

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ  
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

فصلنامه‌ی اخلاقی از طریق سایت [www.morsalat.com](http://www.morsalat.com)

به طور تمام متن قابل دریافت است.



# اخلاق شماره ۳

## فصلنامه‌ی تخصصی اخلاق

(دوره‌ی جدید)

سال اول / شماره ۳ / پاییز ۱۳۹۰  
\* \*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم

مدیر مسؤول: احمد زاد هوش

سودبیر: حبیب رضا ارزانی

\*

هیأت تحریریه:

مسعود آذربایجانی

حبیب رضا ارزانی

علی ارشد ریاحی

حسنعلی بختیار نصرآبادی

مهدی دهباشی

نصر الله شاملی

سید علی میرلوحی

استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دانشیار دانشگاه اصفهان

دانشیار دانشگاه اصفهان

استاد دانشگاه اصفهان

دانشیار دانشگاه اصفهان

استاد دانشگاه اصفهان

مدیر اجرایی: سید محمدجواد فاضلیان

ویراستار: فریبرز راهدان مفرد، سمیه سادات ملابابشی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی، خانم الیسا اسخونله

حروف نگاری: فاطمه رجبی

ناظر فنی چاپ: سید محسن موسوی

نیمیه: مرکز مطالعات اسلامی اصفهان، وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نشانی: اصفهان، خیابان شمس آبادی، رویرویی ارگ جهان‌نما، کوچه سرلت، ساختمان شماره ۲

دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه اخلاق

پست الکترونیک: akhlagh@dte.ir

تلفن: (۰۳۱۱) ۷۶۵۱-۴۰۰۰-۲۲۰۰-۰۳۱۱

دورنگار: ۰۳۱۱-۲۲۰۸۰۰۵

صندوق پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

## راهنمای نویسنده‌گان مقالات

### اهداف

تولید و توسعه‌ی دانش در گستره‌ی اخلاق؛  
ارایه و نقد مطالعات نظاممند اخلاق پژوهان 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 تحقیق اهداف خود یاری دهنند.

### 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: آینه‌ی تمام نمای مقاله و فشرده‌ی بحث؛
  - ۱-۳. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله؛
  - ۱-۴. طرح مسأله: شرح روشن و متمايز مسأله و روش پژوهش؛
  - ۱-۵. بدنی اصلی مقاله با جهت گیری 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، شماره‌ی صفحات، محل نشر، ناشر.

۱. اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمايز 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 باید.
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 فشرده آن و یا از طریق ایمیل akhlagh@dte.ir ارسال فرمایید.
۳. حجم مقالات حداقل 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

۷	سخن مجله / سردبیر .....
۹	زبان‌شناسی و اخلاق عرفانی / نصرالله شاملی.....
۳۵	موضوع‌شناسی گزاره‌های اخلاقی قرآن / حسن سراج‌زاده .....
۶۵	ساختار‌شناسی جامعه‌ی اخلاقی مطلوب از دیدگاه علامه‌ی طباطبائی / سید مهدی سلطانی رنانی .....
۸۹	توجیه گزاره‌های اخلاقی / سمیه ملکی / اکرم نوری‌زاده .....
۱۲۵	تکثیر در آراء اخلاقی علامه طباطبائی / محمد نصر اصفهانی .....
۱۵۵	تریبیت یا تزکیه، چالشی بزرگ در اخلاق اسلامی / محمد خاقانی .....
۱۷۱	محبت، فضیلت برتر در اندیشه‌ی اخلاق توماس آکوئیناس / فروزان مصطفی منتقمی / زهرا خزاعی .....

## سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

اهمیت ویره‌ی 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 تلبیس به فضایل و کمالات اخلاقی، امری دشوار و ناشدنی بر می‌شمرند. علم اخلاق در مکتب حیات‌بخش اسلام از چونان جایگاهی برخوردار است که حضرت باری جل<sup>لهم</sup> و علا، رسول امین ﷺ خویش را منت نهاده و او را بر خلق عظیم معرفی نمود<sup>۱</sup> و آن الگو و اسوه‌ی فضایل اخلاقی، هدف بعثت خویش را اتمام مکارم اخلاق<sup>۲</sup> بر می‌شمرد. پس از رسول اکرم ﷺ، حضرات معصومین علیهم السلام، که برترین حجت‌های الاهی و داعیان به سوی پروردگارند<sup>۳</sup> نیز با تیین، 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<sup>۱</sup> نیز با تکیه بر این بنیان موصوص، هادیان امت به سوی پروردگار مهربان بوده‌اند. آنان با شناخت و معرفت وafی 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<sup>۲</sup> 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، خلق و خوی سزامند دینی تبیین شود تا آمادگی و قابلیت عمل بر مقتضای حال را بیابد.

فصلنامه افتخار دارد پذیرای مقالات پژوهشی صاحبان قلم و فضلای حوزوی و دانشگاهی در موضوع 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 اللَّهُ مِنْ عِبَادِ الْعَالَمَاء﴾ [فاطر، ۲۸].

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

## زبان‌شناسی و اخلاق عرفانی

\* نصرالله شاملی

### چکیده

یکی از دانش‌های نوپا در دنیا و به ویژه در کشور ما، دانش معنی‌شناسی است که از شاخه‌های زبان‌شناسی به شمار می‌آید. متون اسلامی اعم از قرآن و حدیث و مطالب عرفانی حاوی نکات اخلاقی و کدهای اخلاقی فراوان است. متأسفانه در سال‌های اخیر با وجود تحقیقات ارزشمند در تمام شاخه‌های علوم اسلامی، پژوهش قابل قبولی راجع به معنی‌شناسی اخلاقی-عرفانی نشده است. این جانب در اصل مقاله تصمیم دارم تصویری روشن از معنی‌شناسی اخلاقی-عرفانی را برای علاقه‌مندان به اخلاق عرفانی بیان کنم تا مشتاقان به ارزش و اهمیت این پژوهش پی ببرند.

معنی‌شناسی اخلاقی در پی روشن کردن مفاهیم و کدهای اخلاقی است که از دیرباز در زبان عربی و متون ادب فارسی وجود داشته است. عارفان اسلامی به پشتیبانی قرآن و حدیث به دستاوردهای بسیار ارزشمندی در این زمینه رسیده‌اند، لیکن همه‌ی این دستاوردها روشمند نیست و کار معناشناسی اخلاقی-عرفانی، تنظیم حوزه‌ی معناشناسی واژگانی است که هرچند واژه به صورت یک سیستم یا لایه یا حلقه یا

میدان، ایده‌ای کامل و علمی در تکامل اخلاقی کلونی و سیستماتیک را نشان دهند. بدیهی است مثال‌هایی که در متن مقاله خواهد آمد، برگرفته از قرآن یا متون حدیث و منابع عرفانی فارسی و عربی خواهد بود. ان شاء الله این روش جدید بتواند فصل تازه‌ای در تولید علم اخلاق، آن هم اخلاق دینامیکی ایجاد نماید.

## واژه‌های کلیدی

معنی‌شناسی، اخلاق، زبانشناسی، چندمعنایی، واژگان، عرفان، حلقوی، میدانی.

## مقدمه

یکی از پدیده‌های مهم علمی از نظر بحث و کاربرد، بحث زبانشناسی الفاظ و رابطه‌ی آن با معانی است. اگر رابطه‌ی لفظ با معنی درست تبیین شود و اگر رابطه‌ی میان الفاظ هم درست ترسیم گردد، از این زاویه هم الفاظ با معنی خود رابطه‌ی درستی پیدا می‌کنند و مرز معانی با الفاظ روشن می‌شود.

اخلاق عرفانی، در حقیقت، دو مقوله است: یکی اخلاق و دیگر عرفان. مراد از اخلاق عرفانی، تبیین علمی بحث اخلاق از نظر معنی‌شناسی و سپس تبیین علمی بحث عرفان در همین مقوله است. اخلاق عرفانی، دارای ویژگی‌های اخلاقی‌ای است که در اخلاق علمی و فلسفی وجود ندارد. لیکن میان اخلاق فلسفی و علمی روابط زیادی وجود دارد و یا تأثیر و تأثیر بسیار مشاهده می‌شود که باید آنها را کشف کرد.

در مقاله‌ی حاضر سعی خواهد شد ویژگی‌های معنی‌شناسی اخلاق عرفانی را که متکی بر اصول زبانشناختی جدید است تبیین کنیم. مراد از اخلاق عرفانی همان سیر و سلوک معمول در دنیا اهل معرفت است.

عارف، با حال و مقامی که در هر بار پیدا می‌کند، آثاری عینی و محسوس در نهاد فطرت خود می‌یابد، که اگرچه با الفاظ زبانی از آن یاد می‌کنیم، از نظر معنایی به مراتب از الفاظ معمولی اخلاق فلسفی و علمی بالاتر است. در این مقاله می‌شود تا آن جا که ممکن است به رسم هندسی برخی از این مفاهیم پردازیم و از این منظر میان مفاهیم، ارتباط تحلیلی برقرار کنیم. هدف اخلاق عرفانی رسیدن فرد به مقام خلیفه الله است که با معرفت صحیح از وادی‌های درست معرفت‌شناسی گذشته و به مقام فنا و بقا می‌رسد.

در علم اخلاق، سعی می‌شود اصطلاحات طوری بیان شود که ترکیب آنها موجب ایجاد حسن و ازاله‌ی ظلم در افراد گردد، لکن در اخلاق عرفانی سعی می‌شود عارف هر چه بیشتر در مقام فنا برآید. و نهایت این فنا نیز ارتقا به مقام دیگری است که مقام ذاتی حق تعالی است. این بیان مخصوص عرفان اسلامی نبوده و در بیشتر ادیان توحیدی نیز در جریان است و پژوهشگر باید با روش علمی و زبان‌شناختی در صدد ارایه‌ی توجیهی منطقی و قابل قبول میان مشترکات پدید آمده از اخلاق عرفانی باشد.

## حکمت عملی و اخلاق عرفانی

پیش از آن که به بحث معنی‌شناسی اخلاق عرفانی پردازیم، نخست از اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق بحث می‌کنیم تا فرق میان آنچه اخلاق عرفانی نام نهاده‌ایم با دو دیگر متمایز گردد. اصطلاح «حکمت» که فلاسفه از آن سخن می‌گویند، یا نظری است و یا عملی. در حکمت نظری ارزیابی ما از هستی، به صورت قضایای منطقی خاصی تعیین می‌شود که انسان نقشی در به وجود آمدن آنها، جز درک هر آنچه هست، ندارد. اما حکمت عملی آن نیرویی است که افعال و پدیده‌هایی که لازم است از

روی تعقل و استنباط عقلاتی به وقوع بیروندید به طریق اندیشه و رأی کلی و انتقال از کلیات به جزئیات انجام می‌گیرد. در واقع، عقل عملی از نیروی عقل نظری استمداد می‌جوید، چون حکمت عملی بدون اتکا به حکمت نظری امکان‌پذیر نیست.<sup>۱</sup>

حکمت عملی بدان معنی است که معلوم به این علم پدیده‌ای از پدیده‌های هستی است که با علم و اراده و اختیار خودمان از نیستی به عرصه‌ی هستی ظهرور می‌یابد.

در این صفت به همین جهت که ما از امتیاز خلق و ایجاد اختیاری برخورداریم، تشبّه به باری تعالیٰ پیدا کردہ‌ایم، زیرا تمام معلومات حق تعالیٰ مقدورات او می‌باشند و به همین جهت که این معلومات مقدور حق هستند، تمام جهان هستی، حکمت عملی حق متعال محسوب می‌شود. ما معلومی از معلومات حق هستیم، و به همین سبب مقدور او می‌باشیم. فیلسوف این‌طور نیست. فیلسوف ممکن است به بسیاری از حقایق جهان علم پیدا کند، ولی قدرت ایجاد و خلق آنها را ندارد.

پس شناخت دیگری که در هیچ یک از دو گونه یا دو گروه حکمت نیست عرفان است. عارفان گفته‌اند: «العارف خلاق بهمته»، و این رمزی است الهی که در فلسفه جایی ندارد.

اگر این چنین باشد که عارف به راستی به هستی‌های جهان تسلط خلاّقه داشته باشد، به همان اندازه که او علم به مقدورات خود دارد، علم او از گروه حکمت عملی خواهد بود. اگر ما به مقدورات خود علم پیدا کنیم، به این معنی است که نسبت به یک سلسله از معلومات خودمان، علاوه بر علم و شناسایی، قدرت ایجاد و خلق نیز خواهیم داشت، این گونه حقایق که هم مقدور ما هستند و هم معلوم ما، موضوع حکمت عملی هستند.

۱- ر.ک: حائزی یزدی، کاوشن‌های عقل عملی (فلسفه‌ی اخلاق)، صص ۷ و پس از آن.

حکمت عملی به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی علم اخلاق و دیگری فلسفه‌ی اخلاق. در اصطلاح علم اخلاق، حکمت را به معنی عقل نظری نمی‌دانند و فقط آن را در جایی استعمال می‌کنند که انسان در درک‌های عملی خود متوسط بین بلاهت و جربزه باشد. همچون صفات اخلاقی که به قول ارسطو همیشه صفات متوسط بین طرفین باشد. مثلاً شجاعت صفتی است که بین جبن و گستاخی است. صفات حسن و حمیده‌ی اخلاقی هم از آن چیزهایی است که مانند شاهین ترازو متوسط بین الاطراف است. آن شخص که نه ابله باشد و نه پر جربزه «حکیم» نامیده می‌شود. این حالت متوسط در ادراکات عملی مطلوب علم اخلاق است. اما این اصطلاح، به دلایلی که اکنون جای بحث آن نیست، با موازین فلسفی چندان سازگار نیست.

در اندیشه‌ی عصر ما این نکته مسلم شده است که باید میان فلسفه‌ی اخلاق و قواعد اخلاقی، تفاوت بنیادی قابل گردید و مسائل آنها را از یکدیگر جدا نمود.

یکی از این دو، شناخت برترین اخلاق (Ethics-meta) است، که مانام آن را فلسفه‌ی اخلاق می‌گذاریم و دیگری شناخت احکام و معیارها و قواعد دستوری اخلاق (Normative-ethics) است که آن را علم اخلاق می‌نامیم.

نظریه‌ی اخلاقی کانت و رابطه‌ی آن با اخلاق عرفانی

کانت در کتاب نقد عقل عملی<sup>۱</sup> می‌گوید: در مسائل اخلاقی باید سه مطلب را به عنوان اصول موضوعه (Postulates) پذیریم تا بتوانیم

اخلاق و مباحث مربوط به آن را بر اساس این سه اصل بنیانگذاری کنیم:<sup>۱</sup>

اصل اول: وجود خدا (God Existence of).

