع تاریخی و چگونگی و چسانی اشخاص عینی از وظایف فیلسوف اول و فلسفه‌ی اولی نیست. بحث‌های

چندی و چگونگی و چسانی همه از «استی‌ها» است که از حوزه‌ی شناخت فلسفه بیرون است. در حمل‌های مورد بحث، نظر آن است که رابطه‌ی این‌همانی منطقی و ذاتی میان عدل و نیکویی، با ظلم و ناروایی را شناسایی نماییم، و به همین دلیل، مفهوم کلی طبیعی عدل یا ظلم را در برابر مفهوم کلی و طبیعی نیکویی یا ناروایی قرار دهیم و آنها را به یکدیگر حمل کنیم. بنابر این حمل یکی از موارد حمل اولی ذاتی است. همتای این حمل حملی است که میان انسان و حیوان ناطق برقرار می‌کنیم و می‌گوییم «انسان حیوان ناطق است». مورد دیگر حمل اولی ذاتی حمل شیء بر نفس است، مانند این که بگوییم «انسان انسان است». در این جا هم اگر بگوییم «نیکویی نیکویی است» یا «قبیح قبیح است» و یا «عدل عدل است» و یا «ظلم ظلم است» همه از گونه‌ی حمل اولی ذاتی و

در شمار حمل شیء بر خودش می باشد. اما اگر بگوییم «عدل نیکو است» و «ظلم قبیح است» این حمل ذاتیات بر ذات است و نه حمل شیء بر ذات و هر دو صورت از اقسام حمل اولی ذاتی شمرده می شود.

ملاصدرا در رساله‌ی *اللمعات المشرقیة* و *اسفار* و دیگر آثارش مسأله‌ی حمل را به بهترین وجه حل نموده است. وی می گوید:

و الحمل إمّا ذاتیّ أُولیّ. أو عرضیّ متعارف. و الذاتی ما یکون الموضوع عین المحمول ذاتاً و عنواناً فان کان بینهما فرقٌ بالإجمال و التفصیل فیکون الحمل مفیداً و إلاً فلا. و العرضیّ ما یکون من افرادہ، سواء کان محموله ذاتیاً داخلأً فیہ، او عرضیاً خارجاً عنه. و الحمل فی الاول بالذات و فی الثانی بالعرض. و المحمول العرضیّ إمّا لازم فی الوجودین کزوايا المثلث ... و إمّا مفارق دائم أو غیره کغضب الحلیم و حلمه ...^۱

گزاره‌های منطقی‌ای که در آثار ملاصدرا به چشم می خورد، هر کدام، پاسخی است به اندیشمندان غربی که خواسته‌اند روابط عقلانی میان هست‌ها و بایدها را خدشه‌دار کنند. صدر المتألهین در آثار خود به بهترین وجه این روابط را تبیین کرده، به گونه‌ای که کمترین خدشه‌ای بر آن وارد نمی گردد.

به طور خلاصه، ملاصدرا در فلسفه‌ی اخلاق (و در بحث قضایای منطقی) منطقی را ترسیم کرده که اشکالات کسانی چون هیوم خود به خود رفع می گردد. بر پایه‌ی نظرات صدر المتألهین رابطه‌ی میان هستی و استی‌های علم اخلاق طبق همان ضوابط آنتولوژیکی که از قدیم میان فلاسفه‌ی اسلامی مطرح بوده و کسانی چون شیخ الرئیس و قطب‌الدین

۱- منطق نوین، رساله‌ی *اللمعات المشرقیة*، ترجمه و شرح: مشکوة الدینی، ص ۷۷؛ *اسفار اربعه*، ج ۱،

رازی و خواجه نصیرالدین طوسی قرن‌ها قبل از او مسأله را حل کرده بودند، به گونه‌ای روشن برقرار می‌گردد. صدرالمتهلین نه تنها پیشینیان خود را تأیید کرده، بلکه مطالب جدید منطقی، چون قضیه‌ی حمل اولی ذاتی و شایع صناعی را نیز بر آنها افزوده است.

نمونه‌های اخلاقی در تفسیر روایات از نظر ملاصدرا

صدر المتألهین در شرح اصول کافی حدیث ذیل را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و دیدگاه‌های خود را که در واقع رگه‌های منطقی خاص اوست در شرح آن به کار برده است. ملاصدرا سعی کرده میان علم و نظر (حکمت نظری) از یک طرف و حکمت عملی از طرف دیگر رابطه برقرار کند. البته این ارتباط میان نظر و عمل، یک رابطه‌ی تصنعی براساس تکلف نیست، بلکه طبیعت مسأله موجب پیدایش این رابطه می‌گردد.

قال الباقر عليه السلام: «مَنْ عَلَّمَ بَابَ هَدْيٍ فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهِ وَ لَا يَنْقُصُ أَوْلَئِكَ مِنْ أَجْوَرِهِمْ شَيْئاً وَ مَنْ عَلَّمَ بَابَ ضَلَالٍ كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ أَوْزَارِ مَنْ عَمِلَ بِهِ وَ لَا يَنْقُصُ أَوْلَئِكَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئاً»^۱
آنچه از متن حدیث بر می‌آید، بیان رابطه‌ی میان علم و نظر و اجر و عمل است.

میان ارزش‌های علمی و ارزش‌های عملی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. میان حکمت نظری و عملی ارتباط منطقی برقرار است. از طرف دیگر، علم و نظر مبنای ارزش و عمل است. در متن حدیث آمده است که هرکس باب هدایت را به کسی بیاموزد پاداش عامل و اجراکننده، بدون آن که از عامل کسر گردد، برای او نیز خواهد بود. علتش آن است

۱- کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳، کتاب فضل العلم، باب ثواب العلم و المتعلم، حدیث ۴.

که عمل از علم جدا نشده است، بلکه فقط علم از فردی به فرد دوم (عامل و مجری) انتقال یافته است. البته در طرف شرّ و بدی نیز این رابطه آشکار است.

صدر المتألهین در بیان حدیث بالا می گوید:^۱

و إِنَّمَا سُمِّيَ هَدًى إِذْ بِذَلِكَ النُّورُ يَرَى الْأَشْيَاءَ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ وَ يَهْتَدِي إِلَى الْحَقِّ وَ يَسْلُكُ سَبِيلَ الْقَرَبِ مِنَ اللَّهِ، كَمَا أَنَّ بِالنُّورِ الْحَسَى يَرَى إِلَى الْمَآرِبِ الْحَسِيَّةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»^۲ وَ ذَلِكَ النُّورُ سَمَاهُ أَهْلُ الْحِكْمَةِ الْعَتِيقَةِ عَقْلاً بِالْفِعْلِ وَ هُوَ الْإِيمَانُ الْحَقِيقِيُّ، قَالَ تَعَالَى: «إِنَّ الْهُدَى هَدَى اللَّهُ»^۳ وَ قَالَ: «أَوَلَيْكَ عَلَى هَدًى مِنْ رَبِّهِمْ»^۴ ...

و تلك الملكة النفسانية الظلمانية أصل كل شرّ و آفة في الدّين و انحراف عن سبيل المسلمين و تولى عن الحق و اليقين و لها شعب كثيرة و أبواب مختلفة هي أبواب الجحيم ...

وقتی کسی بخواهد باب هدایت را تعلیم دهد، خود او باید تجسّم عینی هدایت باشد. هم بداند و هم عمل کند، دانسته‌اش و بایسته‌اش هماهنگ باشد. همان‌طور که وقتی کسی باب ضلالت را تعلیم می‌دهد، خود او مصدر ظلمت و حجاب است. پیروان هدایت و ضلالت، نور و ظلمت را از مصدرش می‌گیرند و رواج می‌دهند.

ملاصدرا «نجم» را در آیه‌ی ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ به نور ایمان حقیقی تفسیر کرده است. این تأویل بدون پشتوانه‌ی منطقی نیست. در واقع، این تأویل برخاسته از ارتباط میان نور حسی و نور عقلی یا ارتباط میان نظر و عمل است و

۱- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۸۲ به بعد، تصحیح: خواجه‌ی، محمد.

۲- نحل / ۱۶.

۳- آل عمران / ۷۳.

۴- بقره / ۵.

این همان چیزی است که در فلسفه‌ی اخلاق اسلامی از آن به مبنا بودن جهان‌بینی و رو بنا بودن ایدئولوژی تعبیر می‌شود. نمونه‌ی دیگر فلسفه‌ی اخلاق ملاصدرا در شرح اصول کافی، تحلیل حدیث ذیل است:

كان على بن الحسين يقول: إِنَّهُ يُسَخَّى نَفْسِي فِي سُرْعَةِ الْمَوْتِ وَالْقَتْلِ
فِينَا قَوْلُ اللَّهِ: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا»^۱ وَهُوَ
ذَهَابُ الْعُلَمَاءِ.^۲

در متن حدیث فوق امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

زود مردن و کشته شدن ما خانواده (اهل بیت) را گفتار خداوند بر ما
گوارا می‌کند، آن جا که می‌فرماید: مگر نمی‌بینند که ما بر زمین
درآییم و از اطرافش کاهش دهیم. کاهش اطراف زمین همان از دست
رفتن عالمان است.

ملاصدرا پس از نقل اقوال دانشمندان حدیث‌شناس در خصوص حدیث
بالا می‌فرماید:

النفوس ثلاثة أقسام: النباتية و الحيوانية و الانسانية و لكل منها جاذب
الى جهة الفوق بأعمال يناسبه و مدرک محیط لما تحته بإدراكات يناسبه.
قال تعالى: «و جاءت كل نفس معها سائق و شهيد»^۳ اشارة الى قوتيه
الادراكية و التحريكية أو العلمية و العملية...^۴

ملاصدرا نفس را دارای سه مرتبه می‌داند: نفس نباتی، حیوانی و
انسانی. برای هر کدام از این سه مرتبه جهتی است رو به بالا و پایین که
بسته به تناسب این جهت، مراتب زیادی نشأت می‌گیرد و همین

۱- رعد / ۴۱.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸، باب فقد العلماء، حدیث ۶.

۳- ق / ۲۱.

۴- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، صص ۱۵۵ به بعد.

جهت گیری نفسانی موجب پیدایش دو قوه‌ی ادراکی و عملی خواهد شد.

ملاصدرا در ادامه می‌افزاید:

برای انسان در ذات او درجات متفاوتی از کمال نهفته است. انسان سعی دارد از یک کمال به کمال دیگر کوچ نماید. او در ابتدا در رحم چون گیاهی است که غذا و انرژی جذب می‌نماید تا رشد کند. سپس به مرحله‌ی حیوانیت پا می‌نهد و در این مرحله دارای حس و حرکت و شهوت و غضب است. آن‌گاه از این مرحله نیز به مرحله‌ی انسانیت انتقال پیدا می‌کند و به عقل و عقلانیت می‌رسد. در این جا آنچه را می‌نگرد، گرایشی در او ایجاد می‌شود که تمام کنش‌های او بر پایه‌ی همان مرحله‌ی عقلانیت اوست. او دارای استعداد جذب علم و ارایه‌ی عقل براساس علم خود است. سپس از این مرحله هم پا را فراتر گذاشته و به مرحله‌ی عرفان می‌رسد که در این جا جذبه‌ی الهی او را می‌گیرد و به حیات ارضی او خاتمه می‌دهد.^۱

سومین نمونه از رابطه‌ی میان حکمت نظری و عملی از منظر ملاصدرا دیدگاه او در مورد علم و اراده است.

ملاصدرا آن جا که پای اتحاد اراده و علم به میان می‌آید به بهترین شیوه‌ی عالمانه و با مشی کاملاً جدید، علم و اراده را به وجود منتهی می‌نماید و هرگاه تفسیر علم و اراده به وجود برگردد، طبعاً میان علم نظری و اراده‌ی عملی ارتباط مستقیم برقرار می‌شود. او در این مورد می‌گوید:

... لأن مرجع العلم والارادة و غیرهما إلى الوجود، كما أشرنا إليه
إلا أن عقول الجماهير من الاذکیاء فضلاً عن غیرهم عاجزة قاصرة عن

فهم سرايه العلم و القدرة و الارادة فى جميع الموجودات حتى الاحجار
و الجمادات كسراية الوجود فيها. و لكننا بفضل الله و النور الذى أنزل
الينا من رحمته، نهتدى إلى مشاهدة العلم و الارادة و القدرة فى جميع ما
نشاهد فيه الوجود على حُسْبِهِ و وزانه و قَدَرِهِ.^۱

صدرالمতألہین در متن فوق با تعریض و کنایه می‌گوید: برخی از
عالمان و اندیشمندان تیزهوش از فهم آنچه ما در تفسیر علم و اراده
قایلم عاجزانند، چه رسد به آن کسانی که از نظر تیزبینی به مرحله‌ی
مورد انتظار نرسیده‌اند.

صدر المتألہین می‌افزاید: اراده و کراہت در انسان و حیوان کیفیتی
از کیفیات نفسانی است و این کیفیات نفسانی هم از امور وجدانی به
شمار می‌رود (منظور از کیفیات نفسانی أَلَم و لذت و مانند آن است)
و وجدانی بودن اراده و کراہت به وجدانی بودن علم به این دو مقوله
منتہی می‌شود و در نہایت به رابطہ‌ی مستقیم میان حکمت نظری و
عملی می‌انجامد.

نتایج بحث

۱- گزاره‌های اخلاقی آن دسته از گزاره‌هایی هستند که از
نسبت‌های «استی» تشکیل شده است و به علوم میانه و پایین تعلق
می‌گیرند. گزاره‌هایی مانند «عدل خوب است» و «ظلم بد است» از این
دسته گزاره‌ها هستند.

۲- گزاره‌های فلسفہ‌ی اخلاق آنهایی هستند که با محمولات
هستی‌ها شکل می‌گیرند و در مسایل فلسفہ‌ی آنتولوژیک خودنمایی
می‌کنند. از جمله‌ی این قضایا «آزادی هست یا نیست»، «خدا هست یا

۱- ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۶، صص ۳۳۵ به بعد.

نیست» می‌باشد و با این قضایا فلسفه و نیز فلسفه‌ی اخلاق شکل می‌گیرند.

۳- موضوع فلسفه‌ی اخلاق هستی‌های مقدور است که عوارض ذاتی آن خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی است.

۴- اساساً هر دو گروه هستی‌ها (چه هستی‌های مقدور که در علم اخلاق کاربرد دارند و چه هستی‌های نامقدور که در فلسفه‌ی اخلاق مطرح‌اند) همه معیار و ملاک ضرورت‌ها و بایستی‌ها می‌باشند، پس ریشه‌ی ضرورت منطقی و ضرورت اخلاقی پدیده‌ی هستی بوده و از وجود برخاسته می‌شود.

۵- از قضایای غیر مقدور عقلانی، می‌توان یک قضیه ارزشی را استنتاج کنیم، به عبارت دیگر میان هستی‌های غیر مقدور (مربوط به فلسفه اخلاق) و بایستی‌های مقدور (مربوط به علم اخلاق) رابطه برقرار می‌کنیم.

۶- بنابر این می‌توان از گزاره‌ی «خدا هست» به گزاره‌ی «باید او را پرستش کنیم» پی ببریم. به عبارت بهتر میان حکمت نظری و عملی ارتباط منطقی برقرار است.

۷- ملاصدرا با طرح حمل اولی ذاتی و شایع صناعی از یک طرف و با استفاده از ذاتی بودن حسن و قبح عقلی به رابطه میان حکمت نظری (هستی‌های غیر مقدور) و حکمت عملی (هستی‌های مقدور) تصریح می‌کند. و نتیجه این ارتباط، اثبات قضایای ارزشی از قضایای آنتولوژیک و هستی‌شناسی می‌باشد.

منابع

۱. شیرازی، صدر المتألهین، *اسفار اربعه*، قم: مکتبه مصطفوی.
۲. صدر المتألهین، *اللمعات المشرقیه*، مندرج در کتاب *منطق نوین*، ترجمه و شرح: مشکوه الدینی، المحسن، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۳. امید، مسعود، *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز، ۱۳۸۱ ش.
۴. حایری یزدی، مهدی، *کاوش های عقل عملی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۵. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی*، نگارش: ربانی گلپایگانی، علی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۶. تفتازانی، سعدالدین، *تهذیب المنطق*.
۷. سروش، عبدالکریم، *دانش و ارزش*، تهران: چاپ سینما فرم، ۱۳۵۹ ش.
۸. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه: خرمشاهی، بهاء الدین، مرکز نشر دانشگاهی.
۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تعلیقه: انوار، سید عبدالله، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵ ش.

روش‌شناسی فهم گزاره‌های اخلاقی قرآن

حسن سراج‌زاده*

چکیده

بحث از گزاره‌های اخلاقی قرآن، یکی از مباحث مهم و کلیدی در فهم آموزه‌های اخلاقی دین اسلام است. برای آشنایی با اخلاق در متون دینی، اخلاق پژوهان، به گونه‌ها و روش‌های مختلفی به این امر پرداخته‌اند. یکی از روش‌های اخلاق پژوهی در قرآن، بررسی گزاره‌های اخلاقی موجود در این کتاب مقدس است. گزاره‌های اخلاقی، بخش بزرگی از گزاره‌های ارزشی دین را تشکیل می‌دهد که برای شناخت آن‌ها باید هماهنگی با علوم مرتبط و با شیوه‌ای مدون اقدام کرد. از آنجا که هفت مفهوم اخلاقی «باید، نباید، درست، نادرست، خوب، بد، وظیفه»، عناصر پایه‌ای و مقدمی در شناخت گزاره‌های اخلاقی هستند، این پژوهش برآن است تا با استفاده از چهار شیوه، به روش‌شناسی فهم این مفاهیم بپردازد، تا در نتیجه، زمینه‌ی فهم گزاره‌های اخلاقی قرآن فراهم آید، و بدین شکل آموزه‌های اخلاقی

قرآن شناخته و تبیین شود. این چهار شیوه عبارت‌اند از: ۱- گزاره‌های انشایی قرآن؛ ۲- گزاره‌های اخباری با محامیل ارزشی قرآن؛ ۳- تصویب و تخطئه‌ی الهی؛ ۴- طرفداری و مخالفت الهی.

واژه‌های کلیدی

مفاهیم اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌های انشایی، گزاره‌های اخباری، تصویب و تخطئه‌ی الهی، طرفداری و مخالفت الهی.

مقدمه

گزاره‌های دین، براساس ناظر بودن آن‌ها به امور واقع یا ارزش‌ها، دو دسته‌اند: الف) گزاره‌های واقعی (Factual) یا توصیفی (Descriptive)؛ ب) گزاره‌های ارزشی (Evaluation) یا توصیه‌ای (Prescriptive).

در گزاره‌های واقعی، در مورد چیزی، گزارش یا اوصافی را بیان می‌کنیم. این گزاره‌ها ذاتاً قابلیت صدق و کذب دارند. مانند: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَذْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾^۱ ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾^۲.

در گزاره‌های ارزشی، در مورد چیزی، موضع، رأی یا پسند خود یا دیگری را بیان می‌کنیم. در این نوع گزاره‌ها به دلیل این که هرکس رأی و موضع خود را بیان می‌کند، ذاتاً نزاع و صدق و کذبی وجود ندارد؛ چراکه شخص در واقع، گزارشی از خود (رأی و پسند خود) ارایه می‌کند، نه گزارش یا وصفی از چیز. مانند این گفته‌ی خداوند متعال که

۱- روم/۲۴.

۲- انبیاء / ۳۳.

فرموده است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾^۱ و همین‌طور: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ... وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾.^۲

گزاره‌های اخلاقی، بخشی از گزاره‌های ارزشی هستند که به صورت قضایای اخلاقی معرفی می‌گردند. ساخت این قضایا به شکل موضوع و محمول (یا مسندالیه و مسند) است. در موضوع این قضایا (مسندالیه)، ابعاد انسانی و به عبارتی فعل انسان، صفات و حالات نفسانی انسان و یا خود انسان قرار می‌گیرد و در محمول این قضایا (مسند)، یکی از مفاهیم اخلاقی «باید، نباید، درست (صواب)، نادرست (خطا)، خوب، بد، وظیفه یا مسؤولیت» و هر چه به معنای این‌هاست واقع می‌شود.^۳

برای تشخیص و فهم گزاره‌های اخلاقی در قرآن، ابتدا باید موضوع و محمول آن‌ها را شناخت، تا به دنبال آن، گزاره نیز مشخص گردد. «موضوع گزاره‌های اخلاقی» در متون دینی، نیاز به بحث چندانی ندارد و با مراجعه به قرآن، به روشنی معلوم می‌شود. موضوع گزاره‌های اخلاقی قرآن - هرگاه این گزاره‌ها درباره‌ی انسان باشد - یکی از افعال ظاهری یا باطنی (جوارحی و جوانحی) انسان، صفات و حالات نفسانی او و یا شخص انسان با همه‌ی ویژگی‌های ظاهری و باطنی اوست.

۱- مؤمنون / ۱.

۲- احزاب / ۳- ۱.

۳- درباره‌ی تعداد مفاهیم اخلاقی که در محمول گزاره‌های اخلاقی به کار می‌روند، میان فیلسوفان اخلاق اختلاف نظر است، ولی معمولاً مفاهیم اخلاقی را در این هفت مفهوم منحصر می‌کنند و سایر مفاهیم اخلاقی، مانند مطلوب و نامطلوب، ارزشمند و غیرارزشمند، شایسته و ناشایسته، سزاوار و ناسزاوار، حق و ناحق، پسندیده و ناپسند، قابل ستایش و قابل نکوهش، فضیلت‌مند و رذیلت‌مند و ... را به یکی از مفاهیم هفت‌گانه ارجاع می‌دهند.

برای شناخت بیشتر از مفاهیم اخلاقی، ر.ک: فلسفه اخلاق، مصباح یزدی، محمدتقی، صص ۵۳ و ۶۵ و فلسفه اخلاق در ایران معاصر، امید، مسعود، ص ۵۰۸ و فلسفه‌ی اخلاق، فرانکنا، ترجمه: صادقی، هادی، ص ۳۶ و بنیاد اخلاق، مصباح، مجتبی، صص ۷۱ و ۸۵.

اما درباره‌ی «محمول گزاره‌های اخلاقی» که مهم‌ترین بخش گزاره‌های اخلاقی است، و نحوه‌ی شناخت مفاهیم ارزشی و الزامی و احکام اخلاقی قرآن،^۱ - تا آن جا که نگارنده آگاهی دارد - تاکنون پژوهشی شایسته و روشمند صورت نگرفته است. از این رو، با توجه به ضرورت شناخت، معرفی و همچنین عمل به دستورات اخلاقی قرآن لازم می‌نماید نخست، از طریق شناخت محمول گزاره‌های اخلاقی با شیوه و روش شناخت و فهم گزاره‌های اخلاقی آشنا شد و سپس، پیام‌ها و آموزه‌های اخلاقی را از لابه لای این متن مقدس و راهنمای زندگی استخراج و آن‌گاه برای رسیدن به اهداف اخلاق دینی، بدان عمل کرد.

شیوه‌های چهارگانه‌ی فهم گزاره‌های اخلاقی قرآن

در قرآن کریم، گزاره‌های اخلاقی را عمدتاً به چهار روش و در قالب چهار قسم جمله، می‌توان جستجو کرد. به تعبیر دیگر، برای به دست آوردن محمول گزاره‌ی اخلاقی و استکشاف مفاهیم و احکام اخلاقی قرآن و این که قرآن «باید و نباید» و «خوب و بد» و «درست و نادرست» را چگونه و با چه اسلوبی بیان کرده است، می‌توان به یکی از شیوه‌های چهارگانه؛ یعنی: «گزاره‌ی انشایی»، «گزاره‌ی اخباری با محمول ارزشی»، «تصویب و تخطئه» و «طرفداری و مخالفت الهی»، عمل کرد تا به دنبال آن، گزاره‌های اخلاقی را تشخیص داد.

۱- از میان مفاهیم اخلاقی فوق، دو مفهوم «خوب و بد» را مفاهیم ارزشی یا احکام ارزش اخلاقی یا احکام ناظر به فضیلت می‌نامند و پنج مفهوم «باید و نباید، درست و نادرست و وظیفه» را مفاهیم الزامی یا احکام الزام اخلاقی یا احکام ناظر به فريضه می‌گویند. البته گاهی در مقابل مفاهیم غیراخلاقی، به همه‌ی مفاهیم اخلاقی (ارزشی و الزامی) مفاهیم ارزشی اطلاق می‌گردد.

ر.ک: فلسفه اخلاق، مصباح یزدی، محمد تقی، ص ۱۰۵ و فلسفه‌ی اخلاق، فرانکنا، ترجمه: صادقی، هادی، ص ۳۶ و بنیاد اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۷۲.

در تقسیم‌بندی دیگری، می‌توان مصادیق مفاهیم ارزشی را به ارزش‌های اخلاقی نام‌گذاری کرد و مصادیق مفاهیم الزامی را تکالیف اخلاقی نامید.

شیوه‌ی اول: گزاره‌های انشایی (باید و نباید)

از بیشتر گزاره‌های انشایی، اعم از انشاء طلبی و غیر طلبی، می‌توان مفاهیم و احکام اخلاقی: «باید و نباید» و گاهی «خوب و بد» را استفاده کرد. انواع انشاء؛ چه انشاء طلبی (شامل امر، نهی، استفهام، تمنی و ندا)، و چه انشاء غیر طلبی (شامل افعال مدح و ذم، عقود، قسم، تعجب، ترجی و ...)؛^۱ و چه صریح و چه غیر صریح، و خواه طلب در انشاء طلبی، الزامی باشد و خواه غیر الزامی، چنان‌چه بر یکی از مفاهیم اخلاقی، دلالت معتبر داشته باشند، از آن‌ها برای فهم احکام اخلاقی کمک گرفته می‌شود.

بنابراین، در انشاء طلبی، برای مثال اگر آیه‌ای مشتمل بر امر و نهی بود، چه به هیئت امر و نهی و چه به ماده‌ی آن، چه امر و نهی صریح باشد و چه غیر صریح باشد، چه انشاء (امر و نهی) به هیئت اخبار باشد یا به هیئت انشاء، چه در کلام ذکر شده باشد و چه مانند «اذ» ظرفیه در برخی آیات - که متعلق به «أذکر» مقدر است - در تقدیر باشد، و هم - چنین، انشاء و طلب با هر لفظ و ماده‌ای که باشد، مانند الفاظ: «كَتَبَ عَلَى»، «فَرَضَ عَلَى»، «وَصَّى»، «أَوْصَى»، «كَلَّفَ»، «شَرَعَ لَكُمْ»، «عَلَيْكُمْ» (اسم فعل)، «أَخَذَ مِيثَاقَ» و ... «حَرَّمَ»، «مَنَعَ»، «إِجْتَنَبَ»، «أَعْرَضَ»، «أَنْذَرَ» و ...، و یا اگر در آیه‌ای استفهام وجود داشته باشد، چه استفهام انکارتوییخی یا ابطالی و یا تعجّبی و چه دیگر معانی استفهام، و همین‌طور، اگر در آیات قرآن سایر انشاءات به کار رفته باشد، در صورتی که از آن‌ها، الزامی به فعل یا ترک و یا تشویق، ترغیب و یا تهدید و هشدار قابل برداشت باشد به عنوان یکی از راه‌ها و شیوه‌های فهم احکام اخلاقی (و بیشتر، «باید و نباید») از آن بهره می‌جوییم.

۱- درباره‌ی اقسام انشاء و معانی هریک از آن‌ها، ر.ک: کتاب المطول، تفتازانی، سعد الدین، ص ۲۲۴ و مختصر المعانی، ص ۱۲۷ و جواهر البلاغه، ص ۶۵ و موسوعة النحو والصرف والإعراب، واژه‌ی مرتبط.

به طور مثال، آیات ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾^۱ و ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ

أُندَاداً وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۲ با هیئت امر و نهی صریح، دلالت بر «باید و نباید» دارند و بیان می کنند انسان در ارتباط با پروردگارش **باید** عبادت او را به جای آورد و **نباید** برای او شریکی از روی علم، قرار دهد.

غیر از صیغه ی امر، از ماده ی امر و واژگان دیگری که مفید الزام هستند، می توان معنای «باید» را فهمید، مانند: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾^۳ که در این آیه، از ماده ی امر استفاده می شود که حضرت رسول ﷺ **باید** عبادت خالصانه ی خدا را انجام دهند و وظیفه دارند اولین کسی باشند که تسلیم خداوند هستند.

از واژه هایی همچون «كَتَبَ عَلَى»، «فَرَضَ عَلَى»، «حَقًّا عَلَى»، «حَقِيقٌ عَلَى»، «وَصَّى»، «أَوْصَى»، «كَلَّفَ»، «قَضَى»، «شَرَعَ لَكُمْ»، «عَلَيْكُمْ» (اسم فعل) و ... نیز مفهوم باید و الزام، به دست می آید؛ برای مثال، در آیات ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾^۴ و ﴿أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^۵ از واژه ی «كُتِبَ عَلَيْكُمْ» و «أَوْصَانِي»، الزام نسبت به کارزار و نماز معلوم می شود. همین طور است آیات ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ﴾^۶ و ﴿لِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^۷؛ بنا بر نظری که «حق علی» را به معنای واجب می داند.^۸

از آیاتی که در آنها ماده ی نهی و آنچه به معنی نهی و منع است،

۱- بقره / ۲۱.

۲- بقره / ۲۲.

۳- زمر / ۱۱ و ۱۲.

۴- بقره / ۲۱۶.

۵- مریم / ۳۱.

۶- اعراف / ۱۰۵.

۷- بقره / ۲۴۱.

۸- ر.ک: المفردات، ماده ی حق و لسان العرب، ج ۱۰، ص ۵۱.

مانند: «حَرَم»، «لا یحل»، «اجتنب»، «اعرض»، «حذر» و ... به کار رفته است نیز می‌توان الزام منفی و نباید را کشف کرد، مثل: ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أُعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^۱ که در این آیه، از ماده‌ی نهی استفاده می‌شود که حضرت پیامبر ﷺ از عبادت بت‌ها نهی شده‌اند و نباید عبادت بتان را انجام دهند. همین طور آیات: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^۲ که از واژه‌ی «حَرَمَتْ»، مفهوم نهی و نباید نسبت به خوردن میت‌ه و ... معلوم می‌شود و نیز آیات ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^۳ و ﴿إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾^۴ یا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾^۵.

گاهی، از گزاره‌های انشایی که در آنها استفهام به کار رفته است، به ویژه اگر استفهام، تویخی، ابطالی و تعجبی باشد، می‌توان الزام به ترک و معنای نباید را فهمید. برای مثال از همزه‌ی استفهام در آیه‌ی زیر، تویخ و سرزنش خداوند نسبت به کسانی که مردم را به نیکی دعوت می‌کنند ولی خود را فراموش می‌کنند و همین‌طور نکوهش فاقدان تفکر و اندیشه، معلوم می‌شود: ﴿اتَّامِرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَذَكَّرُونَ﴾^۶ که از بخش آغازین آیه استفاده می‌شود: انسان (به ویژه انسان عالم) نباید در حالی که خود به نیکی عمل نمی‌کند، دیگران را امر به نیکی کند، و از پایان آیه که تعقل نکردن را

۱- انعام / ۵۶.

۲- مائده / ۳.

۳- حج / ۳.

۴- انعام / ۶۸.

۵- تغابن / ۱۴.

۶- بقره / ۴۴.

سرزنش می‌کند، روشن می‌شود، تعقل نکردن در چنین اموری کار ناپسندی است، و نباید چنین کاری صورت پذیرد. در استفهام انکار ابطالی نیز مانند: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾^۱ بیان می‌دارد، این که انسان گمان کند بی‌هدف رها شده است، گمانی باطل است، و انسان نباید چنین گمانی داشته باشد. همچنان که در استفهام تعجبی مانند تعجب از کفر به خدا در آیه‌ی ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۲، و یا سؤال تعجب‌انگیز خداوند درباره‌ی عدم درک برخی از مؤمنان نسبت به توحید افعالی و منشأ خیر و شر دانستن خداوند در آیه‌ی: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ آخِذُونَ بِذُنُوبِهِمْ يَقُولُونَ حَدِيثًا﴾^۳ و ... از این جملات تعجبی، به روشنی می‌توان الزام به ترک و نهی از شرک و کفر به خدا و بی‌اعتقادی به توحید افعالی را استفاده کرد.

یکی از گونه‌هایی که حکم الزامی را بیان می‌دارد، و می‌توان از آن باید یا نباید را استفاده کرد، آیاتی است که بر وظیفه و مسؤولیت دلالت دارند. پیش از این گفتیم، بخشی از گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌هایی هستند که محمول آن‌ها از الفاظی تشکیل شده است که مفهوم وظیفه و مسؤولیت را می‌رساند، و از این طریق می‌توان باید و نباید را دریافت، مانند: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^۴ که واژه‌های «إِنَّمَا» و

۱- قیامت / ۳۶.

۲- بقره / ۲۸.

۳- نساء / ۷۸.

۴- نحل / ۸۲.

«عَلَيْكَ»، وظیفه و مسئولیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را روشن می‌سازد و بیان می‌دارد که اگر مردم از تسلیم در برابر خدا روی گردان شدند، تو مسئولیتی نداری؛ زیرا تو تنها باید برای مردم ابلاغ آشکار داشته باشی، و این، وظیفه‌ی توست: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^۱ «هدایتِ آنان بر عهده‌ی تو و وظیفه‌ی تو نیست، بلکه خدا هر که را بخواهد هدایت می‌کند. خداوند در این آیه، در رابطه با هدایت مردم، پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله را مسؤول نمی‌داند، و در نتیجه ایشان نباید برای هدایت انسان‌ها، کاری بیش از مسئولیت خود، که یکی از آن‌ها ابلاغ مبین است، انجام بدهد. و یا آیه‌ی ﴿مَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِنَشْقِيَ إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَنْ يَخْشَى﴾^۲ «قرآن را بر تو نازل نکردیم تا به رنج افتی، جز این که برای هر که می‌ترسد، پندی باشد.» از آیه استفاده می‌شود: پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله با نزول آیات هدایت بخش قرآن، نباید خود را برای هدایت مردم به مشقت اندازد؛ زیرا وی چنین وظیفه و مسئولیتی ندارد.

شیوه‌ی دوم: گزاره‌های اخباری (خوب و بد)

صورت ظاهری برخی از گزاره‌های قرآنی، اخباری است و امر و نهی صریح یا سایر اقسام انشاء که حکایت از انشاء بکند، در آن‌ها به کار نرفته است، ولی محمول آن‌ها یکی از محمول‌های ارزشی و اخلاقی است که خوبی و بدی، و درستی و نادرستی چیزی را بیان می‌کنند. این گزاره‌ها، برخلاف گزاره‌های انشایی که بر باید و نباید و مفاهیم الزامی دلالت داشتند، بیشتر بر خوبی و بدی و مفاهیم ارزشی دلالت دارند. در قرآن کریم، با الفاظی که به صراحت بر مفاهیم ارزش اخلاقی به

۱- بقره / ۱۷۲.

۲- طه / ۲.

ویژه مفهوم خوب و بد دلالت داشته باشند، کمتر روبه‌رو هستیم، اما از واژه‌ها و مفاهیم زیر و مشتقات آن می‌توان مفاهیم خوب و بد، شایست و ناشایست و ارزش اخلاقی را استفاده کرد، و چنین گفت که گزاره‌های اخباری و آیاتی که این الفاظ و مفاهیم به عنوان مُسند یا محمول آن‌ها به کار رفته‌اند، یک دسته از گزاره‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهند و به عنوان شیوه‌ی دوم از شیوه‌های تشخیص گزاره‌های اخلاقی می‌توان از آن‌ها بهره جست.

بنابراین، هر گزاره‌ای که موضوع آن، مصداقی از مفاهیم زیر باشد و یکی از این مفاهیم بر آن موضوعات قابل حمل و اطلاق باشد، گزاره‌ی اخلاقی خواهد بود. این الفاظ عبارت‌اند از: «خیر و شر»، «حسن و سوء»، «حسنه و سیئه»، «معروف و منکر»، «فحشاء»، «حلال»، «طیب و خبیث»، «رجس»، «رجز»، «نجس»، «قدر»، «صالح»، «محسن و فاسد»، «فاسق و مفسد»، «حق و باطل»، «عدل و ظلم»، «برّ و آحق» و «اکرم»... و همین‌طور مفاهیم دیگری که بار معنایی ارزشی دارند، مثل: «فلاح»، «فوز»، «سعادت» و «ربح» و ...، در مقابل «خسران»، «زیان»، «شقاوت»^۱ و ...، که در آیاتی مانند: ﴿وَان تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، ﴿اولئک هم المفلحون﴾، ﴿اولئک هم الظالمون﴾، و ... به کار رفته‌اند.^۲

۱- برخی واژه‌های فوق مثل «خیر»، «حق» و «احسان» دارای چند معنا و کاربرد هستند و در صورتی که در معنای ارزش اخلاقی و به عنوان صفتی برای یکی از ابعاد وجودی انسان و از جمله صفت برای فعل اختیاری انسان واقع شوند در این بحث داخل خواهند بود. برای آشنایی با مفاهیم اخلاقی خوب و بد. ر.ک: ساختمان مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، ایزوتسو، توشیهیکو، ترجمه: بدره‌ای، فریدون، ص ۲۵۵.

۲- درباره‌ی تفاوت مفاهیم ذکر شده، مانند فرق میان حلال و طیب، خطیئه و اثم، ذنب و جرم و ... ر.ک: معجم الفروق اللغویه، تحقیق: مؤسسة النشر الاسلامی، و فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات، الجزایری، نورالدین، و الفروق اللغویه، العسکری، ابی الہلال.

در این جا، برای روشن شدن شیوه‌ی دوم، و نحوه‌ی فهم گزاره‌های اخلاقی از طریق گزاره‌های اخباری که مسند یا محمول آن‌ها واژه‌های ارزشی است، چند واژه‌ی فوق را در قالب برخی آیات قرآن بیان می‌کنیم.

خیر و شر: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۱، ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۲، ﴿وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ﴾^۳ که از آیه‌ی اوّل، خوبی روزه گرفتن به عنوان یک فعل، و از آیه‌ی دوم، بدی کفر و ایمان نداشتن، و نیز بدی اشخاص کافر استفاده می‌شود؛ هم‌چنان که از آیه‌ی اخیر، بدی صفت بخل در رابطه با صفات آدمی قابل برداشت است.

لازم به ذکر است، واژه‌ی «خیر» در قرآن، گاهی به معنای مال یا مال فراوان به کار رفته، مانند: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾^۴ و گاهی به عنوان وصفی برای خدا یا آخرت به کار رفته است، مانند: ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^۵ و ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^۶ و ... هم چنان که، خیر کاربردهای اسمی و وصفی و به شکل مفرد یا جمع نیز دارد. آن‌چه در این جا مورد نظر است کاربرد وصفی خیر، به ویژه معنای تفضیلی آن^۷ است که درباره‌ی یکی از ابعاد وجودی انسان خصوصاً فعل اختیاری انسان آمده باشد. مانند آیه‌ی ۸۴ سوره‌ی بقره که گذشت و آیه‌ی ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

۱- بقره / ۱۸۴.

۲- انفال / ۵۵.

۳- آل عمران / ۱۸۰.

۴- عادیات / ۸.

۵- طه / ۷۳.

۶- اعلی / ۱۷.

۷- واژه‌ی «خیر»، در این کاربرد به معنای افعّل التفضیل (بهتر) است که الف آن ساقط شده و مرخّم «آخیر» است. ر.ک: التحقیق، ج ۳، ص ۱۵۷ و/اخلاق در قرآن، ج ۱، مصباح یزدی، محمدتقی، ص ۶۰.

الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا^۱.

بر: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالِ
النَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى...﴾^۲.
احق: ﴿يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنَّ
كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾^۳.