اصل دوم: آزادی (Freedom). یعنی بشر در تصمیمات خودش آزاد است و مسؤولیت افعال و کردار خود را در دست خودش دارد و مراد آن آزادی فلسفی یا آزادی انتلوژیک است.

اصل سوم: ابدیت و سرمدیت (Immortality). یعنی روح و نفس انسان که هسته‌ی انتلوژیک انسانیت است، اصولاً بایستی به نوعی بقا و ابدیت و استمرار ذاتی اتصاف داشته باشد، چون اگر اصل بقا را نپذیریم، تمام کارهایی را که انجام می‌دهیم در برابر آن مسؤولیتی نخواهیم داشت و در این صورت افعال ما، چه خوب و چه بد، مانند هستی خودمان معدهم مطلقاند و در همان حدوث ناپدید شده و به کلی معدهم می‌شوند و دیگر زشت و زیبای اخلاقی مفهومی نخواهد داشت و الفاظ اخلاقی معنای خود را نیز از دست خواهند داد.

به نظر می‌رسد اگر علم اخلاق بر اصول سه گانه‌ی فوق بنیانگذاری شده باشد، اخلاق عرفانی نیز می‌باید ضرورتاً بر اصول سه گانه‌ی مذکور متکی باشد؛ چراکه در اینجا چنانچه خدا همان مفهوم فلسفی را داشته باشد دیگر نمی‌توان از اخلاق عرفانی سخن گفت. در عرفان اوّلین و بدیهی‌ترین چیزی که نظر عارف را، نه به روش فلسفی و عقلاً، بلکه به روش شهودی و ذوقی، جلب می‌کند، خداوند است که همه چیز عارف خواهد بود. عارف حیات و ممات و زندگی و عبادت خود را یک جا برای پروردگار خودش می‌بیند و چون عبد مخلص خدادست، پس از هر قیدی به جز عبودیت آزاد می‌شود و این آزادی

بسیار بالاتر از آزادی‌ای است که کانت از نظر آنتولوژیک تحلیل می‌کند. همین طور اصل سوم، یعنی ابدیت، نیز در عرفان از جایگاه ممتازی برخوردار است که نه در فلسفه و نه در هیچ مکتبی، شدت اعتقاد عارف به پدیده‌ی ابدیت آن هم در مقام عمل و عبادت و مناسک عبادی، وجود ندارد. در قرآن کریم نیز این معنی به نحو عالی‌تر و واضح‌تری آمده است:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأُمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالجَبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ

يَحْمِلُنَّهَا وَأَشْفَقُنَّ مِنْهَا فَحَمِلُهُمَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلَّوْمًا جَهُولًا﴾.

«ما این امانت (آزادی) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، اما آنها حاضر نشدند که بپذیرند و از پذیرفتن آن بیم جستند. این انسان بود که بار امانت را به دوش کشید، او هم ستمکار و هم نادان است.»

شاید مقصود از امانت الهی، آزادی و اراده و اختیار عقلانی انسان در سازندگی خود و محیط باشد. انسان از همین نقطه نظر مثال قدرت خلاقه‌ی الهی بر روی زمین است.

در واقع، معنی‌شناسی مفاهیم اخلاق عرفانی وقتی روشن می‌شود که در حوزه‌ی فلسفه اخلاق قرار گیرد. فلسفه‌ی اخلاق مانند چتری سایه‌گستر، سایه‌ی منطقی خود را بر همه‌ی سیستم‌های اخلاقی می‌گستراند، یعنی فلسفه‌ی اخلاق، روابط منطقی علم اخلاق، اخلاق علمی، اخلاق اسلامی، اخلاق انسانی و ... و اخلاق عرفانی را تعیین می‌کند.

یکی از مسایل مهم معنی‌شناسی، تعیین روابط الفاظ و معانی است. از این رهگذر، معنی‌شناسی یک علم است و علم بدون روابط منطقی، آن هم با ملاحظه‌ی حوزه‌ی خود، هیچ معنی و مفهومی ندارد. لکن در این

جا منظور از روابط منطقی دوگونه روابط است: روابط منطقی ای که مربوط به صورت قضایای منطقی است و در آشکال چهارگانه‌ی ارسطویی ملاحظه می‌شود؛ و روابط منطقی ای که بر ماده‌ی منطق بار می‌شود و منظور از آن تبیین موضوعات اخلاقی همچون عدالت و ظلم، خیر و شر، حسن و قبح و مانند آن است.

در این جا یادآوری یک نکته‌ی مهم در مورد اخلاق عرفانی و روابط منطقی حاکم بر آن لازم است. و آن این است که در فلسفه‌ی اخلاق وقتی یک قضیه‌ی اخلاقی وقتی تحلیل می‌شود، گزاره‌های اخلاقی را با رابطه‌های بایستی و نبایستی مطرح می‌کنند. مثلاً می‌گویند: «باید دروغ گفت، باید راست گفت» و همین‌طور. این باید و نباید موجب ایراد کسانی مانند هیوم گردیده است که چرا در تشکیل قیاس، صورت قضایا را با هم ترکیب می‌کنیم و نسبت هر دو قضیه هستی یا استی است، اما وقتی نوبت نتیجه‌گیری می‌شود، یکباره جهت قضیه به باید یا نباید تبدیل می‌گردد؟ سپس اشکالات عدیده‌ای به این مشکل قضایای اخلاقی وارد کرده است که طبعاً با تحلیل درست قضایای ارزشی و این که موضوع فلسفه را مطلق وجود قرار دهیم و با ملاحظه‌ی روابط منطقی ماده، تا حدود زیادی اعتراض هیوم بر طرف می‌شود.<sup>۱</sup>

در اخلاق عرفانی، برای پاسخ به اشکال هیوم ما مجبور نیستیم از روش‌های پیچیده پیروی کنیم. در اخلاق عرفانی هر باید و نباید از همان ابتدای سیر و سلوک عارف به صورت هست و نیست تحقق می‌یابد. هستی کاملاً در قدرت حق متعال است و غیر او چیزی نیست که بخواهیم آن را از مقوله‌ی مطلق وجود تلقی کنیم. عارف تنها به خدا می‌اندیشد و به او تکیه دارد، برای او زنده است و به فنای خود می‌رسد

<sup>۱</sup>- حابی بزدی، کاوشن‌های عقل عملی، صص ۱۹ - ۳۷

تا او را دریابد، او خیر مطلق است و این خیر در همه چیز تجلی نموده و هیچ چیز نیست که مظهر او نباشد. پس غیر او، بی‌مفهوم و بی‌معنی و بی‌صدقاق است. از طرف دیگر، کذب و ظلم و قبح و مانند اینها که در فلسفه‌ی اولی و ما بعدالطیعه از مسائل مهم فلسفی به شمار می‌آید، تاریکی و حجاب و غیره، به شمار می‌آید که در بحث عرفان نظری و حتی عملی جایگاهی ندارد. در نتیجه، همه‌ی مقولات اخلاق عرفانی که عارف با ملاحظه‌ی آنها خود را می‌آراید از مقولات متحقق آنتولوژیک هستند که به صورت قضایای اخباری و نه انشایی تلقی می‌شوند. وقتی عارف به آنها آرایش یافت، اصطلاحاً می‌گویند: « فعل عارف در مقام تعیین یا حال عارف قبض است و یا در مقام بسط و مانند آن است» در نتیجه، هیچ کدام از اشکالات قبلی که در فلسفه‌ی اخلاق مطمح نظر مناطقه‌ی می‌باشد در اینجا مصدقانی ندارد.

### تحلیلی در زبان و مفاهیم اخلاق عرفانی

ما از راه‌های مختلف می‌توانیم به بررسی مفاهیم اخلاق عرفانی بپردازیم. می‌توانیم از نظامات پیچیده‌ی عرفان اسلامی در وجوه اخلاق و رفتار انسان آغاز کنیم و به آن جا بررسیم که سرچشمه‌ی همه‌ی این اخلاق و رفتار را در شریعت اسلامی به ویژه قرآن نیز مشاهده کنیم و سرانجام دریابیم که سیستم اخلاق عرفانی، به ویژه در اسلام، چیزی جز بررسی تثوکراتیک این مسئله‌ی اساسی نیست که مؤمن واقعی باید به چه چیز ایمان داشته باشد و با چه دیدی به ذات باری تعالی بنگرد و چگونه مطابق دستورهای ایمانی رفتار نماید.<sup>۱</sup>

اما آنچه در این مقاله مورد توجه است به کلی از همه‌ی اینها و از بررسی‌های مشابه آن متفاوت است. می‌خواهیم این مفاهیم اخلاق عرفانی را طوری ترسیم و تحلیل کنیم که هر کس یک نگاه به آن بیندازد، بداند اخلاق عرفانی دارای سامانه‌ای خاص است که تنها در کتاب‌های آسمانی، به ویژه در قرآن، می‌توان سراغ آن را گرفت، یعنی خود مفاهیم بتواند خود را تفسیر و تعبیر نماید. به عبارت دیگر، آنچه در این تحقیق مقام اصلی را دارد مواد کار نیست، بلکه روش تجزیه و تحلیل زبانشناسانه‌ای است که بر این مواد اعمال می‌شود. گاهی ما کوشش داریم بر ساخت معنایی واژه‌های اخلاق عرفانی نظر افکنیم و آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، در اینجا معنی‌شناسی و زبانشناسی جدید، ضمن تحلیل واژه و بررسی تطور معنایی آن، به بررسی رشد مردم‌شناسی فرهنگی نیز توجه می‌کند. هم‌چنین در یک بررسی تحلیلی، باید سعی کرد واژه‌های اخلاقی که از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر انتقال می‌یابند، دچار چالش‌های ترجمه‌ای نشده و فضای زبانی اوّل با فضای زبانی که واژه‌های اخلاقی مورد نظر در آن پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند دچار مشکل نگرددند.

پروفسور موریس کوهن یک زبانشناس ورزیده است که به خطر ااتکا ورزیدن بر معادل ترجمه‌ای بسیار ساده‌ی واژه یونانی «*arete*» در زبان انگلیسی، یعنی «*Virtue*» (فضیلت) در بحث از نظر ارسطو درباره‌ی انسان با فضیلت (*virtuousman*) اشاره می‌کند.

وی خاطرنشان می‌نماید که واژه‌ی انگلیسی «*virtue*» که تقریباً به عنوان یگانه معادل «*arete*» یونانی به کار می‌رود، بسیار گمراه‌کننده است. به نظر وی، صحیح‌تر آن است که «*arete*» یونانی در انگلیسی به

«excellence»، یعنی عالی یا متعالی، یعنی آنچه موضوع تحسین قرار می‌گیرد، برگردانده شود.<sup>۱</sup>

سخن کوهن در مورد انتقال الفاظ اخلاقی و ارزشی، خصوصاً اخلاق عرفانی که سیستمی بسیار دقیق و تحلیلی دارد، کاملاً موجّه و صحیح است، ولی متأسفانه در دوره‌ی معاصر در آنچه درباره‌ی اخلاق نوشته‌اند از این نوع کارهای دقیق و ملاحظات زبانشناسی کمتر به چشم می‌خورد. به عنوان مثال، هنگامی که نوشته‌های بعضی از دانشمندان غربی را که تنها از راه انتقال معنی واژه‌ها به نظریاتی درباره‌ی «راستی» و «عدالت» در مذهب شینتو<sup>۲</sup> در ژاپن و یا در مذهب کنفووسیوس<sup>۳</sup> در چین دست یافته‌اند، به دقت بررسی کنیم، این مطلب بر ما روشن می‌شود. در مذهب شینتو و کنفووسیوس، واژه‌های متعددی وجود دارد که معنای آنها کم و بیش با معنای «راستی» و «عدالت» تطبیق می‌کند، ولی در این که بتوان بر پایه‌ی این معادلهای مبهم، یک علم اخلاق تطبیقی تأسیس نمود جای تردید وجود دارد. همین امر درباره‌ی واژه‌ی عربی «صالح» صدق می‌کند که ساخت معنایی آن در روش معنی‌شناسی سیستماتیکی به کار رفته است.

آنچه ما در این مقاله بر آن تأکید داریم، یادآوری این خطر بزرگ است که انسان ناخودآگاه از راه بررسی مفاهیم اخلاق عرفانی، بدون ملاحظات زبانشناسی و معنی‌شناسی، به سوی اظهار نظرهای غلط

---

۱- مفاهیم‌ای بر منطق، ص ۱۶؛ نگاه کنید به:

A Preface to logic London,(۱۹۴۶) P.۱۶. Morris R.Cohen

۲-shintoism.

۳-confucianism.

درباره‌ی ماهیت اخلاق کشانده شود و از تلاش برای بررسی و تجزیه و تحلیل علمی دقیق خود مفاهیم اصلی باز ماند.

یکی از زبانشناسان معاصر می‌گوید:

«هرچه بیشتر قوانین اخلاقی مختلف را می‌کاویم بیشتر متوجه می‌شویم که این قوانین در نکته‌های عمد و اصولی با هم تفاوتی ندارند و اگر اختلافی هست ناشی از اختلاف عقیده در باب واقعیات تجربی است.»<sup>۱</sup>

پس نظمات اخلاقی توافق دارند که ما باید نیکی را با نیکی تلافی کنیم، اما عمل به این قانون به راه‌های مختلف صورت می‌گیرد و مبتنی است بر نظری که یک جامعه درباره‌ی این که «نیکی کردن» چیست و چگونه باید به دیگری نیکی کرد.<sup>۲</sup>

نظریه‌ی معنایی که مبنای ساختمان واژه‌های اخلاق عرفانی است مبتنی است بر نوع خاصی از معنی‌شناسی یا علم دلالت که به وسیله‌ی زبانشناسان بزرگی چون لئو وايسگربر ساخته و پرداخته شده است، نظریه‌ی وی در مباحث عمد و اصلی‌اش با آنچه امروزه زبانشناسی قومی نامیده می‌شود، مطابقت بسیار دارد.

زبانشناسی قومی نظریه‌ای است که روابط متقابل میان الگوهای زبانی و الگوهای فرهنگی را بررسی می‌کند.<sup>۳</sup>

دیگر آن که هر واژگان و سیستم معنایی، نماینده و دربردارنده‌ی جهان‌بینی خاصی است که ماده‌ی خام تجربه را به صورت جهان با معنی و تغییر یافته‌ای تغییر می‌دهد. واژگان به این معنی، یک ساختمان یک

۱- مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، ص ۴.

۲-P.H.Nowel .smith,Ethics (London, plican Books, ۱۹۵۴, chapter ۱ . section ۲.

۳- ر.ک: مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، ص ۵

لایه‌ای نیست، بلکه تعدادی واژگان‌های فرعی را که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند و مرزهای مداخل با یکدیگر دارند شامل می‌شود. شبکه‌ی مفاهیمی که از اصطلاحات اخلاقی - به ویژه اخلاق عرفانی - تشکیل می‌شود، یکی از این واژگان‌های فرعی نسبتاً مستقل است که خود بر تعدادی از بخش‌های نسبتاً مستقلی از مفاهیم، که هر کدام جهان‌بینی خاص خود را دارند، اشتغال دارد.

از نظر معنی‌شناسی، کُد یا زبان اخلاقی، بخشی از این جهان معنی‌دار و تعبیر شده است. دکتر جان لاد یکی از زبان‌شناسان علم اخلاق می‌گوید:

«یک کد یا زبان اخلاقی بخشی از یک ایدئولوژی است.»<sup>۱</sup>

بنابراین، هر فرهنگی دارای تعدادی الگوهای سنتی برای ارزشیابی اخلاقی است که در طول تاریخ در قالب اصطلاحات اخلاقی که بخشی از یک ایدئولوژی است تبلور یافته‌اند. از طرف دیگر، این اصطلاحات به نوبه‌ی خود به کاربرنده‌ی زبان را با مجموعه‌ی کاملی از راه‌ها و روش‌هایی که با آنها می‌توان همه‌ی پدیده‌های اخلاقی را رده‌بندی و مقوله‌بندی کرد مجهز می‌سازد. افراد یک جامعه‌ی زبانی با به کاربردن الگوهای معنایی زبان‌بومی خود می‌توانند به آسانی هر عمل یا رفتار انسانی را تحلیل یا گزارش نمایند و سپس ارزشیابی کنند. البته این کار مستلزم زیستن در سازواری دقیق با هنجارهای ارزشیابی‌ای است که در آن اصطلاحات اخلاقی آن زبان تبلور یافته است.

حال، چگونه ما می‌توانیم یک روش علمی در خور اعتماد برای تجزیه و تحلیل ساخت بنیادی یک حوزه‌ی معنایی ابداع نماییم؟

به عقیده‌ی ما بهترین راه برای چنین کاری، سعی در توصیف معنایی یک واژه‌ی اخلاقی (مثلاً از نوع اخلاق عرفانی) به وسیله‌ی شرایط و اوضاع و احوال کاربرد آن است. این روش مبنی است بر اعتقاد ما به این که زبان از جنبه‌ی معنایی‌اش، نخستین و مهم‌ترین تجلی و ظاهر گرایش به مقوله‌سازی است که بارزترین ویژگی ذهن و مغز آدمی می‌باشد.

اصطلاحات «اخلاقی- دینی» یک زبان، نظام خاصی از مقولات را تشکیل می‌دهد که جزیی از نظام بزرگ‌تر معنایی زبان مورد بحث به شمار می‌رود. مشکل اساسی برای پژوهنده و محقق، یافتن صفات ممیزهای برای هر اصطلاح است که به لحاظ آن صفات، تعداد نامحدودی از اشخاص یا اعمال متفاوت تعین‌پذیر در یک رده یا طبقه مقوله‌بندی شوند و به این ترتیب نام مشترک واحدی یابند.

با بررسی تحلیلی واژه‌های عمده و اصلی «اخلاقی- دینی» زبان، محقق ممکن است به تدریج به شناخت ساختمان بنیادی آن نظامی دست یابد که همه‌ی رویدادهایی که متضمن حکم و قضاوت اخلاقی هستند، پیش از آن که به شکل قابل حصول برای اعضای آن جامعه زبانی درآیند، از صافی آن می‌گذرند.

**تحلیلی از برخی مفاهیم و واژگان عرفانی یا اخلاق عرفانی**

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در اخلاق عرفانی، پژوهشگر با مفاهیم و واژگان مستقل اخلاقی روبه‌رو نمی‌شود. اصولاً جهان‌بینی عرفانی - که اصطلاحاً آن را عرفان نظری گویند - از آغاز تا انتهای، از خداوند و تجلیات او سخن می‌گوید، از وحدت وجود و وحدت شهود دم می‌زند، همه‌ی هستی را مظاهر حق دانسته و جز ظهور او هیچ نغمه‌ی دیگری را نمی‌شنود. حال، در مقام سیر و سلوک نیز می‌خواهد همه‌ی مراتب و

جلوات حق را تجربه کرده و تا اوج هستی پیش برود. در نتیجه، میان عرفان نظری و عملی ارتباط تمام وجود دارد. معرفت شهودی در عرفان نظری، سالک را با ملاحظه‌ی روش‌های درست و باگوش دادن به اشارات مرشد، به مقام بقا می‌رساند که عالی‌ترین درجه از مدارج اهل حق است و همین سلوک عرفانی، رفتارهای خاصی را در عارف سالک ایجاد می‌کند که در دیگران به وجود نخواهد آمد. ما این رفتار را اصطلاحاً «اخلاق عرفانی» می‌نامیم. با این اعتبار، میان معرفت ما در اصطلاحات عرفان نظری و عملی، ساخت رفتاری برقرار است. همچنین میان معرفت اصطلاحات عرفان نظری و معرفت اصطلاحات عملی رابطه هست.

مفاهیم و اصطلاحات عرفان عملی →      مفاهیم و اصطلاحات عرفان نظری  
رابطه‌ی تقابلی

این ارتباط تقابلی ما را قادر می‌کند که از نظر معنی‌شناسی ابتدا واژگان عرفان نظری را مورد تحلیل قرار دهیم، سپس به تحلیل واژگان عرفان عملی پردازیم و در ترسیم هندسی این واژگان به این اصل دست یابیم که تمام واژگان و الفاظ اخلاقی عرفانی تنها در سامانه‌ی نظاممند و متکی بر زبانشناسی جدید، که هیچ‌گاه واژه‌ای را جدای از دستگاه معنی‌شناسی نمی‌بیند و برای آن هویت درستی قابل نیست، استوار است.

برای نشان دادن این حقیقت سعی می‌کنیم به رسم هندسی جهان‌بینی عرفانی پردازیم تا مراتب هستی و تجلیات را از زبان هندسه تبیین کنیم:

### رسم دوایر عالم وحدات و تجلیات و عرفانیات

نور الطیعه - نور المعانی - نور الانوار - تجلیات افعالی - تجلیات

صفاتی - تجلیات ذاتی - عالم وحدانیت - عالم وحدت - عالم احادیث

تجليات انوار الهى در نزد کسانى از عارفان چون ابن عربى، سرچشمهى عرفان است. با اين تجليات است که همهى معارف در وجود انسان توليد مى شود. انوار در دواير فوق همان مبادى وجودند و با فيوضات فراوانى که از اين انوار ساطع مى شود موجودات و اشيا و اصل حيات پا به عرصهى وجود مى گذارند.

مراد از عالم احاديث در ترسیم هندسى فوق، تجليات ذات خداوند است که از آن جا هستی به سراسر موجودات صادر مى شود. منظور از عالم وحدت، جايی است که صفات خدا از آن جا به سراسر گيتی متجلی مى گردد، و مراد از عالم وحدانيت، جهانی است که از آن جا افعال پروردگار متجلی است.

تجليات ذاتیه، مظهر صدور نور الانوار و تجليات صفاتیه، مظهر صدور انوار معانی و تجليات فعلیه، مظهر انوار طبیعت است. در واقع، میان عالم احاديث و وحدت و وحدانيت با دواير تجلی ذاتيات و صفات و افعال مطابقت تمام وجود دارد. از اين رو، دواير درجات یقين که عارف می تواند به آن دست یابد از نظر معنی شناسی به صورت مقابل است:<sup>۱</sup>

## دواير درجات تعیین سالکان

بقای فعلی - بقای صفاتی - بقای ذاتی - فنای فعلی - فنای صفاتی - فنای ذاتی - حق اليقین - علم اليقین - عین اليقین - دواير صورت بقا برای عارفان - دواير صورت فنا برای عارفان

در دوايزر ترسیم شده‌ی قبل، سالک عارف، با سلوک از مرحله‌ی پایین و مُلکی، به مرحله‌ی بالا و ملکوتی رسیده و ابتدا به توحید افعالی، سپس به توحید اسماء و صفات و آن‌گاه به توحید ذات می‌رسد، و در هر مرحله- بسته به خصوصیات آن مرحله - ممکن است ابتدا به علم‌الیقین رسیده، سپس عروج کرده و به عین‌الیقین برسد و بالاخره عروج او ادامه یافته و به حق‌الیقین که منطبق با بقای ذاتی خداوند است واصل شود.

عالی‌ترین مظاهر اخلاق روحانی، متمثّل شدن انسان عارف در مراتب عالیه‌ی انسانی است که از او به انسان کامل تعبیر می‌کنیم. وقتی عارف به مقامات و احوال عارفانه دست یافت و مَثُل عالی خداوند شد به بهترین الگوهای عرفانی واصل شده است.

شاید سؤال شود: راه عروج ملکوتی و سلوک عارفانه از پایین‌ترین مراحل تا بالاترین درجات عرفانی کدام است؟

در بسیاری از منابع عرفانی روش عملی این سیر و سلوک به طرز سیستماتیک تحلیل شده است که با ترسیم هندسی واژگان و الفاظی که دلالت بر معانی عرفانی دارند، هم معنی دقیق هر واژه روشن می‌شود و هم حدود و شعاع معنی و ارتباط هر واژه با واژه‌ی دیگر معین می‌گردد. در شرح منازل السائرین، مقامات عرفانی (اخلاق عرفانی) را که شامل صد مقام است در ده بخش طبقه‌بندی شده است، رابطه‌ی آنها را می‌توان به صورت زیر ترسیم نمود:

سالک - ابواب - احوال - معاملات - اخلاق -  
ولايت - اصول - اوديه - حقايق - بدايات - نهايات

هر کدام از این دوایر خود دارای ده مقام است، که مجموع مقامات طی شده در طول سیر و سلوک، صد مقام می‌باشد و در این جاست که عارف به بقای ذاتی رسیده و همه‌ی مراتب یقین را پیموده و مَثُلِ اعلای رب العالمین شده است.<sup>۱</sup>

### تحلیلی معنی‌شناسی از واژه‌های عرفانی (مثال از قرآن)

در پایان، برای معرفی نقش مهم معنی‌شناسی و بررسی زبان‌شناسانه‌ی واژگانی که دارای وجهه‌ی اخلاق عرفانی می‌باشند، تطور و تحول معنایی واژه‌ی «ایمان» را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

در معنی‌شناسی، هر واژه، دارای یک میدان معنی‌شناختی است که تعیین این میدان بسیار مهم است. برای روشن شدن این تحلیل به یکی از واژگان قرآنی تمثیل می‌جوییم. این واژه «ایمان» است. ترسیم معنی‌شناختی این واژه در قرآن، در جاهای دیگر نیز قابل تعمیم است:

کلمه‌ی «ایمان»، با همه‌ی کلمات دیگری که به صورت مستقیم از ریشه‌ی آن مشتق شده، همچون «آمن» و «مؤمن» در قرآن نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. اگر ما با نگرش کانونی به این واژه نگاه کنیم، به گونه‌ای که بر میدانی مخصوص به خود حکومت کند، به محض این که آن را به عنوان کلمه‌ی کانونی برگزیدیم، شماری از کلمات مهم دیگر، یعنی کلمات کلیدی را همچون دانه‌های خوش در اطراف آن - که عنوان نقطه‌ی مرکزی یا کانونی پیدا کرده است - مشاهده می‌کنیم که روی هم رفته یک حوزه و محوطه تصوّری را در داخل کلّ واژگان قرآن تشکیل داده‌اند (تصویر A). این کلمات کلیدی فراهم آمده در

۱- بنگرید به: شرح منازل السائرین (همه‌ی صفحات).

پیرامون ایمان، یا خصوصیت و رنگ مثبت (P) دارند و یا خصوصیت و رنگ منفی (N).

در طرف مثبت، از جمله این کلمات وجود دارد: کلمه‌ی «شکر»<sup>۱</sup> (از فعل شکر)،

و «اسلام»، به معنی تسلیم شدن (از فعل **أَسْلَمَ**)، و «تصدیق»، یعنی راست پنداشت وحی (از فعل **صَدَّقَ**)، و «الله»، به عنوان موضوع ایمان، و جز اینها.

ناحیه‌ی منفی این شبکه‌ی تصوری عبارت است از کلماتی، همچون «کفر»، یعنی بی‌ایمانی، و «تکذیب»، یعنی دروغ شمردن وحی (از فعل کذب یا کذب، یعنی دروغ)، و «عصیان»، به معنی نافرمانی، و «نفاق»، به معنی به دروغ صاحب ایمان نشان دادن، و غیره.

الله - ایمان - تصدیق - تکذیب - اسلام - عصیان - شکر -

نصر - (۱۲۲)-NP-(تصویر A)

بدین ترتیب، گروهی از کلمات مهم، یعنی کلمات کلیدی، در اطراف کلمه‌ای فراهم می‌آیند که همه‌ی گروه را نمایش می‌دهد و متحدد می‌کند و از این راه میدانی نسبتاً مستقل از تصورها پدید می‌آورد. اگر کلمه‌ای که در مرکز جایگزین شده، به صورت کلی محدود کننده‌ی میدان باشد و تصور و مفهوم عمده را بدون توجه به جزئیات به دست دهد، کلماتی که در پیرامون آن گرد آمده‌اند، هریک، به صورت خاص خود، نماینده‌ی این یا آن جنبه از تصور مرکزی خواهند بود. اینها همچون اصل تنوع و تشخّص و تمایز عمل می‌کنند، در صورتی که کلمه‌ی کانونی، عنوان اصل ایجاد وحدت و یگانگی را

دارد. کل میدان به خودی خود یک واژگان کوچک در درون واژگان بزرگتر قرآن، یعنی یک زیردستگاه از تصورها می‌سازد که در داخل یک دستگاه تصویری بزرگتر قرار می‌گیرد. این، یک عبارت از عده‌ای از زیردستگاه‌های ساخته شده است که در کنار یکدیگر وجود دارند.<sup>۱</sup>

## نتایج نظریه‌ای اخلاق عرفانی<sup>۲</sup>

در بحث از رابطه‌ی عرفان و اخلاق، دو مسئله پیش می‌آید:

نخستین مسئله مربوط به فلسفه‌ی اخلاق است. فلسفه‌ی اخلاق به این پرسش پاسخ می‌دهد که «منشاً حقوق و تکاليف اخلاقی چیست؟»

عرفا، صرف نظر از هر گونه گرایش، معتقدند منشاً اصیل ارزش‌های اخلاقی در خود عرفان است. در این گونه بحث‌ها، کلماتی نظری «منشاً» و «اصل»، مبهم و مجازی است. معنی شناسی به دنبال این است که بداند مراد، منشاً روانی است یا تبیین منطقی. چنان‌که سعی کانت ابن بود که اخلاق را از دل منطق بیرون بکشد. فی الجمله، نظریه‌ی عرفانی اخلاق کلمه‌ی «منشاً» را به معنای روان‌شناختی اش به کار می‌برد و تجارب عرفانی را بخشی از تجارب انسانی می‌داند که احساسات اخلاقی از آن سرچشمه می‌گیرد. این تجربه، خود، توجیه‌کننده‌ی ارزش‌های اخلاقی است و توجیه‌ش منطقی نیست بلکه تجربی است.