صالح: صالح را معمولاً به نیکو کار و درستکار معنا می کنند. در قرآن این واژه، گاهی وصف برای عمل و رفتار آدمی است که دلالت بر ارزش مند بودن آن عمل می کند. مانند توحید و یکتاپرستی در آیه‌ی زیر که عمل صالح و نیکو دانسته شده است: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^۴ و یا مثل آیه‌ی ﴿مِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِلُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنْاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^۵ که در آن، بعضی از اهل کتاب به دلیل انجام دادن کارهایی مانند خواندن آیات الهی در دل شب و سر به سجده نهادن، به خدا و روز قیامت ایمان داشتن و به کار پسندیده فرمان دادن و از کار ناپسند باز داشتن و در کارهای نیک شتاب کردن، خود و عمل شان مورد ارزش داوری مثبت قرار گرفته و صالح خوانده شده‌اند. از این آیه و تعبیر به صالح، معلوم می شود که این کارها از نظر قرآن خوب است و کسانی که این اعمال را انجام می دهند نیز خوب‌اند. در قرآن، علاوه بر

۱- نساء / ۵۹.

۲- بقره / ۱۷۷.

۳- توبه / ۶۲.

۴- کهف / ۱۱۰.

۵- آل عمران / ۱۱۳ و ۱۱۴.

این که صالح، وصف برای عمل آمده است، گاهی این واژه به افراد خاصی اطلاق شده و به این ترتیب آن افراد مورد ارزش‌داوری مثبت واقع شده و به عنوان شخصیت‌های ارزش‌مند ذکر گردیده‌اند. مانند حضرت عیسی و دیگر پیامبران در دو آیه‌ی: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾^۱ و ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾^۲ که از تعبیر صالحین، خوب بودن این پیامبران و ارزش‌مند بودن شخصیت آنان برداشت می‌شود.

صادق: همانند واژه‌ی صالح، در قرآن با اسلوب‌های خاص و با استفاده از ماده‌ی «صدق» - که به معنای درستی و راستی است - نسبت به برخی افعال یا اشخاص داوری مثبت ارزشی شده است. مانند: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾^۳ که در این آیه، مهاجرینی که خواستار فضل خدا و خشنودی او هستند و خدا و پیامبرش را یاری می‌کنند، مردم درست‌کردار توصیف شده‌اند، و از این وصف روشن می‌شود چنین کارهایی که آنان انجام داده‌اند خوب بوده است. یا حضرت مریم عَلِیْهَا السَّلَام در آیه‌ی ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَا كُلَانِ الطَّعَامِ﴾^۴ که با صفت بسیار راستگو بودن از او تعریف شده و بدین وسیله او را شخصیت ارزش‌مندی معرفی کرده است.

رجس: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۵.

۱- آل عمران / ۴۶.

۲- انعام / ۸۵.

۳- حشر / ۸.

۴- مائده / ۷۵.

۵- مائده / ۹۰.

نجس: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾.^۱

مکروه: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾.^۲

سوء: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ وَ نَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾،^۳ ﴿مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.^۴

فحشاء: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا﴾.^۵

خیث: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ يَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾.^۶

فوز و فلاح: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَخْشَ اللَّهَ وَ يَتَّقْهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾،^۷ ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾،^۸ ﴿وَ مَنْ يُوقِ شَحْنُ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.^۹

خسران: ﴿وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ

۱- توبه / ۲۸.

۲- اسراء / ۳۷ و ۳۸.

۳- انبیاء / ۷۷ و ۷۸.

۴- انعام / ۵۴.

۵- اسراء / ۳۲.

۶- انفال / ۳۶ و ۳۷.

۷- نور / ۵۲.

۸- مؤمنون / ۱ و ۳.

۹- تغابن / ۱۶.

الْخَاسِرُونَ ﴿١﴾ وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا ﴿٢﴾ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ ... ﴿٣﴾
 سعادت و شقاوت: ﴿فَإِذَا مَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ ﴿٤﴾ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا ﴿٥﴾

شیوهی سوم:

تصویب و تخطئه‌ی الهی (درست و نادرست = صواب و خطا)

در دسته‌ی سوم از گزاره‌ها، امر و نهی صریحی وجود ندارد و الفاظ آن‌ها هم بر حُسن و قُبْحی دلالت نمی‌کنند، بلکه خداوند یک واقعه‌ای را گزارش و سپس آن را تصویب یا تخطئه می‌کند؛ یعنی حکم به صواب و درست بودن و یا خطا و نادرست بودن چیزی می‌کند و یا این که صواب و خطا بودن آن، از دیدگاه قرآن معلوم می‌شود. به طور مثال، از اقوام گذشته نقل می‌کند که آنان فلان سخن را گفتند یا فلان فعل را انجام دادند، که این تنها، یک گزارش تاریخی است و با اخلاق و ارزش‌های مثبت یا منفی ارتباطی ندارد، ولی سپس خداوند به شکلی، آن سخن، کار و یا افراد را رد می‌کند و بدین شکل آن را نادرست شمرده و تخطئه می‌کند.

با مطالعه‌ی آیات قرآن، گونه‌های مختلف تخطئه، از جمله «رد»،

۱- بقره / ۲۶ و ۲۷.

۲- نساء / ۱۱۹.

۳- انعام / ۳۱.

۴- طه / ۱۲۳.

۵- هود / ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۰۸.

«انکار»، «ردع»، «ابطال»، «بیان آثار و نتایج منفی» و «کیفرهای دنیوی و اخروی اعمال» را می‌توان دریافت، و به نادرستی و خطا بودن چیزی پی برد، که در زیر با استناد به آیات الهی هریک را توضیح می‌دهیم.

رد: قرآن، گاهی با استفاده از کلمه‌ی «قُل»، امری را رد و این گونه به نادرستی عمل یا گفتاری اشاره می‌کند، که این خود در قرآن به چند گونه آمده است.

در بعضی از آیات، با کلمه‌ی «قُل»، به طور مطلق، تخطئه انجام گرفته است، مثل: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ... قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۱ که خدا، در رد عمل مشرکین و خطا بودن آن، که غیر خدا را شفیعان خود می‌گرفتند، به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید به آنان بگو: شفاعت تماماً برای خداوند است. در بعضی از آیات در مقام احتجاج انبیا با مخالفین خود، خداوند چیزی را رد کرده است، مانند: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^۲ که قرآن با جمله‌ی «تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ»، سخن یهود و نصارا را خطا و نادرست می‌داند. یا مثل: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾^۳ که اعتقاد یهود را درباره‌ی اختصاص داشتن سرای بازپسین به آنان، به دلیل آرزوی مرگ نکردن ایشان، تخطئه می‌کند.

و در مواردی در مقام احتجاج، با کلمه‌ی «قُل» به همراه استفهام انکاری، نادرستی چیزی بیان شده است، مثل آیه‌ی: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَ يَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ

۱- زمر / ۴۳ و ۴۴.

۲- بقره / ۱۱۱.

۳- بقره / ۹۴ و ۸۵.

أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ^۱، که با عبارت «قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ»، ادعای یهود مبنی بر ایمان داشتن به تورات - در عوض ایمان به قرآن - را نادرست می‌شمرد؛ چرا که اگر آنان به واقع و به درستی به تورات ایمان داشتند نباید پیش از این، انبیای الهی را به قتل می‌رساندند، در حالی که فرمان کشتن انبیا و انسان‌ها در تورات وجود نداشته، بلکه کار ایشان برخلاف دستورات صریح این کتاب آسمانی بوده است.

در قرآن گاهی رد، به شکل تنزیه و با واژه‌ی «سبحان» بیان شده است، مانند: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا... سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^۲، ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾^۳.

رد، با استفاده از برخی افعال و حروفی که به معنای نفی هستند^۴ نیز فهمیده می‌شود، مانند: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾^۵، ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾^۶، ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾^۷، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً﴾^۸.

انکار: هرگاه چیزی که ممتنع بودنش روشن است، مورد نفی قرار گیرد، آن را انکار گویند که یکی از نمونه‌های تخطئه به ویژه در قالب

۱- بقره / ۹۱.

۲- صافات / ۱۵۸ و ۱۵۹.

۳- نحل / ۵۷.

۴- ادوات نفی عبارت‌اند از: یک فعل و شش حرف؛ فعل «لیس» و حروف «ما»، «لا»، «لات»، «ان»، «لن»، «لم» و «لما». ر.ک: موسوعة النحو والصرف و الاعراب، واژه‌ی نفی.

۵- نساء / ۱۸.

۶- نساء / ۱۲۳.

۷- توبه / ۱۷.

۸- نساء / ۹۲.

استفهام انکاری است. توضیح این که، استفهام در برخی موارد در معنای اصلی خود به کار نرفته و به معنای انکار آمده است. انکار گاهی برای تکذیب (انکار ابطالی) و گاهی برای توییخ و سرزنش است (انکار توییخی). برای مثال، در همزه‌ی استفهام که در معنای انکار به کار رود، اگر انکار، ابطالی باشد، آن چه بعد از همزه می آید، واقع نشده است و مدعی آن دروغگو است، و عمل او نادرست تلقی می شود، مانند:

﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾^۱ که در آن، پندار مشرکین مبنی بر اختصاص دادن پسران به خود و اختصاص فرشتگان به عنوان دختر به خدا، پندار غلط و خطایی دانسته شده است. اما در استفهام انکار توییخی، آن چه بعد از استفهام می آید، واقع شده است ولی فاعل آن، به دلیل کاری که کرده، مورد مذمت و سرزنش واقع می شود، و به همین دلیل، کار او نادرست شمرده می شود، مانند: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾^۲؛ «[ابراهیم] گفت: آیا آنچه را می تراشید، می پرستید؟»؛ یعنی این که، این کار شما نادرست است. و نیز مانند: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^{۳، ۴} در این گونه آیات، با توجه به انکاری که که در قرآن به کار رفته است می توان نادرستی فعلی را که مورد انکار و نفی قرار گرفته فهمید.

ردع: ردع، همان زجر و منع کردن از امر معین است که با حرف

۱- اسراء / ۴۰.

۲- صافات / ۹۵.

۳- انعام / ۴۰.

۴- ر.ک: مغنی اللیب، ص ۲۴؛ جواهر البلاغه، ص ۷۹؛ موسوعة النحو و الصرف و الاعراب، واژه‌ی انکار.

«کَلَّا» و فعل امر و نهی و ... بیان می‌شود که در این جا بیشتر حرف کَلَّا، مراد است، مانند: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ﴾^۱، که در این آیه، با کلمه‌ی کَلَّا، این سخن را که خدا با تنگ کردن روزی بنده‌اش به او اهانت کرده است رد کرده و آن را نادرست می‌داند و دلیل تنگی روزی را انجام ندادن وظایف خویش در مقابل یتیم و عدم اکرام آنان معرفی می‌کند. هم‌چنین مانند: ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾^۲، ﴿إِذَا تَتَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۳.

ابطال: ابطال به معنی نفی حکم سابق است و بیشتر با حرف اضرابِ «بَل» و حرف جوابِ «بَلَى» می‌آید و از آن، نادرستی امر باطل شده معلوم می‌شود.
 بل: حرفِ اضراب است و آن، برگشت از حکم یا صفت به صورت ابطال و یا استدراک است. یکی از معانی «أَوْ» و «أَمْ» و «عَلَى» نیز اضراب است. اگر بل بر سر جمله درآید، معنای اضراب دارد و چنانچه به صورت ابطالی باشد، یعنی حکم سابق قبل از حرف اضراب (بل) را نفی و حکم بعد از آن را اثبات کند، در محل بحث داخل است، مانند: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^۴ که به معنای «بل هم عباد مکرمون» است.^۵ قرآن با حرف «بَل»، گفته‌ی مشرکین مبنی بر این که خدا فرشتگان را فرزند خود گرفته نفی می‌کند و چنین سخنی را نادرست می‌داند و بیان می‌دارد سخن درست این است که فرشتگان، بندگان گرامی خدای رحمان هستند.

۱- فجر / ۱۶ و ۱۷.

۲- همزه / ۳ و ۴.

۳- مطففین / ۱۳ و ۱۴.

۴- انبیاء / ۲۶.

۵- ر.ک: مغنی اللیب، ص ۱۵۱.

بلی: بلی، حرف جواب است که بعد از نفی به کار می‌رود و نفی را ابطال می‌کند و در اثر ابطال نفی، امر منفی اثبات می‌شود. «بلی»، گاهی با نفی تنها استعمال می‌شود، مانند: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^۱ که گمان کفار نسبت به مبعوث نشدن در روز قیامت نفی شده و این عقیده، نادرست دانسته شده است. نفی، بیشتر به همراه ادات استفهام می‌آید، خواه استفهام حقیقی، مانند: «اليس زيد بقائم؟ بلی»، خواه استفهام توییخی، مانند: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾^۲، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾^۳ و خواه استفهام تقریری، مانند: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا﴾^{۴، ۵}.

آثار منفی اعمال: یکی دیگر از راه‌های تشخیص نادرستی اعمال، که با واسطه و به دلالت التزامی می‌توان از آن تخطئه‌ی الهی را دریافت، مواردی است که در قرآن، به نتایج منفی و آثار وضعی عملی اشاره می‌کند و یا نسبت به افعال یا افرادی وعده‌ی جزا و کیفر دنیوی یا اخروی داده می‌شود، مانند نتایج منفی در این آیات: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۶، ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^۷ که در آیه‌ی اخیر، از

۱- تغابن / ۷.

۲- زخرف / ۸۰.

۳- قیامت / ۳ و ۴.

۴- ملک / ۸ و ۹.

۵- همان، ص ۱۵۳. و موسوعة النحو والصرف والاعراب، و معجم النحو، حرف ب.

۶- انعام / ۳۹.

۷- اعراف / ۱۴۷.

حبط اعمال، روشن می‌شود تکذیب آیات الهی و روز قیامت، عملی خطا و نادرست است که نباید انجام گیرد.

عذاب و کیفر دنیا و آخرت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱، از وعده‌ی عذاب دنیوی و اخروی برای کسی که دوست دارد زشت کاری در میان مؤمنین شیوع پیدا کند، معلوم می‌شود این حالت نفسانی، خطا و نادرست است. ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾^۲، ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^۳، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً﴾^۴.

در مقابل تخطئه، تصویب است. تصویب، حکم به صواب و درستی چیزی کردن و یا چیزی را صحیح و درست دانستن است، چه این صواب و درستی، صریحاً و به دلالت مطابقی معلوم شود و چه غیر مستقیم و به دلالت التزامی. در قرآن، هرگاه یک آیه یا چند آیه، بر تأیید و اثبات شخص یا عملی دلالت داشته باشد و یا حکمی که تأیید و درستی را برای فعل یا فردی برساند، وجود داشته باشد، می‌توان از آن، صواب بودن و درستی فعل یا فرد را دریافت و مهر صحت و تصویب الهی را بر آن گذاشت.

۱- نور / ۱۹.

۲- انعام / ۹۳.

۳- مائده / ۳۳.

۴- نساء / ۵۶.

آثار و نتایج مثبت، پاداش‌های دنیوی و اخروی مترتب بر اعمال و وعده‌های ثواب و بهشت که برای کارها و افراد خوب در قرآن آمده را می‌توان به دلالت التزامی به عنوان تأیید و تصویب الهی تلقی کرد؛ زیرا اگر افراد با انجام دادن اعمالی، قابلیت دریافت آثار خوب و پاداش‌های ارزش‌مند دنیوی یا اخروی را برای خود فراهم نمایند و قرآن نیز به این نتایج و پاداش‌ها اشاره کند، از این مطلب روشن می‌شود که این اشخاص و کارهایشان از منظر قرآن، درست و صحیح بوده است که این آثار و پاداش‌ها برای آنان حاصل شده و یا به ایشان وعده داده شده است. برای مثال در آیه‌ی: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَىٰ وَاصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۱، از عبارت «فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، روشن می‌شود، کار درست و صحیح که هر انسانی باید به هنگام آمدن پیامبران و خواندن آیات الهی برای ایشان انجام دهد، این است که با پذیرش دعوت انبیا، به پرهیزگاری و صلاح گراید، که در این صورت به پاداش این عمل، در دنیا و آخرت نه بیمی بر آنان خواهد بود و نه اندوهگین می‌شوند. همچنان که اگر کسی، آیات الهی را دروغ انگارد و از پذیرش آن تکبر ورزد، کیفر او در آخرت این است که همدم آتش و در آن جاودان خواهد بود.

هم‌چنین است آیاتی که بر اجر و پاداش در دنیا و آخرت دلالت دارند، مانند: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾^۲، که آیه بیان می‌دارد مؤمنی

۱- اعراف / ۳۵ و ۳۶.

۲- نساء / ۱۲۴.

که عمل صالح انجام می‌دهد کار درستی کرده، زیرا قرآن به این شخص وعده‌ی بهشت داده است. هم‌چنین آیات: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾^۱ ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^۲ ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^۳.

از دیگر راه‌های فهم درستی و صحت یک عمل یا درستکاری یک شخص، که از آن تصویب الهی را می‌توان دریافت، تعابیری است که در قرآن، به شکل «لا اثم»، «لا حرج»، «لیس علیکم حرج»، «ما علیکم من سبیل»، «لا جناح، لیس علیکم جناح»، و ... آمده است. مثل: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۴ ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۵ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^۶ ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾^۷ که برای مثال از «فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا» در آیه‌ی اخیر استفاده می‌شود، در صورتی که زنی از شوهر خویش بیم ناسازگاری یا رویگردانی داشته

۱- آل عمران / ۱۴۲.

۲- بقره / ۱۱۲.

۳- لقمان / ۲۲.

۴- بقره / ۱۸۱ و ۱۸۲.

۵- توبه / ۹۱.

۶- مائده / ۹۳.

۷- نساء / ۱۲۸.

باشد، برای زن و شوهر، درست است که از راه صلح با یکدیگر، به آشتی گرایند؛ که سازش بهتر است.

شیوه‌ی چهارم: طرفداری و مخالفت الهی (فضیلت و رذیلت = شایست و ناشایست)

دسته‌ی چهارمی از گزاره‌ها در قرآن هستند که نه انشایی و نه اخباری با محمول ارزشی‌اند، و نه هیچ تخطئه و تصویبی در آن‌ها به کار رفته است، بلکه فقط حمایت و طرفداری و یا بیزاری و مخالفت خداوند یا یکی از اولیای الهی را نسبت به یک شخص یا گروه یا عملی می‌توان دریافت. این طرفداری یا مخالفت چنان‌چه در ارتباط با اشخاص باشد، بر فضیلت‌مند یا رذیلت‌مند بودن آنان و اگر در مورد افعال باشد بر شایست یا ناشایست بودن آن دلالت می‌کند، و به این شکل، می‌توان از این گونه آیات، گزاره‌های اخلاقی را تشخیص داد.

در مواردی که قرآن، دوستی و محبت خدا را بیان می‌دارد، به طرفداری او اشاره می‌کند، مانند: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^۱؛ از این که خداوند توابین و پاکی طلبان را دوست می‌دارد روشن می‌شود که این دو گروه از انسان‌ها فضیلت‌منداند و این کار آنان شایسته و ارزش‌مند است. هم‌چنین آیات: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾^۲، ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِئُوسُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾^۳، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرصُوعٌ﴾^۴.

۱- بقره / ۲۲۲.

۲- آل عمران / ۷۶.

۳- آل عمران / ۱۴۶.

۴- صف / ۴.

همین گونه است آیاتی که بر گرامی بودن در نزد خدا اشاره دارد،
مثلاً: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.^۱

و همین طور است آیه‌هایی که بیانگر برخی دیگر از صفات و افعال الهی هستند و نمونه‌هایی از آن در زیر می‌آید:

رضایت خداوند: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾،^۲
﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ يُغْفَرُ لَهُمْ أَسْأَلُكَ الْجَنَّةَ وَلِلسَّابِقِينَ أُولَئِكَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾.^۳

مغفرت خداوند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾،^۴ ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾،^۵ ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾،^۶ ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحَسَنَ مَآبٍ﴾.^۷

تشکر خداوند: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾.^۸

تحیت و برکت خداوند: ﴿سَلَامٌ عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ﴾،^۹ ﴿وَسَلَامٌ

۱- حجرات / ۱۳.

۲- فتح / ۱۸.

۳- توبه / ۱۰۰.

۴- ملک / ۱۲.

۵- طه / ۸۲.

۶- اعراف / ۱۵۳.

۷- ص / ۲۵.

۸- اسراء / ۱۹.

۹- صافات / ۱۲۰.

عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١﴾ ﴿سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَبَشَرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ﴾. ^۲

صلوات و رحمت خداوند: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾. ^۳

همراهی و کمک خداوند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾، ^۴ ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ الَّذِينَ هُمْ مُخْسِنُونَ﴾، ^۵ ﴿إِنَّهُمْ لَنْ يَغْنُؤُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَغْضِهِمْ أُولِيَاءُ بَعْضٍ وَ اللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾. ^۶

یاری و نجات خداوند: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَ أَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ وَ نَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾، ^۷ ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَى مُوسَى وَ هَارُونَ وَ نَجَّيْنَاهُمَا وَ قَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ وَ نَصَرْنَاهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ﴾. ^۸

در مقابل طرفداری خداوند، از شماری آیات، می توان مخالفت خداوند را نسبت به تعدادی از افراد یا افعال دریافت و به این روش، به ردیلت مند و ناشایست بودن آنها پی برد، که در ادامه به تعدادی از آیات که بر دوری از دوستی خدا، غضب خدا، نارضایتی و ناپسندی خدا، عدم مغفرت خدا، لعن و نفرین و برائت و دشمنی خدا دلالت دارد، اشاره می شود.

۱- صافات / ۱۸۱.

۲- صافات / ۱۰۳ و ۱۱۲ و ۱۱۳.

۳- بقره / ۱۵۵ و ۱۵۷.

۴- بقره / ۱۵۳.

۵- نحل / ۱۲۸.

۶- جاثیه / ۱۹.

۷- انبیاء / ۷۶ و ۷۷.

۸- صافات / ۱۱۶-۱۱۴.

دوری از دوستی خداوند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾،^۱ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾،^۲ ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ﴾،^۳ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾.^۴

ناپسندی در نزد خداوند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾.^۵

غضب خداوند: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾،^۶ ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاوُوا بِغَضَبِ اللَّهِ ذَلِكَ بَأْتُهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾.^۷
نارضايتی خداوند: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾.^۸

عدم مغفرت الهی: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾،^۹ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾،^{۱۰} ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾.^{۱۱}

لعن و نفرین خداوند: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ

۱- حج / ۳۸.

۲- نساء / ۳۶.

۳- نحل / ۲۳.

۴- قصص / ۷۷.

۵- صف / ۲ و ۳.

۶- طه / ۸۱.

۷- بقره / ۶۱.

۸- زمر / ۷.

۹- نساء / ۴۸.

۱۰- نساء / ۱۶۸.

۱۱- توبه / ۸۰.

سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿١﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ
يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ
أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ الْأَعْنُونَ ﴿٢﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ
لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا ﴿٣﴾ وَ قَالَتِ الْيَهُودُ
عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ... قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أُنَى
يُؤْفَكُونَ ﴿٤﴾

برائت و دشمنی خداوند: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ
الْمُشْرِكِينَ ... أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ ...﴾ ﴿٥﴾ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ
حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ الَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ
دُونِ اللَّهِ ﴿٦﴾ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ
لِلْكَافِرِينَ ﴿٧﴾

افزون بر موارد پیش گفته، گاهی می توان از قرائن حالی، مقامی و
کلامی موجود در جملات و مجموعه‌ی چند گزاره، موافقت یا مخالفت
خداوند را به دست آورد. برای مثال از مجموع آیات ۶۷ تا ۷۳ سوره‌ی
بقره که جریان گاو بنی اسرائیل را نقل می کند می توانیم مخالفت خداوند
با بهانه جویی، لجاجت و بی ادبی بنی اسرائیل را دریابیم و بگوییم این
گونه کارها از دیدگاه قرآن ناشایست اند و نباید انجام گیرند.

۱- هود / ۱۸ و ۱۹.

۲- بقره / ۱۵۹.

۳- احزاب / ۵۷.

۴- توبه / ۳۰.

۵- توبه / ۱ و ۳.

۶- ممتحنه / ۴.

۷- بقره / ۹۸.

نتیجه

مفاهیم اخلاقی در تشخیص گزاره‌های اخلاقی نقش محوری دارند، به گونه‌ای که در تعریف گزاره‌ی اخلاقی گفته شده، گزاره‌ای است که یکی از مفاهیم اخلاقی «باید و نباید، خوب و بد، درست و نادرست، وظیفه و مسئولیت» در محمول یا مسند آن به کار رفته باشد. بر همین پایه، برای شناخت گزاره‌های اخلاقی قرآن، ابتدا باید به شیوه‌ای، این مفاهیم اخلاقی را از آیات قرآن به دست آورد تا به دنبال آن، گزاره‌های اخلاقی نیز معلوم گردد. در این پژوهش، چهار شیوه‌ی اساسی برای نیل به این مقصود بررسی شد و دریافتیم که بسیاری از باید و نبایدها و وظایف اخلاقی در قرآن از طریق گزاره‌های انشایی، و بیشتر خوب و بدهای قرآن از راه گزاره‌های اخباری با محمول ارزشی، و عمده‌ی درست و نادرست‌های مذکور در آیات، به شیوه‌ی تصویب و تخطئه، و در آخر، فضیلت‌مندی و رذیلت‌مندی و شایست و ناشایست که بیشتر درباره‌ی اشخاص و گروه‌ها کاربرد دارد، از طریق طرفداری و مخالفت الهی قابل درک و استفاده است.

بدین گونه، پس از به کار بردن این روش‌ها و آشنایی با مفاهیم و احکام اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی قرآن برای ما شناخته می‌شود.

منابع

۱. ابن فارس، احمد، معجم المقاييس فى اللغة، تحقيق: شهاب الدين ابو عمر، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۴هـ.ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵هـ.ق، ۱۳۶۳ش.
۳. ابن هشام الانصارى، عبدالله بن يوسف، مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، قم: مكتبة سيد الشهداء، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۶هـ.ق.
۴. اميد، مسعود، فلسفه اخلاق در ايران معاصر، تهران: نشر علم، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۵. ايزوتسو، توشيهيكو، ساختمان معنای مفاهيم اخلاقى - دینی در قرآن، ترجمه: بدره‌ای، فریدون، بی‌جا، انتشارات قلم، ۱۳۶۰ش.
۶. التفتازانى، سعدالدين، كتاب المطول، قم: مكتبة الداوری، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۶هـ.ق.
۷. التفتازانى، سعدالدين، مختصر المعانى، قم: انتشارات دارالفكر، چاپ هشتم، ۱۳۸۳ش.
۸. الحسينى الموسوى الجزايرى، نورالدين بن نعمه الله، فروق اللغات فى التمييز بين مفاد الكلمات، طهران: مكتب نشر الثقافة الاسلامية، الطبعة الثالث، ۱۴۱۵هـ.ق.
۹. الدقر، عبدالغنى، معجم النحو، دمشق: مطبعة محمد هاشم الكتبى، الطبعة الاولى، ۱۳۹۵هـ.ق.
۱۰. الراغب الاصفهاني، المفردات فى غريب القرآن، بيروت: مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، الطبعة الاولى، ۱۴۳۰هـ.ق.
۱۱. العسكرى، ابى الهلال، الفروق اللغويه، القاهرة: مكتبة القدسى، ۱۳۵۳هـ.ق.

۱۲. فرانکنا، ویلیام، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه: صادقی، هادی، قم: کتاب طه، نوبت دوم، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. الفضلی، عبدالهادی، *تهذیب البلاغه*، الطهران: المجمع العلمی الاسلامی، الطبعة الثانی، ۱۴۰۹ ه.ق.
۱۴. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم ۱۳۶۷ ش.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی، *اخلاق در قرآن*، تحقیق: اسکندری، محمدحسین، قم: مرکز انتشارات موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ نهم، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، *فلسفه‌ی اخلاق*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. مصباح، مجتبی، *بنیاد اخلاق*، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.
۱۸. المصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۳۶۸ ش.
۱۹. معجم الفروق اللغویه، تحقیق: مؤسسه النشر الاسلامی، قم: الطبعة الاولى، ۱۴۱۲ ه.ق.
۲۰. الهاشمی، احمد، *جواهر البلاغه*، تحقیق و تنظیم: جمعی از اساتید حوزه، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.

ویژگی‌های اخلاقی جامعه‌ی مطلوب در اندیشه‌ی علامه طباطبائی مهدی سلطانی*

چکیده

اسلام دینی اجتماعی است و احکام فردی آن نیز آهنگ اجتماعی دارد. هدف اسلام، نه تنها ساختن فرد دین‌دار، که جامعه‌ی دین‌دار است؛ جامعه‌ای که روابط اجتماعی آن بر اساس اهداف و احکام دین سامان گیرد، و سعادت فرد با سعادت جامعه پیوند خورده و میان مسئولیت‌های اجتماعی و ایمان اسلامی ارتباطی قوی و غیرقابل انفکاک به وجود می‌آید.

یکی از مسائلی که اسلام در این راستا برای آن اهمیت قایل شده جامعه‌ی اخلاقی مطلوب است. اخلاق با ملکات نفسانی، تزکیه و تهذیب نفس، اعمال و رفتار فردی و روابط اجتماعی انسان ارتباط عمیق دارد. وجود جامعه‌ی اخلاقی مطلوب باعث تنظیم روابط انسان با خدا و نیز ارتباط او با اعضای جامعه شده، و رستگاری و کمال فرد و اجتماع انسانی را تضمین می‌کند.

* مدرس و پژوهشگر حوزه و دانشگاه، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان.

مرحوم علامه طباطبائی رحمه الله، از جمله حکما و دانشمندانی است که التفاتی ویژه به این مسأله داشته و در تفسیر *المیزان* و اندیشه‌های فلسفی خویش به آن پرداخته و اخلاق را از یک طرف هم مرز با اعتقاد و از طرف دیگر، هم مرز با عمل و فعل دانسته است. سعی نگارنده در این مقاله آن است که دیدگاه علامه طباطبائی را در این باره تبیین و مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی جامعه مطلوب انسانی را از منظر ایشان بررسی نماید.

واژه‌های کلیدی

قرآن کریم، انسان، اخلاق اجتماعی، جامعه‌ی اخلاقی مطلوب، علامه طباطبائی، المیزان.

مقدمه

جامعه‌ی مطلوب اخلاقی، بزرگ‌ترین سرمایه‌ی معنوی و عاملی جهت رسیدن به سعادت و کمال واقعی برای همه‌ی جهانیان است. موفقیت انسان‌ها بیشتر مرهون اخلاق ستوده‌ی آنهاست؛ زیرا آنان در پرتو اخلاق شایسته و گسترش آن می‌توانند از حُسن روابط اجتماعی برخوردار گردند و جامعه‌ای مطلوب در عرصه‌ی اخلاق همراه با رفاه و آسایش واقعی ایجاد نمایند. در سایه‌سار جامعه اخلاقی ایده‌آل، آیین درست زندگی و راه و رسم حیات سعادت آفرین فراروی بشریت قرار می‌گیرد و خوشبختی دایمی را برای آدمی و پاکیزگی و شایستگی حقیقی را برای کل اعضای جامعه‌ی اسلامی به ارمغان می‌آورد. در واقع، شیوه‌های درست ارتباط انسان‌ها با یکدیگر که پایه‌ی شکل‌گیری و سامان‌دهی جامعه‌ی مدنی است، با وجود و تبلور جامعه‌ی اخلاقی مطلوب شکل می‌گیرد و همین شیوه است که دین حق را از دیگر

روش‌ها و مسلک‌های اجتماعی و قانونی ممتاز می‌سازد.^۱ به دلیل اهمیت این مسأله و تفهیم این نکته که اخلاق اسلامی در پرتو حضور اجتماعی و گسترده‌ی روابط حسنه اخلاقی در اجتماع، دارای ارزش و اعتبار است، نویسنده این مقاله بر آن است که به تبیین مهم‌ترین ویژگی‌های جامعه‌ی مطلوب اخلاقی از منظر مفسر المیزان، عارف بالله، حضرت استاد، علامه سید محمدحسین طباطبایی رحمته الله علیه بپردازد.

ادب و مراعات آن در جامعه‌ی مطلوب اخلاقی

در دستورات اخلاقی اسلام به موضوع ادب و رعایت آن در بین افراد جامعه بسیار تأکید شده است. رعایت ادب باعث افزایش احترام متقابل انسان‌ها به یکدیگر و موجب ازدیاد مهر و محبت آن‌ها به همدیگر می‌شود. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های متقین از منظر امام علی علیه السلام، که ناظر بر اوّلین و گسترده‌ترین راه ارتباطی ایشان با دیگران است، رعایت ادب و التفات به آن در رفتار و کردار فردی و اجتماعی است.^۲

ادب به معنای ظرافت و برازندگی و به‌طور کلی عبارت است از بهترین صورت از صور انجام عمل. شرع مقدّس اسلام برای تمام کارها ادبی خاص قرار داده است.

خداوند متعال رعایت ادب را مصداق تقوا معرفی نموده و فرموده: «انسان‌های مؤدّب کسانی اند که قلوبشان برای تقوا آزموده شده است.»^۳

علامه طباطبایی ذیل آیات ۳ تا ۵ سوره‌ی حجرات چنین می‌گوید:

«امتحان به معنی ابتلا و آزمایش است. از آن‌جا که آزمایش برای تحصیل علم نسبت به شیء مجهول است و این معنا در حق خداوند متعال

۱- ر.ک: طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، صص ۳۰۹-۳۰۸.

۲- نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۹۳.

۳- حجرات / ۵-۳.

محال است؛ پس مراد از آن تمرین و عادت دادن قلب به ملکه‌ی تقواست. فعل مضارع «یغضّون» در آیه نیز شاهد همین معنی است؛ زیرا فعل مضارع برای استمرار است و نشان می‌دهد که قلب آنان با این خوی نیکو (ادب) که یکی از مصادیق تقواست عادت کرده و به صورت یک منش انسانی و اسلامی در آنان درآمده است.^۱

رعایت ادب، لازمه‌ی معرفت و شناخت الهی و حصول به کمال مطلوب اخلاقی است؛ زیرا باعث رها شدن آدمی از احتیاج به وابستگی‌های معمول دنیوی مانند رتبه و مقام بوده و نمودی از شناخت ارزش‌ها و مرز حقیقی آن‌ها در حوزه‌ی اخلاق و تکامل اخلاقی است.^۲ امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «الادابُ تلقیحُ الافهام و نتائجُ الاذهان».^۳ مرحوم علامه طباطبائی می‌فرماید:

«کسانی که در سیطره‌ی اخلاق خود، ادب را مراعات نمی‌کنند، به مثابه چهارپایان هستند که ارزش شخصیت خود را درک نمی‌کنند و این نوعی ناتوانی در آنان است که ناشی از ضعف عقل ایشان می‌باشد».^۴

رعایت ادب، موجب ایجاد انضباط اسلامی و اجتماعی. جامعه‌ی اسلامی است؛ انضباطی که افراد اجتماع را از هر نوع تقدّم و پیشی گرفتن بر خدا و پیامبر وی باز می‌دارد و از ایجاد هر نوع تردید و دودلی در دستورات خداوندی جلوگیری می‌کند. روح و حقیقت انضباط اسلامی این است که همه‌ی افراد باید احکام و قوانین اخلاقی را در سایه‌سار ادب و منزلت اجتماعی مراعات نمایند؛^۵ بنابراین، ما در صورتی

۱- تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۳۱۴.

۲- ر.ک: کمالی دزفولی، سیدعلی؛ همزیستی و معاشرت در اسلام، صص ۲۷۴-۲۷۱.

۳- «آداب از باروری فهم‌ها و نتیجه ذهن‌ها است». مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۶۸.

۴- تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۳۱۵.

۵- جهت مطالعه تفصیلی این موضوع، ر.ک: سیدعلوی، سید ابراهیم، این‌گونه معاشرت کنیم، صص ۷۴-۶۹. همچنین ر.ک: سبحانی، جعفر، نظام اخلاقی اسلام، صص ۳۶-۳۱؛ صدر، سید رضا، تفسیر سوره‌ی حجرات، صص ۲۲۱-۲۱۴؛ و قرآنی، محسن، تفسیر سوره‌ی حجرات، صص ۴۳-۴۰.

یک جامعه‌ی مؤمن و مطلوب اخلاقی خواهیم داشت که به فراز ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^۱ توجّه نموده و ادب را سرمشق اخلاق و زندگی اجتماعی خویش قرار دهیم.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، جهت اهمّیت ادب و جایگاه عظیم آن در حوزه‌ی اخلاق و جامعه‌ی مطلوب اخلاقی، به بحث درباره‌ی ادب انبیاء پرداخته و جلوه‌هایی از آن را به خوبی نمایان ساخته است. از جمله می‌توان به ادب حضرت ابراهیم علیه السلام، حضرت یوسف علیه السلام، حضرت سلیمان و حضرت داود علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله اشاره نمود.

۱. ادب حضرت ابراهیم علیه السلام: ایشان در مقام احتجاج با قوم خود تمام نعمت‌ها را به خداوند نسبت می‌دهد؛ مانند نعمت خلقت، هدایت، اطعام و ... ، اما مرض و خطا را به خود نسبت داده و فرموده: وقتی مریض می‌شوم خداوند شفایم می‌دهد؛ زیرا در این مقام که مقام ثنا و ستایش است، مناسب نبود مرض را به او نسبت دهد، بلکه شفای مرض را به خداوند اسناد می‌دهد. بعد از یادآوری نعمت‌های مستمرّ و متوالی خدای تعالی نسبت به خود بود که حالتی آمیخته از جاذبه‌ی رحمت و فقر عبودیت، آن حضرت را وا داشت تا به درگاه الهی اظهار حاجت نموده، باب سؤال را مفتوح دارد و ناگزیر سیاق سخن را از سیاق غیبت به سیاق خطاب برگرداند.^۲

۲. ادب حضرت یوسف علیه السلام: از لطیف‌ترین ادب‌هایی که آن حضرت به کار برده این است که از جفاهایی که برادران بر وی روا داشتند، خواه در روزی که او را به قعر چاه انداختند یا به درهمی ناچیز وی را فروختند یا به دزدی متّهمش کردند اسمی نبرد، آن‌ها را به بدی یاد نکرد، بلکه نعمت‌های الهی را

۱- حجرات / ۱.

۲- ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۵، صص ۳۹۶-۴۰۲، ذیل آیات ۷۸-۸۷. سوره‌ی حجرات.

مانند نجات یافتن از زندان و سلطنت و علم به تأویل احادیث بیان نمود و از آن‌ها به عنوان رحمت الهی یاد کرد.^۱

۳. ادب حضرت سلیمان و داود علیه‌السلام: از نمونه‌ی وجوه ادبی آن دو بزرگوار، اعتراف ایشان بر تفضیل الهی است، آن‌جا که فضیلت علمشان را به خدا نسبت داده‌اند و مانند مردم بی‌ایمان علم خود را به خود نسبت نداده‌اند؛ چنان که قارون چنین کرد و در پاسخ قومش که او را نصیحت کردند و گفتند به اموال خود افتخار نکند، گفت: ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾.^۲

۴. ادب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله: در قرآن کریم تأدیب‌های الهیه و تعلیمات عالیه برای حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بسیار است.^۳ حضرت با رعایت این تعلیمات پروردگار خود را ثنای می‌گوید و آن آداب را در خواسته‌های خود به کار می‌بندد؛ به گونه‌ای که ادب در محضر پروردگار متعال و در میان امت خویش، پایه‌ای از اخلاق الهی، معنوی و دینی آن بزرگوار به‌شمار می‌آید و این است که خداوند فرموده: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...﴾.^۴

معاشرت و برخورد‌های هدف‌دار

هدف‌داری یک انسان، در تمام شؤون زندگی او اثر می‌گذارد و معتقد بودن به یک سلسله «مبادی» و «اصول»، فرد را در نحوه‌ی برخورد با مردم و معاشرت با آن‌ها، چنان در چهارچوب آن اهداف و مبانی مقید می‌سازد که آن را از تمام موضع‌گیری‌ها و سخنان و رفتار، می‌توان فهمید.

۱- ر.ک: همان، ج ۲۰، ذیل آیه‌ی ۱۰۱، سوره‌ی یوسف.

۲- ر.ک: همان، ج ۱۵، صص ۴۹۶-۴۹۲، ذیل آیه ۱۵، سوره نمل.

۳- به عنوان نمونه می‌توان اشاره نمود به: آل عمران / ۲۶؛ زمر / ۴۶؛ نمل / ۵۹.

۴- احزاب / آیه ۲۱.

۵- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان، ج ۶، صص ۳۱۲-۲۸۷.

اصولاً معاشرت و برخوردهای هدفدار، از خصایص مهم یک جامعه‌ی مطلوب اخلاقی است؛ زیرا پایه و اصلی اساسی در همه‌ی مسایل فکری، برنامه‌ریزی، تبلیغ، آموزش و تربیت، تشکیلات و ارتباطات، پیوندها، توکلی و تبری‌ها، دوستی‌ها و دشمنی‌ها، نشست و برخاست‌ها و حتی نگاه و احترام گذاشتن‌های افراد آن جامعه به شمار می‌آید و در تمام حرکات و هدف‌های رفتاری ایشان تأثیر بسزایی می‌گذارد و آن‌ها را به سوی هدف مخصوصی جهت می‌دهد؛ بدین گونه که اگر کردارها و رفتارهای افراد نیکو باشد، مسیر اهداف نیز نیکو و خیر خواهد بود. اگر آن اهداف و مبناها را در تفکر و زندگی انسان‌ها بشناسیم، می‌توانیم آسان‌تر جهت رفتارها را تشخیص داده و اعمال و گفتار آن‌ها را تفسیر و تبیین نماییم. این روش و ویژگی مهم اخلاقی، بسیار مورد توجه امامان شیعه در برخورد با اطرافیان زمان خود بوده است. ایشان با اشخاص گوناگون مطابق شرایط مختلف اجتماعی، مقتضیات زمان، ظرفیت و آمادگی طرف، ذهنیت موجود در سائل و مخاطب، جبهه‌های سیاسی و جناح و تیپ اجتماعی آن‌ها برخورد می‌نمودند، تا رفتار و برخوردهای ایشان با مردم هدفدار و از سرخیر و نیکویی باشد. بر این اساس است که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^۱.

علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان در ذیل این آیه به اهمیت هدف‌داری در برخورد با دیگران اشاره می‌نماید و چنین می‌گوید:

«این تعبیر کنایه است از حسن معاشرت با مردم، همراه با هدف‌داری نیکو و خیر، چه با مؤمنانشان و چه با کافرانیشان؛ و این دستور الهی هیچ منافاتی با حکم قتال ندارد تا کسی توهّم کند که این آیه با آیه‌ی

و جوب قتال نسخ شده؛ برای این که مورد این دو حکم مختلف است و هیچ منافاتی ندارد که هم امر به حسن معاشرت کنند و هم حکم به قتال؛ زیرا بستگی به موقعیت، هدف، مقتضیات زمان و شرایط مختلف اجتماعی افراد دارد و مطابق با خیر و مصلحتی که در هدف ناشی از برخورد با دیگران دارد و در آن نهفته است، می باشد.^۱

اعراض از لغو و پرهیز از اعمال بیهوده

از جمله ویژگی های جامعه ی اخلاقی مطلوب، اعراض افراد آن از لغو و پرهیز آن ها از انجام اعمال بیهوده است. توجّه به این مشخصه، در قرآن کریم بسیار مورد تأکید قرار گرفته است، تا آن جا که تصریح شده، این عمل (دوری از لغو و پرهیز از اعمال بیهوده) مخصوص مسلمانان نیست، بلکه خوبان افراد با ایمان از اهل کتاب نیز از آن گریزانند.^۲

دوری از لغو، از نشانه های ایمان است: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾؛^۳ انسان مؤمن باید در تمام کارها و سخنان خود هدف صحیح داشته و از اعمالی که عبث و بیهوده است، گریزان باشد، تا عبادات وی، از جمله ادای نماز و پرداخت زکات شایسته و خدای پسندانه انجام گیرد؛ زیرا لازمه ی نماز گزاردن خاشعانه و مورد قبول الهی و پرداخت زکات مال جهت کسب خشنودی الهی، دوری از لغو و پرهیز از اعمال بیهوده است.^۴

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این خصیصه را از جمله خصوصیات انسان های مؤمن در جامعه ی اخلاقی مطلوب دانسته است و توجّه به آن را جهت حفظ آرمان های اخلاقی جامعه ی اسلامی و

۱- ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱، ص ۴۰۵.

۲- ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ...﴾ (قصص / ۵۵-۵۲).

۳- مؤمنون / ۴.

۴- ر.ک: قرآنی، محسن؛ تفسیر نور، ج ۸، صص ۸۴-۸۳ و ص ۲۸۵.

حرکت در مسیر مطلوب اخلاقی، امری ضروری می‌شناسد. ایشان در این باره چنین می‌گوید:

«لغو به مفهوم هر عمل و گفتاری است که مورد اعتنا نباشد و هیچ فایده‌ای که غرض عقلا بر آن تعلق گیرد نداشته باشد، و به طوری که گفته‌اند، شامل تمامی گناهان می‌شود.»^۱

کارهای لغو در نظر دین، آن اعمال مباح و حلالی است که صاحبش در دنیا و آخرت از آن سودی نبرد و بی‌هدف و بیهوده باشد. خداوند در ستایش مؤمنین فرموده: «از لغو و اعمال بیهوده اعراض می‌نمایند و آنان نفس خود را بزرگ‌تر از آن می‌دانند که به کارهای پست اشتغال ورزند.» ایمان واقعی و وجود جامعه‌ی اخلاقی مطلوب هم همین اقتضا را دارد؛ چون سر و کار ایمان و اخلاق مطلوب نیز با ساخت عظمت و کبرایایی و منبع عزّت و مجد است و جامعه‌ای که متّصف به ایمان و اخلاق مطلوب است جز به زندگی سعادت‌مند ابدی و جاودانه اهتمام نمی‌نماید و اشتغال نمی‌ورزد مگر به کارهایی که حق آن‌ها را عظیم بدانند، و آن‌چه را که فرومایگان و جاهلان بدان تعلق و اهتمام دارند عظیم نمی‌شمارد.

از همین جا روشن می‌شود که وصف جامعه‌ی مطلوب اخلاقی به اعراض از لغو و پرهیز از اعمال بیهوده، کنایه است از علوّ همّت و کرامت نفوس اعضای مؤمن این جامعه.^۲ اعمال لغو و بیهوده از نشانه‌های جاهلان است، و اجتماع انسانی از معاشرت و مجالست با جاهلان گریزان است.^۳

۱- ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۵، ص ۳۳۸.

۲- ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۵، صص ۱۰-۴.

۳- همان، ج ۱۶، صص ۷۸-۷۷.

اخوت و برادری

نزدیک‌ترین و محکم‌ترین ارتباط و پیوند میان افراد بشر که در یک زمان زندگی می‌کنند، پیوند برادری است؛ زیرا مظهر کامل همبستگی، علاقه و الفت شدید میان دو انسانی است که در یک افق زندگی می‌کنند. این رابطه‌ی ناگسستنی تکوینی همواره در محیط‌ها و جمعیت‌ها، رمز مهر و محبت است و به نص قرآن مجید و روایات فراوانی که از پیشوایان دینی رسیده است، همه‌ی ایمان‌آوردگان با یکدیگر برادرند. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^۱ «المؤمنُ أخو المؤمن»^۲.

این پیوند برادری فقط میان اعضای جامعه‌ی ایمانی و اخلاقی مطلوب برقرار است؛ زیرا این ارتباط تشریفاتی نیست و اغراض سیاسی هم ندارد، بلکه هدف از مطرح ساختن این عنوان، اشاره به یک رشته تکالیف و اهداف عالی اجتماعی و اخلاقی است که در پرتو اخوت اسلامی صورت می‌گیرد و مسؤولیت‌آفرین است و هیچ مؤمنی را نمی‌سزد از آن‌ها تن زند و در عین حال، خود را مسلمان، مؤمن یا برادر مسلمان خواند. مسؤولیت مسلمانان و مؤمنان در این پیوند عبارت است از:

۱. اهتمام به امور یکدیگر، مانند برآورده ساختن نیازهای همدیگر، موااسات و غیره، که حقوقی هستند.

۲. رفق، مدارا، حلم، تحمل و نظایر این‌ها، که اخلاقی هستند.^{۳، ۴}

۱- حجرات / ۱۰.

۲- ر.ک: کلینی، محمد بن یعقوب؛ الاصول من الکافی، تصحیح: غفاری، علی اکبر، ج ۲، صص ۱۳۴-۱۳۲.

۳- برای تحقیق بیشتر و توجه به وظایف برادری میان مسلمانان ر.ک: آقا بزرگ تهرانی؛ الذریعة، ج ۱، صص ۳۸۳-۳۸۲. / عبدالحلیم محمود، علی؛ فقه الاخوة فی الاسلام، مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۲۳۶.

۴- ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۱۸، صص ۴۷۱-۴۷۰.

بسیاری از مسلمانان وقتی از وظایف حقوقی خود شانه خالی می‌کنند، عمل خود را توجیه نمی‌کنند و به تقصیر خود اعتراف می‌نمایند، ولی برخی از آنان هنگامی که از وظایف اخلاقی خود شانه خالی می‌کنند، به توجیه آن پرداخته و عذری از دین برای ترک آن می‌آورند. سخن گفتن از مسؤولیت و وظایف اخلاقی در این رابطه مهم‌تر و ضروری‌تر است. از دیگر دلایل ضرورت این موضوع آن است که تا روح اخوت در میان مسلمانان احیا نشود، وحدت و انسجام اجتماعی، که از پایه‌های تشکیل جامعه‌ی مطلوب اخلاقی است، ایجاد نمی‌شود.^۱

در حقیقت، اخوت دینی، حافظ بعثت ابراهیمی است. بدین‌سان می‌توان گفت که ایمان به خدا و آخرت و پایداری جامعه‌ی مطلوب اخلاقی، در برادری آگاهانه و مؤمنانه تجلی می‌کند و با مسؤولیت‌گریزی و عافیت‌طلبی‌های جاهلانه، سازگار نیست. همچنین، برادری دینی حتی در روز قیامت پایدار است و اصلاً گسسته نمی‌شود: ﴿اخواناً علی سُرِّ مُتَقَابِلین﴾^۲، اما برادری نسبی روزی گسسته خواهد شد: ﴿فَلا اَنسَابَ بَیْنَهُمْ﴾^۳. اخوت دینی، هنگامی در حفظ و پیشرفت جامعه‌ی مطلوب اخلاقی و ایمانی مؤثر است که تنها برای خدا باشد؛ چون اگر به خاطر دنیا باشد، این‌گونه برادران در قیامت به صورت

۱- ر.ک: اسفندیاری، محمد؛ بعد اجتماعی اسلام، صص ۱۱۲-۱۱۱، و آئین زندگی (تفسیر سوره‌ی

حجرات)، دفتر مطالعات نمایندگی ولی‌فقیه در جهاد کشاورزی، صص ۹۹-۱۰۱.

۲- حجر / ۴۷.

۳- مؤمنون / ۱۰۱.

دشمن در می آیند^۱ و به همین جهت است که قرآن کریم می فرماید:
﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾.^۲

اصلاح ذات البین

زندگی انسان ها به طور کلی، خالی از نوعی درگیری، رنجش و کدورت نیست. گاهی در جامعه ی بشری در اثر تعارض منافع، بالا بودن سطح انتظارات، توقّعات بی مورد، بی توجهی به حقوق محترم اشخاص، کوتاهی در انجام وظایف و بالاخره تفاوت در خلق و خوی، اختلاف و دشمنی به وجود می آید، که امری طبیعی است. اسلام در تعالیم اجتماعی خود می کوشد تا انسان ها در این گونه جریانات در جامعه ی خود بی تفاوت نباشند، بلکه در پرورش حس خیرخواهی و اصلاح طلبی و ایجاد صلح و صفا و رفع عداوت ها تلاش نمایند و آن حالت «ذات بین» که عبارت از رابطه ی بد میان دو فرقه است را اصلاح کنند.

در اصلاح نمودن و آشتی برقرار کردن می باید جانب تقوای الهی را نگه داشت، یعنی دآوری ها و پذیرش نتیجه ی آن ها باید به حق و عدالت باشد و صلحی واقع بینانه ایجاد شود تا ارزش اجتماعی و اخلاقی آن به عنوان یکی از مهم ترین ویژگی های جامعه ی مطلوب اخلاقی حفظ شود.

از ارزش های این معیار اخلاقی آن است که افراد باایمان و خداشناسی که هیچ گونه منافعی در درگیری های طرفین ندارند، بر آن صلح نظارت می کنند و فرد مصلح مجاز است برای برقراری صلح از هر

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۸، صص ۴۷۳-۴۷۲.

۲- بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۱۶۷.

۳- زخرف / ۶۷، ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۸، ص ۱۸۱.

نوع ابراز عقلایی، حتی دروغ گفتن از زبان یکی از متخاصمین که به صلح کمک می‌کند، استفاده نماید.^۱

از نکات درخور توجه این موضوع، به عنوان یک ویژگی مهم جامعه‌ی ایده‌آل اخلاقی، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. اصلاح ذات بین، زکات آبرو و سبب دریافت بخشودگی و رحمت از جانب خداوند است. عبارات ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ و ﴿إِنْ تَحْسَنُوا وَتَتَّقُوا﴾ در آیه‌ی قبل این موضوع،^۲ تأکید بر انجام این عمل را بیشتر جلوه می‌دهد.^۳

۲. واسطه‌گری خوب میان مسلمین جهت صلح و آشتی دادن آن‌ها، دریافت پاداش‌های درخور شأن را به دنبال دارد.^۴

۳. نجوا و درگوشی سخن گفتن که از اعمال شیطان و سبب دغدغه‌ی بینندگان و مورد نهی است،^۵ به سبب خیری که برای اصلاح و آشتی دادن بر آن مترتب است، گناهی ندارد.^۶

۴. اگر کسی سوگند یاد کند که به اصلاح و آشتی دادن میان دو نفر اقدام نکند، اسلام شکستن این سوگند را مجاز می‌داند:^۷ ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾.^۸

۱- ر.ک: طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ج ۱۷، صص ۱۱-۱۲؛ ج ۱۸، ص ۴۶۹.

۲- نساء/ ۱۲۹-۱۲۸.

۳- ر.ک: طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ج ۹، صص ۱۶۱-۱۵۹.

۴- همان، ص ۴۶.

۵- مجادله/ ۱۰.

۶- ر.ک: طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان، ج ۹، صص ۱۳۰-۱۲۹.

۷- ر.ک: طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ج ۴، صص ۶-۴.

۸- بقره/ ۲۲۴.

۵. از موانع صلح و آشتی که عبارت است از شیطان، مال دوستی، بخل و تکبر، دوری گزینید.

۶. از دعوت‌هایی که شیطان به عنوان دین از شما می‌نماید و باطل را در لباس دینی زینت می‌دهد تا آن را در لفافه‌ی دین بیچد و شما را بفریبد، تا از صلح و سلمی که خداوند شما را به سوی آن فراخوانده دوری گزینید، اصلاً پیروی مکنید.^۱

۷. در آیین تشیع آن اندازه به مسأله‌ی صلح و صفا توجه شده که از بیت المال و وجوه شرعی مقداری را جهت رفع اختلاف میان مردم و برای اصلاح ذات البین منظور داشته‌اند. امام صادق علیه السلام به برخی از یارانش فرمود: «وقتی دیدی میان دو نفر از شیعیان ما نزاع و کشمکش رخ داده، از اموال و وجوه شرعی که در اختیار توست مبلغی را برای رفع اختلاف و از بین بردن کدورت صرف کن.»^۲

وفای به عهد و ادای امانت

از بدیهی‌ترین ارزش‌ها در حوزه‌ی اخلاق اجتماعی و ثبات جامعه‌ی مطلوب اخلاقی «وفای به عهد» و «ادای امانت» است، که تفصیل آن در پی می‌آید.

الف- وفای به عهد

یکی از بزرگ‌ترین واجبات و تکالیفی که خداوند بر مکلفین مقرر فرموده و تخلف آن را در مورد هیچ کس، حتی کافر و منافق و مشرک، نیز جایز ندانسته، مسأله‌ی «وفای به عهد» است. وجوب وفای به عهد از

۱- ر.ک: طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ همان، ج ۳، صص ۱۹۵-۱۹۳.

۲- بحار/الانوار، ج ۷۶، ص ۴۴.

مستقلات عقلیه است؛ یعنی از احکامی است که عقل، بدون نیاز به راهنمایی شرع، آن را درک می‌کند و به لزوم آن پی می‌برد. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده که فرمودند:

«ثَلَاثٌ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِأَحَدٍ فِيهِنَّ رُخْصَةً: آدَاءُ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ لِلْبَرِّ وَالْفَاجِرِ، وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ بَرِّينَ كَانَا أَوْ فَاجِرَيْنِ».

«سه چیز است که خداوند به هیچ کس اجازه‌ی مخالفت با آن را نداده است: ادای امانت در مورد هر کس، خواه نیکوکار باشد یا بدکار؛ و وفای به عهد درباره‌ی هر کس، خواه نیکوکار باشد یا بدکار؛ و نیکی به پدر و مادر، خواه نیکوکار باشند یا بدکار.»^۱

وفای به عهد، ضامن نظم و ثبات و بقای حیات اجتماعی انسان‌ها تلقی می‌شود که اگر به آن عمل نشود، قطعاً زندگی اجتماعی از هم گسیخته و مختل خواهد شد. به همین جهت، در منابع اسلامی اعم از قرآن و روایات، بر مراعات وفای به عهد، به عنوان یک ارزش پایدار جامعه‌ی مطلوب اخلاقی، تأکید فوق‌العاده‌ای شده است. به عنوان نمونه، خداوند در قرآن، یکی از صفات برجسته حضرت اسماعیل علیه السلام را «صادق الوعد» بودن او دانسته و می‌فرماید:

﴿إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾.^۲

در روایتی نیز ذیل این آیه آمده است: «این که خداوند اسماعیل را «صادق الوعد» شمرده، به خاطر این است که او به قدری در وفای به وعده‌اش اصرار داشت که با کسی در محلی وعده‌ای گذارده بود، او نیامد. اسماعیل همچنان تا یک سال در انتظار او بود! هنگامی که بعد از این مدت آمد، اسماعیل گفت: من همواره در انتظار تو بودم.»^۳

۱- اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۲.

۲- مریم / ۵۴.

۳- ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان؛ تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص ۹۵.

وفای به عهد حتی در جهات مادی زندگی انسان را رونق می‌دهد. سرمایه‌ی دیگران را به سوی انسان سرازیر می‌کند، به همین دلیل، تمام دولت‌های جهان برای این که بتوانند از رونق اقتصادی خوبی برخوردار گردند سعی می‌کنند به عهد و پیمان‌های خود پای‌بند باشند. علاوه براین، «اصل عدالت» که از بدیهی‌ترین اصول و پایه‌های اخلاق اجتماعی است بدون وفای به عهد و پیمان در جوامع انسانی پیاده نمی‌شود. پیمان‌شکنان در صف ظالمان و جبارانند و هر انسانی با فطرت خدادادی خویش چنین افرادی را ملامت و تحقیر می‌کند، و این حاکی از لزوم وفای به عهد به عنوان یک امر فطری است.

علامه طباطبائی به معانی گوناگون «عهد» در قرآن کریم اشاره نموده و گفته‌اند: عهد شامل تمامی وعده‌های انسان و قول‌هایی است که به اشخاص می‌دهد و نیز شامل هر عقد و معامله و معاشرت و امثال آن است.^۱ ایشان هم چنین می‌فرماید:

«عهدها گاهی یک طرفه و زمانی دوطرفه است. از جمله موارد عهدهای یک طرفه، توصیه و سفارش‌هایی است که از طرف خداوند به مردم شده است؛ بدین مفهوم که عهد در این زمره، حمل بر تعهد طرفینی خدا و خلق می‌شود که او را به ربوبیت بشناسند و بپذیرند.^۲ عهدهای طرفینی، که به آن معاهده هم می‌گویند، گاهی بین دو فرد، دو گروه، دو جامعه، جامعه و فرد، جامعه و گروه و یا گروه و فرد برقرار می‌شود و این که در قرآن کریم آمده: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي﴾؛^۳ عهد در

۱- ر.ک: طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ج ۲، صص ۴۱۶-۴۱۵ و ۹، صص ۲۴۷-۲۴۳.

۲- از جمله‌ی این عهدها، عهد الهیت است و میثاق عالم ذر است. ر.ک: همان، ذیل آیات ۶۰ و ۶۱ سوره یس.

۳- بقره/ ۴۰.

اصل به معنای حفاظ است و همه‌ی انواع آن از این معنا مشتق شده‌اند.^۱
 علامه طباطبایی وفای به عهد را لازمه‌ی ثبات و پایداری جامعه‌ی
 اخلاقی ایده‌آل می‌داند و در این باره چنین می‌گویند:

«دستیابی به کرامت الهی مشروط به وفا نمودن به عهد و میثاق با
 خداوند و بندگان خداوند است و رعایت این فضیلت اخلاقی، منوط به
 تقوای در دین است. اگر این شرایط تمام شد، در آن صورت، محبت و
 ولایت الهی برای انسان حاصل می‌گردد و نصرت خداوندی و زندگانی
 سعادت‌مند که موجب ترفیع درجات اخروی است نصیب او می‌شود.
 این جاست که می‌توان گفت جامعه‌ی مطلوب اخلاقی مستلزم رعایت
 عهدها و وفای به پیمان‌هاست؛ زیرا موجب مراعات حقوق دیگران
 توسط آدمی شده و هیچ‌گاه منافع موقت و زخارف ناچیز دنیوی جای
 آن را نمی‌گیرد و این دسته انسان‌ها هستند که خداوند در مورد آن‌ها
 فرموده: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾.^{۲، ۳}
 همچنین کسانی که ناقضین عهدها و پیمان‌های خود با خداوند و
 دیگران هستند:

۱. برای ایشان در آخرت نصیب و بهره‌ای نیست؛ زیرا با اختیار خود
 بهره‌ی دنیوی را بر بهره‌ی اخروی برگزیده‌اند.
۲. خداوند متعال در روز قیامت نه با آنان سخن می‌گوید و نه به
 سویشان نظر می‌افکند.
۳. خدای متعال آنان را تزکیه نمی‌کند و عذاب دردناک برای ایشان است.

۱- ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱،
 صص ۲۸۰-۲۷۹.

۲- مائده / ۷۶.

۳- ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۶،
 صص ۱۲۴-۱۲۲.

۴. آنان با حضورشان در اجتماع، جامعه‌ی مطلوب اخلاقی را به جامعه‌ای غیرمطلوب مبدل ساخته و در ترویج ضداورزش‌ها اصرار می‌ورزند؛ زیرا با نقض عهدها، هم عدالت فردی و هم عدالت اجتماعی را زیرپا می‌گذارند و هم باعث گمراهی دیگران از راه حق می‌گردند.^۱

ب- ادای امانت و امانت‌داری

یکی از مصادیق روشن عهد، که مورد تأکید قرار گرفته و در برخی از آیات، در کنار عهد و وفای به عهد ذکر گردیده، ادای امانت و امانت‌داری است. توجه به این ویژگی و عمل به آن از نیازهای اجتماعی بشر است؛ زیرا در استوار سازی پیوندهای جامعه نقشی بسزا دارد و در حقیقت، استواری پیوندها در جوامع بشری و امدار امانت‌داری و ادای امانت است. اگر در جامعه امانت‌ها مراعات شود، اعتماد دوسویه رو به فزونی می‌نهد و روابط انسان‌ها نیکو و مستحکم می‌گردد و اگر روحیه‌ی امانت‌داری تضعیف گردد و این خصلت پسندیده‌ی اخلاقی کم‌رنگ شود، اعتماد لازم از میان می‌رود و حالت مرگبار تشویش و نگرانی بر فضای زندگی مردم سایه می‌افکند و سرانجام، شیرازه‌ی مطلوب جامعه‌ی اخلاقی و زندگی اجتماعی از هم می‌پاشد.

در اشاره به اهمیت این خصلت بایسته‌ی اخلاقی و معنوی، امام علی علیه السلام، آن را در مرتبه‌ی بالایی از مراتب ایمان می‌داند: «أفضل الايمان الامانة»^۲ در بزرگی آن نیز همین بس که در اسلام، میزان سنجش دین‌داری معرفی شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لا تَنْظُرُوا إِلَى كَثْرَةِ صَلَاتِهِمْ وَصَوْمِهِمْ ... وَلَكِنْ أَنْظُرُوا إِلَى صَدَقِ الْحَدِيثِ وَأَدَاءِ

۱- ر.ک: همان، صص ۱۲۷-۱۲۵.

۲- خوانساری، جمال‌الدین محمد، شرح غررالحکم و درر الکلم، ج ۴، ص ۵۳۴.

الامانة»؛ «به زیادی نماز و روزهی آنها ننگرید ... بلکه به راستگویی و امانت داری آنها بنگرید.»^۱

امام صادق علیه السلام نیز امانت داری را معیار ارزیابی شخصیت پیامبران در واگذاری مقام نبوت دانسته و فرموده: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِصَدَقِ الْحَدِيثِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ»؛ «خداوند هیچ پیامبری را به نبوت برنمیگيخت مگر به سبب صدق گفتار و امانت داری آنان.»^۲

برهمن اساس است که قرآن کریم از واگذاری مأموریت های ویژه به افراد امین خبر داده است؛ «اعطای رسالت به پیامبران»^۳، «مأموریت ابلاغ وحی به فرشتهی امین»^۴ و «واگذاری خزانه داری مصر بزرگ به یوسف»^۵.

علامه طباطبایی در ذیل آیات ۵۸ سورهی نساء و ۸ سورهی مؤمنون در مورد اهمیت حفظ و ادای امانت نکات ذیل را اظهار نموده و توجه به آن را ضروری دانسته اند:

۱. مراد از امانات، اعم است و شامل همهی آنها از مالی و معنوی - حتّی علوم و معارف حقّه، که سزاوار است دارندگان به جویندگان آن برسانند - می شود و خیانت در امانت به هیچ وجه جایز نیست.^۶
۲. امانات شامل تمام تکالیف الهی که در بشر به ودیعه سپرده شده و نیز شامل اعضا و جوارح و قوای بشر نیز می شود که حق آن، به کار بستن آنها در آنچه است که مایهی رضای خداست.
۳. ادای امانت، حق ایمان است که مؤمن را به رعایت آن وادار

۱- شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۵۶، ح ۱۹۷.

۲- مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۱۶.

۳- شعراء/ ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۷۸.

۴- همان/ ۹۳ و ۹۴.

۵- یوسف/ ۵۵.

۶- ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۸، صص ۲۲۶-۲۲۵.

می‌سازد؛ چون در ایمان معنای سکون و استقرار و اطمینان نهفته است و وقتی آدمی کسی را امین دانست و یقین کرد که هرگز خیانت ننموده، پیمان نمی‌شکند و قهراً دلش بر آن چه یقین یافته مستقر، ساکن و مطمئن می‌شود و دیگر تزلزلی به خود راه نمی‌دهد.^۱

۴. ایشان اهمّیت ادای امانت را به سخنی تشبیه نموده که آدمی برای انجام کاری می‌گوید، اما آن را انجام نمی‌دهد و این نوعی خیانت و نفاق است. ایشان فرموده‌اند «فرق است بین این که انسان سخنی را بگوید که انجام نخواهد داد و بین این که انجام ندهد کاری را که می‌گوید. اولی نوعی خیانت است و دلیل بر نفاق است و دومی دلیل بر ضعف اراده.»^۲

۵. مؤمنین مانند یک جانند و هر کدامشان مالی داشته باشد، دیگران هم از نظر رعایت احترام مال و اهتمام به حفظ و حمایت آن مال مسؤولند و دراصل شریک مال یکدیگرند و امانت‌دار هستند. بنابراین، هر کس که به مال دیگری تعدّی و تجاوز کند، در حقیقت، به خودش خیانت کرده است.^۳

۶. امانت‌داری از معنا و مفهومی برخوردار است که نه به فرد و گروهی خاص از امانت‌گذاران و امانت‌داران اختصاص دارد و نه به نوعی خاص از انواع امانت‌ها محدود می‌شود، بلکه امانت‌داری هم نسبت به اشخاص و هم نسبت به انواع امانت‌ها امری ضروری و بایسته است.^۴

۷. امانت‌داری نسبت به خداوند و پیامبر نیز مطرح است و مؤمنی که به چنین امانتی خیانت کند، نه تنها به خدا و رسول او، بلکه به خویشتن و

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۵، صص ۱۱-۱۲.

۲- ر.ک: همان، ج ۱۹، صص ۲۸۷-۲۸۶.

۳- ر.ک: همان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۹، صص ۱۱۰-۱۱۲ و صص ۱۱۶-۱۱۷.

۴- ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۷،

ج ۱۷، صص ۸۶-۸۷.

سایر برادران ایمانی‌اش خیانت کرده است؛ چون امانت‌های خدا و رسول، امانت‌های خود است و هیچ عقلی در امانتی که متعلق به خودش باشد، خیانت نمی‌کند.^۱

ایثار، انفاق و تعاون، ارزش‌های اخلاقی جامعه‌ی مطلوب

از مهم‌ترین ارزش‌ها و ویژگی‌های جامعه‌ی مطلوب اخلاقی، که حفظ ایمان و ترویج جنبه‌های ایده‌آل اخلاق بر پایه‌ی آن‌ها استوار است، ایثار، انفاق و تعاون است. رسیدن به مقام نیکوکاران واقعی دارای شرایط بسیاری است که ایثار، انفاق و تعاون از جمله‌ی آن‌هاست؛ زیرا عشق و علاقه‌ی واقعی به خدا، و احترام به اصول انسانیت و اخلاق، آن‌گاه روشن می‌شود که انسان بر سر دوراهی قرار گیرد، در یک طرف مال و ثروت یا مقام و منصبی داشته باشد که مورد علاقه‌ی شدید اوست؛ و در طرف مقابل، خدا، حقیقت و عواطف انسانی و نیکوکاری. اگر از اولی برای دومی صرف‌نظر کرد، معلوم می‌شود که در عشق و علاقه‌ی خود صادق است، و اگر در این راه تنها حاضر بود از موضوعات جزئی صرف‌نظر کند، مشخص می‌گردد که عشق معنوی او نیز به همان پایه است و این مقیاسی مهم برای سنجش ایمان و شخصیت افراد در جامعه‌ی مطلوب اخلاقی است.

الف- ایثار

یکی از شاخص‌ترین اخلاق پسندیده‌ی اسلامی که مؤمنان در آیات قرآنی و احادیث نبوی بسیار به آن ترغیب شده‌اند، ایثار است. ایثار یعنی از خود گذشتگی و دیگری را برخود ترجیح دادن و این از اعلی مراتب برادری است که برادر مسلمان خود را بر خویشتن مقدم داریم و حتی

مصلح خود را در راه او نادیده گیریم. خداوند در قرآن هنگامی که از شرح حال مؤمنان صدر اسلام سخن می‌گوید به مسأله‌ی اיתار آن‌ها اشاره کرده و می‌فرماید: «اگر خود به چیزی محتاج بودند آن‌ها را در راه خدا برای برادران مؤمن ایتار می‌کردند.»^۱

ایتار، دوام و بقای جامعه را تضمین می‌کند، به ویژه در عصری که مبارزه علیه فساد اخلاقی و ناهنجاری‌های اجتماعی، افراد جامعه را به سوی مرگ می‌کشاند.

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در ذیل برخی آیات، ترغیب به ایتار و توجّه به آن را در ثبات و پایداری جامعه‌ی اخلاقی مطلوب، لازم و ضروری دانسته و فرموده‌اند:

۱. خداوند به سبب صدق و وفای مؤمنین به رعایت ایتار و از خود گذشتگی در راه جهاد با کُفار، ایشان را اجری پایدار و پاداشی ماندگار عطا می‌نماید؛ زیرا ایتار ایشان باعث غلبه بر هوای نفس می‌گردد. در نتیجه، به آمرزش حقیقی الهی دست می‌یابند و با پاکی و تنبّه درونی به سوی پروردگار خود باز می‌گردند: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾.^{۲،۳}

۲. ایتار، سبب رستگاری آدمی در دنیا و عقبی می‌گردد و نفس او را از آن‌چه که در اخلاق، سوء و شرّ نامیده می‌شود، دور می‌نماید. از جنبه‌های مهمّ ایتار، ترخّم نمودن به ضعیفان و تنگدستان، جهاد در راه

۱- حشر / ۵۹.

۲- احزاب / ۲۳.

۳- ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۱۶، صص ۴۳۴-۴۳۳.

خداوند با دشمنان دین و میهن و پیشی گرفتن از دیگران برای شرکت در این مسیر است.^{۱، ۲}

ب- انفاق

یکی از عواملی که قرآن مؤکداً عمل به آن را برای زنده ماندن امت اسلامی، جوان نمودن و پیشرفت آن لازم و ضروری می‌داند انفاق است. دین اسلام جهت ارتقا و ثبات معنوی جامعه‌ی مطلوب اخلاقی، اهمیت زیادی برای انفاق قایل شده و بدین منظور آیات و روایات بسیاری در فضیلت و ترغیب به این عمل وارد گردیده است. انفاق به عنوان عمل صالحی است که اگر مطابق دستور قرآن کریم انجام پذیرد، باعث درونی شدن هرچه بهتر فرهنگ و ارزش‌های اقتصادی اسلام در نهاد افراد می‌گردد و جامعه‌ی قانون‌مدار و بشر دوستانه آن را نردبانی برای تقرّب به سرچشمه‌ی جمال و کمال و جلوه‌های عشق یعنی خداوند متعال می‌داند. جامعه‌ی مطلوب اخلاقی وقتی می‌تواند تضمین‌کننده‌ی کرامت و امنیت همه‌ی اعضای خود باشد که اصل انفاق در نهاد آن به خوبی وارد شده و اجرا گردد.

انفاق از «نفق» مشتق شده و به معنی شکاف است. مفهوم آن نیز پرکردن شکاف است و در اصطلاح به معنای از بین بردن حفره‌هایی است که جامعه را دچار اضمحلال عمیقی می‌کند. در یک کلام می‌توان گفت که انفاق، پرکردن دره‌های نفاق و فریب است برای رهایی انسان از سقوط در آنها و نجات او از نابودی.^۳

در عمل به انفاق و توجه به آن، ذکر نکاتی مهم و رعایت آن‌ها لازم است:

۱- ر.ک: همان، صص ۴۳۶-۴۳۵.

۲- ر.ک: همان، ذیل آیات ۲۷ سوره طه، ۱۳۵ سوره نساء.

۳- ر.ک: پرورش، سیدعلی اکبر؛ قرآن و خطوط انفاق، صص ۸-۶.

۱. جنبه‌های معنوی و اخلاقی در انفاق باید مراعات گردند، که از دو بعد قابل توجه است: یکی روحیه‌ی انفاق کننده که عملش باید خالی از ریا و تظاهر باشد و صرفاً جنبه‌ی همدردی داشته، عملی منبعث از ایمان و به تعبیر قرآن فی سبیل الله باشد و برای ارضای نفس نباشد. دیگری، رعایت روحیه‌ی طرف مقابل انفاق است که نباید این کمک و دستگیری به صورتی باشد که موجب احساس ذلت و خواری او شود. چنین انفاقی است که به فرموده‌ی قرآن، تأثیر آن صد برابر خواهد بود.^۱

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ﴾.^۲

۲. در انفاق، مراعات اعتدال و حدّ وسط، امری ضروری است؛ زیرا همان‌گونه که تقتیر و خودداری از انفاق، موجب حبس مال و عدم انتفاع از آن است و قهراً مفسد بزرگی را به بار می‌آورد، اسراف و زیاده‌روی نیز موجب فساد مال و ضایع شدن نفوس است و در هر حال اختلال در نظام اخلاقی و اجتماعی جامعه به وجود می‌آید. بنابراین، نه حبس مال، نظام صحیح و عادلانه‌ای است و نه آزادی مطلق و دست را برای انفاق کاملاً باز گذاشتن برنامه‌ای استوار و مطابق عدل است، بلکه انفاق باید در حد متعادل باشد تا اندازه‌ای که زمین‌گیری و بیچارگی پیش نیاید؛ زیرا نمی‌توان از ماشین بی‌موتور تقاضای حرکت داشت.^۳

۳. انفاق باید آگاهانه و خالصانه باشد؛ زیرا در این صورت است که

۱- ر.ک: مطهری، مرتضی؛ حکمت‌ها و اندرزها، صص ۲۳۴-۲۳۱؛ همچنین ر.ک: طباطبائی، سیدمحمد حسین؛ تفسیرالمیزان، ج ۴، صص ۳۲۴-۳۲۲.

۲- بقره/ ۲۶۴.

۳- ر.ک: طباطبائی، سیدمحمد حسین؛ تفسیرالمیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ج ۱۵، صص ۳۳۳-۳۳۲ و ج ۲۵، ص ۱۴۶؛ همچنین ر.ک: کریمی جهرمی، علی، سیمای عبادالرحمان در قرآن، صص ۸۶-۷۲.

پهنه‌ی وجودی فرد را به خاک پر استعدادی همانند می‌نماید که بذر انفاق را در نهانگاه خویش پاشیده و آن‌گاه که باران سریع فیض براین پهنه ببارد دوچندان از آن‌چه که به انتظار می‌رفته بار و بر می‌دهد و ثمری می‌بخشد و آن‌چنان این ریزش به‌هنگام، هنگامه می‌کند که درون بذر را به سرعت شکوفا ساخته، تمام رازهای طراوت خیز و اسرار حیات آفرینش را آشکار می‌نماید. این‌جاست که جان انفاق‌گر همچون گلستانی است که دل‌انگیزی گل‌هایش شور و نوایی دیگر دارد و رایحه‌ی روح نوازش تا پایان حصار حیات او را معطر می‌سازد و مجلس آرای فضای انفاق‌گر می‌گردد و آن‌هم در مرز ابدیت، و این نمود همان است که قرآن کریم فرموده: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ...﴾^۱.

۴. از غرض‌های انفاق، ایجاد یک زندگی نوعی است؛ زندگی متوسطی که فاصله‌ی طبقات مختلف از آن فاحش و بدون شباهت نباشد، تا در نتیجه ناموس وحدت و همبستگی زنده گشته، خواست‌های متضاد و کینه‌های دل و انگیزه‌های دشمن بمیرند؛ چون هدف دین حق همین است که زندگی بشر را در شؤون مختلفش نظم ببخشد و به‌گونه‌ای ترتیب دهد که سعادت آدمی را در دنیا و آخرت تضمین نماید و بشر در معارفی حق و خالی از خرافه زندگی کند، و در نتیجه، در عیشی طیب از آن‌چه خدا ارزانی‌اش داشته متنعم گردد و عطا‌های خداوند به او نعمت باشد نه عذاب و بلا. چنین محیطی ایجاد نمی‌گردد مگر آن‌که زندگی نوع، در پاکی و صفا شبیه به هم باشد و این زندگی درست نمی‌شود مگر با اصلاح حال نوع و به این‌که حوایج زندگی او

۱- بقره/ ۲۶۵، ر.ک: ر.ک: طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ همان، ج ۴، صص ۳۴۱-۳۳۸.

تأمین گردد و جهات مالی در جامعه تعدیل شده و ثروت‌ها مانند تویی در دست سرمایه‌داران پاس داده نشود و نچرخد.^۱

۵. انفاق ناب که از نابی جان صاحبش حکایت می‌کند، همانند دانه‌هایی است که در فراخنای زمین مستعدی نهان گردد و به اعتبار پُر باریش از جان او هفت خوشه پدیدار شده که هر خوشه صد فرزند عزیز را در آغوش مهرگسترش بنشانند، و در نتیجه، از هر دانه هفتصد دانه پدید آید و تازه بدین جا هم ختم نشود که: ﴿وَاللَّهُ يضاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾.^۲

۶. کیفیت مالی که انفاق می‌شود نیز بسیار مهم است؛ زیرا باید از اموال پاک و حلال باشد، نه خبیث، که فقط برای سرباز کردن خود از این مال صورت می‌گیرد و این که فرد می‌خواهد زندگی خود را از چنین آشغال‌هایی رها سازد. چنین فردی دوستدار کار نیک نمی‌شود و چنین انفاقی او را به کمال نمی‌رساند. این است که خداوند فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ و در پایان آیه نیز آمده: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾، و این به ما می‌فهماند که باید در انفاق خود، بی‌نیازی و حمد خداوند تعالی را در نظر بگیریم، که خدا در عین این که احتیاجی به انفاق ما ندارد، مع ذلک، انفاق طیب ما را می‌ستاید و نه انفاق از مال خبیث را. بنابراین، انتخاب مال خبیث برای انفاق، خیری به انفاق کننده نمی‌رساند و توجه به این موضوع که مال خبیث چون قیمتی ندارد و انفاکش چیزی از ثروت و اموال فرد کم نمی‌کند، لذا باید آن را انفاق نمود، از وساوس شیطان است؛ زیرا: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾.^۳

۷. ترس‌ها و ضعف‌ها نباید آدمی را از انفاق منع نماید؛ زیرا بیشتر ترس‌ها و

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۴، صص ۳۲۸-۳۲۴.