دومین مسئله‌ای که در بحث رابطه‌ی عرفان و اخلاق هست این است که این رابطه رابطه‌ای فلسفی نیست. شاید این رابطه، تاریخی یا جامعه‌شناختی باشد. این رابطه از تأثیر عملی که عرفان می‌باید در بهبود زندگی داشته باشد پرسش می‌کند: آیا عرفان انسان‌ها را اخلاقی‌تر یا غیر

۱- بنگرید به: خدا و انسان در قرآن، صص ۲۸ و ۲۹.

۲- ر.ک؛ ایزوتسو، توشهیکو، عرفان و فلسفه، صص ۳۳۶ و بعد از آن.

اخلاقی تر می‌کند؟ آیا عرفان انگیزه‌ی بهزیستی دارد یا بیشتر تکاهل ورزیدن و طفره رفتن از مسؤولیت‌های زندگی است؟

مبانی نظریه‌ی عرفانی اخلاق بر این است که جدا انگاشتن نفوس انسانی، خودپرسی‌ای به بار می‌آورد که منشأ آزمندی‌ها و پرخاشگری‌هast، و این عاطفه است که تنها دستور اخلاقی به شمار می‌آید.

حال، چون بیشتر مردم از تجربیات عرفانی برخوردار نیستند و چه بسا در وجود آن شک داشته باشند و در عین حال چه بسا از خود وارستگی نشان دهنند و شدیداً تابع اخلاق باشند، سوءال این است که وقتی مردم در عمرشان هیچ گونه حالت عرفانی نداشته باشند، چطور ممکن است که منشأ ارزش‌های اخلاقی‌شان در تجربه‌ی عرفانی باشد؟ پاسخی که نظریه‌ی فوق دارد آن است که احساسات اخلاقی مردم از تراوش و تسری ذوق عرفانی که در ضمیر و فطرت الهی همه‌ی انسان‌ها مکتوم است و بی آن که به وجودش پی ببرند بر احساسات و سلوکشان بر زندگی اثر می‌گذارد و در حوزه‌ی خودآگاهی عادی‌شان پدید می‌آید. بدین گونه حتی اگر پست‌ترین شخص در زندگی‌اش احساس مهریانی یا مروّت یا مدارا یا خیرخواهی از خود نشان دهد، لا جرم، منشأ اینها را می‌بایست در جنبه‌ی عرفانی سرشت او و ذوق تحقق نیافته و احساس بالقوه‌ی عرفانی او که در اعماق فطرت او آشیان دارد دانست. در واقع، چنانچه تأثیر عرفان، چه آشکارا و چه نهانی، نبود، هیچ عشق و یا محبتی در زندگی بشر به هم نمی‌رسید و زندگی عرصه‌ی جدال بی‌امان بشر با بشر دیگر بود؛ چه، این نظریه، منشأ غیر عرفانی‌ای برای اخلاق نمی‌شandasد. پس سلوک عرفانی و احساس الهی صرفاً یک پدیده‌ی ذهنی نخواهد بود. بنابراین، پژوهش‌های پیشین ما را به این نتیجه می‌رساند که عرفانیات در جنبه‌ی عملی که همان اخلاق عارفانه به شمار

می‌آید کاملاً فرازنه‌ی است و این حاکی از اتحادی است که عارف با قلب جهان هستی یعنی خداوند دارد.

براین اساس، ارزش‌های اخلاقی ریشه در عرفان عملی یا سلوک عارف دارد. این درست خلاف نظریه‌ی «عاطفی» اخلاق است که می‌گوید: اخلاقیات از عواطف - که ذهن (یعنی شخصی و اعتباری) است - نشأت می‌گیرد. پس ارزش‌های اخلاقی، صرفاً امری وابسته به انسان نیست بلکه در سرشت و فطرت الهی منعکس و متجلی است و به همین جهت گفته‌اند: «تخلّقوا بأخلاق الله».

نظریه‌ی عرفانی اخلاق می‌خواهد دستاوردهای اخلاقی غرب را که خواسته‌اند نگرش دینی را از جامعه‌ی بشری جدا کنند و همه‌ی ارزش‌های خیر و نیکی را به اصلاحات اجتماعی و پیشرفت علمی ربط بدهند، به چالش بکشاند و بر این باور تأکید نماید که سایر نظریه‌ها در باز یافتن منشأ تکالیف اخلاقی ناکام بوده‌اند. این نظریه بر آن است که عشق و شفقت (عشق به خدا و شفقت بر آحاد بشری)، تحقیقاً جزو آگاهی و معرفت عرفانی است. در نتیجه، عشق به خدا می‌تواند از رهگذر این آگاهی، به جهان راه یابد و یکی از سرچشمه‌های کردار اخلاقی باشد. آنچه باقی می‌ماند، این اطمینان است که عرفان و آگاهی عرفانی، برای کسانی که دارندۀ آنند انگیزه و اشتیاق نیرومندی است که آنان را به کردار اخلاقی و آن‌گاه به کردار اجتماعی بر می‌انگیزد.

حال با توجه به مرحله‌ی دوم رابطه‌ی عرفان و اخلاق، این پرسش همچنان خودنمایی می‌کند که: آیا عرفان عملاً تأثیری در بهتر زیستن آدمی دارد یا نه؟

عارفان غربی بر این پرسش نیز تأکید دارند که: آیا دین و دینداری، خیری به جهان و جهانیان رسانیده است یا خسارتش از خدمتش بیشتر بوده است؟

در پاسخ به هر دو پرسش باید بگوییم: دلایل بسیاری وجود دارد که عارفان الهی، گرچه بر شور و شوق وحدانی خود تأکید دارند و هر زمانی که غرق در وجود حال عاشقانه با هستی بخش خود باشند، لذت‌بخش‌ترین حالات آنان محسوب می‌شود، اما همین که آنان با تمام وجود می‌خواهند این سوغات را به همنوعانشان هدیه کنند، یعنی می‌خواهند این آرامش و لذت را به دیگران نیز انتقال دهند. گذشته از این که تاریخ انسان‌ها، موارد گوناگونی از همین عارفان را سراغ دارد که در هنگامه‌ی مصیبت، از نهانگاه خلوت عرفانی سر برآورده باشد و از رنج‌ها و ملال‌های توده‌ی مستضعف کاسته‌اند. مشایخ و اولیایی که پروردۀی دامان عرفان‌اند منشأ خوبی‌های بی‌حساب بوده‌اند. عرفان آرمان‌های والایی پدید آورده که در همه‌ی تمدن‌ها نقش و نفوذ خود را باقی گذاشته است.

باید دانست که عرفان پدیده‌ای کاملاً دینی است و آنان که مانند فلوطین بر عرفان فلسفی پای می‌فشارند، نمی‌توانیم عارف بشماریم، زیرا عرفان، یعنی وحدت بی‌تمایز با خدا، نه آن خدایی که شخص، خود، به آن دست یافته و با عقل و منطق احساسش می‌کند، بلکه خدای ادیان رسمی جهان که از یک منبع الهام گرفته‌اند و در هر عصری پیامبران الهی، آن حقیقت مطلق را بر فطرت بشر معرفی نموده‌اند و بشر نیز بر اساس یافته‌های فطری‌اش آن دستاورد پیامبرانه را به صورت وحی پذیرفته است. در واقع، دینی که معرف خدای یکتاست و ادیان الهی مؤید آن بوده‌اند، پاسخی است رسا و روشن به خواسته‌های فطری هر انسان صاحب عقل. پس اگر کسانی چون فلوطین تنها با درایت عقلاتی به خواسته‌های فطری‌شان واکنش نشان داده‌اند، آن واکنش‌ها تنها جنبه‌ی فلسفی دارد و در کشاکش زندگی نمی‌تواند کارساز باشد.

نکته‌ای که می‌ماند آن است که آیا آگاهی عرفانی، در میان ادیان جهان، به یک دین خاص بیشتر التفات دارد؟ در پاسخ می‌گوییم: این، صریحاً منفی است، اما این که کدام دین (یا شریعت) زودتر احساس عرفانی را در فطرت بشر زنده می‌کند، باید بگوییم آن دینی که احساس معرفت بیشتر را نسبت به مبدأ جهان در ره آورد وحی به میان جامعه‌ی بشری عرضه می‌کند.

نکته‌ی دیگر این که این ادیان‌اند که احساس عرفانی را در قلب‌ها بر می‌انگیزانند. ادیان الهی شناخته شده ذاتاً عرفانی‌اند، زیرا منشأ و محور آنها، القای اشراق و انوار الهی در دل مؤمنان است. این نکته در دل آیات و احادیث اسلامی و نیز در کتب آسمانی یهود و نصارا وجود دارد و این که برخی به ذاتی بودن عرفان در دین مسیح عقیده ندارند و گفته‌اند ما دلیل محکمی بر این احتمال در انجیل‌های همنوا (انجیل متی و مرقس و لوقا) ندیده‌ایم، مدعایی بدون دلیل است.<sup>۱</sup> زیرا در انجیل نیز رگه‌هایی ناب از اتحاد و یگانگی با خدا هست، و در جای جای آیات قرآن و احادیث نبوی این دلیل بسیار تکرار شده است.

۱- ایزوتسو، توشیهیکو، عرفان و فلسفه، ص ۳۵۶

## منابع

۱. یزدی حایری، کاوش‌های عقل عملی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۲. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه: خرمشاهی، بهاءالدین، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. اختیار، منصور، معنی‌شناسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۲۱۵.
۴. کاشانی، عزالدین، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، مقدمه و تصحیح: همایی، جلال، تهران: مؤسسه‌ی نشر هما، ۱۳۶۷ ش.
۵. استیس، وت، عرفان و فلسفه، ترجمه: خرمشاهی، بهاءالدین، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۵۸ ه. ش.
۶. ایزوتسو، توشهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۷. ابن عربی، التجلیات الالهیه، تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۴۰۸ ق. / ۱۹۸۸ م.
۸. یشربی، یحیی، عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۹. فروخ، عمر، التصوف فی الاسلام، بیروت: دارالکتاب العربي، ۱۴۰۱ ه.ق.
۱۰. مقالات فلسفی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ش.

سال اول - شماره سوم - پیاپیز ۱۳۹۰

## موضوع‌شناسی گزاره‌های اخلاقی قرآن

\*حسن سراج‌زاده

### چکیده

گزاره‌های اخلاقی موجود در متون، که در قالب جمله یا جمله‌ها بیان شده‌اند، به لحاظ ساخت، از موضوع و محمول ترکیب یافته‌اند. محمول این گزاره‌ها، از مفاهیم اخلاقی خوب و بد، باید و نباید، درست و نادرست و «وظیفه» تشکیل یافته است. در خصوص موضوع این گزاره‌ها، با توجه به اختلافات موجود در اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه، دیدگاه‌های متفاوتی ارایه شده است. پیروان اخلاق فضیلت، بر اساس اعتقاد به فضایل و رذایل نفسانی، بر صفات پایدار نفسانی به عنوان موضوع اخلاق و گزاره‌های اخلاقی تأکید دارند، در حالی که طرفداران اخلاق وظیفه، با نظر به اصول و قواعد رفتار، بر افعال اختیاری انسان اصرار می‌ورزند. در این جستار، دیدگاه قرآن را درباره‌ی موضوع گزاره‌های اخلاقی بررسی کرده و با ذکر شواهدی از آیات الهی، به این نتیجه دست یافته‌ایم که، احکام اخلاقی در قرآن، گستره‌ای فراتر از

صفات و افعال اختیاری انسان را در بر می‌گیرد و موضوع گزاره‌های اخلاقی عبارت است از انسان و ابعاد وجودی او. به بیان دیگر، در قرآن، مفاهیم هفت گانه‌ی «خوب و بد»، «باید و نباید»، «درست و نادرست» و «وظیفه»، به ابعاد پنج گانه‌ی «معرفتی»، «عاطفی»، «ارادی»، « فعلی» و «شخصیت و منش انسانی»، نسبت داده شده است.

### واژه‌های کلیدی

گزاره‌های ارزشی، گزاره‌های اخلاقی، ابعاد وجودی انسان، اخلاق فضیلت، اخلاق وظیفه.