۲- ر.ک: همان، صص ۳۳۴-۳۳۱؛ ذیل آیه ۲۶۱ سوره بقره.

۳- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۴، صص ۳۴۴-۳۴۳؛ ذیل آیات ۲۶۷ و ۲۶۸ سوره بقره و ج ۶، صص ۲۴۴-۲۴۳، ذیل آیه ۹۲ سوره آل عمران.

ضعف‌ها از وسوسه‌های شیطانی است که انگیزه‌ی فقر را در نهاد انسان پرورش می‌دهد و او را از انفاق نهی می‌نماید، تا آن‌جا که ملکه‌ی امساک و بخل در نفوس رسوخ می‌کند و به تدریج انسان را بخیل می‌سازد.^۱

آری! آن‌ها که کاسه‌ی خود را از دیگران جدا کرده‌اند، از زمستان طولانی و تابستان خسیس فقط برای خود می‌ترسند، ولی آن‌ها که نسبت همه را با حق برابر می‌دانند و دارایی را از او می‌شناسند، بر فرض که ضعیف و ترسو باشند و قحطی‌ها را پیش‌بینی کنند، این ضعف و ترس از انفاق ایشان جلوگیری نمی‌کند.

ج- تعاون

از جمله ویژگی‌های ارزشمند جامعه‌ی مطلوب اخلاقی، که نمایان‌گر همفکری، همکاری و همدلی اعضای این جامعه است، تعاون است. تعاون بدین مفهوم است که مؤمنان دست به دست هم داده، هماهنگ و همدل کارها را انجام دهند و مشکلات یکدیگر را حل نمایند، و برنامه‌ریزی‌های آن‌ها مدبرانه و برای رسیدن به هدف واحدی که خیر است، باشد. تعاون، یک اصل کلی اسلامی است که سراسر مسایل اجتماعی، حقوقی، اخلاقی و سیاسی را در برمی‌گیرد.

طبق این اصل، همه‌ی مؤمنان و مسلمانان موظف هستند که در کارهای نیک با هم همکاری داشته باشند و از همیاری در اهداف باطل و اعمال نادرست و ظلم و ستم پرهیزند. این قانون اسلامی درست ضد قانون جاهلی است که می‌گفتند: «أَنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا». در قرآن کریم آمده: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^۲؛ «و در نیکی و پارسایی همدستی کنید نه در گناه و ستمکاری».

۱- ر.ک: همان، ج ۴، صص ۳۴۸-۳۴۵.

۲- مائده / ۲.

جالب توجه این که «بر» و «تقوا» هر دو در آیه‌ی فوق با هم ذکر شده‌اند که یکی جنبه‌ی اثباتی دارد و به اعمال مفید اشاره می‌نماید و دیگری جنبه‌ی منفی داشته و به جلوگیری از اعمال خلاف اشاره دارد. به این ترتیب، تعاون و همکاری باید هم در دعوت به نیکی‌ها و خدمت‌رسانی و هم در مبارزه‌ی با بدی‌ها انجام گیرد.

علامه طباطبائی ضمن برگرداندن معنی تعاون بر «بر» و تقوا به اجتماع بر ایمان و عمل صالح فرموده‌اند:

«تعاون و همکاری باید براساس پرهیزکاری از خداوند باشد و این صلاح و تقوای اجتماعی است، که در مقابل آن، همکاری بر اثم یعنی عمل بد است که باعث عقب‌افتادگی در کارهای یک زندگی سعادت‌مند می‌گردد و خداوند تعاون بر عدوان و انجام این امور را نهی نموده است؛ زیرا باعث تعدی به حقوق حقّی مردم و سلب امان از نفوس و اعراض و اموالشان می‌باشد.»^۱

ایشان در تفسیر آیه‌ی ۲۰۰ سوره‌ی آل‌عمران نیز در بیان اهمّیت تعاون، نکات ذیل را متذکر شده‌اند:

۱. در ظرف اجتماع و همکاری‌های اجتماعی است که قدرت‌های فردی به یکدیگر پیوند خورده و نیروی عظیمی به وجود می‌آورد. لازم است انسان در همه‌ی حالات و آنات قدرت‌های معنوی خود را روی هم ریخته و کلیه‌ی شؤون حیاتی خویش را در پرتو تعاون و همکاری اجتماعی به سامان برساند.

۲. چون همکاری‌های اجتماعی به منظور نیل به سعادت واقعی دنیا و آخرت است، پس از کلمه‌ی «رابطوا» در آیه، بلافاصله جمله‌ی «وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» آورده شده تا نشان دهد یک سعادت کامل و حقیقی، جز در پرتو تعاون اجتماعی میسر نیست.

۳. امر به بنیان نهادن اجتماع و تعاون اسلامی بر اساس اتحاد و

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۶، ص ۲۵۱.

یگانگی، حفظ منافع مادی و معنوی و دفاع از حریم اجتماع انسانی را در پی خواهد داشت.^۱

مشورت و جایگاه آن در جامعه‌ی اخلاقی مطلوب

مشورت از ماده‌ی «شور» اخذ شده و در لغت عرب به معنی بیرون آوردن عسل از کندوی زنبور عسل است: «شِرْتُ الْعَسْلَ».^۲ و در اصل، به مفهوم استخراج رأی صحیح است؛ به این که آدمی در مواقعی که خودش درباره‌ی کاری رأی صحیح ندارد، به دیگری مراجعه کند و از او رأی صحیح بخواهد.^۳ همچنین به معنای ریاضت دادن، آزمودن، فربه و نیکو شدن اسب یا شتر نیز به کار رفته است. «شوری»، اسم مصدر و به معنی تشاور است و آن پیشنهاد و امری است که درباره‌اش مشاوره شود.^۴

موضوع مشورت در اخلاق اسلامی آن‌چنان اهمّیت و جایگاه ویژه‌ای دارد که قرآن کریم وجود آن را جهت تثبیت ارزش‌های اخلاقی در جامعه‌ی مطلوب، ضروری و انکارناپذیر دانسته و آن را در ردیف پذیرش دعوت خداوند و اقامه‌ی نماز و انفاق رزق یاد کرده است: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾؛^۵ «[پاداش‌های الهی بهتر و جاودانه‌تر است برای] آنان که پذیرای دعوت پروردگار خود شدند و نماز را برپا داشتند و امورشان را به مشورت گذاشتند و از آن‌چه که به آن‌ها روزی داده‌ایم به دیگران انفاق می‌کنند.»

۱- ر.ک: طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ تفسیرالمیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ج ۷، صص ۱۵۸-۱۵۴.

۲- مفردات راغب، ماده‌ی «شور».

۳- قرشی، سیدعلی اکبر؛ قاموس قرآن، ج ۴، ص ۸۸.

۴- مفردات راغب، ماده‌ی «شور».

۵- شوری / ۳۸.

عَلَّامَه طباطبایی در تفسیر آیه‌ی فوق می‌نویسد:

«آنان که مشورت می‌کنند، اهل رُشدند و به حقیقت می‌رسند و با مراجعه به عقل دیگران برای به‌دست آوردن نظر و رأی صحیح دَقّت نظر دارند.»^۱

ایشان همچنین در ذیل آیه‌ی ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^۲ چنین می‌گوید:

«کلمه‌ی «الامر» در آیه دارای معنای وسیعی است، و شامل همه‌ی کارها می‌شود، ولی باید دانست که پیامبر ﷺ هرگز در احکام الهی با مردم مشورت نمی‌کرد؛ زیرا در آن امور تابع وحی بود، بلکه مورد مشورت حضرت در امور زیر خلاصه می‌شد: طرز پیاده کردن احکام الهی، اموری که در مورد آن‌ها وحی نازل نشده و تدبیر امور عمومی.»^۳

عَلَّامَه طباطبایی پنج ویژگی مستشاران (افرادی که مورد مشورت قرار می‌گیرند) را در ذیل آیات ۱۵۹ سوره‌ی آل‌عمران و ۳۸ شوری چنین برشمرده‌اند:

«با توجّه به دو آیه‌ی مذکور و آیات قبل و بعد آن‌ها؛ طرف مشورت باید:

- ۱- به گناه کبیره آلوده نباشد؛ ۲- خشم خود را فرو خورد؛ ۳- به دستورات الهی خصوصاً نماز و انفاق مقید باشد؛ ۴- یاری‌گر همدیگر در زمان مواجهه با ستم باشند؛ ۵- صاحب عقل و خرد و انسانی دلسوز باشد.

با توجّه به ویژگی‌های مذکور، هرگاه طرف مشورت مقید به دستورات الهی و با ایمان بوده و آلوده به گناه نباشد، نهایت خیرخواهی را درباره‌ی تو انجام می‌دهد، و هرگاه صاحب عقل و خرد باشد، به خوبی از نظراتش بهره‌خواهی گرفت، و هرگاه دلسوز باشد، اسرار تو را پس از آگاهی کتمان می‌کند، و آن‌گاه که او را از اسرار آگاه کردی

۱- تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۶۴.

۲- آل‌عمران / ۱۵۹.

۳- تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۹۹-۹۸.

و به تمام جوانب امور همچون خودت آگاهی یافت مشورت به حدّ کمال خواهد رسید.^۱

نتیجه

- از آن چه در این مقاله ذکر گردید، نتایج زیر جلب نظر می نماید:
۱. جامعه‌ی اخلاقی مطلوب به مثابه امتی الهی در تحکیم ارزش‌های اخلاقی، برای دیگر امت‌ها و جوامع انسانی الگو خواهد بود.
 ۲. علامه طباطبائی رحمته الله علیه معتقدند: جامعه‌ی مطلوب اخلاقی یکی از مصادیق اساسی امت نمونه و ایده‌آل قرآنی است؛ زیرا در این جامعه، افعال خیر و نیکو، حُسن خلق و اتّخاذ شیوه‌های الهی در زندگی بشری مقدّمه‌ای جهت نیل به فوز و فلاح ابدی و سعادت حقیقی اخروی است.
 ۳. مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی جامعه‌ی مطلوب انسانی عبارت است از: ادب و مراعات آن، معاشرت و برخورد‌های هدف‌دار، اعراض از لغو و پرهیز از اعمال بیهوده، اخوت و برادری، اصلاح ذات‌البین، وفای به عهد، ادای امانت، اهل مشورت، ایشار، انفاق و تعاون بودن، کظم غیظ داشتن، صبر و پایداری، امر به معروف و نهی از منکر و ...

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۷، صص ۹۹-۹۷ و ج ۱۸، صص ۹۴-۹۲. / در مورد حدود و شرایط جامع مشورت بنگرید به حدیث امام صادق علیه السلام در وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۰۸.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه: دشتی، محمد، قم: انتشارات مشرقین، ۱۳۷۹ ش.
۳. نهج الفصاحه، ترجمه و تدوین: پاینده، ابوالقاسم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰ ش.
۴. ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی (شیخ صدوق)، عیون اخبار الرضا، ترجمه: غفاری، علی اکبر، تهران: نشر صدوق، بی تا.
۵. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، شرح سید جمال الدین خوانساری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۶. بیضون، لیب، تصنیف نهج البلاغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۷. جوادی آملی، عبدالله، اخلاق در قرآن، تهران: نشر اسراء، ۱۳۷۳ ش.
۸. حجتی، سید محمدباقر، چهارده مقاله و گفتار، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ش.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه اهل البیت، ۱۴۱۲ ش.
۱۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه، ۱۴۱۲ ش.
۱۱. سبحانی، جعفر، نظام اخلاقی اسلام (تفسیر سوره ی حجرات)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه ی عملیه ی قم، چاپ پنجم، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. سید علوی، سید ابراهیم، این گونه معاشرت کنیم، تهران: انتشارات رسالت قلم، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. صدر، سید رضا، تفسیر سوره ی حجرات، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه ی قم، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ش.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر قرآن، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، چاپ پانزدهم، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، ۱۳۸۱ ش.

۱۶. طبرسی، فضل‌بن حسن، تفسیر مجمع‌البیان، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۱۷. عبدالحلیم محمود، علی، فقه الاخوة فی الاسلام، قاهره، دارالتوزیع و نشر الاسلامیة، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۱۸. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن، محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳ هـ.ق.
۲۰. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ اول، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. قرائتی، محسن، تفسیر سوره‌ی حجرات، چاپ دوم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. قرائتی، محسن، تفسیر سوره لقمان، چاپ پنجم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۲ ش.
۲۳. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس القرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ ش.
۲۴. قرطبی، ابی‌عبدالله، الجامع لأحكام قرآن، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۲۵. کریمی جهرمی، علی، سیمای عبدالرحمان در قرآن، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۶۹ ش.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی من الاصول، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش.
۲۷. کمالی دزفولی، سیدعلی، همزیستی و معاشرت در اسلام، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۱ ش.

۲۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، ج ۱ و ۳، تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری، چاپ هشتم، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. مطهری، مرتضی، حکمت‌ها و اندرزها، چاپ اول، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، چاپ شانزدهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ ش.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، قم: انتشارات نسل جوان، ۱۳۷۱ ش.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، یکصد و پنجاه درس زندگی، چاپ شانزدهم، قم: مدرسه‌ی امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۳۷۶ ش.
۳۴. نراقی، احمد، معراج السعادة، چاپ چهارم، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ ش.

نسبت اخلاق رواقی با دیدگاه طبیعت‌گرایانه

افلاطون صادقی*

فرنگیس براز**

چکیده

رواقیون برای اثبات مبانی و اصول اخلاق خود از فلسفه، منطق، و طبیعت‌بهره‌گرفتند. آنها به اخلاق به عنوان علمی تجربی نگاه می‌کردند، و برای اثبات شیوه‌های اصولی خود، از تجربه‌پذیری امور و ارتباط علی-معلولی پدیده‌ها کمک می‌گرفتند. این خود، از جمله دلایلی است که ثابت می‌کند رواقیون برای اثبات امور اخلاقی خود به قوانین طبیعی توجه داشتند. متافیزیک رواقی نیز مانند متافیزیک دیگر مکاتب فلسفی، شبیه مکاتب ارسطویی، افلاطونی به موضوعات اخلاقی، شبیه خیر و شر، فضیلت و رذیلت و ... توجه داشت، اما، آنان این موضوع را بر اساس قانون طبیعی جهانی توجیه می‌کردند. رواقیون توانستند بر طبق این اصول نتیجه بگیرند آنچه موافق با طبیعت است، دارای ارزش مثبت و آنچه مخالف آن است، دارای ارزش منفی خواهد

* استادیار گروه الهیات و دانشگاه پیام نور تهران مرکز.

a- sadeghi.pnu.ac.ir

* کارشناس ارشد فلسفه، گرایش اخلاق.

f_baraz@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹ / ۱۰ / ۵

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹ / ۹ / ۵

بود. طبیعت هر چیزی در این است که از ساختارها و الگوهای رفتاری که طبیعت جهان یا خالق‌اش در وجود او قرار داده است، پیروی کند؛ زیرا در سراسر جهان اصول علی و معلولی حاکم است و هر چیزی بر وفق طبیعت اتفاق می‌افتد، پس باید بر طبق طبیعت و هماهنگی با طبیعت عمل کرد. دیدگاه‌های جهان‌شناسی آنان در اخلاقیات آنها بسیار تأثیر گذاشت و اصولاً رواقیون برای استحکام پایه‌های اخلاقی‌شان از بحث‌های فلسفی، طبیعت‌شناسی و معرفت‌شناسی استفاده کردند؛ زیرا آنها مهم‌ترین اصول اخلاقی و حتی شناخت‌شناسی‌شان را بر حسب جهان بیرونی توجیه می‌کردند.

شیوه‌ی تحقیق در این مقاله توصیفی، تحلیلی و تبیینی است؛ و مبانی اخلاق رواقی با توجّه به دیدگاه‌های آنها در مورد انسان، جهان، طبیعت، و خدا توضیح داده شده است.

واژه‌های کلیدی

طبیعت، طبیعت‌گرایی، رواقی، رواقی‌گری، فلسفه، اخلاق، جهان بینی.

مقدمه

بحث اخلاق رواقی از دیرباز مورد توجّه فیلسوفان گذشته و فیلسوفان معاصر بوده است. کتاب‌های زیادی راجع به رواقیون و فلسفه‌ی رواقی نوشته شده است، اما، هر کدام از نویسندگان چون ویلیام او. استفن،^۱ آنتونی لانگ^۲ و دیوید سدلی^۳ تنها به بخش‌هایی از اخلاق رواقی و تفسیر نکات آن و یا نقل قول آن از زبان دیگر فیلسوفان، مثل دیوگنس لائرتیوس، سیسرو، کِلِمنتس و دیگران اکتفا

۱-William. O. Stephen.

۲-A.A.Long.

۳-D.Sedely.

کرده‌اند. فیلسوفانی چون دیوگنس لائرتیوس، راسل، شارل ورنر، والتر استیس، ژان برن و دیگران تنها به توضیح کلی راجع به فلسفه رواقی پرداخته‌اند، اما توضیح زیادی در مورد اخلاق رواقی و تأثیر دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ی آنان بر اخلاق آنها نداده‌اند. با توجه به این که هر موضوعی در خور تحقیق و بررسی است و مکتب رواقی یکی از مهم‌ترین مکاتب اخلاقی دوره‌ی هلنیسم^۱ است، سعی کرده‌ایم تا بسیاری از ایده‌ها و مبانی فلسفه‌ی اخلاق رواقی و تأثیر دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه و جهان‌بینی را در مبانی اخلاقی آنها بیان کنیم؛ بی‌تردید، هر کدام از این مبانی و زیر شاخه‌های آنها تحت تأثیر مستقیم دیدگاه طبیعت‌گرایانه است.

۱. رواقی^۲ و رواقی‌گری^۳

رواقی منسوب به رواق است و رواقی، یعنی پیرو فلسفه، مذهب یا طریقه‌ی رواقیون معتقد به حکمت ایشان. این حوزه را از این جهت رواقی نامیدند که زنون پایه‌گذار آن، در یک رواق به شاگردان خود تعلیم می‌داد. آنان حکمت را تنها برای تعیین تکلیف زندگانی و دستور اخلاقی می‌دانستند و استفاده‌ی علمی از آن نمی‌خواستند.^۴ حوزه‌ی رواقی، متعلق به شیوه‌ی زنون، کلئانتس، خروسیپوس، سنکا، اپیکتوس، مارکوس اورلیوس و دیگر فیلسوفان یونان و روم است.

۱- در تاریخ یونان باستان، دوره‌ی پیش از کشور گشایی‌های اسکندر را دوره‌ی «هلنیسم» می‌نامند. در این دوره که همزمان با پایان فلسفه‌ی کلاسیک یونان و مرگ افلاطون و سپس ارسطو آغاز می‌شود، به تدریج اندیشه‌ها و مکاتبی مانند مکتب‌های رواقی، اپیکوری و شک‌گرایی ظهور کردند که به مکاتب عصر هلنیسم معروفند.

۲-Stoic.

۳-Stoicism.

۴- شهیدی، سید جعفر، لغت نامه، فرهنگ متوسط دهمخدا، ص ۱۵۰۲.

رواقی‌گری در سه دوره‌ی مختلف زمانی ظهور کرد و در هر دوره، برخی از اعتقادات آنان دچار تغییر شد:^۱ مثلاً در دوره‌ی میانی، مذهب رواقی تمایل شدیدی به مذاهب التقاطی داشت. در دوره‌ی متأخر جنبه‌های ایدئالیستی مکتب رواقی در دست سینکا کمتر شد، چون سینکا تمایل خاصی به ماتریالیسم کهن رواقی داشت. از جمله عجایب این مکتب توجه به خودکشی بود. خود زنون بعد از نود و دو سال عمر، خودکشی کرد. اخلاق زنون را می‌توان در یک جمله خلاصه کرد: «بین رنج و درد هیچ تفاوتی وجود ندارد.»

در دوره‌ی متأخر، حوزه‌ی رواقی وارد مرحله‌ی جدیدی می‌شود. نظریات اپیکتئوس و مارکوس اورلیوس در این دوره بسیار شبیه هم است. هر دوی آنها بر انسان و استعداد فضیلت‌مند همه‌ی انسان‌ها تأکید دارند. مهم‌ترین افتخار فلسفه‌ی رواقی کوشش برای نجات و رفع ترس از آدمیان بود. کسی که رواقی است، از وصول به چیزی شاد و از فقدان آن غمگین نمی‌شود، و هرچه در طبیعت واقع شود، تحت تأثیر عقل کلی یا تقدیر رخ می‌دهد. پس لازم است که انسان رفتار خود را طبق طبیعت هماهنگ کند و از عواطف و افکاری که او را از مسیر قانون طبیعت دور می‌کند پرهیزد.

۲- طبیعت^۲ و طبیعت‌گرایی^۳

در اخلاق رواقی، طبیعت عبارت است از نیروی پراکنده در اجسام که هر موجودی می‌تواند توسط آن به کمال طبیعی خود برسد. لفظ طبیعت به نظام و قوانین حاکم بر پدیده‌های جهان مادی اطلاق می‌شود

۱- جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ص ۳۷۷.

۲- Nature

۳- Naturalist

که از منظر ارسطو در مقابل صُدفه و اتفاق قرار دارد؛ چنانچه گفته می‌شود: «طبیعت کار عبث نمی‌کند.» طبیعت به این معنی، گویی شخصی عاقل است.

نظام طبیعت عبارت است از مجموعه قوانینی که زوایای اشیای ادراک شدنی را تفسیر می‌کند؛ و یا عبارت است از جریان یافتن حوادث مطابق قوانین معین^۱ طبیعت‌گرایی و یا ناتورالیسم؛ براین اساس، طبیعت‌گرایی عمل یا اندیشه‌ای است که بر بنیان گزینه‌های طبیعی نهاده شده باشد. در اصطلاح فلسفی نیز به معنی تبیین پدیده‌ها براساس قانون‌ها و واکنش‌های طبیعی است.^۲

یکی از تعلیمات اُرتدکسی رواقیون در تعریف غایت و هدف نهایی زندگی، همان زندگی هماهنگ با طبیعت^۳ است، و این که انسان‌ها باید از قانون زندگی بر وفق طبیعت^۴ یا زندگی مطابق طبیعت^۵ پیروی کنند.

طبیعت در فلسفه‌ی رواقی چند معنا دارد: طبیعت (در معنای اول): (۱) به معنای مرگ؛ یعنی رواقی با مفهوم مرگ آشناست؛ بنابراین، از مرگ نمی‌ترسد، چون شر نیست و امری طبیعی است؛ به این معنا، رواقی اراده‌اش را با طبیعت هماهنگ می‌کند؛ (۲) قبول و پذیرش این که هر چیزی در جهان برای همه‌ی موجودات اتفاق می‌افتد؛ همه‌ی حیوانات و گیاهان از این نظر طبیعی‌اند؛ (۳) از جمله کنش یا عمل جانداران، سوخت و ساز آب و تغذیه و دفع فضولات است. انسان‌ها نیز از نظر طبیعی چنین هستند؛ (۴) انسان‌ها صاحب عقل بوده، در جامعه زندگی

۱- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ص ۴۴۳.

۲- ر.ک: شهیدی، سیدجعفر، لغت نامه، فرهنگ متوسط دهمخدا، صص ۱۹۳۶-۱۹۳۵.

۳-Harmony with Nature (hege-manikon kata phusin).

۴-In Accordance with Nature (summun bonum).

۵-Will Accordance with Nature (phrohanikon kata phusin).

می کنند؛ ۵) طبیعت به فردی استعداد کشتی گیری و به فردی دیگر استعداد موسیقی و به برخی، فن سخن‌وری و خطابه را داده است. دیدگاه یزدان‌شناسی اپیکتوس در مورد طرح مقدس جهان، که هر چیز و هر موجود گیاهی، حیوانی و انسانی را در بر گرفته است برای ما آشکارتر می‌شود.

طبیعت (در معنای دوم) به طور پایداری هدف‌مند است و به ما عمل کرده‌ای صحیح را فرمان می‌دهد؛ مثلاً مرگ پایان همه چیز نیست، بلکه امری است طبیعی؛ پس وقتی که آمدن به این دنیا برای من خوشایند بود، حال، من دوباره در حالی که برای من خوشایند است، آن را ترک می‌کنم.^۱ در اینجا، از مفهوم زندگی بر وفق طبیعت می‌توان به معنای مفهوم وظیفه یا تکلیف^۲ اشاره کرد. رواقیون از لغت وظیفه یا تکلیف برای حمایت از بحث طبیعت‌گرایی استفاده کردند؛ تکلیف، یگانه شرط ضروری و کافی دیگرگرایی و غایت‌زندگی است.^۳

این که این وظیفه به عنوان میل طبیعی به عنوان اولین چیزی که متعلق به خود^۴ آن فرد (درون خود فرد) است، تشخیص داده می‌شود. دوم، نیز این که نخستین انگیزه‌ی هر مخلوقی، درک، مراقبت و صیانت ذات است (عشق به خود، یکی از گزینه‌های اصلی و واقعی است). هم‌چنین، این که هر مخلوق بالغی به طور قابل توجهی خودش را می‌شناسد و می‌داند که تغییر چندانی نمی‌کند؛ به همین خاطر، می‌داند که برای زمان زیادی بدون تغییر باقی می‌ماند^۵ (هر انسانی خودش را دوست دارد، یعنی دوست دارد که زنده بماند)، تمام این‌ها موجب

۱-Stephens, William, ۲۰۰۷, stoic ethics, p.p. ۱۲۰-۱۳۰.

۲-Duty (oikeiosis).

۳-Stephens, William, ۲۰۰۷, stoic ethics, page ۱۳۴.

۴-Recognition of itself (sustasis).

۵-Stephens, William, ۲۰۰۷, stoic ethics, ۱۲۴-۱۲۶.

می‌شود انسان هنگامی که بالغ شد، متوجّه عقل و هوش خود شود، تا آنچه را که به روشنی توسط عقل خودش کسب می‌کند، بپذیرد؛ هم‌چنین می‌رساند که طبیعت به هر موجود توکد یافته‌ای، میل طبیعی و بی‌میلی معینی که عامل انگیزه‌های طبیعی آنهاست، را ارایه داده است که حتماً شامل خیرها و شرها نیز هست. بنابراین، می‌توان گفت: سرچشمه‌ی رفتار، انگیزه است.^۱

انسان توسط طبیعت برای انجام عمل فضیلت‌مندانه یا جستجوی دانش به انگیزه مجهز می‌شود؛ یعنی بشر با دریافت عقل از طبیعت، صاحب فعالیت و آگاهی و مشارکت در فرآیند جهان می‌گردد؛ هرچند که آن را انجام ندهد یا مخالف با آن عمل کند. زنون در قطعه‌ای خطاب به خدایان می‌گوید: «و ای سرنوشت، چنانچه من توسط شما تعیین شده‌ام، مرا راهنمایی کنید؛ زیرا من می‌خواهم آزادانه پیروی کنم و اگر من به راه کج روم، من اراده‌ای ندارم، من بدون کوچک‌ترین لغزشی شما را پیروی می‌کنم.»^۲

در مفهوم اپیکتوسی طبیعت، انسان موجودی است دارای عقل، که عقل و روح، طبیعتی متفاوت به او داده است. به این صورت ما نیز بر وفق کلّ طبیعت که همان عقل جهانی^۳ است، زندگی خواهیم کرد. اما، در دیدگاه هستی‌شناسی، کلّ طبیعت براساس مشیّت خداوند که یک موجود فوق‌العاده است، خلق شده است؛ بنابراین، با توجّه به تعریف اپیکتوس از غایت‌نهایی^۴ و خداوند به عنوان موجودی که جهان را موجبیت^۵ می‌بخشد، زندگی موافق با طبیعت در نظر آنان، آنان، یعنی قبول مشیّت و تسلیم در برابر مقرّرات و قوانین الهی؛ براین پایه،

۱-Ibid, pp: ۱۳۰-۱۳۵.

۲-Marria Hillar, ۱۹۹۸, natural development of rationality, page ۳.

۳-Right Reason (orthos logos).

۴-End (Telos).

۵-Affirmative (ton long orthon).

فلسفه‌ی رواقی مبتنی بر همه خدایی (وحدت وجود) است.^۱

۳- فلسفه‌ی اخلاق

یکی از معانی فلسفه، دوست داشتن حکمت و دانش است. به گفته‌ی برخی مورخان، واژه‌ی فلسفه را نخستین بار، فیثاغورث، فیلسوف و ریاضی‌دان سده‌ی ششم پیش از میلاد به کار برده است و به گفته‌ی برخی دیگر، هرودت،^۲ مورخ یونانی سده‌ی ششم قبل از میلاد، نخستین کسی بوده است که این واژه را استعمال کرده است، و بالاخره مشهور است که سقراط،^۳ حکیم بزرگ یونان در سده‌ی پنجم قبل از میلاد، خود را برای نخستین بار «فیلسوف» نامید.

گاهی فلسفه را به معنای روشی برای دستیابی به معرفت یا به واقعیت‌های جهان هستی به کار می‌برند که مترادف با روش عقلی و استدلالی است.^۴

گاهی مراد از فلسفه، نوعی جهان‌بینی است که در زمره‌ی جهان‌بینی علمی، جهان‌بینی عرفانی، و جهان‌بینی دینی قرار می‌گیرد.

فلسفه در قدیم شامل تمام علوم بود و به دو قسمت نظری و عملی تقسیم می‌شد؛ فلسفه‌ی نظری به علم الهی، ریاضی و طبیعی و قسم دوم نیز به سه بخش تقسیم می‌شد: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن. صفاتی که فلسفه را از علوم دیگر متمایز می‌کند، عبارت است از:

۱-stephens, William, ۲۰۰۷, stoic ethics, PP. ۱۳۲-۲۲۰.

۲-Herodet.

۳-Socrates.

۴- علیزاده، بیوک، «فلسفه‌ی تطبیقی؛ مفهوم و قلمرو آن»، در: فصلنامه‌ی تخصصی فلسفه، نامه‌ی حکمت، شماره‌ی اول، ص ۴۶.

شمول، وحدت، تعمق، تفسیر، تعلیل، و بحث از علل ابتدایی و مبادی اولی.^۱ گاهی مقصود از فلسفه، تحقیق در عقل انسانی است، پس به دو قسمت تقسیم می‌شود: الف) قسمتی که در مورد منشأ معرفت، ارزش آن، مبادی تعیین و علل حدوث اشیاء بحث و تحقیق می‌کند؛ پس عبارت از کوششی است که هر فیلسوفی انجام می‌دهد تا به این سؤال که ما چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم، پاسخ دهد؛ ب) قسمتی که راجع به ارزش عمل بحث می‌کند و آن، جواب به این سؤال است که «ما چه باید بکنیم؟».

در فلسفه‌ی اخلاق، نظریه‌ی ارزش‌ها به سه قسم تقسیم می‌شود: منطق، زیبایی‌شناسی و علم اخلاق که موضوع آن تحقیق در ارزش عمل است.^۲

اما، فهم اخلاق رواقی را باید بر پایه‌ی تصور رواقیون از جهان کسب کنیم. هرگونه واقعیتی، خواه ذهنی و خواه بیرونی باشد، مادی است؛ زیرا بر حسب استدلال نیروی کنش‌گر و ماده، منفعل است. چراکه ماده‌ی کنش‌گر همان لوگوس است و لوگوس به صورت پایداری در سراسر ماده‌ی کنش‌پذیر ساری و جاری است و این امر در واقع مشخص می‌کند که جهان به صورت یک هیأت و یک کلی عقلانی است.^۳

اخلاق رواقی مبتنی بر دو اصل است: نخست این که جهان با قانون مطلق اداره می‌شود که هیچ استثنایی هم نمی‌پذیرد؛ دوم، آن که طبیعت ذاتی انسان، عقل است. این دو اصل، دو قاعده‌ی مشهور اخلاق رواقیون است که در این گزاره‌ی اخلاق رواقی نمودار می‌شود، که می‌گویید:

۱- همان.

۲- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ص ۵۰۳.

۳- ری آرمسن، جانانان، فیلسوفان یونان و روم، صص ۱۲۰ - ۱۲۱.

«مطابق طبیعت زندگی کن». این گزاره‌ی دارای دو جنبه است. اولاً، این که انسان‌ها با طبیعت در معنای وسیع هماهنگ باشند؛ ثانیاً، آن که با طبیعت در معنای محدودتر، یعنی طبیعت ذاتی‌شان یا عقل هماهنگ باشند.^۱ از این رو، موجود زنده بی‌آن که خطا کند به طرف آنچه ملایم طبیعت اوست، کشش دارد و از آنچه مخالف طبع اوست می‌گریزد. زندگی خردمندانه هم برای انسان سازگاری با طبیعت خود است و فضیلت نیز تنها در عقل سلیم قابل جست‌وجو است.^۲

۴. جهان‌بینی

اخلاق رواقی را باید از دیدگاه جهان‌بینی (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی) آنان نیز بررسی کرد. از نظر رواقی، جهان‌بینی در واقع همان طبیعت‌شناسی است که شامل جهان و عالم هستی، پیدایش جهان، طبیعت، خدا، چگونگی سیر و حرکت جهان، ماده‌المواد جهان و تقدیر است.

رواقیون در فلسفه‌ی طبیعت معتقد به دو اصل در پیدایش جهان هستند: اصل فاعل و اصل منفعل. اصل منفعل همان ماده است که جوهری بلا تکلیف است. اصل فاعل و ایزدی همان روح است، که در ماده است و با صورت بخشیدن به اشیاء، آنها را پدید می‌آورد.^۳ کل جهان در یک حالت کروی و متقارن به وجود آمده است که آنها برای توضیح این چرخش از مواردی مانند «نفس گرم»^۴ و «نیروی پویا»

۱- والتر ترنس، استیس، تاریخ انتقادی فلسفه‌ی یونان، صص ۳۲۳-۳۲۴.

۲- شارل ورنر، حکمت یونان، ۱۳۸۲، صص ۲۰۸-۲۰۹.

۳- والتر استیس، تاریخ انتقادی فلسفه‌ی یونان، صص ۳۲۴-۳۲۶.

۴-Breath (pneuma).

استفاده کردند.^۱ سراسر جهان خلقت، با هم مشابه است زیرا آغاز و ماده‌ی المواد همه چیز از آتش است. عناصر از آتش پدید می‌آیند و در نهایت، تمام موجودات به این حرکت دایره‌وار اولیه‌ی آتش برمی‌گردند. این آتش جاودان که همه چیز به سوی آن برمی‌گردد، شبیه زنجیره‌ای از بذرها، حاوی اصول یا ریشه‌های همه‌ی اشیاء است که در نهایت توسعه یافته‌اند و به همین دلیل گاهی خدا را تقدیر می‌نامند. بر طبق نظریه‌ی رواقیون، خدا در بطن طبیعت قرار دارد و در درون آن فعالیت می‌کند و به آن شکل‌های مختلفی می‌دهد.^۲

آنها در نظریه‌ی ادوار جهانی، تحت تأثیر نظریه‌ی تصور جهان ادواری هراکلیتوس و تکرارپذیر بودن جهان بودند. آنها حتی مسأله‌ی کشمکش^۳ و ستیز را از هراکلیتوس گرفتند.^۴ عقل کل که همه‌ی چیزها را آفریده، همان خدا و آفریدگار جهان است. چون جهان، کلی است یگانه، خدا نیز یکی است. خدا موجودی عاقل، جاویدان و پدر همه‌ی هستی است؛ در عین حال، واقعیت جوهری جهان نیز هست. سرنوشت، علت همه‌ی اشیاء است و تسلسل همه‌ی علت‌ها، جزئی از خدا است که همان عقل کل است. این تسلسل هم بر همه‌ی امور آینده و هم بر امور حال و گذشته حاکم است.^۵

خروسیپوس عقیده داشته که می‌توان اختیار و آزادی انسان را با تقدیر سازش داد؛ به همین خاطر، او به دو نوع علت قائل بود: علت‌های فرعی، که تحت تأثیر عوامل خارجی بر شیء وارد می‌شود، مثل وارد

۱-Long, A. A. From Epicurus to Epictetus, ۲۰۰۶, Page, ۲۳۸, ۲۳۹.

۲-Ibid, page, ۲۴۰.

۳-Problem's Quarrel (Diakosmesis).

۴- فلسفه‌ی غرب، یا پژوهش حقیقت، ترجمه: مجتبی‌ی، سید جلال الدین، صص ۱۲۴-۱۲۶.

۵- ورنر، شارل، حکمت یونان، ترجمه: نادرزاد، بزرگ، ص ۲۰۳.

کردن نیرو بر غلتک که اینها را علل مسبوق به علل پیشین هم می‌نامند؛ و علت‌های اصلی، که همواره در جای خود محفوظند، مثل حالت ذاتی غلت خوردن غلتک، چه نیرویی بر آن وارد شود و چه نشود، علت غلت خوردن آن دور خودش، ناشی از ذات اوست. عقل کل، بین پدیده‌های جهان هماهنگی ایجاد می‌کند و برحسب قواعد کمال، آن را انتظام می‌بخشد. از این رو، یک رواقی باید در برابر این تقدیر، قوانین و عقل کل سر تسلیم فرود بیاورد که مهم‌ترین نشانه‌ی مکتب رواقی همین پذیرش همراه با تسلیم و رضا است.^۱

اپیکتتوس می‌گفت که نگرانی در مورد تغییر امور هیچ حاصلی در پی ندارد؛ پس ما باید در آرزوی این باشیم که «هر چیزی همان‌گونه رخ دهد که در واقعیت رخ می‌دهد» و دلبسته شدن به چیزها و امور دنیا هیچ سودی در بر ندارد.^۲

بی‌تردید، نحوه‌ی شناخت رواقی از جهان بر دیدگاه‌های اخلاقی او بی‌تأثیر نبوده است. رواقیون منطق را پشتوانه‌ی طبیعت و اخلاق می‌دانند. با ارسطو در این امر هم داستانند که ادراک حسی پایه‌ی شناخت است، اما، برخلاف او، این را نمی‌پذیرند که لازمه‌ی شناخت کوششی است که از حد ادراک حسی می‌گذرد.^۳

آنها به تعبیر و تفسیر نحوه‌ی نقش بستن احساسات بر روی ذهن و ذخیره‌ی آن به عنوان یک مفهوم و انجام یک فعل اخلاقی بسیار تأکید داشتند. آنها معتقد بودند برای آن که ما چیزی را بشناسیم به ادراک

۱-Long. A.A. & D.N Sedely, The Hellenistic Philosophers, ۱۹۸۷, vole. ۱, p.۳۳۷ and ۲۰۰۷, p. ۵۴-۶۸.

۲- گاتلیب، آنتونی، تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس، ص ۴۲۲.

۳- ورنر، شارل، حکمت یونان، ص ۲۰۰.

حسی نیاز داریم. می‌توان رواقیون را تجربی مذهب^۱ و حتی حسی مذهب^۲ نامید. اما، در عین حال معتقد به نوعی اصالت عقل^۳ بودند و این موضوع کاملاً با تجربی مذهب و اصالت تسمیه^۴ سازگار نبود. آنها نه تنها معتقد بودند که تصورات و مفاهیم کلی وجود دارند و از روی قصد و تأمل تشکیل شده‌اند، بلکه معتقد بودند تصورات و مفاهیم کلی ای وجود دارند که ظاهراً بر تجربه مقدم هستند؛ چراکه ما آمادگی و استعداد طبیعی برای تشکیل آنها را داریم که می‌توانیم آنها را تصورات و مفاهیم اصالتاً فطری^۵ بنامیم.

دوکسا، شیوهی نقش بستن این ادراکات را مورد آزمایش و امتحان قرار می‌دهد. آنها معتقد بودند برخی از نقوش بلافاصله پذیرفته می‌شوند، اما، ذهن، برخی دیگر را با تغییر و تبدل و تأمل می‌پذیرد که می‌تواند باعث ایجاد عقیده یا ایمان در انسان شود.^۶

از نظر رواقیون، معیار شناخت و حقیقت همان «تصویر جامع» است؛ نقش یا اثر شئی خارجی که در روح تأثیر می‌گذارد. این تصدیق که از تصویر جامع پدید می‌آید، نشانه‌ی واکنش فعالانه‌ی روح است که بر موضوع خود دست می‌یابد.^۷ مفهوم کلی از تراکم «تصاویر جامع» به وجود می‌آید که رواقیون آن را را نیز «زمینه‌ی پیشین»^۸ می‌نامند. حقیقت مفهوم کلی، از تصویر جامع نشأت

۱-Empiricist.

۲-Sensuality.

۳-Rationalism.

۴-Nominnalism.

۵-Ideabasically Innate.

۶- ر.ک: کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، صص ۴۴۴ - ۴۴۳.

۷- Long, A.A. & D.N Sedely, The Hellenistic Philosophers., ۱۹۸۷, page, ۶.

۸- ورنر، شارل، حکمت یونان، ص ۱۹۹.

۹-Anticipation(prolepsis).

می گیرد. تصور کلی از اجتماع چند تصور مفهومی به دست می آید.^۱ بعضی از این نقش ها یا ارتسام ها به اندازه ای واضح و قوی است که ممکن نیست بدون متعلق واقعی، آنچنان این گونه واضح و قوی باشد؛ حکیم فقط این ارتسام ها و نقش های قوی و واضح را در خود می یابد.^۲

رواقیون تصورات را دو نوع می دانند: تصورات حسّی و غیر حسّی. تصورات حسّی، تصوراتی است که از طریق ساختارهای حسّی کسب می شود و تصورات غیر حسّی تصوراتی است که از طریق عقل و موارد مجرد به دست می آیند.^۳ شناخت عقلی یعنی عقل در شیء محسوس تحقق و تجسم پیدا می کند. این دو نوع شناخت هیچ تفاوتی با هم ندارند. آنجا که افلاطون در جست و جوی جدایی این دو عالم از هم است، رواقی در پی ادغام این دو نوع است و هر دوی آنها را یکی می داند. از اینجا می توانیم نتیجه بگیریم که اجزاء سه گانه ی فلسفه رواقی را نمی توانیم از هم جدا فرض کنیم.^۴

انسان تنها موجود با عقل و اراده ای است که در این سلسله روابط علّی - معلولی قرار می گیرد. از جمله مبانی انسان شناختی انسان می توان به عقل، اراده، روح، فضیلت و رذیلت انسانی، خیر، تأثرات، و شجاعت اشاره کرد. عقل، نمود طبیعت است و همین عقل باعث برتری انسان بر دیگر موجودات می شود.^۵ از ابعاد انسان که اصلی فعال محسوب می شود، روح است. رواقیون روح را جسمانی می دانند و می گویند روح جسمی لطیف است که با ماده ترکیب کلی

۱- ورنر، شارل، حکمت یونان.

۲- ژکس، فلسفه ی اخلاق یا حکمت عملی، ص ۱۹۹.

۳- Long, A.A. & D.N Sedely, The Hellenistic Philosophers, ۱۹۸۷, page, ۲۳۶ - ۲۴۰. ۲۴۰.

۴- بریه، امیل، تاریخ فلسفه در دوره ی انتشار فرهنگ یونانی و دوره ی رومی، ص ۳۲.

۵- Long, A.A. & D.N Sedely, The Hellenistic Philosophers, ۱۹۸۷, page ۸.

دارد؛ این اعتقاد رواقیون به مادی دانستن روح سبب شد که مانند هراکلیتوس، روح را آتش بینگارند.^۱

این که جهان دارای روح است، بر این امر دلالت می‌کند که روح، شاخه‌ای از این روح جهانی است. در واقع، می‌توان روح را در رابطه با اراده نیز مورد بررسی قرار داد. خروسیپوس، روح را امری اصیل می‌داند با پایه‌ای سازگار با بخش‌هایی از دستورات و فرمان‌ها در جهت تصمیم‌گیری‌های خاص. رواقیون، بر خلاف افلاطون، روح را حال در بدن و باعث تنزل آن نمی‌دانند. آنان معتقدند که وقتی روح از جسم جدا می‌شود، نمی‌میرد، بلکه در زمان‌های معین باقی می‌ماند تا در آتش نهایی جذب شود. فضیلت و حسن روح در این است که مانند دیگر چیزها در آتش جذب می‌شود.^۲

در حقیقت، طبیعت خاص انسان، خرد اوست؛ انسان خردمند نیز باید تحت فرمان روح معقول خویش باشد. این روح معقول، انسان را به علل نخستین دستورات اخلاق رواقی یعنی همان زندگی بر وفق طبیعت، رهبری می‌کند؛ این عقل او را به پذیرش نقش‌اش در برنامه‌ی جهانی هدایت می‌کند، تا نقش‌اش را به بهترین وجه ایفا کند. کسی که با سبک سفر کردن و نادیده گرفتن امور دنیا حریف تقدیر می‌شود و توجه‌اش به عقل و امور فضیلت‌مند است و کسی که به وظیفه‌اش کاملاً عمل می‌کند، شایستگی قهرمان بودن و الگو شدن برای بشر را دارد.^۳

اپیکتوس از استعاره‌ها و تشبیهات عالی برای توضیح روشن بیانات

۱- لائرتیوس، دیوگنس، فیلسوفان یونان، ترجمه: رحمانی، بهراد، صص ۱۰۹-۱۰۸.

۲-Long, A.A. & D.N Sedely, The Hellenistic Philosophers, ۱۹۸۷, vole. ۱, page ۳۸.

۳- لائرتیوس، دیوگنس، فیلسوفان یونان، ترجمه: رحمانی، بهراد، صص ۱۳۸-۱۴۰.

رواقیون استفاده می‌کند که رواقیون از معناهای آنها آگاه بودند. هدف بازی، برنده شدن نیست، بلکه هدف رواقی این است که سعی کند به بهترین نحو بازی کند و این باعث می‌شود که بی‌نهایت از تاس استفاده نکند. پیروزی چیزی ماوراء بازیگر و خارج از کنترل بازیگر است و به همین دلیل، رواقیون به طور برجسته‌ای فهمیدند که در یک بازی، هر شخصی تحت شرایط بازی قرار می‌گیرد. این چیزی است که شما در یک بازیکن حرفه‌ای فوتبال نیز خواهید دید. تنها چیزی که در بازی مهم است، پرتاب و خوب گرفتن است، نه مرغوبیت جنس توپ یا اول شروع کردن. در این بازی، نحوه‌ی انجام بازی، مهارت مربوط به آن، سرعت و خُبره بودن مهم است. من حتی اگر لباسم را پهن کنم، نمی‌توانم توپ را بگیرم، امّا، یک فرد خُبره می‌تواند حتّی اگر من توپ را به جای دیگر بیندازم، توپ را بگیرد، اگر من ناگهان یا از روی ترس توپ را پرتاب کنم، این رها کردن لذّتی ندارد. یک بازیکن خُبره در بازی با توپ می‌خواهد که توپ را به خوبی پاس دهد و بگیرد. اپیکتوس می‌گوید بازی باید بدون ترس و با مهارت انجام گیرد و برای بازیکن سرگرمی لذّت بخشی باشد و اگر بازیکنی به مدّت طولانی آن را انجام دهد، بتواند از انجام آن لذّت ببرد و ترس و نگرانی‌هایش را به این وسیله از بین ببرد. از دیدگاه رواقیون زندگی نوعی بازی نمایش نامه است. این همان توپی است که سقراط در طول محاکمه‌اش، حبس‌اش، تبعیداش، نوشیدن جام زهر، مانع شدن از حضور همسرش و ترک کودکان یتیم‌اش داشت؛ او با این وصف بازی کرد و توپ را به شکل خوبی دست به دست داد.^۱

پس فضیلت از دیدگاه رواقی، همان زندگی بر وفق طبیعت است؛ یعنی به فتوای عقل زندگی کردن، و زیستن بر وفق قانون حاکم بر طبیعت؛ و خیر و سعادت انسان نیز در همین است. رواقیون فضیلت را عقل مستقیم، یا عقل کامل، یعنی عقلی که با خود همساز است تعریف می‌کنند. عقل سلیم پدید آورنده‌ی جریان هماهنگ سراسر زندگی است. مرد خردمند سراسر زندگی‌اش را وقف عقل می‌کند و بالطبع با کل طبیعت زندگی می‌کند.^۱ این ایده که، همه‌ی ابناء بشر به طور عمومی دارای قوه‌ی عقلانی هستند و این که همه‌ی انسان‌ها با توجه به قوانین طبیعت دارای دارای وظایفی نسبت به هم‌دیگر هستند، باعث شکل‌گیری ایده‌های جهان‌وطنی و زندگی متفکرانه شد. همه‌ی انسان‌ها، از نظر اخلاق طبیعی که در موجودات عقلانی مشترک است، یکسان هستند.^۲ نکته‌ی مهم از نظر رواقیون در مبحث انسان‌شناسی، اراده است که ما امروزه این اراده را به عنوان نیروی متمایز روحی می‌شناسیم. اپیکتتوس فهمید که خوشبینی رواقیون به تقدیر، کار مشکلی است؛ زیرا به نظر می‌رسد بعضی حوادث از روی بد شانسی اتفاق می‌افتد که خود ما هم نمی‌توانیم آنها را بپذیریم. از همین روست که اپیکتتوس به ما یادآوری می‌کند که ما با فرا خواندن ندای روح‌مان و تحت منابع ذهنی، می‌توانیم تقدیر را تحمل کنیم. وی مدعی بود که اراده‌ی انسان زیر فرمان خود اوست و به وسیله‌ی آن می‌تواند روشی خاص را در زندگی اتخاذ کند.^۳

خروسیپوس در دفتر اول از خیر/علی، از زندگی فضیلت‌مندانه که

۱- شارل، ورنر، حکمت یونان، ص ۲۰۸.

۱- همان، ص ۲۰۲.

۳- علی اصغر، حلبی، تاریخ سیر فلسفه در اروپا، ج ۱، ص ۱۹.

برابر است با زیستن مطابق پیشامدهای مسیر واقعی طبیعت صحبت می‌کند و می‌گوید: «از این‌روست که فلسفه‌ی رواقی این شعار سقراط را تأیید می‌کند که: «توانایی از دانایی است.»^۱ به منظور اجتناب از شرّ بایستی حالت خونسردی و سازگاری را کسب کنیم. لاقیدی رواقی یک حالت خلسه و بی‌هوشی نیست که فرد هرگز چیزی را حس نکند. لاقیدی یا خونسردی یک فضیلت نیست، بلکه پیش‌مقدمه‌ی ضروری برای فضیلت است تا بر وضعیت انفعالی غلبه و از اشیاء شرّ و متضاد دوری کند. این امر باعث می‌شود که فرد دانا دارای آزادی بیشتری در داوری و عمل درستکارانه باشد.^۲

اخلاق رواقی، به عنوان اخلاقی ارادی که بیشتر اخلاقی عقلانی است، محسوب می‌شود. در حقیقت، کسی که دارای توانایی تشخیص است و اراده‌ی انجام کاری را دارد، دارای سطح صحیحی از نیرو یا لوگوس است که در افراد به اثبات رسیده است. این ایده دارای دو کاربرد مهم در اخلاق رواقی است: اول این که مقصود او این است که فضیلت، یک گرایش، یک آگاهی ضروری، و حالتی از وجود، در آن بخش از ذهن و اراده است که توسط نیرویی سالم خلق شده است؛ و دوم آن که رذیلت، بیشتر یک حالت سستی است که توسط ذهن، اشتباه خلق می‌شود؛ اخلاقیات به طور اولیه‌ای مرتبط با انگیزه‌های درونی است که در درون و در نظم آگاهی بشری اتفاق می‌افتد؛ ارتباط ضروری بین عمل و انگیزه از دیدگاه رواقیون، فضایل را انعکاس می‌دهد.^۳

عقل بشری برای قضاوت و کسب حقیقت توسط چهار فضیلت تصحیح

۱- آ. ج. هالینگ دیل، *مبانی تاریخ فلسفه‌ی غرب*.

۲- Long A.A. & D.N Sedely, *The Hellenistic Philosophers*, ۱۹۸۷, vol. ۱.

۳- لائرتیوس، دیوگنس، *فیلسوفان یونان*، ترجمه: رحمانی، بهراد.

می‌شود: نخست، اشتیاق به حقیقت است؛ دوم، عظمت و بزرگی یا بزرگواری روح، که دارای دو شیوه‌ی هدایتی است در جهت درون و بیرون؛ سوم، شجاعت، که روح را در جهت انجام اعمال شرافت‌مندانه حرکت می‌دهد؛ چهارم، علاقه به حفظ خود و استقلال خود، این امر بر آمده از نوعی روانشناسی است، که ترکیبی است از فضیلت و عدالت، و نحوه‌ی عدالت‌مند شدن و تنظیم و اندازه‌گیری آداب و رسوم را به وسیله‌ی عقل نشان می‌دهد.^۱

۶. تأثیر جهان‌بینی و دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه در اخلاق

دیدگاه رواقیون نسبت به جهان، بیشتر دیدگاه دینی بود. در سراسر جهان، عقل حاکم است. همه چیز رنگ الوهیت دارد. همه چیز تابع قانون عقلانی است (نظم). رواقیون همگی تابع سرنوشت باوری (تقدیرگرایی) سخت و محکمی بودند. پس مسلماً اجزای عالم به سوی امر نیک در حرکت است. در نظر رواقیون، چیزی به نام بد وجود ندارد، بدی را اگر از دیدگاه کل بنگریم، نیک محسوب می‌شود. از هر زاویه‌ای که به جهان بنگریم، به این نتیجه می‌رسیم که خردی ایزدی، سعادت جاودانی همه‌ی موجودات را فراهم می‌کند.^۲ لوگوس مقدس به وسیله‌ی تقدیر به هدایت جهانی می‌پردازد. زنون و خروسیپوس این را تأیید کرده‌اند که هر چیزی مقدر شده و فقط باید از آن پیروی کرد. وقتی کسی به ارابه‌ای بسته شده باشد، اگر بخواهد ارابه را دنبال می‌کند. این عملی اختیاری و خود به خودی و یک ضرورت است. اما، اگر سگ این کار را نکند و نخواهد ارابه را دنبال کند، به دنبال آن کشیده

۱- ر.ک: آرمسن، جاناناتوری، فیلسوفان یونان و روم، صص ۱۲۶-۱۲۹.

۲- ر.ک: همان، صص ۱۲۶-۱۲۹.

خواهد شد. این امر در مورد انسان نیز صدق می‌کند. انسان‌ها به هر نحوی مجبورند که از تقدیرشان پیروی کنند.^۱ او می‌گوید که خصلت یک پادشاه نیک کردار این است که ما را آزاد از هرگونه تعصب و اجبار خلق کند. او ما را طوری خلق کرده تا بتوانیم مشکلات را تحمل کنیم و او با دانایی و علم عظیمی که دارد تقدیر را با سرنوشت و اراده متناسب کرده است. پس نباید در برابر حوادث آینده هیچ ترسی داشته باشیم. از این‌رو آینده امری ضروری است. فضیلت عبارت است از موافقت آگاهانه با این قوانین الهی؛ از این نظر اخلاق رواقی جدای از کیهان‌شناسی نیست.^۲

به طور کلی، شناخت حسی رواقیون، بر مبنای واکنش بین پنوما و حس فاعل و هوای بین آنها قابل تفسیر است؛ یعنی پنوما، رابط بین حس و ذهن است و برای اطمینان از مطابقت این تصویر با موضوع، باید به داوری در این موارد پردازد. عمل داوری یا قضاوت توسط این هماهنگی صورت می‌گیرد.^۳ قضاوت یک عمل ارادی و یک عمل آگاهانه است، در حالی که درک حسی یک عمل خود به خودی و غیر ارادی است. اگر این هماهنگی مورد قضاوت صحیح قرار گیرد، فانتازیا یا حالت خنثی عملی صحیح، محسوب می‌شود و وقتی فانتازیا به عنوان یک ارزش اخلاقی مناسب در ذهن نقش می‌بندد، در ذهن به عنوان یک وظیفه یا تکلیف نمود پیدا می‌کند. این هماهنگی باعث تولید یک عمل ارادی می‌گردد.^۴ هدف از نظریه‌ی شناخت‌شناسی رواقی در اخلاق،

۱-Stephens, Stoic Ethic, ۲۰۰۷, London, page ۲۷.

۲- علی اصغر، حلبی، تاریخ سیر فلسفه در اروپا، ج ۱، ص ۱۹.

۳- ر.ک: همان.

۴- شارل، ورنر، سیر حکمت در یونان، ص ۲۰۴.

درک لوگوس در اراده‌ی انسان، و قدرت و مسوؤلیت‌پذیری او در داوری این داده‌ها و درک صحیح یا غلط بودن و خیر یا شر بودن این اعمال، بر مبنای دلایل عقلی است.^۱

در اولین مرحله‌ی تصور، که تصویر شیء در ذهن نقش می‌بندد، ذهن منفعل است و هرچه را که بر آن نقش ببندد می‌پذیرد. در این مرحله، میل در انسان شکل می‌گیرد. به قول رواقیون، اولین میل هر حیوانی، غریزه‌ی حفظ و صیانت ذات است. این غریزه‌ی صیانت ذات در انسان نیز مشترک است. فرایند میل هر انسانی این است که خود را با عقل خود یا لوگوس جهانی هماهنگ کند. در مرحله‌ی دوم، روح نسبت به این تصاویر واکنش نشان می‌دهد و آنها را تصدیق می‌کند. از نظر اخلاقی، تأثرات در این مرحله تشکیل می‌شوند. در حقیقت، تأثرات حاصل داروی دروغین در مورد امور طبیعی است. در مرحله‌ی سوم، در واقع ذهن نسبت به این تصویر چندان اعتمادی ندارد؛ برخی ارتسامات آنقدر قوی هستند که شخص بلافاصله آنها را می‌پذیرد؛ ولی بعضی ارتسامات مبهم‌اند و شخص برای پذیرش آنها دچار دردر می‌شود. در عین حال باید از جهل و پیش داوری و شتاب‌زدگی اجتناب کند. البته، مرد حکیم ممکن است در این مرحله دچار شک شود، هرچند که تصاویر باورکردنی را می‌شناسد.^۲ مرحله‌ی چهارم، تشکیل علم در ذهن است که از مجموعه‌ی تصورات کلی و مبهم، مجموعه‌ای منظم تشکیل می‌شود و علم را به وجود می‌آورد؛ در این مرحله، فرد حکیم به یقین می‌رسد و بنابراین، دست به انتخاب درست می‌زند و سعی می‌کند مطابق

۱- ر.ک: همان.

۲- ر.ک: همان.

با طبیعت زندگی کند.^۱

این اصل عقلانی یا لوگوس، جهان و انسان را تحت تقدیر خود اداره می‌کند؛ انسان باید خود را هماهنگ با هستی قرار دهد. فضیلت و رذیلت انسانی، شجاعت، تأثرات، عدالت، فرزانه بودن، میل و غیره در حوزه‌ی اخلاق انسانی قرار دارد. از نظر رواقی تأثرات، انفعالات، شهوات و غیره، حاکی از یک داوری دروغین در مورد امر بیرونی است که موجب انجام اعمال رذیلت‌مندانه می‌شود. اما، انسان تحت تأثیر عقل خود قرار دارد و به وسیله‌ی عقل‌اش می‌تواند به داوری صحیح در مورد امور بیرونی پردازد، و رذیلت را به فضیلت تبدیل کند.^۲ وظیفه‌ی هر فردی است که به این تکلیف خود عمل کند. انسان باید از قوانینی که طبیعت در وجود او نهاده است پیروی کند و آن همان پیروی عقل است که در همه‌ی آدمیان مشترک است. پس این عقل نمودِ جهانی است و به انسان می‌گوید چه بکند و چه نکند؛ از این منظر تمام انسان‌ها برابر هستند و نسبت به هم تکلیفی دارند.^۳

نتیجه

رواقیون بیش از هر چیزی در فلسفه، به اخلاق توجّه داشتند و منطق، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و حتی فلسفه را برای ثابت سازی پایه‌های اخلاق می‌خواستند. آنان اصل عقلانی حاکم بر جهان را از سقراط به ارث برده بودند. از این جهت، شاید بتوان مکتب رواقی را نوعی مکتب ایدآلیست خواند؛ چراکه آنها عقل را پیامد و حاکم همه‌ی جهان

۱- ر.ک: ژکس، فلسفه‌ی اخلاق.

۲- ر.ک: معلمی، حسن، مبانی اخلاق در فلسفه‌ی غرب، صص ۳۶-۳۸.

۳- ر.ک: حلبی، علی اصغر، تاریخ سیر فلسفه در اروپا، ج ۱، ص ۱۹۶.

می‌دانستند که همان رعایت قوانین حاکم بر اشیاء است. از دیدگاه آنان، جهان توسط لوگوس اداره می‌شود. پس این جهان با این تعریف باید عقلانی باشد. لوگوس همه‌ی اشیاء را بر طبق قوانین ساخته است و براین اساس باید هم‌ساز با عالم زندگی کرد. امّا، از جهتی می‌توان آنان را ضد ایدئالیسم نامید؛ چراکه ایشان عقل را در بطن طبیعت مادی قرار می‌دادند. برای رواقی، اخلاق یعنی طبیعت، قانون و نمود زندگانی. اخلاق رواقی، از کل به جزء حرکت می‌کند؛ بر این پایه، آنها ابتدا وجود خدا در جهان، عقلانی و علّی بودن عالم و حاکمیت تقدیر را بیان کردند؛ از نظر رواقیون، همه‌ی حوادث، پایبند به قوانین دقیق علّی و معلولی هستند. صُدفه و اتفاق در سیستم فلسفی رواقیون جایی ندارد. همبستگی علّی در این جهان با تقدیر و آینده‌نگری (مشیت الهی) معین و مشخص می‌شود.

نخستین نتیجه از تعلیمات رواقیون، با اشاره‌ی آنها به قانون جهانی و علل عقلی به دست می‌آید. اگر همه‌ی اشیاء از نظر طبیعی دارای ارتباط عقلی متقابل باشند، هرکس باید قادر باشد چیزی که قرار است در بخشی از جهان اتفاق افتد را بر مبنای آن‌چه در بخش دیگر رخ می‌دهد، پیش‌بینی کند.

دومین نتیجه‌ی مهم از تعالیم رواقیون که ارتباط ضروری با مسأله‌ی شرّ دارد این است که همه‌ی اشیاء توسط خدای نیک‌خواه و عقلانی نظم داده می‌شود. آنها وجود شرّ را پذیرفتند، امّا، دنبال عقلانی کردن آن بودند. شرّ در طبیعت وجود ندارد، بلکه در ذهن انسان وجود دارد. از این رو، جهان نیک است و هر چیزی که در نظم جهان اتفاق می‌افتد خیر است.

سومین پیامد و نتیجه‌ی اخلاق رواقیون این است که هیچ چیز خارج از این شبکه‌ی به هم بسته عمل نمی‌کند و همه‌ی حوادث جهان برآمده

از خوب و خیر است. امّا، آیا با وجود خیر، نظم جهانی رواقی، و تقدیر و مشیت مقدّس و مشخص خدا می‌توان در مورد اراده‌ی آزاد انسان سخن گفت؟ البته، در این جا باید توجّه داشت که اراده‌ی آزاد در فلسفه‌ی رواقی یک امر ضروری است؛ در اخلاق رواقی این روح است که منبع اراده است و برای انجام همه‌ی کارها امری ضروری است. در این مورد می‌توان به خوبی بحث کرد، که این فلسفه، جبرگرایی نیست؛ چراکه مسایل را به طور رضایت‌بخشی حل می‌کند. رواقیون به وسیله‌ی ایجاد یک خط متمایز بین ضرورت و امکان، در تلاش جهت عقلانی‌سازی این دوگانگی هستند. ضرورت شامل چیزهای داده شده توسط طبیعت به عنوان حوادثی است که از قبل رخ داده‌اند و پیش‌بینی (تقدیر) شده هستند؛ بشر هیچ انتخابی در کنترل حوادث ضروری ندارد. امّا، حال و آینده‌ی برخی از تناوب‌های مربوط، مشروط به انتخاب بشری هستند. براین اساس، رواقیون با توجّه به ضروری بودن حوادث و علی بودن آنها، نتیجه می‌گیرند که بشر توسط آن‌چه طبیعت‌اش اراده کرده است، محدود می‌شود؛ امّا، او در این محدوده آزاد است که آزادانه عمل کند.

چهارمین نتیجه این است: انسان علاوه بر عقل صاحب اراده نیز هست که می‌تواند مطابق اراده‌ای که دارد، خوشبختی یا بدبختی خود را فراهم کند. در معنای رواقی، زندگی بر طبق طبیعت، همان زندگی بر مبنای عقل است که لوگوس مقدّس آن را در نهاد بشر قرار داده است. ما باید حالت درونی و ذهنی‌مان را هماهنگ با طبیعت قرار دهیم. لوگوس هر انسانی، لوگوس همه‌ی انسان‌های دیگر هم هست و همه‌ی ابناء بشر از لحاظ طبیعی برابر هستند و هیچ برتری بر یکدیگر ندارند. پس طبیعت‌گرایی اخلاق رواقیون می‌تواند به صورت نوعی فلسفه‌ی حقوق، سیاست و اجتماع بیان شود؛ زیرا قوانین ساخته و پرداخته‌ی بشری، همواره با تغییراتی تحت شریط سیاسی زمانه دچار تغییر و تحوّل شده

است، اما قانون طبیعی همواره از تغییر در امان است و مبدأ آن چیزی جز خداوند نمی‌تواند باشد. اپیکتتوس، همانند ارسطو معتقد است که انسان موجودی مدنی بالطبع است. براین اساس، بر وفق همین نیروی طبیعی و یا قانون طبیعی است که انسان‌ها در قالب اجتماعات گرد هم می‌آیند و در نهایت، جامعه و کشور را تشکیل می‌دهند.

تأکید آنها بر مدارا، بیان کردن فلسفه با بیانی ساده‌تر و به دور از مشکل، بنیان اخلاق را در همین جهان قرار دادن، دعوت انسان‌ها به هم‌نوع‌نوازی، تأکید بر انسانیت بدون توجه به نظام طبقاتی و آموختن هنر زندگی در شرایط دشوار، از عواملی است که باعث شد این فلسفه تا پنج قرن هم‌چنان پر رونق باقی بماند. شاید بتوان فلسفه‌ی اخلاق رواقی را به خاطر تأکید آنها بر عقل، توجه به انسانیت، نظریه‌ی جهان وطنی و تأکید بر مدنی بالطبع بودن انسان، در دنیای امروز مورد استفاده قرار داد.

منابع

۱. استید، کریستوفی، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه: سلیمانی اردستانی، چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان مذاهب، ۱۳۸۰ش.
۲. استیس، والتر، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه: شاقول، یوسف، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۵ش.
۳. هولمز، رابرت ال، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه: علیا، مسعود، چاپ اول، تهران: ققنوس، ۱۳۸۵ش.
۴. اوپی آرمسن جیمز، *دانشنامه‌ی مخلص فلسفه و فیلسوفان غرب*، *فیلسوفان یونان و روم*، ترجمه: اعلم، امیر جلال‌الدین، چاپ اول، تهران: بوستان توحید، ۱۳۷۸ش.
۵. آنتونی، گاتلیب، *تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس*، ترجمه: سازگار، لیلا، تهران: ققنوس، ۱۳۸۴ش.
۶. برن، ژان، *فلسفه‌ی رواقی*، ترجمه: پورحسینی، سید ابوالقاسم، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۶ش.
۷. بریه امیل، *تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی*، ترجمه: داودی، علی مراد، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳ش.
۸. حلبی، علی اصغر، *تاریخ سیر فلسفه در اروپا، از دوره پیش سقراطی تا پایان عصر روشنگری*، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳ش.
۹. سولومون، رابرت، *کاتلین هینگز، تاریخ فلسفه در جهان*، شادان، منوچهر، چاپ اول، تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۸۸ش.
۱۰. ژکس، *فلسفه اخلاق یا حکمت عملی*، ترجمه: پورحسینی، سید ابوالقاسم، چاپ اول، تهران: چاپ گهر، ۱۳۶۲ش.

۱۱. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه: مجتبوی، جلال‌الدین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. شهیدی، سید جعفر، *فرهنگ متوسط دهخدا*، به کوشش: ستوده، غلام رضا، مهرکی، ایرج و سلطانی، اکرم، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه: صانعی دره بیدی، منوچهر، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. معلمی، حسن، *مبانی اخلاق در فلسفه‌ی غرب*، چاپ اول، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. هالینگ دیل، آ.ر. ج، *مبانی تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ترجمه: آذرننگ، عبدالحسین، چاپ دوم، تهران: کیهان، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. لائرتیوس، دیوگنس، *فیلسوفان یونان*، ترجمه از یونانی به انگلیسی: آرد. دی هیکس، ترجمه: رحمانی، بهراد، چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. نامه‌ی حکمت، *دوفصلنامه تخصصی فلسفه*، سردیر بیوک عزیزاده، سال اول، تهران: صاحب امتیاز دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره‌ی اول. ۱۳۸۲ ش.
۱۸. ورنر، شارل، *سیر حکمت در یونان*، ترجمه: نادرزاد، بزرگ، چاپ اول، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. Long A.A. & D.N Sedely, ۱۹۸۷, the Hellenistic Philosophers, with philosophy commentary Cambridge University Press, vol.۱.
۲۰., ۲۰۰۶, From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy, Clarendon Press, Oxford, ۲۰۰۶: pp. Xiv-۴۳۹.

۲۱. Colish, Marcia, , ۱۹۸۵, the Stoic Tradition from Antiquity to the early middle Ages, stoicism in Antiquity Volume ۱.
۲۲. Hillar, Marria ۱۹۹۸, Natural, Development Rationality, And Responsibility in Stoic Ethics, Published in the philosophy of Humanism, Robert D. Finch, M. Hillar, F. Prahl, Eds, Vol ۱, PP. ۴۴. ۷۸., American Humanist Association, Hostin.
۲۳. Stephens, William, ۲۰۰۷, Stoic Ethic, Epictetus, and happiness as freedom, Cambridge University press.

بررسی سقط جنین از دو دیدگاه وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه

محمدجواد موحدی *

مژگان گلزار اصفهانی **

چکیده

در این مقاله برآنیم تا به مسأله‌ی سقط جنین پردازیم و آن را از منظر اخلاق هنجاری نقد و ارزیابی نماییم. پرسش‌های اخلاقی و باید و نبایدهای زیادی پیرامون این مسأله وجود دارد؛ همان‌گونه که به لحاظ سیاسی و حقوقی نیز حایز اهمیت است. با استفاده از نظریات وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه، که دو شاخه‌ی بزرگ نظریات اخلاق هنجاری را تشکیل می‌دهند، به بررسی این مسأله خواهیم پرداخت تا شاید دریچه‌ای به سوی حل این مسأله گشوده شود. افزون بر آن، درصدد هستیم تا با این بررسی، کارایی نظریات فوق را در برخورد با این‌گونه مسائل بسنجیم.

* دانشجوی دکتری فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان.

Movahedi.mj@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان.

m.golzaresfahani@gmail.com

واژه‌های کلیدی

وظیفه‌گرایی، غایت‌گرایی، سقط جنین، اخلاق هنجاری.

مقدمه

در این مقاله، هدف کلی ما این است که با ارایه‌ی تفاسیر غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه از مسأله‌ی سقط جنین به عنوان یکی از چالش‌های اخلاق پزشکی، به راه حل مناسب و معقولی برای این مسأله دست پیدا کنیم. علاوه بر این، سعی می‌شود که اهداف جزئی نظیر معرفی و بررسی نظریات وظیفه‌گرایانه و معرفی و بررسی نظریات غایت‌گرایانه، ارایه‌ی دلایل وظیفه‌گرایان درباره‌ی سقط جنین و به چالش کشیدن تفسیر غایت‌گرایی از مسأله‌ی سقط جنین را نیز به طور مختصر توضیح دهیم.

هدف کاربردی این مقاله این است که نتایج به‌دست آمده و معرفی و بررسی چنین نظریاتی، بتواند راه‌گشای محققان و علاقه‌مندان در عرصه‌ی تحقیقات و مطالعات پزشکی باشد و در ارایه‌ی طرح‌های مشابه و ایجاد نگرش‌های جدید، به ویژه برای پزشکان، کاربرد داشته باشد.

بیشتر کتب تألیفی - البته به زبان فارسی - در حوزه‌ی اخلاق پزشکی، مسأله‌ی سقط جنین را براساس دیدگاه‌های اسلامی بررسی نموده‌اند و به مسایل اجتماعی، قانونی و شرعی مطرح شده بر اساس آن اشاره کرده‌اند.

بر اساس دیدگاه‌های اسلامی، سقط جنین شرعاً حرام بوده و در قانون برای کسانی که به انجام این عمل مبادرت می‌ورزند، هم مادری که جنین خود را سقط می‌کند و هم پزشکی که به او در انجام این عمل یاری می‌رساند، مجازات سنگینی وضع شده است. اما در کل، نمی‌توان کتابی را یافت که به طور مستقیم به بررسی مسایل اخلاق پزشکی و به خصوص مسأله‌ی سقط جنین، بر اساس تفاسیر وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه پرداخته باشد.

بنابراین، آنچه در این مقاله به دنبال آن هستیم، این است که بر اساس تفسیر وظیفه گرایانه و نقد تفسیر غایت گرایانه، به بررسی مسأله‌ی سقط جنین پردازیم و راه حل مناسب و معقولی برای این گونه چالش‌های اخلاق پزشکی بیابیم و در حد توان بتوانیم به پرسش‌های زیر پاسخ مناسب و معقولی بدهیم:

۱. بر اساس نظریه‌ی وظیفه‌گرایی، آیا سقط جنین عملی اخلاقی و مجاز قلمداد می‌شود؟

۲. بر اساس نظریه‌ی غایت‌گرایی، آیا سقط جنین منجر به نتایج خوبی خواهد شد تا انجام آن مجاز باشد؟

۳. از میان نظریات بررسی شده، راه حل کدام یک برای مسأله‌ی سقط جنین بیشتر مورد توافق عمومی خواهد بود؟

۴. روش‌های سقط جنین کدامند؟

این مقاله از نوع تحقیقات بنیادی نظری است که در آن اطلاعات و مواد اولیه‌ی تحلیل، به روش کتابخانه‌ای گردآوری و سپس با روش‌های مختلف استدلال، تجزیه و تحلیل عقلانی شده و نتیجه‌گیری گردیده است.

افزون بر این، این مقاله در زمره‌ی تحقیقات کاربردی نیز به حساب می‌آید؛ زیرا با استفاده از زمینه و بستر شناختی و معلوماتی که از طریق آن فراهم شده، می‌تواند برای رفع مسایل مطرح شده در حوزه‌ی اخلاق پزشکی مورد استفاده قرار گیرد. روش مقاله عمدتاً کتابخانه‌ای است. به این معنی که در بخشی از فرایند تحقیق از این روش استفاده شده است. بسیاری از نتایج و یافته‌های این پژوهش، نظر مؤلف مقاله است که در قالب تحلیل وی از موضوع به دست آمده است. هدف ما از طرح این موضوع این است که نشان بدهیم برای بسیاری از مسایل اخلاق کاربردی، نظیر مسأله‌ی سقط جنین، با ارایه‌ی تفاسیر نظری، نظیر تفاسیر

وظیفه گرایانه و غایت گرایانه، می توان به راه حل مناسب و معقولی دست یافت.

شرح نظریات وظیفه گرایانه و غایت گرایانه

غایت گرایی و وظیفه گرایی از جمله نظریات اخلاق هنجاری هستند. نظریات غایت انگارانه^۱ برای بازشناسی خوب و بد، و درست و نادرست به نتیجه‌ی کار توجه می نمایند و معتقدند: «تنها در صورتی عملی صواب است که خودش یا قاعده‌ای که تحت آن قرار می گیرد، دست کم به اندازه‌ی هر بدیل ممکن دیگری، غلبه‌ی خیر بر شر را ایجاد کند و تنها در صورتی خطاست که چنین نکند.»^۲ در نظریات غایت گرایانه، غایت می تواند متعدّد باشد؛ مانند: لذّت، قدرت، معرفت و

طرفداران نظریه‌ی غایت انگاری، درباره‌ی این که باید به دنبال فراهم آوردن خیر چه کسی بود، اختلاف نظر دارند؛ کسانی همچون اپیکور^۳، هابز^۴ و نیچه^۵ بر این باورند که انسان باید همیشه کاری کند که بیشترین خیر را برای خودش ایجاد نماید. اینان طرفدار خودگروی اخلاقی (Ethical Egoism) هستند، آنها معتقدند که هر کس وظیفه دارد به گونه‌ای عمل کند که خیر یا رفاه بلند مدت خود را به حداکثر برساند، آنها همواره در پی منافع بلند مدت خویش هستند؛ زیرا نفع شخصی صرفاً بر اهداف زود گذر مبتنی نیست.^۶

۱-Consequential Theories.

۲- فرانکنا، فلسفه‌ی اخلاق، ص ۴۵.

۳- Epicurus (341BCE - 270BCE) - فیلسوف یونان باستان و مؤسس مکتب فلسفی اپیکوریان.

۴- Thomas Hobbes (1588-1679 م.) فیلسوف انگلیسی.

۵- Friedrich Nietzsche (1844-1900 م.) فیلسوف آلمانی.

۶- پالمر، مسایل اخلاقی، ص ۷۱.

نمونه‌ای از خود‌گروی، لذت‌گرایی^۱ است که اپیکور واضع آن بود. خود‌گروی نیز به روایت لذت‌گرایی به دو شاخه‌ی فرعی دیگر تقسیم می‌شود: خود‌گروی روانشناختی و خود‌گروی هنجاری. این دو به ترتیب برای انسان قایل به وجود یک میل درونی و ذاتی به اکتساب لذت و یا توصیه به لذت هستند. خود‌گروی هنجاری نیز به دو شاخه‌ی فرعی دیگر، یعنی خود‌گروی عقلانی و اخلاقی، تقسیم می‌گردد. بنابر خود‌گروی عقلانی، اگر فرد عاقل باشد، تنها در پی نفع شخصی خود است، و بنابر خود‌گروی اخلاقی، باید به مردم توصیه کرد که تنها در پی نفع شخصی خویش باشند.^۲

در مقابل خود‌گرایان، کسانی نیز هستند که به دنبال خیر برای دیگران هستند؛ مانند: خانواده، گروه، ملت و ... و همواره خیر خود را در یاری رساندن به آنها می‌بینند. از جمله‌ی چنین کسانی می‌توان به آرتور شوپنهاور^۳ و سورن که‌یر که گارد^۴ اشاره کرد. اینان در زمره‌ی دیگرگرایان (Altruism) جای می‌گیرند.

از دیگر گروی تعاریف متعددی به عمل آمده که از آن جمله می‌توان به این چهار تعریف اصلی اشاره کرد:

۱- دیگر‌گروی عبارتست از کمک آگاهانه و ارادی به دیگران (روانشناسان اجتماعی)؛

۲- دیگر‌گروی عبارتست از ارتقای سعادت و رفاه دیگران به خاطر خود آنها (اکثر فلاسفه)؛

۱-Hedonism.

۲- بکویت، defendinglije، ص ۲۱.