### مقدمه

گزاره‌های موجود در متون دینی را برع اساس این که ناظر به امور واقع‌اند یا ناظر به ارزش، می‌توان در دو دسته جای داد: گزاره‌های واقعی یا توصیفی و گزاره‌های ارزشی یا توصیه‌ای. در گزاره‌های ناظر به واقع (گزاره‌های واقعی)، در مورد چیزی، گزارش یا اوصافی بیان می‌شود؛ مانند گزاره‌هایی که در علم کلام وجود دارد و در آن، راجح به خدا، پیامبران و معاد گزارها و اوصافی ارایه می‌شود؛ مثل: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>۱</sup> و در گزاره‌های ناظر به ارزش (گزاره‌های ارزشی)، امری که مطلوب و مورد پسند دین (خدا و پیامبر) یا آنچه موضع و خواسته‌ی دین است، بیان می‌شود؛ مانند گزاره‌هایی که در علم فقه و اخلاق یافت می‌شود؛ مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهُكُمْ وَ أَيْدِيهِكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسِحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾<sup>۲</sup>، ﴿يَا أَيُّهَا

۱- تغابن / ۱

۲- مائده / ۶

**الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنَبُوا كَثِيرًا مِنَ الظُّنُنِ إِنَّ بَعْضَ الظُّنُنِ إِنْ سُوءٌ وَ لَا تَجَسَّسُوا وَ لَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا ... ﴿١٢﴾**

گزاره‌های اخلاقی، که بخشی از گزاره‌های ارزشی هستند، به لحاظ ساخت و شکل ظاهری، به گزاره‌های می‌گویند که از موضوع (یا مبتدا) و محمول (یا خبر) ترکیب یافته و در ناحیه‌ی محمول، یکی از مفاهیم هفت گانه‌ی خوب و بد، باید و نباید، درست و نادرست (صواب و خطأ)، وظیفه یا تکلیف و یا مفاهیم دیگری که به این هفت مفهوم باز می‌گردد، واقع شده است. اما این که در ناحیه‌ی موضوع، چه اموری موضوع گزاره‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهد، بسته به این که معتقد به اخلاق فضیلت باشیم یا اخلاق وظیفه یا غیر آن، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. با توجه به ضرورت تربیت اخلاقی همه جانبه‌ی انسان و لزوم بهره‌مندی از هدایت‌های الهی، لازم است گزاره‌های اخلاقی قرآن بررسی شود تا دیدگاه قرآن در رابطه با موضوع این گزاره‌ها روشن گردد. از این‌رو، نخست با دیدگاه‌های اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه آشنا شده و سپس به رهیافت قرآنی می‌پردازیم.

### اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه

اخلاق فضیلت (اخلاق صفات)، اخلاقی است که به فضایل و ملکات نفسانی می‌پردازد و در درجه‌ی اول، به جای پرداختن به رفتار و اعمال انسان، با پرورش این گونه ملکات نفسانی و ویژگی‌های منش سر و کار دارد، نه با اصول و قواعد رفتار. در اخلاق فضیلت، اخلاق، امری درونی است، و قانون اخلاقی، به صورت «چنین باش» بیان می‌شود، نه به صورت «چنین کن». در اخلاق فضیلت، قانون اخلاقی صحیح به جای

این که بر رفتار تأکید کند و بگوید «آدم نکش» بر قاعده‌ی منش و فضایل و ملکات نفسانی پا می‌فشارد و می‌گوید: «متنفر نباش». بر این اساس، در اخلاق فضیلت، چیزی که مفاهیم خوب و بد و سایر ارزش‌های اخلاقی بر آن حمل می‌شود و موضوع اخلاق و گزاره‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهد، عبارت است از: صفات و ویژگی‌های منش و ملکات و امور درونی نفسانی (احساسات، انگیزه‌ها، اغراض و ...) و همین طور اشخاص. از این‌رو، وقتی عملی را تحسین می‌کنیم و آن را خوب می‌دانیم و برای مثال می‌گوییم: «اتفاق عملی خوب است»، در واقع، فضیلت (در این مثال، فضیلت سخاوت) یا انگیزه‌هایی را که موجب شده این عمل خوب از انسان ناشی شود را در نظر داریم و آنها را تحسین می‌کنیم. کار خارجی هیچ گونه امتیازی ندارد و همه‌ی کارهای خوب و فضیلت‌مند، امتیاز خود را فقط از صفات و انگیزه‌های خوب و فضیلت‌مند می‌گیرند. لذا آنها در تعریف اخلاق، بر صفات پایدار نفسانی و ملکات راسخه در نفس که موجب صدور افعالی مقناسب با آن بدون تفکر و تأمل از انسان می‌شود، تأکید می‌کنند.<sup>۱</sup>

اخلاق وظیفه (اخلاق اصول)، اخلاقی است که ناظر به رفتارهای بیرونی انسان است و در صدد است تا با ارایه‌ی اصول و قواعد رفتار، بگوید که شخص، چه کاری باید یا چه کاری را نباید انجام دهد. به بیان دیگر، به جای این که بگوید: «شخص باید چنین باشد»، می‌گوید: «شخص باید چنین بکند».<sup>۲</sup> در اخلاق وظیفه، آنچه موضوع اخلاق و گزاره‌های

۱- ر.ک: ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: پورحسینی، ابوالقاسم، ص ۲۶؛ ابن مسکویه، تهذیب الاحق، ص ۵۱؛ نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۳۷.

۲- ر.ک: فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه‌ی اخلاقی، ترجمه: صادقی، هادی، ص ۱۴۰؛ هولمز، رابرт ال، مبانی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: علیا، مسعود، ص ۷۰.

اخلاقی واقع می‌شود افعال و کردارهای آدمی است و مفاهیم اخلاقی بر این افعال حمل می‌شود. از این‌رو، در تعریف اخلاق گفته‌اند: «اخلاق عبارت است از مجموع قوانین رفتار که انسان با عمل به آن می‌تواند به هدفش نایل آید».<sup>۱</sup>

در آیات قرآن شواهد فراوانی وجود دارد که به اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه اشاره دارد، و هم بر مسأله‌ی «بودن» و هم بر مسأله‌ی «عمل کردن» تأکید می‌کند. در نتیجه، می‌توان درباره‌ی موضوع گزاره‌های اخلاقی در قرآن، ادعا کرد موضوع این گزاره‌ها، هم صفات و حالات نفسانی و افعال جوانحی است و هم افعال ظاهری و رفتارهای اختیاری خارجی. با این بیان، چون محور اخلاق در بررسی‌های اخلاقی، انسان است و در صدد هستیم تا گزاره‌های اخلاقی که درباره‌ی انسان در قرآن آمده است را شناسایی کنیم - نه گزاره‌های اخلاق الهی یا اخلاق شیطان را - بنابراین، باید ملاحظه کرد در گزاره‌های اخلاقی قرآن، دقیقاً چه چیزی موضوع این مفاهیم اخلاقی واقع شده است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم بدانیم از دیدگاه قرآن، درباره‌ی یک انسان اخلاقی، آیا فقط صفات و ملکات اوست که موضوع مفاهیم اخلاقی قرآن قرار گرفته و حکم به خوبی یا بدی آنها شده است؟ یا این که علاوه بر صفات، درباره‌ی افعال انسانی نیز حکم اخلاقی وجود دارد و از دیدگاه قرآن، انسان اخلاقاً، کارهایی را، باید یا نباید، خوب است یا بد است که انجام دهد؟ یا این که بگوییم، افزون بر صفات و افعال، در قرآن، انسان‌های خوب و بد، و همین‌طور ابعاد وجودی خوب و بد یا درست و نادرست نیز آمده است؟

با دقت در آیات قرآن می‌توان دریافت، موضوع گزاره‌های اخلاقی، گستردۀ تراز آن چیزی است که در اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه مطرح شده است، و این، انسان و ابعاد وجودی اوست که موضوع این گزاره‌ها را تشکیل می‌دهد و مفاهیم اخلاقی خوب و بد و باید و نباید و درست و نادرست، بر آنها حمل می‌شوند.

در اینجا، برای آگاهی بیشتر از موضوع گزاره‌های اخلاقی<sup>۱</sup> و ابعاد وجودی انسان، به توضیح آن‌ها می‌پردازیم، تا ضمن آگاهی از حوزه‌های مختلف اخلاق، از هدایت‌های قرآن بهره‌مند گشته و آغازی برای عمل نمودن به وظایف اخلاقی خود در قلمروهای گوناگون را برگزینیم.

## ابعاد وجودی انسان

ابعاد وساحت وجودی انسان، شامل پنج بعده «معرفتی»، «عاطفی»، «ارادی»، «فعالی» و «منش و شخصیت» می‌شود. البته ساحت وجودی انسان در ابتدا و در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو ساحت «جسم» (بدن) و «نفس» تقسیم می‌شود که چون موضوع اخلاق، ساحت جسمانی را در بر نمی‌گیرد از محل بحث خارج است و ما تنها به جنبه‌ی نفسانی وجود انسان و همین‌طور رفتارهای ناشی از آن می‌پردازیم.

بعد نفسانی انسان، دارای سه زیرمجموعه‌ی ۱- ساحت معرفتی (عقیدتی)، ۲- ساحت احساسی، عاطفی، هیجانی (عاطفی)، و ۳- ساحت

۱- این‌که در قرآن، محمول گزاره‌های اخلاقی که همان مفاهیم اخلاقی است را به چه روشی می‌توان فهمید، و به بیان دیگر، مفاهیم اخلاقی در قرآن به چه شکل و اسلوبی بیان شده است، در مقاله‌ی دیگری با عنوان «روش شناسی فهم گزاره‌های اخلاقی قرآن» به قلم نویسنده به تفصیل بیان شده است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: به فصلنامه‌ی اخلاق، ش، ۱، بهار ۱۳۹۰).

ارادی است که پس از تحقق حالات سه‌گانه‌ی نفسانی فوق در انسان، فعلی در قالب گفتار یا کردار از آدمی صادر می‌گردد (بعد فعلی) که بیانگر منش و شخصیت او خواهد بود.

بر اساس اعتقاد رایج در نزد فیلسفان و نفس شناسان گذشته، ساحت نفس، فقط ترکیبی از ساحت «علم» (معرفت) و «اراده» بود و احوال نفسانی انسان در نزد آن‌ها یا از مقوله‌ی علم دانسته می‌شد و یا از مقوله‌ی اراده. اما نظریه‌ای که امروزه در نزد فیلسفان و روانشناسان در خصوص ساحت‌های نفس پذیرفته شده است، نظریه‌ای است که انسان را دارای سه ساحت «معرفتی»، «عاطفی» و «ارادی» می‌داند.<sup>۱</sup>

در انسان، علاوه بر ساحت معرفتی و ارادی، ساحت مستقل دیگری به نام ساحت عاطفی وجود دارد که قابل تحويل و ارجاع به دو ساحت دیگر نیست؛ زیرا ساحت معرفت، جنبه‌ی عقلانی و شناختی روان آدمی را تشکیل می‌دهد. عطفه، جنبه‌ی تاثیری و انفعالی روان است و اراده، جنبه‌ی فعلی آن را در بر دارد. از این‌رو، هنگامی که انسان با موضوع یا متعلقی روبه رو می‌شود، این ارتباط، سه جنبه‌ی متفاوت خواهد داشت: ۱- انسان متعلق را می‌شناسد (بعد معرفتی)؛ ۲- متعلق، انسان را از خود متأثر می‌کند و مثلاً انسان از آن، خوشش می‌آید و یا خوشش نمی‌آید (بعد عاطفی)؛ ۳- انسان می‌خواهد و تصمیم می‌گیرد آن را تغییر دهد یا به همان وضعیت نگه دارد (بعد ارادی).

۱- این نظریه را نخستین بار تتنز (Tetens)، فیلسوف و روانشناس آلمانی قرن ۱۸ و ۱۹، مطرح کرد.

[ر.ک: پورسینا، زهراء، تاثیرگاه بر معرفت، ص ۳۳]. برخی نیز این ساحت را به سه ساحت بینش، گرایش و کنش تقسیم کرده‌اند. [ر.ک: دیگاه‌های روان شناختی حضرت آیت الله مصباح یزدی،

شجاعی، محمدصادق، ص ۱۱۶]

این امر، نشان می‌دهد حالات نفسانی آدمی، دارای سه جنبه‌ی مستقل و متمایز از یکدیگر است. پس از این که انسان اراده‌ی انجام یا ترک کاری را کرد، آن‌گاه نوبت به بروز و ظهور خارجی این ابعاد سه‌گانه می‌رسد و از انسان، فعلی [یا ترک فعلی] به صورت گفتار و یا کردار صادر می‌شود. برخلاف سه بُعد معرفتی، عاطفی و ارادی که امری درونی بودند و تا شخص، دیگران را از عقیده و احساس و اراده‌ی خود آگاه نکرده بود، کسی از بیرون متوجه آن‌ها نمی‌شد، بُعد فعلی انسان، به ویژه فعل خارجی او یعنی گفتار و کردار ظاهری او، از بیرون برای همه، روشن و آشکار خواهد شد، و با همین بُعد است که انسان می‌تواند منش و شخصیت خود را معرفی نماید.

در اینجا لازم است هریک از ابعاد پنج گانه‌ی انسان؛ یعنی بُعد معرفتی، عاطفی، ارادی، فعلی و منش و شخصیت را بررسی کرده و مصادیقی را از آن‌ها، به ویژه مصادیقی که موضوع برای مفاهیم اخلاقی واقع شده‌اند، در آیات قرآن جستجو کنیم.

### ۱- بُعد معرفتی

یکی از ابعاد و حالات نفسانی انسان عبارت است از شناخت، آگاهی و عقیده و باوری که انسان به «چیز» یا «نسبتی» دارد. این شناخت و عقیده، گاه به صورت یقین و علم است و گاه به صورت اطمینان، ظن، شک، وهم و ...، گاه با اختیار، گاه بدون اختیار، گاه با واسطه (تفکر، دقت نظر و ...) و گاه بدون واسطه در برخی موارد نیز انسان نسبت به چیزی، هیچ باور یا معرفتی ندارد و در جهل و نادانی یا غفلت به سر می‌برد.

تمام گزاره‌هایی که در قرآن، مفاهیم فوق یا شبیه به آن را گزارش، و به نوعی، شناخت و باور انسانی را بیان کرده، و در مورد آن‌ها داوری

ارزشی و اخلاقی نموده است، در محل بحث داخل خواهد بود. برای مثال، در آیات زیر که در آن‌ها، درباره‌ی برخی از ابعاد معرفتی انسان یعنی: علم به حقیقت دنیا، غفلت از آیات الهی، یقین به آخرت، پندار نسبت به مرده بودن شهدا، ارزش‌داوری صورت گرفته و در رابطه با آنها، حکم به خوبی و بدی یا درستی و نادرستی یا باید و نباید داده شده، در این بعد قرار می‌گیرند:

-﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُ وُزْنَةٌ وَتَفَاقُّرُ يَنْكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأُوْلَادِ﴾.<sup>۱</sup> علم و آگاهی برای مؤمنان نسبت به حقیقت زندگی دنیا لازم است و آن‌ها از لحاظ بعده معرفتی باید، بدانند که زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و ... است.

-﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَئِكَ مَا وَهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾،<sup>۲</sup> از جهت بعده معرفتی، غفلت انسان از آیات الهی نادرست است. چون جایگاه آن‌ها آتش معرفی شده است.

-﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقَنُونَ ... أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.<sup>۳</sup> یقین به آخرت برای پرهیز گاران خوب است؛ زیرا چنین شخصی رستگار معرفی شده است.