۳- فیلسوف آلمانی. (A. Schopenhauer ۱۷۸۸-۱۸۶۰)

۴- فیلسوف آلمانی. (soren Kierkegaard ۱۸۱۳-۱۸۵۵)

۳- دیگر گروهی عبارتست از هر نوع توجّه به دیگران (تعریف عام)؛

۴- دیگر گروهی عبارتست از مقلّد دانستن منافع دیگران بر منافع خود.^۱
در مورد خودگرایی و دیگرگرایی دو نکته‌ی مهم وجود دارد که نباید فرو گذاشت:

اول این که، بین خودگروی و دیگرگروی مرز باریکی وجود دارد. یک خودگرا از آنجا که خودگراست، به هیچ وجه دیگرگرا نخواهد بود، حتی اگر خودگروی را به دیگران توصیه کند، باز هم از زمره‌ی دیگرگرایان نخواهد بود؛ زیرا افراد را به توجّه به خویشان توصیه می‌نماید و او را از توجّه به دیگران باز می‌دارد (جدای از این که خودگرا با این کار دچار تناقض می‌شود). این توصیه را خودگرا بدون توجّه به هیچ منفعتی انجام می‌دهد؛ بالطبع، رفتار و عمل او این گونه است. از سوی دیگر، دیگرگرا ممکن است به خاطر جلب رضایت خود یا آرامش وجدان خود به فکر دیگران باشد و نه صرفاً توجّه به دیگران. توجّه و کمک به دیگران هرچند با مشقت و سختی مواجه باشد، باز هم انگیزه‌ی خودگرایی در آن نهفته باقی می‌ماند؛ یعنی، خودخواهی‌ای که متضمّن انگیزه‌ی دیگرخواهی است.

نکته‌ی دوم درباره‌ی معقولیت دیگرگروی و خودگروی است. معقولیت این دو نظریه را باید در خارج از حوزه‌ی اخلاق و مثلاً با توجّه به اوضاع اجتماعی، سیاسی و به ویژه اقتصادی مورد داوری و ارزیابی قرار داد. از سوی دیگر، مطرح شدن این دو نظریه در اخلاق، خود حاکی از معقول بودن نسبی آنها در مقابل دیگر نظریات است و بر سر این، هیچ مناقشه‌ای نیست.

با دیگرگروی است که ما به شاخه‌ی دیگری از غایت‌گرایی، یعنی

۱- بکر، defendinglife، ص ۹.

سودگرایی^۱ نزدیک می‌شویم که در آن، غایت، سود و خیر همگان است و از این لحاظ، جنبه‌ی کل‌گرایانه^۲ دارد. اگر در خودگروی، تکیه و تمرکز ما بر خود و در دیگرگروی بر دیگران (بدون توجه به خود) است، در سودگرایی، همواره خیر و سود همگان مدنظر است. به عبارت دیگر، سودگرایی را می‌توان سنتز خودگرایی و دیگرگرایی قلمداد کرد که نه تنها توجه به خود و دیگران را توصیه می‌کند، بلکه همه را به عنوان یک کل در نظر می‌گیرد.

سودگرایی از جمله نظریات اخلاقی است که اعمال را با محاسبه‌ی ارزش نتایج‌شان مورد داوری و ارزیابی اخلاقی قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، به نظر سودگرایان عملی دارای ارزش اخلاقی است که بیشترین سود را برای بیشترین افراد ممکن جامعه یا بیشترین مقدار سعادت را برای همه‌ی کسانی که از آن عمل متأثرند در بر داشته باشد.^۳

سه ویژگی دیگر وجود دارد که خاص سودگرایی است و آن را از سایر نظریات غایت‌گرایانه^۴ متمایز می‌کند: نخست این‌که، سودگرایان، غایت‌گرایان رفاه‌گرا^۵ هستند که معتقد به مفاهیم لذت‌گرایانه و میل بنیاد^۶ می‌باشند؛ دوم این‌که، سودگرایان معتقدند ارزش غیر اخلاقی^۷ نتایج به وسیله‌ی جمع نمودن مزایا و منفعت‌هایی تعیین می‌گردد که اکثر بخش‌ها از آن متأثر شده‌اند؛ و سوم این‌که، سودگرایان معتقدند که درستی^۸ اخلاقی عمل و یا خوبی^۹ اخلاقی منش‌ها و رفتارها منوط است

۱-Utilitarianism.

۲-Universalistic.

۳-Rachels, the element of moral philosophy, P:۹۳.

۴-Teleological.

۵-Welfare Consequentialists.

۶-Desire-Based.

۷-Non Moral.

۸-Rightness.

۹-Goodness.

به آنچه بیشترین مقدار ممکن ارزش را فراهم می‌کند، و با یک چنین محاسبه‌ای تعیین می‌گردد.^۱

سودگرایی نیز به سه شاخه تقسیم می‌گردد: (۱) سودگرایی عمل‌نگر؛^۲ (۲) سودگرایی قاعده‌نگر؛^۳ سودگرایی عام. در هر کدام از این سه شاخه، سود و زیان مترتب بر فعل، بر اساس شرایط خاصی سنجیده می‌شود.

در سودگرایی عمل‌نگر، عمل صواب تنها از روی نتایج خود آن عمل تعیین می‌شود؛ در حالی که در سودگرایی قاعده‌نگر، عمل صواب (درست) از طریق نتایج قاعده‌ای که طبق آن عمل انجام گرفته است، تعیین می‌شود.^۴ به عبارت دیگر، می‌توان گفت که در سودگرایی عمل‌نگر توسل به قواعد کلی و در سودگرایی قاعده‌نگر توسل و داوری اعمال بر حسب موارد خاص، غیرمجاز شمرده می‌شود. در سودگرایی عام نیز به سود و زیان مترتب بر نوع کار و نه شخص فاعل توجه می‌شود و مثلاً دزدی از ثروتمندان امری ناپسند تلقی می‌گردد؛ زیرا این عمل را مخالف با وجدان اخلاقی می‌دانند.^۵

نظریه‌پردازان در حوزه‌ی سودگرایی شامل دو دسته‌ی کلی، نظریه‌پردازان کلاسیک و معاصر، هستند. نظریه‌پردازان کلاسیک، خود، دو گروهند: الف: فلاسفه‌ای که برای دفاع از سودگرایی به تجربه‌گرایی^۶ روی می‌آورند؛ نظیر جرمی بنتام^۷ و جان استوارت میل^۸؛ و ب: فلاسفه‌ای که تجربه‌گرایی را رد

۱-Darwall, ۲۰۰۳B, P: ۳.

۲-ACT-Utilitarianism.

۳-Rule-Utilitarianism.

۴- پالمر، مسائل اخلاقی، ص ۲۲۳.

۵- شیروانی، درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۰۹.

۶-Empiricism.

۷- J. Bentham (۱۷۴۸-۱۸۳۲ م.) - فیلسوف سودگرای انگلیسی.

۸- J. S. Mill (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م.) - فیلسوف سودگرای انگلیسی.

می‌کنند، اما با این حال، سودگرایی را به عنوان نتیجه‌ی نوعی شهود عقلانی می‌پذیرند؛ نظیر هنری سیجویک^۱ و جورج ادوارد مور.^۲

نظریه پردازان معاصر عمدتاً یا به شرح سودگرایی در مقایسه با رقبایش می‌پردازند، نظیر فیلیپ پتیت^۳ و ساموئل شفلر؛^۴ یا به دفاع از سودگرایی در مقابل انتقادهای جدید می‌پردازند، نظیر درک پارفیت^۵ و پتر ریلتون.^۶ جان سی. هارسانی^۷ هم می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه سودگرایی است به وسیله‌ی الزامات و اجاب‌های معقول در استدلال اخلاقی توجیه یابد. بسط تفاسیر سودگرایی برای نشان دادن اهمیت قواعد اخلاقی (سودگرایی قاعده‌نگر) و انگیزه‌ها (سودگرایی انگیزه‌نگر)^۸ توسط ریچارد ب. برنت^۹ و رابرت آدامز^{۱۰} صورت می‌پذیرد. نهایتاً، بحث و گفتمان اصلی درباره‌ی سودگرایی را می‌توان در نوشته‌های جان راولز^{۱۱} و آمارتیا سن^{۱۲} جستجو کرد.^{۱۳}

شاخه‌ی دیگر اخلاق هنجاری را نظریه‌های وظیفه‌گرایانه^{۱۴} تشکیل

۱- H. Sidgwick (۱۸۳۷-۱۹۰۰ م.) - فیلسوف سودگرای انگلیسی.

۲- G. E. Moore (۱۸۷۳-۱۹۵۸ م.) - فیلسوف تحلیل زبانی.

۳- Philip Pettit - استاد فلسفه‌ی سیاسی در دانشگاه پرینستون.

۴- S. Scheffler - استاد فلسفه و حقوق در دانشگاه کالیفرنیا (برکلی).

۵- Derek Parfit (۱۹۴۲ م.) - فیلسوف انگلیسی.

۶- P. Railton (۱۹۳۷ م.) - فیلسوف امریکایی.

۷- John C. Harsanyi (۱۹۲۰-۲۰۰۰ م.) - اقتصاددان امریکایی (برنده‌ی جایزه‌ی نوبل).

۸- Motive Utilitarianism

۹- R. B. Brandt (۱۹۱۰-۱۹۹۷ م.) - فیلسوف سودگرای امریکایی.

۱۰- R. Adams (۱۹۳۷ م.) - فیلسوف امریکایی.

۱۱- J. Rawls (۱۹۲۱-۲۰۰۲ م.) - فیلسوف و اخلاق‌دان انگلیسی.

۱۲- Amartya Sen (۱۹۳۳ م.) - فیلسوف و اقتصاددان هندی.

۱۳- Darwall, deontology, PP-۶-۷.

۱۴- Deontological Theories.

می‌دهند. طرفداران این نظریه معتقدند، ملاک درستی و نادرستی عمل، قطع نظر از میزان سود آن، بستگی به خود عمل و ویژگی‌های آن دارد. به عبارت دیگر، آنها معتقدند که انجام افعال اخلاقی، قطع نظر از نتایجی که به بار می‌آورند، برای انسان الزامی است و این الزام در خود افعال قرار دارد و نه این که مترتب بر فعل باشد (مانند غایت‌گرایی).

غایت‌گرا همواره به نتایج فعل خویش و وظیفه‌گرا همواره به وظیفه‌ی خود می‌اندیشد. در وظیفه‌گرایی، غایت، درونی و در غایت‌گرایی، غایت، بیرونی است.

وظیفه‌گرایی نیز به دو شاخه تقسیم می‌گردد:

الف) برخی از طرفداران نظریه‌ی وظیفه‌گرایانه، به وظیفه‌گروی عمل‌نگر^۱ توجه دارند. بدین معنا که معتقدند همه‌ی احکام اساسی در اخلاق و الزامات اخلاقی به صورت جزئی امکان‌پذیر هستند؛ مانند: «در این موقعیت باید راست بگویم»، اما قواعد کلی، مانند: «همیشه باید راست بگویم» اساساً دست نیافتنی و یا بی‌فایده هستند. بنابراین، ما باید در هر رویداد خاص، با تأمل در آن موقعیت و بدون تمسک به هیچ قاعده‌ای تصمیم بگیریم یا تشخیص بدهیم چه کاری درست است. احکام کلی یا بی‌فایده‌اند و یا از احکام جزئی مشتق شده‌اند و یا بسته به نقشی که احکام جزئی به قواعد کلی می‌دهند، دارای اعتبار می‌گردند.^۲

ب) برخی دیگر از وظیفه‌گرایان به وظیفه‌گروی قاعده‌نگر^۳ توجه دارند. طبق این نظریه، معیار فعل اخلاقی، وجود یک یا چند قاعده‌ی کلی است که موارد جزئی باید همواره در پرتو آنها تعیین شوند؛ مانند:

۱- ACT-Deontology.

۲- فرانکنا، فلسفه‌ی اخلاق، ص ۴۹.

۳-Rule-Deontology.

قاعده‌ی کلی انتزاعی «باید همواره عدالت ورزید» و قاعده‌ی کلی انضمامی «باید همواره راستگو باشیم».^۱ این قواعد، قطع نظر از سود و زیان، همیشه معتبر بوده و موارد جزئی را در انطباق با آنها می‌توان استنتاج نمود.

نظریه‌پردازان عرصه‌ی وظیفه‌گرایی را می‌توان به دو گروه تقسیم نمود:

نخست، نظریه‌پردازان کلاسیک؛ شامل: ایمانوئل کانت،^۲ ریچارد پرایس^۳ و دیلو دی. راس.^۴

دوم، نظریه‌پردازان معاصر، که خود به دو دسته تقسیم می‌گردند: برخی وظیفه‌گرایی را به طور ریشه‌ای و بنیادی بحث و مطرح می‌کنند؛ نظیر: رابرت نوزیک،^۵ توماس نیجل^۶ و استفال داروال.^۷ دسته‌ی دوم صرفاً از مسایل اخلاقی خاص در یک چهارچوب وظیفه‌گرایانه بحث می‌کنند؛ نظیر: جودیث جارویس تامسون،^۸ فرانسیس میرنا کام،^۹ وارن اس. کوین^{۱۰} و کریستین ام. کرسگارد.^{۱۱}

۱- همان، ص ۵۰.

۲- Immanuel Kant (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م.) - فیلسوف آلمانی.

۳- Richard Price (۱۷۲۳-۱۷۹۱ م.) - فیلسوف و اخلاق‌دان انگلیسی.

۴- W. D. Ross (۱۸۷۷-۱۹۷۱ م.) - ارسطو شناس و اخلاق‌دان اسکاتلندی.

۵- Robert Nozick (۱۹۳۸-۲۰۰۲ م.) - فیلسوف امریکایی.

۶- Thomas Nagel (۱۹۳۷ م.) - فیلسوف و حقوق‌دان امریکایی.

۷- Stephen Darwall (۱۹۵۰ م.) - فیلسوف و اخلاق‌دان امریکایی.

۸- Judith Jarvis Thomson (۱۹۲۹ م.) - فیلسوف و اخلاق‌دان امریکایی.

۹- Frances Myrna Kamm (۱۹۴۵ م.) - فیلسوف تحلیلی.

۱۰- Warren S. Quinn - فیلسوف حوزه‌ی اخلاق کاربردی و استاد دانشگاه کالیفرنیا.

۱۱- Christine M. Korsgaard (۱۹۵۲ م.) - فیلسوف امریکایی.

۱۲- Darwall, Deontology , pp: ۷.

بررسی سقط جنین بر اساس دو دیدگاه وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه
 نخستین و بنیادی‌ترین پرسشی که در ارتباط با مسأله‌ی سقط جنین مطرح می‌گردد و چه از لحاظ سیاسی و چه از لحاظ حقوقی مورد توجه است، این است که: «آیا جنین از حقوق یک انسان کامل برخوردار است یا نه؟» بنابراین، اکثر مباحث مطرح شده در مورد مشروعیت سقط جنین، متوجه وضعیت قانونی جنین است.

مسأله‌ی سقط جنین از لحاظ اخلاقی نیز مسأله‌ی مناقشه برانگیزی است و چالش‌های فراوانی را برای موافقان و مخالفان سقط جنین از لحاظ اخلاقی ایجاد می‌کند. در بررسی مسأله‌ی سقط جنین به لحاظ اخلاقی، نخست ما با این پرسش مواجه می‌شویم که معیار و روش ما در یافتن قانون اخلاقاً پسندیده، برای سقط جنین چیست.

واضح‌ترین روش این است که با استنتاج اصول اخلاقی‌ای آغاز کنیم که اساس چنین قانونی را شکل می‌دهند و سپس ببینیم که در عمل چگونه هستند. اخلاق‌دانی نظیر جان هریس^۱ این شیوه را به کار می‌برد. استدلال او معطوف به این دیدگاه است که ما باید به گونه‌ای با این مسأله برخورد کنیم که هیچ محدودیتی برای امکان استفاده از سقط جنین وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، جنین نسبت به مادر خود هیچ حقی ندارد.

بعضی دیگر معتقدند که از لقاح تخم و شروع رشد جنین، جنین تمام حقوق یک انسان کامل را بتمامه دارد. بنابراین، سقط جنین نوعی قتل است و باید ممنوع گردد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که مجوز انجام سقط جنین، در واقع، قانونی کردن قتل است و قانونی شدن قتل،

۱-John Harris.

احترام مردم به حیات را کم می‌کند. بنابراین، می‌توان انتظار داشت که خودکشی، قتل و جنایت، افزایش یابد.^۱

برای رهایی از چنین عدم توافقی بر سر مسأله‌ی سقط جنین، نیاز است تا از دیدگاه‌ها و نظریات اخلاقی استمداد بجوئیم؛ به ویژه نظریه‌ی اثر دوگانه^۲ که نظریه‌ای وظیفه‌گرایانه است.

اما، می‌توانیم این کار را به شیوه‌ای دیگر نیز انجام دهیم؛ می‌توانیم با بعضی از قوانین ممکن یا واقعی آغاز کنیم و سپس، آنها را بدین نحو مورد آزمون قرار دهیم که پیش زمینه‌های این قوانین را استنتاج کنیم و ببینیم که چرا اصلی اخلاقی، آن قانون یا قوانین را توجیه می‌کند.

نخستین آزمون این می‌تواند باشد که ببینیم آیا مبنای اخلاقی سازگاری با این مسأله اصلاً وجود دارد، و اگر وجود دارد، آیا چنین مبنایی قابل پذیرش است؟ در بعضی از جوامع، سقط جنین نه کاملاً مجاز است و نه کاملاً منع شده است؛ یعنی، بستگی به تقاضا برای این عمل ندارد، بلکه تحت شرایط خاص مجاز قلمداد می‌شود؛ اما چه اصول اخلاقی می‌توانند سقط جنین را در موارد خاص مجاز کنند و در موارد دیگر غیر مجاز؟

مراد از موارد خاص، معمولاً زنای به عنف، احتمال وضعیت غیرطبیعی (نابه‌هنجار) جنین و مضر بودن بارداری برای سلامتی مادر است. همه‌ی این موارد به نوعی توجیهی برای سقط جنین هستند؛ اما سؤال این است که چه نوع اصول اخلاقی، ممکن است سقط جنین را در چنین مواردی مجاز بدانند؟ مسلماً، همه‌ی اصول اخلاقی، سقط جنین را حتی در چنین مواردی مجاز نمی‌دانند، ولی بعضی از آنها ممکن است

۱-Richerds the skeptical feminist, feminist, PP: ۲-۳.

۲- توضیح این نظریه در صفحات پیش‌رو خواهد آمد.

سقط جنین را در چنین مواردی مجاز بدانند.^۱

نخست، مورد تجاوز به عنف را بررسی می‌کنیم. بیشتر مردم در جوامع غربی موافقند زنی که مورد تجاوز قرار گرفته، نباید حامله یا باردار شود. اما چه چیزی موجب می‌شود که یک زن مورد تجاوز قرار بگیرد و نیاز به سقط جنین داشته باشد، در صورتی که می‌توان از چنین کارهایی جلوگیری کرد؟

این مسأله (تجاوز به عنف)، ربطی به وضعیت جنین ندارد؛ چون وضعیت او یکسان است؛ پس مرتبط با مادر است. اگر زنی که باردار است، تجاوز به عنف موجب بارداری او شده باشد، او مقصّر نیست، و در غیر این صورت، او مقصّر است؛ زیرا می‌توانست به طرق مختلف از آبستنی خود جلوگیری کند.^۲ به عبارت دیگر، اگر زنی در بارداری مجبور باشد، مسؤولیت عواقب بارداری، چه قبل از تولّد و چه بعد از تولّد، با او نخواهد بود؛ اما اگر به طور کامل حق انتخاب داشته باشد، مسؤول هر نوع عواقب و پیامد احتمالی بارداری یا سقط - جنین خود است.^۳

حال، مسأله این است که بر اساس چه اصل اخلاقی در جوامع غربی، تنها زنی که مورد تجاوز قرار گرفته است، مجاز به سقط جنین می‌باشد و زنان دیگر مجاز نیستند؟ به عبارت دیگر، چرا زنی که مورد تجاوز قرار نگرفته، حق سقط جنین ندارد؟

جوامع غربی سقط جنین را در موارد تجاوز به عنف، اخلاقاً مجاز می‌پندارند؛ اما این عمل با توجّه به حقوق یک انسان کامل انجام نگرفته است و این بدان معناست که توجّه به حقوق یک انسان کامل، نمی‌تواند

۱-Richerds the skeptical feminist, PP: ۵-۶.

۲-Richerds the skeptical feminist, PP: ۸-۹.

۳-Priaultx, The harm paradox, PP: ۱۳۸.

دلیلی برای منع سقط جنین در موارد دیگر باشد.^۱

همواره درون ما میلی ذاتی به هم‌دردی و کمک به قربانیان بدشانس، نظیر زن مورد تجاوز قرار گرفته، وجود دارد؛ در صورتی که با کسانی که عمداً و آگاهانه خود را در معرض چنین مخاطراتی قرار می‌دهند، هیچ حس هم‌دردی و دلسوزی نداریم. این شاید دلیلی برای مجاز دانستن سقط جنین در چنین مواردی از سوی عامه‌ی مردم باشد.

چرا جنینی که وضعیت ناب‌ه‌نجار دارد باید سقط شود؟ مگر نه این - که، یک انسان معلول هم دارای تمام حقوق یک انسان کامل است؟ چرا مادری که جنین سالم دارد، نباید سقط جنین کند؟ شاید بتوان گفت که در چنین مواردی، به این دلیل سقط جنین مجاز است که از درد و رنج بیشتر جلوگیری می‌کند.^۲ اما افراد معلول مادرزاد زیادی وجود دارند که یا بهبود یافته‌اند و یا از زندگی خود کاملاً راضی هستند.

در مورد مسأله‌ی سوم، این‌که: «آیا مادر نسبت به جنین خود، در صورتی که حاملگی برای او مضر باشد، حق سقط جنین دارد؟ اگر دارد، در چه مواردی؟» پاسخ به این پرسش‌ها بستگی به شرایط و موقعیتی دارد که مادر در آن قرار گرفته است یا پزشکان با آن مواجه هستند و می‌توانند بر اساس آن شرایط بهترین تصمیم را اتخاذ کنند.

در کل، می‌توان گفت که در صورت وجود آموزش و تعلیم و تربیت صحیح، اخلاقی و پسندیده‌ی خانواده‌ها و افراد، هرگز چنین مواردی پیش نمی‌آید و یا به ندرت اتفاق می‌افتد. اگر افراد از آموزش خوب و تعلیم و تربیت صحیح بهره‌مند و با رفتارهای صحیح اخلاقی آشنا شوند، امید است که چنین مسایلی پیش نیاید.

۱-Richerds the skeptical feminist, PP: ۱۱.

۲-Ibid.

غایت‌گرایان در مورد سقط جنین و این‌که آیا انجام آن درست یا نادرست است، معتقدند که اگر ما زن، مرد و جنین را تنها کسانی بدانیم که از انجام این عمل تأثیر می‌پذیرند، در صورتی که زن و مرد موافق انجام این عمل باشند، سقط جنین، اخلاقاً مجاز خواهد بود؛ زیرا افراد بیشتری از انجام این عمل نفع می‌برند و نتایج بهتری عاید آنها می‌شود؛ ولی اگر تعداد کسانی که از انجام این عمل نفع می‌برند کمتر از کسانی باشد که ضرر می‌بینند، انجام چنین عملی اخلاقاً مجاز نخواهد بود. پس، از دید غایت‌گرایان، ملاک اخلاقی انجام یک عمل را نتایج و پیامدهای آن عمل تعیین می‌کند.

در مقابل، وظیفه‌گرایان معتقدند که حق حیات، حقی غیر قابل انتقال است؛ یعنی چیزی است که فرد یا گروه دیگر نمی‌تواند آن را به طور قانونی از میان بردارد. نادرستی کامل چنین عملی، مستقل از نتایج احتمالی آن به اثبات می‌رسد. به عبارت دیگر، حق حیات مستلزم دو وظیفه است: اول، وظیفه‌ی عدم دخالت،^۱ مبنی بر این‌که هیچ‌کس حق دخالت در زندگی دیگری و به مخاطره انداختن آن را ندارد؛ و دوم، وظیفه‌ی خدمت‌گذاری،^۲ که عبارتست از وظایف خاصی که از دیگران مطالبه می‌شوند، مانند پزشکان که وظیفه‌ی حفظ سلامتی ما را بر عهده دارند.^۳

راه‌حلی دیگر برای مسأله‌ی سقط جنین این است که در حقیقت، هیچ‌کدام از این نظریات را نه می‌توان به طور کامل کنار گذاشت و نه می‌توان به عنوان نظریه‌ای مطلق و کاملاً درست پذیرفت.

۱-Duty of Non-Interference.

۲-Duty of Service.

همان‌طور که پیش از این بیان شد، اخلاق دارای احکام و قواعد ثابتی است، اما این شرایط و موقعیت‌ها هستند که ایجاب می‌کنند فاعل باید بر اساس کدام نظریه یا احکام و قواعد عمل کند و کدام را برگزیند، و نه بالعکس. چنین کسانی که با چنین نظریاتی آشنا هستند، در هر موقعیتی که قرار بگیرند، مطمئناً تصمیمی صحیح‌تر و پسندیده‌تر از دیگران اتخاذ می‌کنند و بر اساس شرایط موجود و با توجه به هر نظریه‌ای که به دید آنها در آن موقعیت صحیح‌تر و مناسب‌تر است، دست به عمل خواهند زد.

نظریه‌ی اثر دو گانه، صرفاً زیرمجموعه‌ی نظریات وظیفه‌گرایانه دانسته می‌شود؛ زیرا به نیت و قصد فاعل در انجام افعالی اشاره دارد که دارای دو جنبه هستند: جنبه‌ی اول مستقیماً هدف فاعل است، و جنبه‌ی دوم به طور غیر مستقیم (یعنی، نتیجه‌ی ناخواسته‌ی عمل است). به عبارت دیگر، باید تمایز قایل شد بین علت ضرر، به عنوان جنبه‌ی قصد نشده‌ی یک عمل که ناخواسته از انجام آن عمل حاصل می‌شود، و مستقیماً قصد کردن ضرر، به عنوان یک هدف و غایت.

در واقع، فاعل، گاهی ممکن است به طور همزمان با دو وظیفه‌ی متعارض روبه‌رو شود که به ناچار تنها قادر است یکی از آن دو وظیفه را انجام دهد؛ وظیفه‌ای را که به انجام آن مبادرت می‌ورزد، باید هدف مستقیم فاعل دانست؛ اما وظیفه‌ی دوم مسئولیتی را متوجه فاعل نمی‌کند؛ زیرا انجام وظیفه‌ی نخست، عمل به وظیفه‌ی دوم را از گردن او ساقط کرده است.

نظریه‌ی اثر دو گانه، نقش مهمی در بحث از مسأله‌ی سقط جنین بازی می‌کند. از آنجا که سقط جنین مستقیماً به مرگ جنین ختم می‌گردد، بنابراین، اخلاقاً بدتر خواهد بود از عملی که به مرگ جنین ختم می‌شود، اما به عنوان جنبه‌ای قصد نشده و ناخواسته. برای مثال، ممکن

است در روند انجام یک جراحی، پزشک جراح مجبور شود که به خاطر نجات جان زن باردار، با پذیرفتن ریسک مرگ جنین، به انجام جراحی مبادرت ورزد؛ در اصل، این عمل او به احتمال زیاد به مرگ جنین منجر خواهد شد، اما جان فرد دیگری را نجات خواهد داد؛ بنابر نظریه‌ی اثر دوگانه، این عمل پزشک که منجر به نجات جان زن باردار شده است، اخلاقاً بهتر است از این که او این ریسک را نپذیرد و اجازه دهد که زن باردار به درد خود بمیرد؛ زیرا عمل او به طور عمدی و مستقیم به مرگ جنین منجر نشده است و این اخلاقاً بهتر است از این که او اجازه دهد آن زن به وسیله‌ی بیماری خود بمیرد. در واقع، هدف مستقیم پزشک، این نبوده است که جنین را سقط کند، بلکه سقط جنین، جنبه‌ای ناخواسته از عمل او بوده است.

در ادامه‌ی بحث، مسأله‌ی سقط جنین را بر اساس نظریات دو تن از نظریه پردازان این حوزه، فرانسیس ج. بک‌ویت^۱ و وارن اس. کوین^۲ بررسی می‌نماییم.

دیدگاه فرانسیس ج. بک‌ویت^۳

بک‌ویت مخالف سقط جنین است و استدلال خود را این‌گونه بیان می‌کند:

۱- موجود متولد نشده، از لحظه‌ی نخست لقاح، عضو کاملی از جامعه‌ی بشری است. به عبارت دیگر، او یک انسان کامل است؛

۱-associate professor of philosophy and jurisprudence, Baylor University.

۲-Warren S. Quinn- فیلسوف حوزه‌ی اخلاق کاربردی و استاد دانشگاه کالیفرنیا.

۳-Francis J. Beckwith.

۲- در نگاه نخست، اخلاقاً نادرست است که عضوی از جامعه‌ی انسانی کشته شود. به عبارت دیگر، پرواضح است که قتل هر انسانی همواره از لحاظ اخلاقی نادرست است؛

۳- در هر سقط جنین، موجود متولد نشده‌ای کشته می‌شود که عضو کاملی از جامعه‌ی بشری است؛

۴- بنابراین، سقط جنین در نگاه نخست، اخلاقاً نادرست است.^۱

همان گونه که در استدلال فوق به وضوح دیده می‌شود، بک‌ویت از جمله کسانی است که معتقدند جنین از لحظه‌ی نخست لقاح، حقوقی همچون انسان‌های کامل دارد و باید با او مانند یک انسان رفتار کرد. قتل هر انسانی، چه از لحاظ اخلاقی و چه از لحاظ حقوقی، نادرست است و با فردی که مرتکب این عمل می‌شود باید به عنوان قاتل برخورد کرد؛ در نتیجه، کسی که جنین خود را سقط می‌کند، نیز قاتل است.

بنابر نظر بک‌ویت، نگرش‌های غیرصحيح و نادرست در مورد سقط جنین از «نسبیت‌گرایی اخلاقی»^۲ برآمده‌اند؛^۳ نگرشی که بر اساس آن، هیچ درستی و نادرستی عینی و مطلق وجود ندارد.

قواعد اخلاقی، صرفاً ترجیحات شخصی هستند و یا نتیجه‌ی جهت‌گیری‌های قومی، فرهنگی، جنسی و ... بر این اساس، انتخاب کردن سقط جنین، مانند انتخاب کردن اتومبیل، صرفاً نوعی ترجیح شخصی است و هرگز مورد توافق عموم قرار نخواهد گرفت.

دیدگاه وارن اس. کوین^۴

۱- Beckwith, Defending life, PP: XII.

۲- Moral Relativism.

۳- Ibid, PP: ۳.

۴- Warren S. Quinn.

کوبین، از مسایل اخلاقی خاص، نظیر مسایل مطرح در اخلاق پزشکی، در چارچوبی وظیفه‌گرایانه بحث می‌کند. به نظر او، بررسی موقعیت‌هایی که در آن به بعضی از افراد خیر (سود) می‌رسد به شرط این که به دیگران آسیب و ضرر برسد، از مهم‌ترین مسایلی هستند که در یک نظریه‌ی اخلاقی مطرح می‌شوند و وظیفه‌ی اخلاق‌دان است که به بررسی این موقعیت‌ها پرداخته و درستی و نادرستی آنها را آشکار کند.^۱

غایت‌گرایان معمولاً معتقدند که تصمیم درست در چنین مواردی آن است که سر جمع رفاه افراد را افزایش دهد؛ اما غیر غایت‌گرایان همواره در این اندیشه‌اند که مؤلفه‌های متعدد دیگری وجود دارد که در تعیین درستی این نوع تصمیم دخالت دارند؛ برای مثال، بعضی‌ها معتقدند که در موقعیت‌های متعارض، اغلب بیشتر پذیرفتنی خواهد بود که اجازه دهیم تا ضرری حتمی برای بعضی از افراد اتفاق بیفتد (منفعل) که در غیر این صورت، به طور جدی و فعالانه آن ضرر برای همگان ایجاد می‌شود. کوبین، این نگرش را «نظریه‌ی انجام دادن و اجازه دادن»^۲ می‌نامد و سعی می‌کند به هر طریق ممکن از آن دفاع کند.^۳

بر اساس این نظریه، او قصد دارد که به بحث و بررسی «نظریه‌ی اثر دوگانه» بپردازد. بر اساس نظریه‌ی اثر دوگانه، همواره با موارد متعددی رو به رو می‌شویم که دو اثر جداگانه و متضاد دارند که در آن موارد، یک جنبه‌ی عمل، قصدی و عمدی است و جنبه‌ی دیگر، صرفاً پیش‌بینی می‌شود، و یا به عبارت دیگر، جنبه‌ای از عمل مستقیماً قصد می‌شود و هدف فاعل است و جنبه‌ی دیگر به طور غیرمستقیم ایجاد می‌گردد و ممکن است هدف و غرض فاعل نباشد.

برای مثال، می‌توان به مورد بمب افکن استراتژیک اشاره کرد. در

۱- Darwall, deontology, PP: ۱۹۴.

۲-Doctrine of Doing and Allowing.

۳-Ibid.

چنین موقعیتی، خلبان قصد داد تا با انداختن بمب بر کارخانه‌ی دشمن، آن را نابود کند و توانایی تولید آن را کم کند. اما در انجام چنین کاری، او نیز پیش بینی می‌کند که مردم بی‌گناهی که در کنار و نزدیک کارخانه زندگی می‌کنند، بر اثر انفجار بمب به هلاکت خواهند رسید. تقریباً همگان موافقند که انجام دادن چنین مواردی بهتر توجیه خواهد شد تا انجام مورد دیگری که در آن، به قصد ترور و کشتن مردم بمب گذاری می‌شود، تا بدین وسیله روحیه‌ی دشمن را تضعیف کنند.^۱

بنابراین، کوین تمایز قایل می‌شود بین نتیجه‌ی عملی که هدف مستقیم فاعل است و نتیجه‌ای که عمل فاعل در پی دارد، ولی هدف مستقیم فاعل نیست و صرفاً جنبه‌ای قصد نشده از عمل او می‌باشد.

کوین، این نظریه‌ی خود را به دیگر مسایل اخلاقی، از جمله مسایل اخلاق پزشکی، تسری می‌دهد و به بررسی این مسایل بر اساس نظریه‌ی خود می‌پردازد.^۲

بنابراین، هر فرد، زمانی که در موقعیت‌هایی مشابه این موقعیت‌ها قرار می‌گیرد، باید با سنجیدن و ارزیابی تصمیمات خود، تصمیمی را اتخاذ کند که اولاً، وظیفه‌ی او باشد، و ثانیاً، ضرر کمتری را متوجه افراد متأثر از آن کند.

نتیجه

باید کاملاً به این مطلب توجه شود که سقط جنین، از جمله مسایلی است که از لحاظ شرعی، حقوقی و سیاسی در هر برهه از زمان حکم خاص خود را دارد؛ اما از لحاظ اخلاقی این گونه نیست؛ اخلاق دارای احکام و

۱-Ibid, PP: ۱۹۵.

۲-Ibid, PP: ۹-۱۹۵.

قواعد ثابتی است که در همه‌ی زمان‌ها معتبر و مورد توافق عمومی هستند. بنابراین، ضرورت دارد که این مسأله به لحاظ اخلاقی نیز بررسی شود؛ چیزی که این نوشتار بر عهده داشت.

مسأله‌ی سقط جنین یک مسأله‌ی ملموس و روزمره است که هر روزه هزاران نفر در کل جهان درگیر آن هستند و نباید با آن تنها به عنوان مسأله‌ای مشابه مسایل و مشکلات دیگر برخورد کرد و دیدی سطحی نسبت به آن داشت؛ هم‌چنین نباید این مسأله را که یکی از مناقشه برانگیزترین واقعیت‌های زندگی است تنها به صورت نظری بحث کرد و برای مشکلات و مسایلی که در جریان زندگی پیش می‌آیند، به عنوان راه‌حل، صرفاً به ارایه‌ی نظریه پرداخت و باقی را به دست قضا و قدر سپرد.

در مورد مسأله‌ی سقط جنین و مسایل مشابه دیگر باید از سطح نظر فراتر رفت و کاملاً در حوزه‌ی عمل وارد شد؛ باید واقعیت‌ها را دید و از نزدیک لمس کرد؛ آن‌گاه شاید بتوان برای چنین مسایلی راه‌حل‌های عملی و مؤثری یافت که به بهبود وضع موجود کمک کنند؛ برای مثال، برای یافتن راه‌حل مسأله‌ی سقط جنین، ما باید خود را هم در وضعیت یک زن باردار فرض کنیم که بارداری او به دلایل مختلفی ناخواسته بوده است و اکنون قصد سقط جنین خود را دارد و در چنین وضعیتی، همه‌ی احتمال‌ها و شرایط را بسنجیم؛ و هم این‌که خود را به عنوان پزشکی فرض کنیم که از او درخواست می‌شود تا جنین بی‌گناهی را سقط کند یا در موقعیتی قرار می‌گیرد که ناچار به سقط جنین می‌شود؛ ولی اگر در اینجا باز هم توجه شود، سخن این است که ما باید خود را در موقعیت آنها «فرض» کنیم؛ یعنی هنوز از حوزه‌ی نظر خارج نشده‌ایم و نتوانسته‌ایم این مسأله را از نزدیک لمس کنیم.

ما در این مقاله، از دو نظریه‌ی غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی و همچنین نظریه‌ی اثر دوگانه بحث کردیم و آنها را به عنوان چند راه‌حل برای

مسأله‌ی سقط‌جنین پیشنهاد کردیم. در واقع، مراد ما از طرح راه‌حل‌ها آن بوده است که همه‌ی انسان‌های تحصیل کرده و عاقل باید همه‌ی این‌گونه نظریات اخلاقی را آموخته و در جای مناسب و مطابق شرایط، بر اساس آنها عمل کنند. به عبارت دیگر، در ذهن چنین کسانی، هر نظریه‌ی اخلاقی باید مانند نرم‌افزاری نصب گردد و هرگاه بر اساس شرایط و موقعیت به آنها نیاز داشتند، آن نرم‌افزار را اجرا کنند و مطابق آن عمل نمایند.

در حقیقت، هیچ‌کدام از این نظریات را نه می‌توان به طور کامل کنار گذاشت و نه می‌توان به عنوان نظریه‌ای مطلق و کاملاً درست پذیرفت. همان‌طور که پیش از این بیان شد، اخلاق دارای احکام و قواعد ثابتی است، اما این شرایط و موقعیت‌ها هستند که ایجاب می‌کنند فاعل باید بر اساس کدام نظریه یا احکام و قواعد عمل کند و کدام را برگزیند، و نه بالعکس؛ چنین کسانی که با چنین نظریاتی آشنا هستند، در هر موقعیتی که قرار بگیرند، مطمئناً تصمیمی صحیح‌تر و پسندیده‌تر از دیگران اتخاذ می‌کنند و بر اساس شرایط موجود و با توجه به هر نظریه‌ای که به دید آنها در آن موقعیت صحیح‌تر و مناسب‌تر است، دست به عمل خواهند زد.

این، همان هدف اصلی و نهایی ما در این مقاله بود که افراد مختلف را به طور کامل با چنین نظریاتی آشنا کنیم، تا بدانند در موقعیت‌های مختلف و به ویژه در برخورد با مسأله‌ی سقط‌جنین چه باید انجام دهند و چه عملی شایسته‌ی انجام دادن است. به عبارت دیگر، هدف ما آن بوده که آنها را از سطح نظر به سطح عمل و فراتر از آن بکشانیم.

منابع

۱. فرانکنا، ویلیام، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه: رحمتی، انشا الله، چاپ اول، تهران: نشر حکمت، ۱۳۸۰ ش.
۲. پالمر، مایکل، *مسایل اخلاقی*، ترجمه: آل‌بویه، علیرضا، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۳. Beckwith F, *Defending Life*, First Edition, New York, Cambridge University Press, ۲۰۰۷.
۴. Darwall S, *Deontology*, First Edition, London, Blackwell Publishing, ۲۰۰۳.
۵. Priaulx N, *the Harm Paradox*, First Edition, London and New York, Routledge-Cavendish, ۲۰۰۷.

اخلاق انسان‌ها در فلسفه‌ی نیچه

محمد جواد صافیان*

سمیه ملکی**

چکیده

در این مقاله در نخست به نظر نیچه در مورد مرگ خدا و ابعاد مختلف آن اشاره می‌کنیم، سپس به بررسی دیدگاه کلی در مورد خدا در دین مسیحیت می‌پردازیم و خواهیم دید که نیچه معتقد است که انسان معاصر به دلایلی از جمله مرگ خدا نیست‌انگار شده است؛ مراد نیچه از «مرگ خدا»، در واقع افول و نهایتاً مرگ دیدگاه مسیحی و اخلاق مسیحی نسبت به زندگی و جهان است؛ او معتقد است که این جنایت عظیم (یعنی کشتن خدا) به دست آدمیان صورت گرفته، ولی خبرش

* استادیار گروه فلسفه و عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان.

Javadsafianvv@gmail.com

** کارشناس ارشد فلسفه‌ی غرب دانشگاه اصفهان.

Hirckaniyom_۱۳۶۴@yahoo.com

هنوز به آنان نرسیده است.

در این پژوهش به بررسی این پدیده و عکس‌العمل انسان‌های مختلف در مقابل آن، و نیز نیست‌انگاری این انسان‌ها می‌پردازیم. هم‌چنین سعی شده است دیدگاه‌های نیچه در باب اخلاق، مبنای نقد او بر اخلاق، همین‌طور جنبه‌هایی از اخلاق که از نظر او باید ویران گردد و جنبه‌هایی که باید ساخته شود نیز بررسی و تحلیل گردد. افزون بر این، انواع انسان‌ها و هریک از مصداق‌های آن‌ها را که در چنین گفت‌وگوست نام برده شده است، (از جمله شاهان، زالو، جادوگر و ...) مورد پژوهش قرار می‌دهیم.

واژه‌های کلیدی

مرگ خدا، انسانی بسیار انسانی، انسان واپسین، انسان برتر، ابرانسان.

مقدمه

نیچه مسأله‌ی اصلی فلسفه را اخلاق می‌داند و به دنبال آن است که به جای اخلاق متافیزیکی و آپولونی که آن را مانع رشد بشر و ناهم‌آهنگ با نیازهای اصلی وی می‌داند، اخلاقی بشری بیافریند؛ وی در تمام آثار خود به نوعی در تلاش است تا مخاطبان اصلی خود را بیابد و آن‌ها را از این که گرفتار اخلاق نامتناسب با پیشرفتشان شوند، برحذر دارد. محور اصلی کوشش‌های نیچه در این راستا، ارزیابی دوباره‌ی ارزش‌های اخلاقی و ایجاد سؤال در ذهن‌ها درباره‌ی موضوعاتی است که تاکنون مطلق، قطعی و خدشه‌ناپذیر می‌نمودند. بنیادی‌ترین مسأله‌ای که نیچه جهان غرب را در روزگار خود با آن مواجه می‌دید، بحران عمیق فرهنگی و فکری بود که او عصاره‌ی آن را با عبارت «مرگ خدا» بیان می‌کند.

به نظر نیچه، این انسان‌ها هستند که ارزش‌ها را بی‌ارزش کرده‌اند و به همین جهت نیست‌انگار نامیده شده‌اند، بنا بر نظر بسیاری از صاحب‌نظران، عالم کنونی، عالم نیچه‌ای است؛ به این معنا که همه‌ی ارزش‌های گذشته در جهان امروز بی‌ارزش شده است، و از این‌رو، بررسی و مطالعه‌ی نظر نیچه درباره‌ی انسان و توجه به تقسیم‌بندی او در مورد انسان‌ها و نیز اخلاق انسان‌های مختلف و ارزش‌های جدیدی که باید تأسیس شود، می‌تواند به خودآگاهی ما و در کمان نسبت به وضعیت تاریخی که در آن به سر می‌بریم، یاری رساند.

بی‌ارزش شدن همه‌ی ارزش‌ها

نیچه برای حل بحران انسان غربی، فرهنگ و ارزش‌های موجود را به عنوان منشأ این بحران مورد پرسش قرار می‌دهد. از نظر نیچه، با توجه به این‌که فرهنگ و اخلاق کنونی منحل شده است، انسان می‌باید ارزش‌های فعلی را بشکند و به آن‌ها «نه» بگوید؛ اما این «نه» گفتن یک ویران‌گری محض نیست، بلکه در دل آن ساختن نهفته است؛ لازم است این ویران‌گری انجام شود تا بتوان پس از آن ارزش‌هایی نو آفرید و به آن‌ها «آری» گفت. ارزش‌هایی که باید ویران شوند همان ارزش‌های آپولونی و سقراطی‌اند که بر اساس اعتماد بیش از حد به عقل شکل گرفته‌اند و مشخصه‌ی بارز تمدن و فرهنگ فعلی ما هستند. پس از ویرانی این ارزش‌هاست که می‌توان به جای اخلاقی که کوچک‌کننده‌ی انسان است، اخلاق و ارزش‌های جدید را آفرید.

به نظر نیچه، در عصر ما همه‌ی ارزش‌ها بی‌ارزش شده‌اند. او از بی‌ارزش شدن همه‌ی ارزش‌ها به «مرگ خدا» تعبیر می‌کند؛ زیرا خدا مبنا و منشأ همه‌ی ارزش‌ها و مظهر عالی‌ترین ارزش‌ها بوده است؛ بنابراین، همان‌گونه که ریچاردسون می‌گوید: مراد نیچه از «مرگ خدا»

در واقع افول و نهایتاً مرگ دیدگاه مسیحی و اخلاق مسیحی نسبت به زندگی و جهان است و «خدا مرده است»، یعنی دنیای فراحسی و ارزش‌های آن بی‌تأثیر و فاقد حیات شده است و متافیزیک به نقطه‌ی پایان رسیده است.^۱

سوفرن معتقد است کشته شدن خدا که توسط آدمیان صورت گرفته است هم واقعه‌ای فرهنگی است و هم حادثه‌ای فلسفی؛ و به عقیده‌ی نیچه باید این واقعه را مبدأ قرار داد و از بیخ و بن همه چیز (اعم از حیات، جهان و هستی آدمی، معرفت، اخلاق و ارزش‌ها) را از نو ارزیابی کرد؛ از این‌رو، نیچه با زیر سؤال بردن فرهنگ و ارزش دوران مدرن، اخلاق و ارزش‌هایی جدید مطرح می‌کند تا به وسیله‌ی آن‌ها انسان مدرن را از این خلأ و پوچی نجات دهد.

به‌طور کلی، بی‌ارزش شدن همه‌ی ارزش‌ها قبل از هر چیز یک داده است و بر عهده‌ی فیلسوف است که این داده و سپس پیامدهای قابل پیش‌بینی آن را تفسیر کند و بیرون بکشد و آن‌هایی را که مطلوب است تبلیغ نماید.

در تمدن قرن نوزدهم، یعنی پس از قرن فیلسوفانی که تیره‌اندیشی و تعقیب و گریز را نمی‌پذیرفتند و منادی روشن‌گری و شکیبایی بودند و نیز پس از انقلاب کبیر فرانسه که قدرت سیاسی را از شاه که حق خدایی داشت باز ستاند، و در قرن علوم تجربی و کارایی صنعتی و انقلاب‌های سیاسی، جایگاه خدا بیش از پیش کوچک‌تر شد و کم‌کم ناپدید گشت.^۲ نیچه در چنین گفت‌وگفت زرتشت^۳ بزرگ‌ترین اتفاق در

۱-Richardson, ۱۹۷۴: ۳۶۲.

۲- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۴۸.

۳-Thus sprach Zarathostra.

دوران معاصر غرب را «مرگ خدا» معرفی می‌کند و تنها در این کتاب است که علت واقعی مرگ خدا را بیان می‌کند.^۱

هایدگر در راه‌های جنگلی^۲ ما را از این برداشت عجولانه از این کلام نیچه که، «خدا مرده است» بر حذر می‌دارد و حقیقت آن کلام را در نظریه‌ی بی‌خدایی نیچه و یا برداشت شخصی او نمی‌داند؛ او می‌گوید: «قبل از نیچه این هگل بود که از استعاره‌ی فوق سخن گفت» و در ادامه می‌گوید: البته کلام هگل به چیز دیگری به جز آن‌چه نیچه بیان می‌دارد، می‌اندیشد؛ در عین حال، بین این دو، نوعی هماهنگی اساسی وجود دارد که خود محبوب در ماهیت «متافیزیک» است.^۳

اگر استعاره‌ی کفرآمیز نیچه را به معنای موهوم بودن جهان فراحسی بپذیریم و یا به معنای سقوط تأثیر آن تلقی کنیم، در این صورت، دیگر چیزی برای تمسک بشر به آن وجود ندارد تا از طریق آن به خویش هویت بخشد؛ در این جا این سؤال پیش می‌آید: آیا در چنین حالتی ما در ورطه‌ی عدم و پوچی سرگردان نمی‌شویم؟ اعلام مرگ خدا حاکی از تصدیق این واقعیت است؛ به این ترتیب عدم (یعنی غیاب جهان فراحسی) در همه‌جا سایه‌ی خود را می‌گستراند. با توجه به این دیدگاه، فهم «استعاره‌ی کفرآمیز» با مفهوم نیست‌انگاری پیوند می‌یابد؛ به این معنا که فهم یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نمی‌شود؛ «بنابراین، نیست‌انگاری را باید حرکت بنیادین مغرب‌زمین به شمار آورد؛ حرکتی تاریخی - مردمی که به قلمرو عصر جدید کشیده شده است».^۴

۱-Routledge, ۱۹۹۷: ۸۲.

۲-Holzwege.

۳- هایدگر، مارتین، راه‌های جنگلی، ص ۲۶۱.

۴- همان، صص ۶۳-۶۲.

هایدگر همچنین می‌گوید: «منظور از خدا در "استعاره‌ی مرگ خدا" صرفِ خدای مسیحی نیست، بلکه خدا و خدای مسیحی در تفکر نیچه به طور کلی با مشخصه‌ی عالم فراحسی به کار می‌رود؛ "خدا" نامی است برای قلمرو "ایده‌ها" و "ایده‌آل‌ها"، این قلمرو فراحسی از عصر افلاطون به بعد اعتبار پیدا کرده است. به بیان دقیق‌تر، از زمان حکمای یونان باستان و به خصوص فلسفه‌ی افلاطونی، عالم ماوراء، عالم حقیقی و سعادت پنداشته شد و عالم حسی که در تمایز با عالم فراحسی و ماوراء قرار داشت، عالم سفلی و شقاوت شناخته می‌شود.»^۱

هایدگر معتقد است، کلام کفرآمیز نیچه را نباید صرفاً به معنای بی‌ایمانی که امری «کلامی» است در نظر آورد و آنچه را که بایسته است، نادیده گرفت؛ مسیحیت برای نیچه صرفِ اصول و احکام مسیحیت نیست، بلکه «مسیحیت برای وی عبارت است از پدیده‌ی تاریخی، جهانی و سیاسی کلیسا و کلام حاکم در آن در هیأت انسان غرب و فرهنگ عصر جدید. مخالفت نیچه با مسیحیت به-هیچ‌وجه و لا بشرط به معنای مبارزه‌ی وی با مسیحیت نیست، همان‌طور که نقد «تکنولوژی» به معنای نقد ایمان نیست؛ عدم توجه به این مسایل ما را دچار جدل‌های بی‌حاصل خواهد کرد.»^۲

بنابراین، نقد نیچه درباره‌ی تفکر افلاطونی که بر اساس آن هستی به دو قلمرو محسوس و معقول تقسیم می‌شود و عالم محسوس بی‌ارزش و بی‌اعتبار می‌گردد، و در نتیجه، زندگی این جهانی نیز مورد بی‌اعتنایی واقع می‌شود، به معنای پذیرش نوعی اصالت طبیعت یا ماتریالیسم نیست، بلکه نیچه با انکار زندگی و نفی آن مخالف است.

دانتو مرگ خدا از نظر نیچه را چنین تفسیر می‌کند: «خدا از ترحم نسبت به

۱- همان، ص ۲۶۳.

۲- هایدگر، مارتین، راه‌های جنگلی، ص ۲۶۶.

انسان مُرد و این ترحم ناشی از نسبت غیر قابل محاسبه‌ی میان وجودی با ارزش بی‌نهایت و مخلوقاتش است که به‌طور غیر قابل مقایسه‌ای در برابر او بی‌ارزش هستند؛ با مرگ خدا این نسبت شکسته می‌شود. هم‌چنین خدا برای این مُرد که کس دیگری جای او را بگیرد، بلکه مُرد تا جایگاه خدایی نیز از میان برود.^۱

تصور مسیحیت از خدا

در دین مسیحیت خدا را تنها خدای ضعیفان و رنجوران تصور می‌کردند. نیچه در دجال،^۲ تصور مسیحیت از خدا را این‌گونه شرح می‌دهد: «خدا چون خدای بیماران و خدا هم‌چون روح - یکی از تباه‌ترین تصورات درباره‌ی خداست که بشر بدان دست یافته است: در سیر پس رونده‌ی نوع خدا، این تصور شاید نشان دهنده‌ی پست‌ترین مرحله باشد؛ خدا به جای این که دگرگونی یا «آری» جاوید به زندگانی باشد به مقام متناقض زندگانی تنزل کرد! در وجود خدا دشمنی نسبت به زندگانی، طبیعت و نیروی اراده به زندگانی تجلی کرد! و به دستوری برای هر نوع بُهتان به این جهان و دروغ درباره‌ی آن جهان بدل شد؛ در وجود وی، نیستی الوهیت یافت و اراده به نیستی تقدیس شد!»^۳

در واقع، می‌توان نیچه را انتقادگر خدای مسیحیت رسمی دانست که جهان را نفی می‌کند و غرایز را پست می‌شمارد. به زعم نیچه "مرگ خدا"، "مرگ خدای مسیحیت" است که بزرگ‌ترین واقعه از وقایع اخیر است که سایه‌های خود را بر سر اروپا گسترانده است.^۴ این خدا

۱- Danto, ۱۹۸۸: ۲۷.

۲- Antichrist.

۳- نیچه، فریدریش ویلهلم، دجال، ص ۴۴.

۴- نیچه، فریدریش ویلهلم، حکمت شادان، ص ۳۰۹.

کاملاً بر ضد این زندگی است؛ بنابراین، با مرگِ او دیگر احساس گناه و تقصیر در انسان از بین می‌رود و زندگی خوار داشته نمی‌شود، فرو ریختن ایمان به چنین خدایی، راه را برای پرورش نیروهای انسان باز می‌کند. انسان به جای «نه» گویی و اندیشه‌های کنش‌پذیر، کنش‌گر و «آری» گوی به زندگی می‌شود. به بیان کاپلستون، چکیده و اساس اعتراض نیچه این است که مسیحیت نمی‌پذیرد که انسان سرور کائنات است؛ نیچه معترض است که مسیحیت می‌گوید: آزادی و اقتدار و معرفت آدمی وابسته به فرمانی بیگانه و بیرون از او و بنابراین اعتباری و نسبی است؛ این امر آن آزادی و اقتدار و معرفت را ظِلّی و اشتقاقی و لذا تحمل‌ناپذیر می‌کند.^۱

هم‌چنین کاپلستون معتقد است، به بیان نیچه، در دین مسیحیت ایمان به خداوند، به بی‌رمقی و تُنک‌مایگی زندگی آدمیان می‌انجامد و جبران آن به وسیله‌ی اعتقاد ورزیدن به بهشت (یا «آن سرزمین گذشته‌ها و آینده‌های بیرون از دسترس») از ارزش و حیثیت حیات جسمانی می‌کاهد و ایمان به بی‌مرگی نفس فردی، گذشته از این که چون همه را برابر می‌کند تحمل‌پذیر نیست، از آن جا که با اسطوره‌سازی، دائمیتی دروغین به نام «ابدیت» به زمان می‌دهد، تجربه‌ای را که نزد آدمی از گذشتِ بی‌بازگشت زمان حاصل می‌شود به شوخی می‌گیرد، و سرانجام این که چون دین مسیح ما را به پست و خوار شمردن زندگی حسی سفارش می‌کند، به گونه‌ای تحقیر قشری و تعصب‌آمیز «آن‌چه در جهان واقعیت دارد و هست» منجر می‌شود.^۲

آیا مرگ خدا نیچه را متأثر کرده است؟ البته در این دوره که

۱- کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه، ص ۳۸۱.

۲- کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه، ص ۴۱۰.

ارزش‌های مدرن تنها سزاوار خرابی و ویرانی هستند، نیچه از مرگ خدا ناراحت نیست و مرگ خدا از نظر او می‌تواند زمینه‌ای برای سازندگی‌های نوینی باشد. به نظر نیچه، چنین خدایی باید بمیرد تا بشر کاملی که خالق ارزش‌های جدید است، ارزش‌هایی که صحیح و مهار شده هستند، ظهور کند؛ زیرا اگر کسی به خدا معتقد باشد به بشر کامل و خلق ارزش‌های جدید اعتقاد نخواهد داشت؛ بنابراین، باید به مرگ خدایی که نتیجه‌ی عمل و تصورات خود ماست آگاهی داشته باشیم. در این جا نیچه فقط نگران یک چیز است؛ نگران آینده است؛ آینده‌ای که باید دوران سازندگی و احیای ارزش‌های جدید باشد؛ بنابراین، ترس نیچه از این است که ما در ویرانی‌ها سکونت کنیم و در پی ظهور آبر انسان و احیای ارزش‌های نوین و اصیل نباشیم.^۱

تصدیق و انکار

چرا زرتشت از مرگ خدا خوشحال است؟ برای پاسخ به این پرسش باید نخست بررسی کنیم که تصدیق و انکار چیست و تقابل آن‌ها نسبت به هم چگونه است. «آری» و «نه» دو قطب لوح‌های ارزش نوین هستند. تصدیق ارزش زندگی و آری گفتن به وجود و به هستی در همه‌ی ابعادش، برای نیچه یک قاعده‌ی بنیادی است. تصدیق فقط در صورتی ارزشمند است که باعث چیرگی نیروهای کنش‌مند شود و گرنه تصدیق کنش‌پذیر که بار واقعیات را به دوش می‌گیرد ربطی به آبرانسان ندارد.^۲ و این در حالی است که زرتشت، بر خلاف مسیح که رنجور و محزون است، کسی است که فرهنگی تصدیق‌کننده را اعلام می‌کند؛ از نظر

۱- Kellenberger, ۱۹۹۷: ۷۸-۷۹.

۲- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۱۶۶.

زرتشت، مرگ خدا فرو ریختن شیوه‌ای از بودن و اندیشیدن منفی است؛ فرو ریختنی که نخستین مرحله از شیوه‌ی اندیشیدن و تصدیق کردن است.

طبق این دیدگاه، کار نیچه بیش از مشاهده‌ی مرگ خدا و خشنودی از آن است؛ نیچه مرگ خدا را برمی‌انگیزد. در واقع، معنای پیام زرتشت یک‌سره در این نکته است که عامل فرو ریختن، جانشینی است؛ عامل سرنگونی متافیزیک کهن، متافیزیکی نوین است، و اگر زرتشت شادمان است، در واقع امر، نه از آن روست که خدا مرده است، بلکه چون زرتشت شادمان است، پس خدا مرده است؛ همین شادی و همین اندیشه‌ی تصدیق‌کننده و «آری» گوشت که در کنشی آفریننده، مرگ خدا را ایجاد می‌کند.^۱

نمی‌توان نیچه را به کاربرد نوعی منطق صوری دوگانه متهم کرد و گفت که وی از تبارشناسی ذهنی یک مذهب به عنوان دلیلی، هم علیه وجود عینی خدا و هم علیه ارزش هرگونه نگرش مذهبی، استفاده می‌کند؛ یعنی این‌طور نیست که نیچه از خواست نیست‌انگار برآمده از یک مذهب، نبودن خدا را نتیجه بگیرد. مثلاً در زایش تراژدی، آیین دیونوسیوسی را در برابر آیین آپولونی قرار می‌دهد؛ یا در پیش‌گفتار چنین گفت زرتشت، بند اوّل، مطلب را با نیایش آغاز می‌کند و در بند چهارم، تصویری دیگرگونه از خدا ارایه می‌کند؛ پس شاید مرگ نوعی از خدا، مرگ همه‌ی خداها نباشد.^۲

هم‌چنین نمی‌توان نیچه را به جابه‌جایی جسورانه متهم کرد و گفت که او اراده‌ی انتقام‌جویانه‌ای را که در یک نوع از اخلاق می‌بیند، بدون

۱- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۵۰

۲- همان، ص ۷۱.

تمایز، به هر نوع اخلاقی بسط می‌دهد؛ زیرا وی خود در پیش گفتار چنین گفت زرتشت، بند چهارم، اخلاقی نوین و استوار بر اراده‌ای دیگرگونه تبلیغ می‌کند: «... دوست می‌دارم آن را که به فضیلت خویش عشق می‌ورزد؛ زیرا فضیلت خواستِ فروشد است و خدنگِ اشتیاق...»^۱ پس آن‌چه نیچه آشکار می‌سازد، نه هرگونه مذهب و هرگونه اخلاق به‌طور کلی، بلکه ریشه‌ی عمیق نوعی نگرش مذهبی و نوعی نگرش اخلاقی است که در خاکِ فرهنگِ مان رویده و گسترده است.^۲

ویرانی ثنویت‌انگاری^۳ و اخلاق

می‌توان گفت که ویرانی ثنویت‌انگاری اولین پیامد مرگ خداست؛ چون ثنویت‌انگاری ریشه در باور به وجود خدا و جهانی ماورایی دارد. می‌توان گفت که آن‌چه در باور به جهانِ دیگر نهفته است، در واقع، خوار کردن این جهان است و باور به خوار شمردن دنیا نسبت به آخرت در دین مسیحیت است که منجر به شکل‌گیری آیین‌های رهبانیت در این دین شده است. این باور، این جهان را فرعی و ظاهری و موهومی می‌پندارد و جهان دیگر را اصل؛ بنابراین، با این اعتقاد انسان خود و زندگی این جهانی خود را خوار می‌شمارد و این در حالی است که در دین اسلام نه تنها این دنیا خوار شمرده نمی‌شود، بلکه ارزش‌مند محسوب می‌گردد.

متصدی واقعی بیزاری از زندگی این جهان به نفع جهان دیگر، اخلاق است؛ اگرچه نظام اخلاقی نیچه مبتنی بر نقد اخلاق مسیحی

۱- نیچه، فریدریش ویلهلم، چنین گفت زرتشت، ص ۲۵.

۲- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۷۱.

است، اخلاق مسیحی برای او نمونه‌ی بارز و زنده‌ای از همه‌ی اخلاق‌هایی است که او آن‌ها را به ضد زندگی بودن و ضد طبیعی بودن متهم می‌کند. در واقع، نیچه می‌خواهد به ارزیابی همه‌ی ارزش‌هایی پردازد که تا امروز در گستره‌ی اخلاق وجود داشته است.^۱ می‌توان گفت که ثنویت‌انگاری متضمن اخلاق است؛ چون وقتی از خیر و شر و قلمرو خدا و شیطان سخن به میان می‌آید، باید معیاری برای سنجش اعمال خیر و شر وجود داشته باشد و آن، اخلاق است. به‌زعم نیچه، باید شکل کنونی اخلاق را شکلی بدانیم که ضرورت نقد اخلاق بر آن حاکم است.

نیچه با به زیر سؤال بردن آنچه فلاسفه‌ی اخلاق پیشین به عنوان خوب یا بد، مسلّم فرض کرده بودند و پرسیدن پرسش‌های جدید درباره‌ی احکام اخلاقی که به عنوان واقعیاتی امکان‌ناپذیر و غیرقابل تردید پذیرفته شده بودند، کل جریان اخلاق را متحول کرده است،^۲ اما از آن‌جا که خیر و شر در میان اقوام و فرهنگ‌های گوناگون معانی متفاوت دارد و ممکن است آنچه در جایی خیر است در جای دیگر شر باشد و بالعکس، بنابراین، ارزش‌گذاری‌های اخلاقی خیر و شر توسط خود انسان بنا نهاده می‌شوند و این ارزش‌ها چیزی «از بالا» نیستند، و براین اساس، انسان می‌تواند همین ارزش‌ها را تغییر دهد و بازآفرینی کند؛ نیچه در این‌جا به انتقاد گسترده و شدید از اخلاق و ارزش‌های موجود دست می‌زند.^۳

از نظر نیچه، در اخلاق نمی‌توان ناهمگونی‌ها و جداگانگی‌های

۱- نیچه، ۱۳۷۶: ص ۶۹.

۲- kaufman, ۱۹۸۰: ۲۰۷.

۳- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۵۰.

فردی را نادیده گرفت؛ خود نیچه بر افراد برجسته تأکید دارد. از نظر، او دو اخلاق داریم: اخلاق سروران و اخلاق بردگان. این دو عنصر در هر تمدنی و حتی در یک انسان نیز قابل مشاهده است. در اخلاق سروران، «والا» و «پست» بیان‌کننده‌ی مفاهیم نیک و بد هستند، معیار تشخیص آن‌ها بر اساس حالات عالی روان است. در این اخلاق، ارزش از آن مردمان است نه اعمال، اما در اخلاق بردگان، اخلاق سروران و انسان قوی، شر می‌شود و انسان‌های ضعیف، نیک شمرده می‌شوند.^۱

ارزش‌های اخلاق سروران از درون میل به زندگی می‌جوشد، در حالی که اخلاق بردگان، اخلاقی کنش‌پذیر و گله‌ای است که ارزش‌گذاری‌های آن به دلیل ضعف بردگان در مقابل سروران و برای انتقام‌گیری از سروران صورت گرفته است و این اخلاق، اخلاق رایج در عصر حاضر است. در این اخلاق، حقیران برتر شناخته می‌شوند. بنابراین، این اخلاق، تحقیرکننده‌ی انسان است. این نوع از اخلاق باعث شده انسان ترسو شود و از کنش‌گری پرهیزد. در این اخلاق، روح بر تن و زندگی بعد از مرگ بر این زندگی برتری داده می‌شود؛ ضعف، فضیلت است و خصوصیات گله‌ای تعلیم داده می‌شود. این اخلاق با رواج میان‌مایگ می‌خواهد همه را به یک سطح بکشد و نتیجه‌ای جز نابودی و پستی انسان‌های برتر ندارد. حال آن‌که میان اخلاق سروران و بردگان می‌تواند هم‌زیستی مسالمت‌آمیز برقرار باشد، به شرطی که اخلاق بردگان برای بردگان و اخلاق سروران برای سروران معتبر باشد؛ اما هنگامی که بردگان بخواهند اخلاق خود را به سروران تحمیل کنند تا آنان را به زیر بکشند، این هم‌زیستی از میان می‌رود. در این صورت انسان‌های برتر از پیشرفت باز می‌مانند و نمی‌توانند رسالت خود را که

۱- نیچه، فریدریش ویلهلم، فلسفه، معرفت و حقیقت، ص ۲۵۶.

آفریدن ارزش‌های خویش، یعنی ارزش‌هایی است که انسان را به وضعیت برتری می‌رساند، به انجام برسانند؛ بنابراین، نیچه یک اخلاق مطلق و عام را رد می‌کند.^۱

پس باید به فراسوی خیر و شر و اخلاق بردگان رفت؛ چون باید گونه‌های مختلف اخلاق را برای دسته‌های مختلف انسان‌ها رده‌بندی کرد. بنابراین، مطابق نظر کاپلستون، می‌توان گفت که نیچه قصد ویرانی اخلاق به طور مطلق را ندارد؛ چون انسانی که کاملاً خود را از اخلاق جدا می‌سازد، بسیار کم‌توان است، بلکه طالب آن است که انسان برتر از اخلاق گله‌ای فراتر رود و ارزش‌های نشان‌دهنده‌ی زندگی برتر را بسازد تا بتواند پیشرفت کند.^۲

البته زمانی که نیچه اخلاق را به اخلاق سروران و بندگان تقسیم می‌کند، منظورش این نیست که ادعا کند هر اخلاق باید نمود یکی از این دو باشد و هرگز نمی‌گوید که هر انسانی یا برده باشد یا سرور، بلکه وقتی که او از دو نوع اخلاق صحبت می‌کند منظورش این است که بگوید احکام اخلاقی متفاوت‌اند و بستگی دارد به این که چگونه در میان مردمانی که آن را وضع کرده‌اند توسعه یابد.^۳

البته این نکته را هم باید در نظر داشته باشیم که اشراف و خواجهگان نزد نیچه طبقه‌ی ثروت‌مند نیستند، بلکه کسانی هستند که خواست قدرت دارند؛ انسان‌های شریف همت بلند دارند؛ خواست قدرت اراده‌ی آپولونی نیست؛ یعنی فریب‌کار نیست و با فریب‌کاری غلبه نمی‌کند. نیچه ناپلئون را می‌ستاید و اراده‌ی او را عین تفکرش می‌داند و

۱- همان، ص ۲۰۱.

۲- کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه از فیثته تا نتیجه، ص ۳۹۱-۳۹۲.

۳- Kaufman, ۱۹۸۰: ۲۰۹.

می‌گوید او همت بلند دارد؛ همت یعنی آن که خوبی‌ها را برای دیگران بخواهی، اما نه از سر منت؛ یعنی ایشار را به حداکثر مرتبه برسانی. در تفکر آپولونی ایشار محدود می‌شود، اما در تفکر دیونوسیوسی ایشار یک‌سره در خدمت خلق است. وصف دیونوسیوسی داشتن اراده به معنای همت بلند است. از درون این اراده دستور صادر می‌شود؛ یعنی تفکر و حساب‌گری نمی‌کند، بلکه بر حسب ذات خود اراده می‌کند و دستور می‌دهد. دیگران باید از این اراده تبعیت کنند؛ زیرا اراده‌ی انسان برترِ قانون‌گزار است. در طول تاریخ آبرانسان‌ها ظهور می‌کنند و با همت بلند خود غلبه می‌کنند. خواجه‌گان پایه‌گذاران اخلاق هستند و بردگان کسانی هستند که اراده‌شان معطوف به اراده‌ی سردمدار می‌شود. آپولون عقل را بر اراده ترجیح می‌دهد، در نتیجه، به نیرنگ دچار می‌شود. اما در کار دیونوسیوس نیرنگ وجود ندارد؛ زیرا اصلاً تدبیر نمی‌کند، بلکه حکم می‌کند و با حکم خود مشکلات مردمی را که هنوز آپولونی زندگی می‌کنند حل می‌کند.^۱

اخلاق مورد انتقاد نیچه

در مورد این که نیچه اخلاق را در چه قلمروی نقد می‌کند، دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: ۱- انتقاد نیچه بر تمام اخلاق است؛ ۲- انتقاد نیچه بر بعضی از انواع خاص اخلاق، مثل اخلاق مسیحی یا اروپایی است. اما نظر اول به دو دلیل باطل است: اول آن که او اخلاق برتری را قبول دارد که متعلق به انسان‌های برتر است و عنوان اخلاق را چه برای آن دسته‌ای که به آن می‌تازد و چه برای آن دسته‌ای که ستایش می‌کند، به کار می‌برد. بنابراین، از عنوان‌ها نمی‌توان این دو نوع را تمیز داد؛ دوم

۱- کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه، ص ۴۰۳-۴۰۴.

این که وی اخلاق را نقد می‌کند، اما معنای اخلاق را نگه می‌دارد؛ او می‌خواهد ارزش‌های اخلاقی را مجدداً ارزیابی کند تا به نوع ایده‌آل و مطلوبی از ارزش‌های اخلاقی برسد. هم‌چنین، نیچه انتقاد خود را منحصر به نوع خاصی از اخلاق، مثلاً اخلاق دینی، مسیحی، اروپایی، کانتی و ... نمی‌کند.^۱

حال باید پرسید که آیا نیچه علاوه بر نقد مسیحیت و اخلاق مسیحی از خود مسیح نیز انتقاد می‌کند؟ نیچه مسیحیت را به صورت انکار هرگونه حقیقت غریزی و علمی و فرزندِ بلافصلِ حکومت دینی یهود می‌داند. او معتقد است که مسیحیت درباره‌ی هر آنچه مسیح بوده و بدان اعتقاد می‌ورزیده است، دروغ می‌گوید و نقطه‌ی مقابل «انجیل» یعنی بشارت است. نیچه تاریخ مسیحیت را عبارت از سلسله‌ای از کژفهمی‌ها می‌بیند که هرچه جلوتر می‌رود، نمادهای رفیع آغازین را بیشتر سوء تعبیر می‌کند. به نوشته‌ی او، اساساً خود لفظ مسیحیت یکی از کژفهمی‌هاست. از نظر او، یک مسیحی بیشتر وجود نداشت، و آن هم بالای صلیب مُرد؛ او می‌گوید از آن لحظه به بعد، همه چیز دروغ بوده است. در واقع، نیچه همواره شخص عیسای ناصری را مورد ستایش قرار داده است.^۲

اخلاق انواع انسان‌ها

اخلاق انسانی بسیار انسانی: اخلاق این نوع از انسان، در واقع اخلاقی سنتی است و شامل فضیلت‌های عادی روزانه می‌شود.^۳ این بدین معنی

۱- نیچه، فریدریش ویلهلم، حکمت شادان، ص ۱۰۰.

۲- استرن، ۱۳۷۳: صص ۱۵۱-۱۴۹.

۳- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۱۳۳.

است که انسان‌های بسیار انسانی به شکل افراطی به مسایل اخلاقی و دینی می‌پردازند به طوری که زندگی و حیات دنیایی خود را فراموش می‌کنند. نمونه‌ی این اخلاق را به خوبی می‌توان در رهبانیت و در واقع مسیحیت مشاهده کرد. نیچه این نوع از اخلاق و این نوع انسان را مورد نقد و نکوهش قرار می‌دهد. نماد این نوع از انسان پیرمرد زاهد است که در پیش‌گفتار چنین گفت زرتشت به آن و خصوصیاتش اشاره شده است.

به گمان نیچه به‌خاطر این نوع از اخلاق، بشر امروز چیزی شده است: «رام شده، ناتوان شده، ترسو شده، فرتوت و اخته شده.»^۱ بنابراین، ارمغان این نوع اخلاق برای انسان‌ها جز ناتوانی و بیهودگی و افراط چیزی نخواهد بود.

اخلاق واپسین انسان: واپسین انسان نیچه، نمود کاملی از انسان غفلت زده‌ی امروز است؛ همان انسانی که نیچه از او می‌خواهد از استعدادهای بکر و دست نخورده‌ی زمین استفاده کند برای این که بتواند ابرانسان را پدید آورد؛ آن‌ها کسانی هستند که از تمام فضایی که از عهد باستان تاکنون معرف اخلاق‌اند، آگاهانه چشم‌پوشی می‌کنند؛ از فرزاندگی، این فضیلت اساسی حیوان عاقل، چشم‌پوشی می‌کنند و به جایش بی‌علاقگی متکبرانه و کلبی‌مسلكانه می‌نشانند تا وانمود کنند که خیلی چیزها را دیده‌اند، همه چیز را می‌شناسند و دیگر به چیزی باور ندارند: زرنگ‌اند و از هرچه رخ داده باخبرند، این است که ریشخندشان تمامی ندارد؛ با پناه بردن به پیشداوری‌ها و عقاید حاضر و آماده، خودشان را راحت می‌کنند؛ به نظرشان بدگمان شدن و اطمینان

۱- نیچه، ۱۳۸۲: ص ۱۸۴.

نداشتن، گناه و جرمی است که باید محکوم گردد؛ متقاعد کردن دیگران برایشان بی‌اهمیت است و به‌هیچ‌رو حاضر نیستند مانند آن فیلسوفان، دانشمندان یا کشیشانی که در راه حقیقت خود یا برای دفاع از آن، مبارزه می‌کردند، به خاطر هدفی مبارزه کنند؛ زیرا هم و غمشان در وهله‌ی نخست، داشتن امنیت و آسایش است.^۱

نیچه در چنین گفت زرتشت درباره‌ی آن‌ها می‌گوید: «هنوز هم پیش می‌آید که با هم دعوا کنند، اما زود با هم آشتی می‌کنند و گرنه وضع معده‌شان خراب می‌شود.»^۲

اخلاق انسان بر تو: این نوع از انسان‌ها هدف از عمل را خود عمل می‌دانند؛ آن‌ها وظایف سنتی را بدون پایه و بنیانشان حفظ می‌کنند.^۳ در واقع، آن‌ها با وجود آن که به نقد ارزش‌ها و اخلاق سنتی می‌پردازند اما همچنان سایه‌ی این ارزش‌ها با آن‌ها همراه است و به شکل عذاب وجدان و احساس تقصیر به گونه‌ای آن‌ها را عذاب می‌دهد و سرانجام هم در این حال و اوضاع همانند بندباز در چنین گفت زرتشت از سربند انسانیت سقوط می‌کنند. تنها خوبی این نوع انسان از نظر زرتشت نیچه خطر کردن آن‌ها است، ولی با این وجود، همان گونه که اشاره شد، آن‌ها همان ارزش‌های گذشته را حتی به گونه‌ای مسخ شده حفظ خواهند کرد.

بندباز نخستین نماد این نوع از انسان است که نیچه در پیش‌گفتار چنین گفت زرتشت شرح حال آن را بازگو می‌کند.

آفرینش و نوید فرهنگ و ارزش‌های نو

۱- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۷۵.

۲- نیچه، فریدریش ویلهلم، چنین گفت زرتشت، ص ۲۸.

۳- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۱۳۳.

پس از این که انسان ارزش های کهن را نابود کرد، اکنون باید با داشتن خواست قدرت، به آفرینش ارزش های نو دست بزند. ارزش های کهن ارزش هایی بودند که بر پایه ی فرهنگ سقراطی-آپولونی شکل گرفته بودند؛ بنابراین، ارزش های جدید باید ارزش های دیونوسوسی باشند. با آفرینش این ارزش ها، فرهنگ نو، اخلاق و مابعدالطبیعه ی جدید مناسب با آبرانسان نیز ساخته می شود. از نظر نیچه، همه چیز وسیله ای برای ارتقای انسان است و باید در راه آن فدا شود.

غرض از ارزش های نو و ارزش یابی دوباره ای که باید به ایجاد آن ها بینجامد چیست؟ بدون شک، نیچه بر لزوم قسمی قواعد اخلاقی مثبت و آفریننده که بر «خواست قدرت» استوار باشد تأکید می کند و همچنین، فقط وجود شخصی آدمی است که باید تعیین کند که چه چیز ارزش مند است.

تبدیل ارزش ها به چه معنی است؟

ژیل دولوز دگرگونی و تبدیل همه ی ارزش ها را این گونه شرح می دهد؛ دگرگونی به معنای پویا شدن و پیروزی اثبات در "خواست قدرت"، زمانی که نیست انگاری حکم فرماست، عنصر منفی، شکل و محتوای خواست قدرت است و اثبات فقط ثانوی و تابع نفی و انکار است و ثمره های عنصر منفی را حمل می کند، بنابراین همچون آری خر، عرعر، است که فقط تقلید و ادای تایید و در واقع دروغین است و کاریکاتوری برای اثبات است؛ اما با تبدیل ارزش ها ورق کاملاً بر می گردد، اثبات، خودِ خواست قدرت می شود؛ و در این حالت انکار همچنان تداوم خود را حفظ می کند، اما همچون نحوه ی بودن موجودی که اثبات می کند و همچون خشونت که خصلت ذاتی اثبات است و همچون

آذرخشِ هشداردهنده و تندری که به دنبال چیز اثبات شده می‌آید و همچون نقد تمام‌عیاری که همراه با آفرینش پدیدار می‌شود.^۱ بنابراین، در تبدیل ارزش‌ها، عنصر انکار همچنان باقی می‌ماند اما نه به شکل انکاری محض، بلکه انکاری که همراه با آفرینش است.