-﴿وَلَا تُحْسِنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾.<sup>۴</sup> این پندار که شهدا مرده‌اند پنداری نادرست است و چنین گمانی نباید داشت. از برخی تنبیهات و خطاباتی که با «آلا» و «یا ایها» و ... آمده‌اند، و همین طور، از سوگندهای قرآنی و از تعابیری همچون «ما ادراک»،

۱- حدید / ۲۰

۲- یونس / ۷

۳- بقره / ۴ و ۵

۴- آل عمران / ۱۶۹

«لایدریک» و یا «هل اتیک حديث» یا آنچه از ماده‌ی «نبا»، «خبر» و ... است نیز، به دلیل این‌که برای جلب «توجه» بیشتر مخاطبان به موضوع مورد تنبیه و خطاب و قسم و ... است، می‌توان در بُعد معرفتی سود جست.

خلاصه آن‌که، منظور از بُعد معرفتی انسان در تحقیق پیش رو، تمام امور عقلانی، شناختی و ذهنی است که در نزد فیلسوفان و روان‌شناسان بحث و بررسی شده است. بر این اساس، علاوه بر مباحث مربوط به باور و ادراک – شامل اعتقاد، علم، یقین، اطمینان، ظن، شک، وهم، جهل و ادراک جزیی، کلی، حسی، عقلی، حصولی، حضوری (وحی، الهام، رویا و علم لدنی) و ....، تمام حالات ویا افعال قلبی و درونی (جوانحی) انسان که به نوعی مربوط به حوزه‌ی معرفت، افکار و اندیشه و یا عقل و ذهن انسان است، و همین‌طور، امور مربوط به شیوه‌ها و راه‌های کسب معرفت و ادراک مانند: تعقل، تدبیر، تفکر، تأمل، توجه، تذکر، یادآوری، موعظه، پند و عبرت‌گیری (با کلمه‌ی ععظ، عبرت، و ...)، مطالعه، یادگیری، هوشیاری، دقت کردن، ... و آنچه در مقابل این مفاهیم است، مانند تقليد، نسيان، غفلت، بی‌توجهی، روی‌گردانی، نداشتن علم و آگاهی و بصیرت، تعقل نکردن، نشنیدن و فهم نکردن و دیگر مفاهیمی که با تعبیرهای مختلف در قرآن آمده است، همگی، زیر مجموعه‌ی بُعد معرفتی انسان قرار داده می‌شوند. افزون بر این، آیاتی که بر ایمان و کفر یا توحید و شرک نظری دلالت دارند و اعتقاد و عدم اعتقاد به توحید در ذات، خالقیت، مالکیت، حاکمیت، ولایت، ربویت، رازیت، شفاعت و ... خداوند را بیان می‌کنند نیز در بُعد معرفتی جای می‌گیرند. (در مقابل توحید و شرک عملی، که در آن، توحید و شرک در عبادت و پرستش خداوند و خواندن او مطرح است و در بُعد فعلی است).

بنابراین، در آیاتی که در آن‌ها کلمه و ماده‌ی عبرت و وعظ: ﴿لَقَدْ  
كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ﴾،<sup>۱</sup> تذکر و پندپذیری: ﴿تَبَصِّرَةً وَ  
ذِكْرًا لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾،<sup>۲</sup> دیدن و رؤیت قلبی (برای عبرت گرفتن): ﴿أَوْ  
لَمْ يَرَوَا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾،<sup>۳</sup> ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا  
تَحْرُثُونَ﴾،<sup>۴</sup> علم: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُخْسِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾،<sup>۵</sup> نظر و تأمل  
کردن: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَيْلِلِ كَيْفَ خُلِقَتِ﴾،<sup>۶</sup> مطالعه و دقت کردن،<sup>۷</sup>-  
که با تعبیر آیه و آیات (آیات آفاقی و انسانی) می‌آید: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ  
لَكُمُ الَّلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ ... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾،<sup>۸</sup> و تعقل،<sup>۹</sup>  
تفکر و تدبیر کردن به کار رفته است، و همین طور آیاتی که در آن‌ها،  
کلمه‌ی «اذکر» یا «اذا» - به معنی اذکر آمده، و یا تعبیرهای مقابل آن‌ها  
مثل: ﴿وَ لِكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾،<sup>۱۰</sup> ﴿وَ لِكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾،<sup>۱۱</sup> ﴿أَفَلَا  
تُبَصِّرُونَ﴾،<sup>۱۲</sup> ﴿وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾،<sup>۱۳</sup> ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ  
أَغْيَنُ لَا يُبَصِّرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾،<sup>۱۴</sup> ﴿وَ كَأَيْنِ مِنْ آيَةٍ فِي  
السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمْرُونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ غَنِّمَاءُ مُغْرِضُونَ﴾،<sup>۱۵</sup> ﴿وَ لَئِنْ  
كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ﴾،<sup>۱۶</sup>

- ۱- یوسف / ۱۱۱
- ۲- ق / ۸
- ۳- شعراء / ۷
- ۴- واقعه / ۶۳
- ۵- حدید / ۱۷
- ۶- غاشیه / ۱۷
- ۷- یونس / ۶۷
- ۸- انعام / ۳۷
- ۹- انعام / ۱۱۱
- ۱۰- قصص / ۷۲
- ۱۱- مائدہ / ۱۰۳
- ۱۲- اعراف / ۱۷۹
- ۱۳- شعراء / ۵

سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ<sup>۱</sup> - اگر به معنای اعراض و رویگردانی اعتقادی و معرفتی باشد - و آیات مشتمل بر ایمان و کفر و توحید و شرک نظری - اگر در آن‌ها حکمی ارزشی وجود داشته باشد - همگی، در بُعد معرفتی انسان قید می‌شوند.

## ۲- بُعد عاطفی: (احساسات، عواطف و هیجانات انسان)

در این بُعد، انسان با تاثرات، انفعالات و احساسات روان خود سروکار دارد. به عبارت دیگر، هر حالت «انفعالي» که در انسان وجود دارد و هر آنچه به «لذت»‌ها و «درد»‌های انسانی و همین‌طور مجموع «خوش‌آیند»‌ها و «ناخوش‌آیند»‌های انسانی مربوط می‌شود، در این بُعد قرار می‌گیرند. بنابراین، حالت‌های نفسانی همچون: محبت، عشق، دوستی، امید، شادی، آرامش، اعتماد، رضایت، غیرت، عزت و همین‌طور ترس، غم، دشمنی، نفرت، کینه، خشم، اضطراب، پشیمانی، شرم، حسد، ذلت، بی‌اعتمادی، ناامیدی، نارضایتی و ... همگی جزء بُعد عاطفی انسان هستند.<sup>۲</sup>

در قرآن کریم، احساسات و عواطف انسانی بسیاری ذکر شده و گاهی در مورد آن‌ها نیز داوری ارزشی شده است و در آن گفته شده چه احساسات و عواطفی از انسان، خوب یا بد است و یا این که کدام احساس و عاطفه را انسان باید یا نباید داشته باشد. در ادامه، به برخی از مفاهیم عاطفی که در آیات قرآن ذکر شده، و موضوع برای مفاهیم اخلاقی شده‌اند، اشاره می‌شود:

۱- عنکبوت / ۶۱

۲- برای آگاهی از تعدادی از انفعالات نفسانی ر.ک: نجاتی، محمد عثمان، قرآن و روانشناسی، ترجمه: عرب، عباس، ص ۹۵؛ قرآن، روانشناسی و علوم تربیتی، ص ۳۱۳

ترس: مفهوم ترس در قرآن با واژگان متفاوتی مثل خوف، رعب، خشیت، رهبت، شَقَع، فَزَع، وَجَل، حذر، تقوا و ... آمده است.

خوف: به معنای احساس ترس به طور عام و کلی است: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أُولَئِءِ الْفَلَاقَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.<sup>۱</sup> از آیه استفاده می‌شود: انسان‌های مؤمن از نظر بعد عاطفی، خوف و ترس‌شان تنها باید از خدا باشد و هرگز نباید ترسی از دشمنان در دل داشته باشند.

رهبت: (صورت اسمی از فعل رهب). رهبت، مترادف خوف است: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَنَحِّدُوا إِلَهُنِّي أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِنَّمَا يَأْتِيَ فَارَهُبُونَ﴾<sup>۲</sup> بخش اوّل آیه به دلیل صیغه‌ی نهی، دلالت دارد بر این که انسان از بُعد معرفتی، نباید به ثبوت اعتقادی داشته باشد، و تنها باید به خدای یگانه اعتقاد داشته باشد و از حصر و صیغه‌ی امر که در آخر آیه آمده است، روشن می‌شود، انسان از نظر بُعد احساسی و عاطفی. ترس و رهبت‌اش تنها باید از خدا باشد.

وجل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجَلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُبَيَّنَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾.<sup>۳</sup>

شفق: ﴿وَلَقَدْ أَتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذَكْرًا لِلْمُنْقِنِينَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾.<sup>۴</sup>

خشیت: احساس ترس فوق العاده شدید<sup>۵</sup> که حواس انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَسَابِهًا مَثَانِيَ تَفَشَّى رُّ

۱- آل عمران / ۱۷۵.

۲- برای اطلاع بیشتر از معنای ترس ر.ک: ایزوتسو، توشهیکو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، فصل ۱۰، ص ۲۲۴.

۳- نحل / ۵۱.

۴- انفال / ۲.

۵- انبیا / ۴۹.

۶- المفردات، ماده‌ی «خشی».

مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدًى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ<sup>۱</sup>.

تقوا؛ واژه‌ی تقوا، در قرآن به سه معنا به کار رفته است: الف) گاهی تقوا به معنای لغوی است یعنی این که انسان خود را از چیزی که ترسناک است در حفظ و نگهداری قرار دهد؛ مانند: ﴿وَ مَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>۲</sup>، و یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فُوَّا أَنفُسَكُمْ وَ أَهْلِيْكُمْ نَارًا وَ قُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ<sup>۳</sup>، که ارزش داوری در این آیات درباره‌ی افعال انسان است، نه عواطف او؛ به دلیل این که معنای تقوا در این آیات، خود را در حفظ و نگهداری قرار دادن است و حفظ و نگهداری خویشن، یک فعل و کار می‌باشد، و لذا در بُعد فعلی قرار می‌گیرد.

ب) گاهی نیز تقوا در معنای [مجازی]<sup>۴</sup> و یا التزامی آن که خوف و ترس است به کار رفته است؛ زیرا انسان تا از چیزی نرسد خود را از آن در حفظ و نگهداری قرار نمی‌دهد، و به عبارتی، می‌توان گفت گاهی مفهوم خوف در تقوا اشراب شده است و تقوا به معنی حفظ نفس همراه با خوف است؛ مانند برخی از آیات که در آن‌ها، متعلق تقوا روز قیامت یا آتش جهنم ذکر شده است: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ... وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾<sup>۵</sup> ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾<sup>۶</sup>. این گونه آیات به دلیل این که در معنای تقوا، خوف و ترس وجود دارد، در بُعد عاطفی انسان، درج می‌گردند.

۱- زمر / ۲۳.

۲- تغابن / ۱۶ و حشر / ۹.

۳- تحريم / ۶.

۴- مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۷۸.

۵- بقره / ۴۸ و ۱۲۳.

۶- بقره / ۲۴.

ج) گاهی نیز تقوا در معنای اصطلاحی که در اخلاق اسلامی و بینش اسلامی رایج است یعنی «ترس از خدا» استعمال می‌شود. ترس از خدا، یا به این عنوان است که خداوند، جزا دهنده‌ی روز قیامت است؛ یعنی آن داور سخت‌گیری که کافران را به خاطر کفر لجو جانه‌شان به آتش جهنم کیفر خواهد داد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾<sup>۱</sup> و یا به این معناست که انسان از خطری که از فعل اختیاری خود یا ترک آن، متوجه سعادت ابدی او می‌شود (یعنی عذاب الهی یا محروم شدن از رضوان الهی و دوری از لقاء الله) بررسد، و چون این خطر در بینش توحیدی (که مؤثر حقیقی را در همه‌ی کارها خدا می‌داند) در نهایت به دست خدا به او خواهد رسید، از آن به ترس از خدا تعییر می‌شود.<sup>۲</sup> در بسیاری از آیات، به ویژه در مواردی که متعلق تقوا، خداست و یا متعلق در آن ذکر نشده است می‌توان همین معنا را از تقوا اراده کرد و در این صورت نیز این آیات، در بعد عاطفی انسان آورده می‌شود مانند: ﴿وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ مَحْرَجاً...﴾<sup>۳</sup> ﴿وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَخْشِنَ اللَّهَ وَ يَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾<sup>۴</sup>

**محبت:** عشق و محبت به شکل‌های گوناگونی در زندگی انسان بروز می‌کند. انسان گاهی خدا و پیامبر را دوست می‌دارد و گاهی خود و زمانی مردم و همکیشان خود را و هنگامی مال دنیا و پول ثروت را و ... که در قرآن به نمونه‌هایی از آن با واژه‌هایی چون: «ولی»، «حُب»، «ود»، «الفت»، «خلیل»، «قربین»، «صدقیق»، «رفیق»، «صاحب» و مشتقّات آنها بر می‌خوریم.

١-حج / ١

<sup>۲</sup>- ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، فصل ۱۰، ص ۲۴۵.

<sup>۳</sup>- ر.ک: مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۷۵.

٤- طلاق / ٢

۵۱ / نور - ۵

مانند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى أُولَئِكَ بَغْضُهُمْ أُولَئِكَ بَغْضٌ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾<sup>۱</sup>، ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ ... فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾<sup>۲</sup>، ﴿فَلْ لَا يَسْتَكِنُوكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾<sup>۳</sup>.

**رضایت و خشنودی:** این احساس را از آیاتی که در آن‌ها ماده‌ی «رضی» به کار رفته است می‌توان استفاده کرد؛ مانند: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لَيْرُضُوكُمْ وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>۴</sup>.

**شادی و سرورد:** انسان هرگاه به خواسته‌ی خود برسد و به چیزهای مورد علاقه‌ی خویش مانند مال، قدرت، نفوذ، موفقیت، علم و یا ایمان و تقوا نایل آید در خود حالتی از شادی و سرور احساس می‌کند<sup>۵</sup> که در آیاتی از قرآن به آن اشاره شده است، و نسبت به آن ارزش داوری صورت گرفته است؛ مانند: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾<sup>۶</sup>، ﴿فَلْ يَعْضُلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلَيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾<sup>۷</sup>.

۱- مائده / ۵۱.

۲- نحل / ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۰۹.

۳- شوری / ۲۳.