همچنین به بیان دولوز زرتشت نیز اثبات محض است، و در واقع تجسم تأیید ناب است، در عین حال او کسی است که انکار را فعلیت می‌بخشد و آن را به ابزاری تبدیل می‌کند در دست کسی که تأیید می‌کند و دست به آفرینش می‌زند و اینچنین انکار را به حد اعلای خود می‌رساند، آری زرتشت با آری دراز گوش، در تقابل است، همچنان که آفرینش در تقابل با حمل کردن است؛ نه‌ی زرتشت نیز با نه‌ی نیست‌انگاری در تقابل است، همچنان که خشونت نقطه مقابل کینه است؛ تبدیل به معنی زیرو رو شدن روابط تأیید و انکار است و از آنجایی که دگرگونی در پایان نیهیلیسم به وقوع می‌پیوندد لازم است این مراحل تا واپسین انسان و سپس تا انسانی که می‌خواهد نابود گردد، پیموده شود تا انکار با جبهه‌گری علیه نیروهای واکنش‌گر، خود به فعلیت درآید و در خدمت تأیید برتر قرار گیرد. (قاعده‌ی نیچه از همین‌جا به دست می‌آید: نیست‌انگاری شکست می‌خورد، اما به دست خودش شکست می‌خورد...)^۲

نیچه برای دگردیسی جان، سه مرحله را ذکر می‌کند. "سه دگرگونی" استعاره‌ای است که با زندگی نیچه و زندگی هرکس که بیدار است و دگرگون می‌شود، می‌سازد.^۳

در مرحله‌ی اول، "جان" همچون شتری باربر است و گمان می‌کند

۱- دولوز، ژیل، جستاری در اندیشه‌های نیچه، ص ۴۰.

۲- همان، ص ۴۱.

۳- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۱۳۹.

که اطاعت منفعلانه وظیفه‌ی اصلی او محسوب می‌شود و تصور می‌کند که هرچه صبورانه‌تر مقدار سنگین‌تری بار حمل کند، بهتر وظیفه‌اش را انجام داده است.^۱ او این بارها را در بیابان می‌برد و در آن‌جا به شیر مبدل می‌شود؛ شیر تندیس‌ها را می‌شکند، بر بارها لگد می‌کوبد و همه‌ی ارزش‌های مستقر را به نقد می‌کشد و همان‌طور که تمام ارزش‌های گذشته باید مسخ شود، بشر گذشته هم باید همراه ارزش‌های بی‌ارزش شده یا مسخ شده‌اش از میان برود و بشر دیگری بیاید که به‌عنوان مظهر اراده به قدرت، ارزش‌های تازه را وضع کند.^۲

آفرینش ارزش‌های نو، در واقع همان دومین مرحله از تبدیل سرشت یا دگردیسی‌ای است که زرتشت از آن نام می‌برد؛ و در بالا به آن اشاره شد، اکنون جان شیر شده، در جست و جوی آزادی و بازیافتن جایگاه از دست‌رفته‌ی خود به مصاف همه‌ی "تو بایدهای اخلاقی" می‌رود که تا امروز او را برده و بنده‌ی خود ساخته بوده است؛ او امروز به خود ایمان آورده و "من باید" را بر لوح‌های جان خویش آویخته است.^۳ در این مرحله، در واقع به سنت‌های کهن حمله می‌کنیم و آن‌ها را فرو می‌ریزیم؛ انسان این مرحله، نماد "نه" (ای مقدس است).^۴

تنوع آداب و گوناگونی وجدان‌های اخلاقی، گواه آشکاری هستند که ثابت می‌کنند ارزش‌های اخلاقی، آفریده‌ی انسان‌اند و مسؤولی جز انسان ندارند. همین مسؤولیت است که ما را موظف به آفریدن ارزش‌های نو می‌کند؛ و باز همین مسؤولیت است که به ما حق می‌دهد

۱- نیچه، فریدریش ویلهلم، حکمت شادان، ص ۵۱.

۲- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۱۴۰.

۳- نیچه، فریدریش ویلهلم، حکمت شادان، ص ۵.

۴- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۱۴۱.

تا انسان‌ها را چه به صورت افراد و چه به صورت تمدن‌ها - به اعتبار ارزش‌هایی که آفریده‌اند و اخلاقی که ابداع کرده‌اند - مورد داوری قرار دهیم: «همانا که آدمیان نیک و بدشان را همه، خود به خویشتن داده‌اند. همانا که آن را نستانده‌اند، آن را نیافته‌اند ... ارزش‌ها را نخست انسان در چیزها نهاد تا خویشتن را بیاید ...»^۱. بر همین پایه است که زرتشت، شیر، دو آلیسم، بنیان و پیامد اخلاقیات ترسو را برملا می‌سازد: «رنج و ناتوانی بود که آخرت‌ها را همه آفرید ...»^۲ و علیه آن فرهنگ بی‌مایه‌ای که هم پرورده و هم پرورنده‌ی این اخلاق است، به مقابله می‌پردازد: «این که هر کس خواندن تواند آموخت، سرانجام نه تنها نوشتن که اندیشیدن را نیز تباه خواهد کرد»^۳.

او با نمایندگان حاضر و موجود این اخلاق در می‌افتد که عبارتند از: ۱- دولت، که نیچه از آن چنین یاد می‌کند: «دولت نام سردترین همه‌ی هیولاهای سرد است ...»^۴ و ۲- بزرگان، که او این دسته را نیز چنین توصیف می‌کند: «... تو را از بانگ بزرگ مردان گر و از نیش خردان، زخم گین می‌بینم»^۵. این اخلاق، و بیمار است نه دلیر و متکبر و جنگ آور؛ خالقانش به هیچ چیز جز وجدان راحت غرقه در رخوت و اهمال، رغبت ندارند؛ «روزانه می‌باید ده بار بر خود چیره شوید؛ زیرا این کار، خوب خسته می‌کند ...»^۶.

آن چه برایشان مهم است نه عمل واقعی، بلکه یا احساس بعد از عمل

۱- نیچه، فریدریش ویلهلم، چنین گفت زرتشت، صص ۷۱-۷۲.

۲- همان، ص ۴۳.

۳- همان، ص ۵۲.

۴- همان، ص ۶۱.

۵- همان، ص ۶۴.

۶- همان، ص ۳۹.

است، مانند احساس تقصیر و گناه (پشیمانی و ندامت در اخلاقیات مسیحی بسیار اهمیت دارد) یا احساس پیش از عمل، مانند نیت که از نظر کانت یگانه ارزش اخلاقی محسوب می‌شود: «تصوری این مرد شوریده رنگ را شوریده رنگ ساخت. آن گاه که دست به کار شد، توان کار خویش را داشت ...»^۱

آیا زرتشت آبرانسان است؟ بسیاری از ویژگی‌های زرتشت معرف آبرانسان است، اما وی خود آبرانسان نیست، بشارت دهنده‌ی اوست.^۲ زرتشت پلی است که ما را به سوی آینده می‌برد؛ آینده‌ای که در زمین شکوفا خواهد شد. زرتشت به ما می‌آموزد که سراهای دیگر را فقط رنج‌ها و ناتوانی‌ها پدید آورده‌اند و این است آنچه سراهای دیگر را آفریده و با این جنون زوال‌پذیر سعادت را ابداع کرده که تنها دردمندترین مردم مزه‌اش را می‌چشند.^۳

آیا می‌توان گفت که زرتشت در مرحله‌ی «نه» باقی می‌ماند؟ به واقع، زرتشت در مرحله‌ی «نه»، حتی «نه»ی مقدس و تبدیل‌کننده باقی نمی‌ماند؛ او کاملاً در اثبات دیونوسیوسی سهیم است، زرتشت نامزد خود را در بازگشت ابدی می‌یابد. همان‌طور که دیونوسیوس پدر آبرانسان است، زرتشت آبرانسان را فرزند خود می‌خواند؛ با این همه، زرتشت از کودکان خودش عقب افتاده است؛ و او فقط مدعی است، نه عنصر تشکیل‌دهنده‌ی حلقه‌ی بازگشت ابدی. او همه‌ی شرایطی را که انسان در آن غالب و مغلوب می‌شود، و در آن‌ها شیر کودک می‌گردد، به وجود می‌آورد، و بدین گونه بیش از آن که مولد ابرانسان باشد، این

۱- نیچه، فریدریش ویلهلم، چنین گفت زرتشت، ص ۵۰.

۲- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۴۳.

۳- نیچه، فریدریش ویلهلم، فلسفه، معرفت و حقیقت، ص ۱۲۴.

فرآوری را در انسان تضمین می‌کند.^۱

بنابراین، وقتی جان انسان از مرحله‌ی شترگونی خویش گذشت و با وارد شدن به مرحله‌ی دوم جانش همچون شیر گردید و لوح‌های کهن و ارزش‌های دروغین را در هم شکست، حال باید مرحله‌ی دیگری از این تبدیل سرشت را پشت سر بگذارد و همچون کودکی که با خودانگیزگی دست به پویش کودکانه، بازی و آفرینش می‌زند، ارزش‌های جدیدی را بازآفریند.^۲ «کودک بی‌گناهی است و فراموشی، آغازی نو، یک بازی، چرخه‌ی خود چرخ، جنبشی نخستین، آری گفتنی مقدس. آری، برادران! برای بازی آفریدن، به آری گفتن مقدس نیاز است: جان اکنون در پی خواست خویش است.»^۳

در این مرحله، آزادی منفی که «آزادی از» چیزی است، به «آزادی در» آفرینندگی و به جوش و خروش در دریافت بزرگی منتهی می‌گردد و این‌جا انسان، کودکی است بی‌گناه، چرخه‌ی است خود به خود غلتان؛ راه تکامل هر فردی همین است؛ بنابراین، نخست با خشونت وحشیانه‌ی شیر به واژگونی بار سنگین ارزش‌ها پرداخت و سپس با اصالتِ معصومانه‌ی کودک به آفرینش ارزش‌های نو رسید. انسان این دوره مانند کودکی تازه متولد شده و صفر و بکر است و به تمام سنت‌ها پشت پا زده و منتظر است که چیز جدیدی از دل آن بیرون بیاید.

نیچه پیشنهاد می‌کند که ما مرحله‌ی کودکی را آغاز کنیم و می‌گویید که حمله به فرهنگ کهن باید از رد ثنویت آغاز شود، زیرا اساس متافیزیک غربی ثنویت است. نیچه از پیش سقراطیان لذت می‌برد،

۱- دولوز، ژیل، جستاری در اندیشه‌های نیچه، ص ۸۰.

۲- نیچه، فریدریش ویلهلم، حکمت شادان، ص ۵.

۳- نیچه، فریدریش ویلهلم، چنین گفت زرتشت، ص ۳۹.

زیرا آن‌ها قائل به وحدت هستند، نه کثرت.^۱

از نظر نیچه، آغاز این پایان و آری گفتن به خواسته‌های بر حق خود در سایه‌ی معصومیت پویش‌های کودکانه محقق می‌شود و این کودک، همان ابرانسان است. «نه» گویی‌های نیچه در آثاری چون *فراسوی نیک و بد*، *تبارشناسی اخلاق و دجال* در راستای تحقق همین هدف صورت می‌گیرد. او ویران می‌کند تا جا و مکان برای آبادی‌های نوین باز شود. او با ویران‌گری‌های خود، قدم اول را در راه سازندگی برمی‌دارد. برای او یک «نه» به همان اندازه لازم و ضروری است که یک «آری». از نگاه او کسی که چشمانش را بر روی زشتی‌ها و پستی‌ها می‌بندد و فقط «آری» می‌گوید به مثابه‌ی الاغی است که فقط «عاری عاری» می‌کند. از نظر زرتشت، نظام فرهنگی امروز ما خم رنگریزی را می‌ماند که نقش همه‌ی فرهنگ‌ها و باور ملت‌های گذشته را بر خود پذیرفته، بدون آن‌که از خود اصالت و باور مستقلی داشته باشد؛ «ای مردمان امروزین! شما با ده‌ها رنگ مالیده بر چهره و دست و پا آن‌جا نشسته بودید و پیرامونتان ده‌ها آینه بود که موج رنگ‌هایتان را باز می‌تاباند. به‌راستی، شما بهتر از صورت خود کجا می‌توانستید صورتکی بر چهره بزنید.»^۲

اخلاق ابرانسان

اخلاق ابرانسان بر خلاف اخلاق فعلی و در واقع اخلاق دیگر انواع انسان، اخلاقی کنش‌مند است و با خواست قدرت همراه است. در این اخلاق، انسان و الاتبار، قدرت چیرگی بر خود را دارد و از کینه‌توزی به دور است. این اخلاق، آفریننده است و تن و غریزه و شور را خوار نمی‌شمارد. البته قصد نیچه حاکمیت غریزه نیست، بلکه یک پارچگی تمام نیروهای انسان است، نه نابودی

۱- سوفرن، پیر ابر، *زرتشت نیچه*، ص ۸۵.

۲- نیچه، فریدریش ویلهلم، *حکمت شادان*، ص ۵۹.

بعضی از آن‌ها توسط چیزی به نام وجدان.^۱

اما نیچه پیش از آن که به ما بگوید ابرانسان چیست، آن چه را ابرانسان مطلقاً نمی‌تواند باشد با ما در میان می‌گذارد. ابرانسان یک روح ناب نیست. می‌دانیم که سنت متافیزیک این بوده است که دو جنبه از سرشت ما را در مقابل هم بگذارد؛ پاسکال می‌گفت انسان موجود دورگه‌ای است که هم فرشته است و هم حیوان. به‌طور سنتی میان این دو جنبه از سرشت انسانی سلسله مراتبی قائل شده‌اند و آدمی را موجودی می‌دانند که میان این دو بخش از وجودش در کشاکش است؛ در این باره نیز آتن و اورشلیم کاملاً توافق دارند؛ از یک سو، روح بخشی از عالم ربانی است: چون به جانب روح بنگریم و آن چه را در او ربانی است دریابیم، آن گاه بهتر می‌توانیم خود را بشناسیم؛ از سوی دیگر، خدا با اعطای این روح به انسان، می‌گوید: «انسان را هم چهره‌ی خویش خلق می‌کنیم.» و باز از سوی دیگر، جسم که قلمرو خواهش و وسوسه است، زندانی است که فلسفه، و سپس مرگ، با رهانیدن ما از چنگ دنیا، ما را از آن آزاد می‌کند.^۲

نیچه سرشت مرکب انسان را قبول دارد و حتی دامنه‌ی دیدگاه پاسکالی را از مادون حیوان تا ماوراء فرشته گسترش می‌دهد و انسان تبدیل به آمیزه‌ای دو گانه از گیاه و شبح می‌شود؛ اما بی‌درنگ تصریح می‌کند که موجود جدیدی که وی منادی ظهور اوست، نباید یکی از این دو جنبه را به سود آن دیگری وانهد: «اما مگر من به شما گفتم یا گیاه باشید یا شبح».^۳ نیچه نیامده است که مانند بسیاری از دیگران،

۱- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۱۲۲.

۲- همان، ص ۶۹.

۳- نیچه، فریدریش ویلهلم، حکمت شادان، ص ۲۲.

انسان را به انتخابِ یکی از این دو سرشت فراخواند؛ زیرا همان‌طور که قبلاً بیان کردیم، وی این کشاکش را از اخلافِ دوآلیسم متافیزیکی سنتی می‌داند که در سلسله مراتب دیگری به همان گستردگی در فرهنگِ ما ادامه یافته است. در واقع، او نیامده است که انسان را مجبور کند تا نیمی از سرشت خود را برای پیروزی نیمه‌ی دیگر تباه کند؛ او آمده است تا مشوق انسان در گسترش یک پارچه‌ی هر دو جنبه‌ی وجودش باشد. پس اگر ابرانسان، روح ناب بی کالبدِ متافیزیکی سنتی نیست، دیگر معلوم است که نمی‌تواند، مانند انسانِ چنین متافیزیکی، رو به عالم عقبی بیاورد و این دنیا را خوار شمارد؛ برعکس، ابرانسان کسی است که با رد کردن خدا، نه تنها به عالم عقبی اعتقادی ندارد، بلکه فقط به زمین معتقد است و بس.^۱ «آبرانسان نه روح ناب و پالاییده از تن، و نه موجودی غرقِ سیر و سلوک در عالم بالا و فراموش‌کننده‌ی عالم پایین است، ابرانسان فرشته نیست، اما حیوان هم نیست؛ او دانش و آیین اخلاقی دارد؛ نه شبح است و نه گیاه؛ ابرانسان، انسانِ تبدیل سرشت است.»^۲

نیچه طالب شکاکیتی آری‌گوی به زندگی بود که از همه‌ی آموزه‌های نشأت گرفته از "غریزه‌ی عوام‌الناس" تعالی جوید، و بدین سان به فرد اجازه دهد تا نه مثل بنده، بلکه همچون سرور تجربه‌ای ظاهر شود که محکوم به آن است.^۳

اسکروتن معتقد است که نیچه قائل است به این که هیچ‌گونه حقایق اخلاقی در کار نیست و فقط طرق مختلف تصویر کردن جهان وجود

۱- سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، ص ۷۰.

۲- نیچه، فریدریش ویلهلم، چنین گفت زرتشت، ص ۲۲.

۳- اسکروتن، راجر، تاریخ فلسفه‌ی جدید، ص ۳۳۶.

دارد؛ با این حال، فرد می‌تواند جهان را به طُرُقِی تصویر کند که قدرتِ وی را ظاهر ساخته و افزایش دهد؛ درست همان‌طور که می‌تواند آن را بنابر جنبه‌ی ضعف ذاتی خود تصویر نماید. بی‌تردید سزاوار است که انسان از میان این دو فعالیت به اوّلی اشتغال ورزد، نه به دومی؛ او تنها در این صورت بر تجربه‌ی خود حاکم شده و بدین ترتیب، به واسطه‌ی آن به کمال خواهد رسید؛ او هدف زندگی را شکوفایی می‌داند، و برتری و علو وابسته به صفاتی است که در خدمت این هدف هستند.

نیچه تمایز میان نیک و بد را، به‌عنوان چکیده‌ی اخلاق خداشناسانه، که شایسته‌ی انسان فاقد ایمان دینی نیست، رد می‌کند. کلمه‌ی نیک وقتی با کلمه‌ی بد مقایسه شود معنای روشنی دارد، یعنی جایی که نیک و بد مصادیقِ نیک و بدِ مربوط به انسان باشند؛ اما وقتی با اصطلاح شر مقایسه شود، معنای روشن خود را از دست می‌دهد. نمونه‌ی انسان نیک، فردی است که قدرتش حفظ شده است، و بنابراین، فردی سالم و سرزنده است. توانایی برای سالم و سرزنده بودن نه در «اراده‌ی نیک» کانت (که نیچه او را عنکبوت مصیبت‌بار نامید) و نه در هدف کلی پیروان اصالت فایده است (که فقط فرد انگلیسی سعادت خود را در آن می‌جوید)؛ آن را باید در آن حالات اشخاصی جست‌وجو کرد که به اراده میدان عمل می‌دهند: حالاتی مثل تهور، عزت نفس و پایداری؛ چنین حالاتی موجب و موجد سروری فرد بر خود می‌شوند؛ آن‌ها هم چنین سروری دیگران را روا می‌دارند، و مانع بدیِ بزرگِ خوار-داشتن خود می‌شوند.^۱

فرد با کشتن امیال به این حالات دست نمی‌یابد - برعکس - امیال به‌نحو تعیین‌کننده‌ای بر شخص پرهیزگار تأثیر گذارند. انسان نیچه‌ای

قادر است که بخواهد میل و آرزویش همچون قانونی برای خود او باشد. نیچه از پیامدهای موضع ضد خداشناسه‌ی خود اجتناب نکرد. از آن‌جا که هدف زندگی نیک، برتری یا کمال است، فیلسوف اخلاق باید آرمان انسان کامل را برای ما معرفی کند. تکامل اخلاقی مستلزم صافی شدن از چیزی است که مشترک، گله‌وار، و بیش از حد انسانی است؛ بنابراین، چنین آرمانی ذاتاً خارج از دسترس انسان عادی است. به علاوه از نظر نیچه، این آرمان ممکن است برای گروهی از انسان‌ها نفرت‌انگیز باشد که ضعف روحی‌شان آن‌ها را از احساس هم‌دلی نسبت به هر چیزی که ضعیف‌تر از خودشان نیست باز می‌دارد. نیچه این انسان آرمانی را ابرانسان می‌نامد. عزت نفس، اعتماد به نفس، بیزاری از امر پیش پا افتاده و بی‌ثمر، به همراه سرخوشی به واسطه‌ی دیدگاه رفیع و آرزوی همواره غالب بودن و هرگز مدیون نبودن، به عنوان ویژگی‌های اساسی انسان خود فرهیخته قلمداد شده‌اند.

ذات «انسان جدید» که نیچه او را بدین‌سان به جهان معرفی کرد «حکمت شاد» بود؛ یعنی توانایی برای گرفتن تصمیم‌هایی با تمام وجود، به طوری که با انگیزه‌های عملی او در تضاد نباشند. هدف موفقیت است، نه فقط به خاطر این یا آن میل، بلکه به خاطر اراده‌ای که در بنیاد آن‌هاست (ما نزد نیچه ظهور دوباره‌ی اراده‌ی شوپنهاوری را به‌عنوان چیزی مثبت و فردی شاهدیم که هدف خاصی دارد و آن عبارت است از حکومت شخصی بر جهان). این موفقیت در اصل موفقیت فرد است.

در تصویر نیچه از انسان آرمانی جایی برای ترحم نیست: ترحم چیزی نیست جز شیفتگی بیمارگون به شکست؛ آن ضعف بزرگ اراده، و به‌وجود آورنده‌ی قرارداد میان بندگان است که بردگی آن‌ها را جاودانه می‌سازد. اعتراض اصلی نیچه علیه مسیحیت این بود که مسیحیت این احساس بیمارگون را تا حد تنها معیار فضیلت ارتقا داده و

بدین‌سان راه را برای اخلاق بندگان هموار کرده است و چون مبتنی بر ترحم است، ناگزیر باید آن‌چه را که برتر و قوی است رد کند.^۱

البته این را هم باید مد نظر قرار دهیم که نیچه نمی‌تواند نقطه‌ی آغاز حرکتش را بر رد و نفی استوار کند. در واقع، رد کردن دوآلیسم اخلاقی یک حکم بی‌سبب و یک نقطه‌ی عزیمت مطلق نیست و از علّت عمیق‌تری برخوردار، و بر اراده‌ای مثبت استوار است.^۲

به گفته‌ی ضمیران، در این فرهنگ نو آنچه باید ساخته شود، اخلاق و متافیزیکی نوین است که اَبَرانسان این انسان تبدیل سرشت با استفاده از عنصر مثبت و کنش‌گر و آفریننده، یعنی توان‌خواهی و خواست قدرت - که آن را در اخلاق خود نمایان می‌سازد - و نیز با استفاده از آموزه‌ی بازگشت جاودان که متافیزیک نوین او را شکل می‌بخشد، دست به آفرینش فرهنگ و ارزش‌های نو می‌زند.^۳

نتیجه

نیچه می‌کوشد نشان دهد که چرا فرهنگ اروپایی به زوال و انحطاط کشیده شده است و برای بهبود این وضعیت چه تدابیری باید اندیشید، و از آن‌جایی که به تعبیر بسیاری، جهان امروز ما جهان نیچه‌ای است، بررسی آرای او در زمینه‌ی اخلاق و مشکلاتی که باعث نداشتن هدف در زندگی و یا به تعبیری رسیدن به نیست‌انگاری می‌شود، ما را یاری می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین مسایل در فلسفه‌ی نیچه، انتقاد شدید وی به اخلاق

۱- اسکروتن، راجر، تاریخ فلسفه‌ی جدید، ص ۳۴۰.

۲- سوفرن، پیرابر، زرتشت نیچه، ص ۶۱.

۳- ضمیران، محمد، نیچه پس از هایدگر، دریدا و دولوز، ص ۲۴.

است، و البته این انتقاد بیشتر به اخلاق رایج و در واقع اخلاق مسیحی است. دلیل اصلی انتقاد نیچه به این نوع از اخلاق این است که او آن را علت اساسی پدید آمدن نیست‌انگاری و بی‌معنا شدن زندگی برای انسان‌های غربی می‌داند. از این‌رو، خود در تلاش است تا با تأسیس مبانی جدیدی برای اخلاق، به مبارزه با نیست‌انگاری برخیزد. البته این را نباید فراموش کرد که انتقادهای نیچه به مسیحیت است، نه به شخص مسیح.

تفکر نیچه دارای دو جنبه است: جنبه‌ی ویران‌گری و جنبه‌ی سازندگی. بسیاری از افراد به دلیل عدم شناخت کافی از تفکر این فیلسوف و بدون توجه و آشنایی با جنبه‌های مثبت و سازنده‌ی آن، به جنبه‌های منفی و ویران‌گر این فلسفه توجه می‌کنند و بدین ترتیب، دچار سوء تعبیر می‌شوند و گاه این سوء تعبیرها نتایج مخربی را در میان اقشار خاص از جمله میان جوانان یک جامعه ایجاد می‌کند. جنبه‌ی تخریبی اندیشه‌ی او، جاهایی است که او می‌خواهد نشان دهد چه چیزهایی سبب بروز نیست‌انگاری شده است، لذا دین، اخلاق، فلسفه و علم جدید را مورد نقد و سرکوب قرار می‌دهد و به اصطلاح خودش با چکش روان‌شناسانه به جنگ با آن‌ها بر می‌خیزد. در مقابل این‌ها، هنر، آبرانسان، خواست زندگی، بازگشت به زمین و ...، جنبه‌های ایجابی تفکر نیچه را بر می‌سازند.

نیچه به حق جزء اولین کسانی بود که افول مسیحیت و ارزش‌های دینی و اخلاقی را در اروپایی که بیش از پیش ناسوتی می‌شد پیش‌بینی کرد و جمله‌ی مشهور "خدا مرده است" را بر زبان راند. او به زیبایی ناسازه‌های خدا بر صلیب و رستگاری، اعتراف کرد و گزینه‌ی گُشی مسیحیت را به نقد کشید. او بهتر از هر کسی درد نیست‌انگاری زمانه‌ی خود را تشخیص داد و دانست که ورطه‌ی شکاکیت و نیست‌انگاری،

ایستگاهی نیست که بتوان در آن پیاده شد، بلکه آن به مثابه‌ی شکستی است که باید از آن پل پیروزی ساخت. مهم نیست که آیا او در انجام آن چه قصد داشت انجام دهد موفق بوده است یا نه؛ مهم افشاگری اوست نسبت به وضعیت اخلاقی و فرهنگی جهان معاصر که در آن همه‌ی ارزش‌ها بی‌ارزش شده‌اند.

به نظر می‌رسد نیچه با همه‌ی نقدهایی که به اخلاق و ارزش‌های بی‌ارزش شده دارد، در دل دغدغه‌ی ویرانی ارزش‌ها و اخلاق را دارد و راه برون‌شد از وضعیت کنونی را، در انتظار آبرانسان نشستن می‌داند.

منابع

۱. استرن، ج.پ، نیچه، ترجمه: فولادوند، عزت الله، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷
۲. اسکروتن، راجر، تاریخ فلسفه‌ی جدید، سعادت‌ی خمسه، اسماعیل، چاپ اول، تهران: حکمت، ۱۳۸۲ ش.
۳. دولوز، ژیل، جستاری در اندیشه‌های نیچه، مهرپور، حامد، چاپ اول، تهران: جامی، ۱۳۸۶ ش.
۴. سوفرن، پیر ابر، زرتشت نیچه، صفدری، بهروز، چاپ اول، تهران: فکر روز، ۱۳۷۶ ش.
۵. ضمیران، محمد، نیچه پس از هایدگر، دریدا و دولوز، چاپ اول، تهران: هرمس، ۱۳۸۲ ش.
۶. کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه، جلد هفتم، آشوری، داریوش، چاپ سوم، تهران: سروش، ۱۳۸۲ ش.
۷. نیچه، فریدریش ویلهلم، چنین گفت زرتشت، آشوری، داریوش، چاپ بیست و هفتم، تهران: آگاه، ۱۳۸۷ ش.
۸. نیچه، فریدریش ویلهلم، شامگاه بتان «ا»، دستغیب، عبدالعلی، چاپ اول، تهران: پرسش، ۱۳۷۶ ش.
۹. نیچه، فریدریش ویلهلم، دجال «ب»، دستغیب، عبدالعلی، چاپ اول، تهران: پرسش، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. نیچه، فریدریش ویلهلم، حکمت شادان، آل احمد، جلال، کامران، سعید، فولادوند، حامد، چاپ اول، تهران: جامی، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. نیچه، فریدریش ویلهلم، فلسفه، معرفت و حقیقت، فرهادپور، مراد، چاپ اول، تهران: هرمس، ۱۳۸۰ ش.

۱۲. نیچه، فریدریش، *فراسوی نیک و بد*، آشوری، داریوش، چاپ اول، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. نیچه، فریدریش، *تبارشناسی اخلاق*، آشوری، داریوش، چاپ دوم، تهران آگاه، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. نیچه، فریدریش *زایش تراژدی از روح موسیقی*، منجم، رویا، چاپ اول، تهران: پرسش، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. هایدگر، مارتین، *راه‌های جنگلی*، اسدی، منوچهر، چاپ اول، تهران: درج، ۱۳۷۸ ش.

۱۵. Arthur C. Danto, (۱۹۸۸), *Some Remarks on The Genealogy Of Morals*, Page ۲۷, Reading Nietzsche, first Published, edited by: Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins, Oxford, New York.

۱۶. Kellenberger. see. j, (۱۹۹۷), *Kierkegaard & Nietzsche*, Macmilan.

۱۷. Kaufman, walter, (۱۹۸۳), *from shakespeares to existentialism*, (how Nietzsche revolutionized ethics) prinston university, newjersy

۱۸. Routhledge, (۱۹۹۷), *Nietzsche & jewish culture*, see acob, Golomb.

۱۹. Richardson, William J, (۱۹۷۴), *Heidegger, through Phenomenology to thought*, martinus nijhoff.

The Captivity of Intellect and the Imperiousness of the Spirit in the Sermons of Ali (a)

Ayatollah Javadi Amoli*

Abstract

Intellect and wisdom in the philosophy and theosophy are the means by which the general concepts are understood. And in religion they are devices by which God is worshiped and paradise is attained. If this implement is neglected in any way, it will be captivated and controlled by the desires of human being.

In this essay, the concepts of wisdom and ignorance are defined, and then desire and passion are explained. After that, different kinds of wisdoms and the position of each and their influence on human beings will be discussed. In addition, the difference between wise and ignorant lives, the features of wisdom, the dimensions of desire, the meaning of reliability of human intellect, pathology of wisdom, the sign of a captive intellect and its consequences, are among the issues we will discuss in this essay.

Keywords

(practical and theoretical intellect, ignorance, desire and passion, captive intellect, imperious spirit

*. Rewritten by the ethics faculty of the research center of Ma'arij Devine Sciences.

The Reconstruction of Ethical Propositions in Transcendent Theosophy

Doctor Nasrollah Shameli*

Abstract

One of the features of the Transcendent Theosophy developed by Mulla Sadra is its reliance on the logic of the reason and the use of intellectual and apocalyptic achievements gained by theologians and mystics. For this reason some profound discussions regarding both ethical propositions and philosophy of ethics have been held by Muslim theologians about logical propositions, among which the main focus has been placed on the notion of intellectual or religious good and badness.

Significant figures like Khaje Nasir al-Tusi, Molla Ali Qushji, Abd al-Razaq Lahiji and Allame Hilli and some others paid attention to this issue and had discussions in this regard.

Also Mulla Sadra, the greatest philosophical theorist of the eighteenth century has tried to resolve the contradictions and ambiguities existed in some logical propositions, according to some previous thinkers. By distinguishing between "Primary Predication" and "common Technical Predication", Mulla Sadra managed to terminate all the Questions and ambiguities. He was able to take out the notions of "What" and "How" which are included in the category of predications from the philosophical cognition which is included in the category of "existence"

In this essay, after mentioning the logical views of the theologians regarding the ethical proposition, we will illustrate Mulla Sadra's opinion and conclude that he has managed to remove the problems of such propositions by his innovative division of primary and common technical predications. In fact he managed to reconstruct the ethical propositions in the philosophy of ethics.

Key words

Transcendent theosophy, Mulla Sadra, Sadra Logic, Philosophy of Ethics, Apocalyptic, Intellectual, Predicating Statements, Existing Statements

The Methodology of Perceiving Ethical Propositions in the Quran

Hassan Serajzadeh*

*. Associate professor and researcher of Islamic seminary and a member of Arabic literature faculty of Esfahan University.

Abstract:

The subject of ethical propositions in the Quran is one of the most pivotal elements in perceiving the ethical teachings in Islam. To get acquainted with ethics in religious texts, the ethicists have taken different approaches. One of the approaches applied in studying ethics in the Quran is to probe and examine the ethical propositions mentioned in the Scripture. The ethical propositions make up a large portion of religiously virtuous statements whose recognition require applying scientific methods and resorting to different branches of knowledge. Since the seven commonly used ethical notions, namely: "do's, don'ts, correct, incorrect, good, bad, and duty" are the basic and prioritized elements in recognizing ethical propositions, this study tries to offer a methodology in regard to perceiving ethical concepts, applying four different procedures which contribute to the understanding of Quranic ethical propositions. These four procedures are as follow: ١- Quranic scriptural propositions. ٢- Declarative propositions with virtuous predicates in the Quran. ٣- Devine affirmation and denigration ٤- Devine support or objection.

Keywords

Ethical concepts, ethical propositions, exclamatory propositions, declarative propositions, Devine affirmation and denigration, Devine support or objection

The Desirable Features of a Moral Society in the Philosophy of Allameh Tabatabaei

Mehdi Soltani*

*.The head of ethics department of the research center for Islamic studies of Esfahan.

*.Teacher and Researcher in Islamic seminary and Ph.D. student of Quran and Hadith of Esfahan University.

Abstract

Islam is a social religion, and the individual religious precepts within the Islamic society are also socially tuned. The goal of Islam is not only to shape religious individuals that will form a society of religious people, but also to shape a community with the purposes and opportunities for social relationships based on religion, and the bliss of the individual linked with the prosperity of the community and with social responsibilities. Islamic faith is closely related to both individuals and society, and as such, they are inseparable.

One of the issues of Islam in this regard is the importance given to the desirable moral values in society. The ethics of the soul, purification and self-purification and the individual behavior and social relations of human beings are closely related to one another. In a moral society there are regulations of human relations with God, and of relations between Him and the members of the community, which will guarantee the salvation and perfection of human beings and of the society.

Late Allameh Tabatabaei is among the scientists who paid special attention to this subject in his 'Tafsir Al-Mizan', the interpretation of the Qur'an and in his philosophical reflections, and indicated from one side morality as related to belief, and on the other side related to deeds.

In this article the author has tried to analyze Tabatabai's vision on the desirable morals of society and explain and discuss the most important features on this subject.

Key words

Qur'an Karim, Humanbeing, Social Ethics, Morality, The desired morality. Allameh Tabatabaei, Al-mizan.

The Relation of Stoical Ethics with Naturalistic Views

Aflatoon Sadeghi*

Farangis Baraz**

Abstract

The Stoic have taken advantage of philosophy, logics and physics to explain the principles and doctrines of their ethics. They consider ethics as a practical

*. Assistant Professor of the Theology board of Payam-e Nour University of Tehran.

**. Master Student of Philosophy, minor of ethics.

science and use “empirical matters”, “cause and effect” methods between phenomena to prove their fundamental method. It is one of the reasons which show that, the Stoic consider natural laws to show their moral matters. Such as the other schools like Plato and Aristotle Metaphysics, the Stoic pay attention to the ethical problems as, good, bad, virtue, and meanness to demonstrate their principles of ethical philosophy. However, they explain their matter by general natural law. They justified these problems according to the nature law. By fundamental principles they concluded that, adaptation to nature is positive and, opposition to these laws has negative values.

The nature of everything is in that it follows the behavioral patterns and structures which the nature of universe or its Creator has situated in their nature. Since they believed that everything occurs according to the nature, and governed by cause and effect principles, things must act based on and in accordance with the nature.

The Stoic’s universal views affected their ethics dramatically. In fact, they have used philosophy, naturalist philosophy, and epistemology’s discussion for their ethical principle stability since they justify their main ethical principles and even their epistemology according to the external cosmos. The research method is analytic, descriptive, and explanatory; and the Stoic’s fundamentals of ethics have been explained based on their views on man, universe, nature, and God.

Key words

Nature and Naturalism, Stoic and Stoicism, Ethics and Philosophy, Ideology

Abortion in the Views of Deontological and Teleological Theories in Ethics

Mohammad Javad Muvahedi*

Mojgan Golzar Esfahani**

Abstract

In this essay an attempt has been made to probe the issue of Abortion and review it through the perspective of normative ethics. There are numerous ethical questions, and lots of do’s and don’ts concerning this issue as well as its political and judiciary importance. Applying the

*. Ph.D. student of philosophy in Esfahan University.

** . Ph.D. student of philosophy in Esfahan University.

theories expressed in deontological and teleological ethics which make up the two normative ethics as more general branches of ethics, we will examine the issue and will try to open a new gate toward solving its problems. Furthermore, we will investigate the efficiency of these theories in solving such challenges.

Keywords

Deontology, teleology, abortion, normative ethics, medical ethics

The Morality of Human beings in the Philosophy of Nietzsche

Mahamad Javad Safian*

Somaye Malaki*

Abstract

In this article we will first discuss Nietzsche's theory on the 'Death of God' and its different dimensions, followed by the analysis of the general view on God in Christianity. After that, we will discuss Nietzsche's belief that in the contemporary world, people are in a state of denial regarding the idea of the death of God. The meaning of Nietzsche's 'Death of God', is actually the waning and at the end, the death of the overall Christian view and Christian morality in human lives

*. Assistant Professor of philosophy board and a member of philosophy faculty of Esfahan University.

** Master Student of Western Philosophy of Esfahan University.

and in the world. He believes that this immense crime –the killing of God by the people-has already taken place, but that people have not yet become aware of it; in this research we will analyze different people's reaction toward this phenomenon, and also discuss the negation of these people. Furthermore, Nietzsche's view on morality, his basic explanation of morality and the dimensions of the morality that have to be devastated and the dimensions that have to be built are analyzed. In addition, the types of people who are mentioned and distinguished in Zarathustra, (such as: kings, leech, magician, and ...) will be the subject of discussion in this research.

Key words

Death of God, the Overman / Übermensch, the Last People, The Last human being



(Ethics No. ۱)

Quarterly Journal of Ethics
(New series)

No. ۱ / spring ۲۰۱۱ / First Year

*

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director: Ahmad Zadhoosh

Editor in chief: Habib Reza Arzani

*

Editorial Board (in alphabetical order):

*

Board member of the Institute of Islamic Research, Science and Culture	Habib Reza Arzani
Associate professor of Esfahan University	Ali Arshad Riahi
Professor of Esfahan University	Mahdi Dehbashi
Associate Professor of Esfahan University	Nasrollah Shameli
Professor of Esfahan University	Seyyed Ali Mir Lohi
Board member of the Institute of Islamic Research, Science and Culture	Majid Hadizadeh

*

Executive Director: Seyyed Mohammad Javad Fazeliyan

Editors: Fariborz Rahdan Mofrad, Seyyed Alireza Hodayi

English translators: Mahdi Habibollahi, Elisa Scholte

Technical staff: Fatemeh Rajabi

Published by: Centre for Islamic Studies Esfahan, affiliated to the Institute of Islamic Research, Science and Culture Address: Esfahan, Hafez street, Kermani crossroad. Islamic Publicity Office of the Seminary of Qom, Isfahan branch

Tel: ۰۳۱۱-۲۲۲۵۲۰۶ E-mail: akhlagh@dte.ir

Fax: ۰۳۱۱-۲۲۰۸۰۰۵ PO Box: ۵۸۱۳۹ / ۱۸۶

IN THE NAME OF ALLAH

ABSTRACTS

CONTENTS

The Captivity of Intellect and the Restriction of the Soul in the
Sermons of Imam Ali (PBUH)

Ayatollah Javadi Amoli

The Reconstruction of Ethical Propositions in Transcendent
Theosophy

Nasrollah Shameli

The Desirable Features of a Moral Society in the Philosophy of
Allameh Tabatabaei

Mehdi Soltani

The Methodology of Perceiving Ethical Propositions in Quran

Hassan Serajzadeh

The Relation of Stoical Ethics with Naturalistic Views

Farangis Baraz

Aflatoon Sadeghi

Abortion in the Views of Deontological and Teleological Theories
in Ethics

Mohammad Javad Movahedi

Golzar Esfahani Mojgan

The Morality of Human Beings in the Philosophy of Nietzsche
Somayeh Maleki

Mohammad Javad Safian