۴- از حضرت امام باقر علیه السلام در مورد آیه سوال شد، حضرت فرمود: «مقصود دوستی اهل بیت علیهم السلام است.» [تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۵۷۶، ح ۸۲].

۵- توبه / ۶۲.

۶- قرآن و روانشناسی، ص ۱۲۹.

۷- رعد / ۲۶.

۸- یونس / ۵۸.

نفرت، کراحت، دشمنی و کینه: نفرت که نوعی حالت انفعالی ضد محبت است، عبارت است از احساس عدم تمايل و پذيرش یا احساس تنفس، اشمئاز و تمايل به دوری از عواملی که این احساس را برمی‌انگیراند، اعم از آن که این عوامل، اشخاص یا اشیا یا اعمال و رفتار باشند؛<sup>۱</sup> مانند: ﴿وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرَقَلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾،<sup>۲</sup> ﴿رَبَّنَا أَغْفِرْ لَنَا وَلَاخُوانَنَا الَّذِينَ الَّذِينَ سَبَقُونَا بِإِيمَانٍ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غُلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.<sup>۳</sup>

امید: اميد به معنای اعتماد، توقع، چشم داشت و انتظار است. اميد، در امور ممکن، و طمع در چیزهای قریب الوقوع به کار می‌رود.<sup>۴</sup> این احساس، از آیات قرآن، با عباراتی که در آنها از واژه‌های، «رجا»، «طمع»، «عسى»، «لعل»<sup>۵</sup> ... و جمله‌هایی که مفید این معنا است، قابل استفاده است؛ مانند: ﴿وَإِلَى مَدِينَ أَخَاهُمْ شُعْبِيَا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَأَرْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾،<sup>۶</sup> ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ

۱- همان، ص ۱۳۲.

۲- توبه / ۸۱.

۳- حشر / ۱۰.

۴- التحقیق فی کلمات القرآن، مصطفوی، حسن، ج ۷، ص ۱۱۹.

۵- یکی از معانی «العل» ترجی و اميد است و کاربرد آن در کلام باری تعالی در بسیاری از موارد برای برای ایجاد اميد در مخاطب است. [مفردات راغب، ماده‌ی لعل]. ترجی: اميد و انتظار حصول امری مطلوب و امری که به وقوع آن اطمینانی نیست، و با حرف «العل»، «عل» یا به وسیله‌ی فعلهای «أرجو»، «عسى»، «حری» و «اخلولق» بیان می‌شود. ترجی برخلاف تمیق فقط در ممکنات به کار می‌رود.

[موسوعة النحو والصرف والإعراب، ص ۲۲۲].

۶- عنکبوت / ۳۶.

اطمأنوا بها ... أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون،<sup>۱</sup> (عسى أن يبغى رئيك مقاماً محموداً).<sup>۲</sup>

**خشم:** از این مفهوم، در آیات قرآن تعبیری همچون غضب، غیض، غلظت، شدت و ... وجود دارد:

(غضب): وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ تَفْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ.<sup>۳</sup>

(غیظ): الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ.<sup>۴</sup>

(غلظت): يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ.<sup>۵</sup>

**حزن واندوه:** حالت انفعالي ضد شادی و سرور است که برای انسان در هنگام شکست، از دست دادن چیزی، بروز حادثه یا مسئله‌ی ناخوشایندی حاصل می‌شود؛ مانند: وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَخْرُنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ،<sup>۶</sup> وَلَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضْرُوَا اللَّهَ شَيْئاً.<sup>۷</sup>

۱- یونس / ۷ و ۸.

۲- اسرا / ۷.

۳- در بعضی آیات، عسی، برای ایجاد رجاء و امید در بندگان است، یعنی: «امیدوار باشید که خدا چنین خواهد کرد». [قاموس قرآن، ج ۴، ص ۳۵۴؛ المفردات، ماده‌ی «عسی»].

۴- انبیا / ۸۷.

۵- آل عمران / ۱۳۴.

۶- توبه / ۷۳.

۷- آل عمران / ۱۳۹.

۸- آل عمران / ۱۷۶.

یا س و نا میدی: ﴿مَانُوا تَيَائُسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَائُسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾.<sup>۱</sup>

### ۳- بُعد ارادی (خواسته‌ها):

در حالی که بُعد معرفتی انسان، ساحت علم و شناخت نفس را تشکیل می‌داد و بُعد احساسات و عواطف، بیانگر افعالات و تأثیرات احوال نفسانی بود، بُعد ارادی انسان، به جنبه‌ی فعلی نفس انسان اشاره دارد. در این بُعد، هر آنچه پدید آمدنش برای روان انسان «مطلوب» یا «نامطلوب» است، قرار می‌گیرد. براین اساس، بُعد ارادی در یک معنای گسترده و عام، همه‌ی افعال نفسانی (ارادی و غیرارادی) شامل خواسته‌ها، آرزوها، میل‌ها، نیت‌ها و مقاصد، عزم‌ها، تصمیم‌ها و همین طور مبادی ارادی افعال آگاهانه را، در قلمرو خود جای می‌دهد. مبادی ارادی و اختیاری افعال آگاهانه که اراده به معنای خاص است، آن‌گاه معنا پیدا می‌کند که انسان پس از آن که نسبت به متعلق اراده، شناخت پیدا کرد، از آن متعلق متأثر می‌شود، آن‌گاه به انجام فعلی آگاهانه مبادرت می‌ورزد، در این صورت، ذهن انسان، پس از سنجرش و تأمل در امکان‌های متفاوت، به یکی از آن‌ها توجه کرده و آن را گزینش می‌کند و سپس فعلی آگاهانه تحقق خارجی پیدا می‌کند. بنابراین، در این بُعد، علاوه بر معنای خاص از اراده، معنای عام اراده که شامل همه‌ی افعال نفسانی به ویژه آنچه برای انسان پدید آمدنش مطلوب است (خواسته‌ها و آرزوها و ...) نیز جای می‌گیرد.

در قرآن برای این بُعد، با شکل‌های مختلفی، رو به رو هستیم:

۱- تمام دعاها و درخواست‌هایی که انسان - به ویژه انسان‌های

برگزیده مانند اینها - از خدا دارند و قرآن به آن اشاره کرده و از آنها ردع و منعی انجام نگرفته است. البته دعا و درخواست از خدا، هرچند از جهتی جزء افعال انسان نیز هست ولی چون دعا و درخواست، مطلوبیت چیزی را که از خدا می‌خواهیم، نشان می‌دهد، از این‌رو در بُعد خواسته‌های انسانی نیز قرار می‌گیرد. بنابراین، درخواست‌ها و دعاها‌یی که قرآن با عبارت رب، ربنا، دعا ربّه، اللهم، صلّ عَلَی (صلوٰا علیه) و ... از شخصیت‌های ارزشمندی مانند اینها و خردمندان نقل می‌کند، در بُعد ارادی می‌باشد. مثل: ﴿وَ مَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَابُ﴾<sup>۱</sup>، که از آیه بر می‌آید چنین خواسته‌ای از خردمندان، مبنی بر این که خداوند قلب انسان را پس از هدایت، دستخوش انحراف نگرداند و مشمول رحمت الهی قرار گیرد، خواسته و مطلوب درستی است و انسان باید از خدا، چنین خواسته‌هایی را داشته باشد. هم چنین، ﴿إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلِّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلَوَا عَلَيْهِ وَ سَلَّمُوا تَسْلِيمًا﴾<sup>۲</sup>.

۲- برخی آیات که در آن‌ها ماده‌ی «سؤال» به کار رفته است؛ مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنِ الْأَشْيَاءِ إِنْ تُبَدِّلَ كُمْ تَسْؤُكُمْ﴾<sup>۳</sup>، آیه‌ی اوّل، دلالت دارد بر این‌که: مؤمنان باید خواهان چیزهایی باشند که اگر آشکار شود اندوهناک می‌شوند.

۳- آیاتی که در آن‌ها ماده‌ی «اراده» به کار رفته است؛ مثل: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا وَ

۱- آل عمران / ۷ و ۸.

۲- احزاب / ۵۶.

۳- مائدہ / ۱۰۱.

مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيَهُمْ مَشْكُورًا<sup>۱</sup>.

۴- آیاتی که در آن‌ها ماده‌ی «ابتغاء» به معنی طلب و خواسته، به کار رفته است: ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ... أُولَئِكَ لَهُمْ عَفْيَ الْدَّارِ﴾،<sup>۲</sup> ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.<sup>۳</sup>

۵- آیاتی که به نوعی دلالت بر اختیار و انتخاب‌های انسانی دارد و قرآن با عبارت اشتراء، ایشاره،أخذ و ... به آن اشاره می‌کند؛ مثل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُ الْكُفْرَ بِالْأَيْمَانِ لَنْ يَضْرُرُوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾،<sup>۴</sup> ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾،<sup>۵</sup> ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرَثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَذْنِي وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا ... أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ...﴾.<sup>۶</sup>

۶- آیاتی که دلالت بر آرزو می‌کند. آرزو، طلب و خواست قلبی برای حصول امری در گذشته یا آینده است که تحققش سخت یا ناشدنی است. در قرآن از واژه‌های «امانی»، «امنیه»، «امل»، «تمنی»، «لو»، «ودوا لو» و ... برای بیان آرزو استفاده شده است: ﴿رُبُّمَا يَوْدُو الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَمُّعُوا وَيُلْهِمُمُ الْأَمْلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾،<sup>۷</sup> ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيْكُمْ وَلَا أَمَانِيْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُبْخَرَ بِهِ وَلَا يَجِدَ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾.<sup>۸</sup> غبطه نیز که عبارت است از: آرزو کردن

۱- اسراء / ۱۸ و ۱۹.

۲- رعد / ۲۲.

۳- نساء / ۱۱۴.

۴- آل عمران / ۱۷۷.

۵- اعلى / ۱۶ و ۱۷.

۶- اعراف / ۱۶۹.

۷- حجر / ۲ و ۳.

۸- نساء / ۱۲۳.

آنچه مایه صلاح دیگری است برای خود، بدون این که اراده‌ی زوال از او داشته باشد<sup>۱</sup> و در قرآن با واژه‌های «لامدان عینیک» و «یالیت» آمده، مثل آیه‌ی ۱۳۱ سوره‌ی طه و آیه‌ی ۷۹ سوره‌ی فصل، همین طور حسرت که در مقابل آرزو است، و به معنای دریغ، افسوس، تأسف و غصه خوردن از چیزی است که از دست رفته، به گونه‌ای که دیگر قابل جبران نیست و انسان از انجام آن پشیمان است<sup>۲</sup> و در قرآن این مفهوم از واژه‌ها و تعبیرات «حسرة» و برحی مشتقات آن و «یاویلتنی»، «ندم»، «لیت»، «ویل»، «بعض» استفاده می‌شود، مثل آیات ۸ سوره‌ی فاطر و ۶ سوره‌ی کهف، نیز در بعد ارادی قرار می‌گیرد.

#### ۴- بُعد فعلی و رفتاری:

همان‌طور که پیش از این بیان شد، سه بُعد معرفتی، عاطفی و ارادی انسان، ابعاد درونی انسان را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که اگر کسی عقاید و احساسات و خواسته‌های خود را با فعلی گفتاری به زبان نیاورد و یا با فعلی رفتاری نشان ندهد، هیچ‌کس از آن‌ها خبردار نمی‌شود. بنابراین، باید گفت بُعد فعلی انسان، بُعد بیرونی نفس انسان است که یا در قالب سخن و گفتار و یا به شکل رفتار، خود را نمایان می‌کند. لذا هر فعلی (گفتاری و کرداری) که از انسان صادر می‌شود، در رتبه‌ی پیش از آن حتماً شخص، باورها، احساسات و خواسته‌هایی داشته است که الان بروز خارجی پیدا کرده است. به طور مثال، اگر یک ظرف غذایی را جلوی شخصی گذاشتند و او دست برد و آن غذا را برداشت و خورد، به طور مسلم پیش از آن، اولًا آن شخص، باور داشته که در این ظرف

۱- نراقی، محمدمهردی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲- ابن فارس، احمد، معجم المقايس فی اللّغة، ماده‌ی «حسرة»؛ المفردات، ماده‌ی «حسرة».

غذایی هست، ثانیاً از این غذا خوشش می‌آمده و از خوردن آن لذت می‌برده است، در نتیجه، تحت تأثیر آن قرار گرفته است، و ثالثاً خواسته است و اراده کرده تا این طعام خوشمزه را به ذائقه‌ی خود انتقال بدهد. همه‌ی این امور باعث می‌شود که شخص دست ببرد و فعلی آگاهانه به نام خوردن غذا را انجام دهد. البته فعل انسان دو گونه است: گفتاری و غیر گفتاری (کرداری). فعل غیر گفتاری نیز اقسامی دارد: یا جوارحی و بیرونی و قابل مشاهده‌ی خارجی است، مانند: خوردن یا نماز خواندن، یا فعل جوانحی و درونی است که با چشم قابل رویت نیست، مانند: خودنگهداری و صبر کردن، تحمل سختی و یا فرو بردن خشم. همچنان که فعل، گاهی ایجابی و وجودی است، مانند راست گفتن، یا روزه گرفتن و گاهی سلبی و ترک کردنی است، مانند دروغ نگفتن یا مبطل روزه‌ای را انجام ندادن؛ زیرا ترک فعل نیز خود نوعی فعل است.

بنابراین، بعد فعلی انسان همه‌ی اقسام فعل را در بر می‌گیرد.

در قرآن، تمام عباداتی که برای انسان ذکر شده است، در بعد فعلی انسان قرار می‌گیرد. برای مثال در آیات: **﴿الْمَذَلَكُ الْكِتَبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مَمَّارِزْ قَنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوْقَنُونَ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدَىٰ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾**<sup>۱</sup> از تعبیر «وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» برداشت می‌شود که در ارتباط با خداوند، اقامه‌ی نماز توسط پرهیز گاران فعل خوبی است، همچنان که از عبارت «وَ مَمَّارِزْ قَنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» معلوم می‌شود، در ارتباط با انسان‌های دیگر، انفاق کردن از روزی خدا، توسط پرهیز گاران، فعل خوبی است، زیرا در آخر این

آیات، پرهیزگارانی که اقامه‌ی نماز و انفاق و... می‌کنند رستگار نامیده شده و مورد ارزش داوری مثبت قرار گرفته‌اند.

### ۵- منش و شخصیت:

منش<sup>۱</sup> شامل تمام فضایل و رذایل [و به گفته‌ی قدما ملکات و صفات پایدار نفسانی]، و عادات درونی و ذهنی می‌شود، مثل این‌که شخصی از لحاظ روحی دارای صفت و فضیلت شجاعت یا نرم‌خویی و یا دارای صفت و رذیله‌ی ترس یا تندخویی باشد. البته مراد از فضایل [و در مقابل آن رذایل]، اولًاً: آن ملکات (صفات پایدار) یا ویژگی‌هایی است که کاملاً ذاتی نباشند بلکه باید دست کم تا حدی به وسیله‌ی تعلیم و ممارست و یا شاید با موهبت الهی به دست آمده باشند. ثانیاً: ویژگی‌های درونی باشند (منش) نه مانند کمرویی، ویژگی بیرونی (شخصیت). ثالثاً: این فضایل مستلزم گرایشی به انجام اعمال خاص متناسب با آن فضایل، در اوضاع و احوال خاص باشد و از آن‌ها، عملی ناشی شود نه این‌که فقط انسان نسبت به آن‌ها فکر یا احساسی داشته باشد. رابعًاً: این فضایل به کار گرفته شوند و نه این‌که فقط نوعی استعداد و توانایی مانند هوش و یا مهارتی همچون نجاری باشند که شخص دارد ولی از آن استفاده نمی‌کند.<sup>۲</sup>

شخصیت<sup>۳</sup> نیز آن جنبه‌ای از فرد را گویند که در بیرون جلوه‌گر می‌شود، چه در گفتار و کردار او باشد و چه در ارتباط‌هایی که در مناسبات اجتماعی با دیگران دارد؛ مثل این‌که شخصی کمرو یا پررو یا

۱- character.

۲- ر.ک: فلسفه‌ی اخلاقی، فرانکنا، ویلیام کی، ترجمه: صادقی، هادی، ص ۱۴۰.

۳- Prsonality.

بذله گو و حاضر جواب و یا دارای قدرت مدیریت بالایی باشد. البته گاهی نیز، به ابعاد سه‌گانه‌ی درونی انسان (بعد معرفتی، عاطفی و ارادی)، منش و به جلوه‌ی بیرونی آن ابعاد، که به صورت گفتار و کردار نمایان می‌شود، شخصیت اطلاق می‌شود.

چنان‌چه در قرآن، داوری ارزشی در مورد ابعاد چهار گانه‌ی انسان یعنی بعد معرفتی، عاطفی، ارادی و افعال انسانی، صورت نگرفته باشد، بلکه قرآن، ارزشی مثبت یا منفی را راجع به صفات کسی یا گروهی (منش) و یا راجع به شخص خارجی (شخصیت) بیان کرده باشد، در بعد منش و شخصیت قرار می‌گیرد.

## صفات انسان

صفات انسانی که در قرآن مورد ارزش داوری مثبت یا منفی واقع شده‌اند، بر دو گونه‌اند:

### الف) اکتسابی

برخی صفات اکتسابی است و بر اثر انجام افعال خوب یا بد برای انسان حاصل می‌شود؛ مثل این آیات: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾.<sup>۱</sup> از این آیه استفاده می‌شود کسی که دارای صفت تکبر یا فخر فروشی باشد، دارای منش ارزش‌مندی نیست؛ زیرا قرآن با تعبیر «لَا يُحِبُّ»، مخالفت خداوند با کسانی که چنین صفات و رذایلی را داشته باشند، بیان کرده است. و مانند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ حَوَانًا أُثِيمًا﴾<sup>۲</sup> ﴿وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾.<sup>۳</sup>

## ب) ذاتی

برخی دیگر از صفات، ذاتی انسان است که معمولاً قرآن این صفات ذاتی را با به کار بردن واژه‌ی «الإنسان» که اشاره به جنس انسان دارد، بیان می‌کند؛ مثل: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْأَنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَتَشْفَنَا عَنْهُ ضُرُّهُ مَرَّ كَانَ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى خُرُّ مَسَّهُ كَذِلِكَ زُيَّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>۱</sup> که صفت ناسپاسی و فراموشی انسان مورد مذمت قرار گرفته است. و مانند: ﴿إِنَّ الْأَنْسَانَ لَظَلُومٌ كُفَّارٌ﴾، <sup>۲</sup> ﴿خَلَقَ الْأَنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ حَصِيمٌ مُبِينٌ﴾.<sup>۳</sup> البته با توجه به این که قرآن، انسان‌های مؤمنی که دارای عمل صالح هستند را از داشتن صفات رذیله که به ظاهر، ذاتی انسان است، استثنای می‌کند، معلوم می‌شود که این صفات، مربوط به آن انسان‌هایی است که از ایمان به خدا و عمل صالح به دور هستند، و الا انسان‌های مؤمنی که عمل صالح انجام می‌دهند، این صفات رذیله را نداشته و نباید داشته باشند. مانند آیه‌ی: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْأَنْسَانَ مِنَ رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَا هَا مِنْهُ إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا لِيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّنَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾<sup>۴</sup> و آیه‌ی: ﴿إِنَّ الْأَنْسَانَ خُلِقَ هُلُوقًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مُؤْعًا إِلَّا الْمُحَسَّنُونَ﴾.<sup>۵</sup>

از آیاتی که در آن‌ها خطاب به شخص یا اشخاصی گفته شده: «این گونه باش» یا «این گونه نباش» و تأکید بر این گونه «بودن» یا «نبودن»

است، نه بر «انجام دادن» یا «انجام ندادن» کاری، استفاده می‌شود که قرآن بر اتصاف یا عدم اتصاف شخص به یک صفت به عنوان صفتی پایدار اصرار دارد و به بعد منش انسان مربوط می‌شود؛ مانند: ﴿بَلِ اللَّهِ فَأَعْبُدُ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾<sup>۱</sup>، ﴿وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾<sup>۲</sup>.

## شخص خارجی

اشخاص حقیقی یا گروه‌هایی از اشخاص که در قرآن از آنان به نیکی یا بدی یاد شده، و ارزشی مثبت یا منفی به ایشان نسبت داده شده است، در بعد شخصیت و منش ذکر می‌شوند و به عنوان شخصیت‌های ارزشمند یا رذیلت‌مند از آنان یاد می‌شود، مانند آیات زیر:

۱- قرآن دربارهٔ حضرت مریم علیها السلام، می‌گوید: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعَتْهَا أُنْشِي ... وَإِنِّي سَمِّيَّتْهَا مَرْيَمٍ ... فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا تَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَلَهَا زَكَرِيَّا﴾<sup>۳</sup> که با تعبیر «قبول حسن» روشن می‌شود حضرت مریم علیها السلام دارای شخصیت ارزشمندی است، زیرا با پذیرش نیکو از ناحیهٔ خداوند، ایشان مورد تأیید و طرفداری قرار گرفته است.

۲- در مورد حضرت یحیی علیه السلام آمده است: ﴿فَنَادَهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَخْيَى مُصَدِّقًا بِكُلِّمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾<sup>۴</sup>. از تعبیر صالحین، معلوم می‌شود که حضرت یحیی دارای شخصیت ارزشمندی است.

۱- زمر / ۶۶

۲- اعراف / ۲۰۵

۳- آل عمران / ۳۷

۴- آل عمران / ۳۹

۳- ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شَيْئاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبَّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾.<sup>۱</sup> فرعون، شخصیت منفی و غیر ارزشمندی دارد، چراکه خدا او را از مفسدین می‌داند.

### نتیجه

از آنجه گفته شد به دست می‌آید، قلمرو موضوعی گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم، گسترده‌تر از آن چیزی است که در اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه مطرح می‌شود. قرآن، افزون بر صفات پایدار نفسانی و افعال اختیاری انسان نسبت به انسان و ابعاد وجودی او- به ویژه بُعد معرفتی، بُعد عاطفی و بُعد ارادی که در اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه صریحاً از آن‌ها یاد نشده- نیز احکام و داوری‌های اخلاقی را بیان داشته است.

## منابع

١. ابن فارس، احمد، معجم المقايس فی اللّغه، تحقيق: ابو عمر، شهاب الدّین، بیروت: دارالفنکر، ١٤١٤هـ.
٢. ابن مسکویه (ابی علی احمد بن محمد بن یعقوب الرازی)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: زاهدی، الطبعة السابعة، ١٤٢٦ق، ١٣٨٤ش.
٣. ارساطالیس، اخلاق نیکوما خس، ترجمه: پورحسینی، سید ابوالقاسم چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٨١ش.
٤. ایزوتسو، توشهیکو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، ترجمه: بدراهی، فریدون، انتشارات قلم، بی جا، ١٣٦٠ش.
٥. پورسینا، زهرا، تاثیرگاه بر معرفت، چاپ اوّل، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ١٣٨٥ش.
٦. دانشگاه علوم پزشکی تبریز، قرآن، روانشناسی و علوم تربیتی، (مجموعه مقالات)، چاپ اوّل، تبریز، انتشارات دانشگاه علوم پزشکی تبریز، ١٣٨٥ش.
٧. الراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: مؤسّسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولی، ١٤٣٠هـ.
٨. شجاعی، محمدصادق، دیلگاههای روان‌شناختی حضرت آیت الله مصباح‌یزدی، چاپ اوّل، قم: مرکز انتشارات موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ١٣٨٥ش.
٩. العروسي الحويزي، عبد على بن جمعه، تفسير نور الثقلين، قم: الطبعة الرابعة، ١٤١٥ق ١٣٧٣ش.
١٠. فرانکنا، ویلیام، فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: صادقی، هادی، قم: کتاب طه، نوبت دوم، ١٣٨٣ش.
١١. فرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ پنجم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ١٣٦٧ش.

۱۲. مدرسی، سید محمد رضا، فلسفه‌ی اخلاق، چاپ سوم، تهران: سروش، ۱۳۸۸ش.
۱۳. مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، تحقیق: اسکندری، محمد حسین، چاپ نهم، قم: مرکز انتشارات موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۳ش.
۱۴. المصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامی، الطبعة الاولی، ۱۳۶۸ ش.
۱۵. نجاتی، محمد عثمان، قرآن و روانشناسی، ترجمه: عرب، عباس، چاپ هشتم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۱۶. النراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، بیروت: مؤسسه‌ی اعلیٰ للمطبوعات، الطبعة الاولی، ۱۴۲۷ق.
۱۷. هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: علیا، مسعود، چاپ سوم، تهران: ققنوس، ۱۳۸۵ش.
۱۸. یعقوب، امیل بدیع، موسوعة النحو و الصرف والایعراب، تهران: استقلال، الطبعة السادسة، ۱۴۳۱ق، ۱۳۸۸ش.

ساختارشناسی جامعه‌ی اخلاقی مطلوب  
از دیدگاه علامه‌ی طباطبائی رهنما  
\* سیدمهدي سلطاني رنانی

### چکیده

جامعه‌ی اسلامی، جامعه‌ای است ارزشمند که در آن سعادت فرد با سعادت اجتماع پیوند خورده و میان مسؤولیت‌های اجتماعی و ایمان اسلامی ارتباطی قوی و ناگسستنی به وجود آمده است و اخلاق اجتماعی و جامعه‌ی مطلوب اخلاقی با مبانی مستحکم و ایده‌آل، عامل حقیقی این ارتباط می‌باشد؛ زیرا اخلاق با ملکات نفسانی و تزکیه‌ی نفس، اعمال فردی و روابط اجتماعی انسان ارتباط عمیق داشته، مستلزم همزیستی مسالمت‌آمیز و تعاملات پایدار عملی و درونی است. علامه‌ی طباطبائی رهنما از جمله اندیشمندانی است که در تفسیر المیزان و اندیشه‌های فلسفی خویش بدین موضوع در ترسیم جامعه‌ی مطلوب اخلاقی توجه نموده و معتقد است: «جامعه‌ای که در آن مبانی ارزشی و پایدار اخلاقی، که شکل دهنده حُسن خلق و رفتارهای صحیح در رابطه و تعامل با دیگران است، به عنوان یک اصل جدایی ناپذیر ایمانی و اعتقادی مورد توجه قرار نگیرد، عواطف انسانی اعضای آن رو به

انحطاط رفته، در نتیجه منجر به عدم اعتقادشان به مبدأ هستی و توحید الهی و نیز گسترش روز افزون فساد می‌گردد».

سعی نگارنده در این مقاله آن است که به مهم‌ترین مبانی ارزشی اخلاق در جامعه‌ی مطلوب انسانی به مثابه ویژگی‌های اصیل در استحکام و پایداری آن در اندیشه علامه طباطبائی رهنما اشاره نماید.

### واژه‌های کلیدی

قرآن کریم، اخلاق، جامعه‌ی مطلوب انسانی، مبانی و ویژگی‌های بنیادی اخلاقی، علامه طباطبائی رهنما.

### مقدمه

جوامع و تمدن‌های بشری دارای مسائل و موضوعات بسی شمار، ابعاد متنوع، جنبه‌ها و جلوه‌های گوناگونی هستند و این ویژگی از تنوع و چندگانگی ابعاد بسیار پیچیده‌ی وجود انسان و دنیا پر اسرار و تمایزی و زندگی تفکر انگیز او سرچشم می‌گیرد. این مسائل، از موضوعات بلند و سرنوشت ساز فراتبیعی و حقایق معنوی آغاز گردیده و تا واقعیت‌های ملموسی چون فرهنگ، عدالت، امنیت، برابری، اخلاق و ... گسترش می‌یابد. در این میان یکی از جوامع و تمدن‌های سرشار از معنویت و برخوردار از جلوه‌گاه اخلاقی مطلوب، جامعه‌ی اسلامی است. جامعه‌ای که مبانی ارزشی اخلاق به عنوان ویژگی‌های پایدار، می‌تواند عامل تنظیم روابط اجتماعی اعضای آن باشد، مبانی که شامل برخوردهای صحیح دو طرفه و خصایص ممدوحی چون «صبر و پایداری، کظم غیظ، حیا و پاکدامنی، صله‌ی رحم، عفو و بخشش، امر به معروف و نهی از منکر و قناعت» است. آری! اجتماع انسانی عامل به این ارزش‌های اخلاقی، هم خود سعادتمند می‌گردد و هم الگویی ماندگار برای سعادت دیگر جوامع است و به فرمایش علامه طباطبائی رهنما

جامعه‌ای است با اخلاق مطلوب و برخوردار از ایمان و عمل صالح و بنیادی ایده‌آل.

### صبر و پایداری و فرو بودن خشم

از جمله خصوصیات لازم برای پایداری جامعه مطلوب اخلاقی، نهادینه شدن صبر و پایداری در قلوب فرد فرد اعضای جامعه در برخورد با مشکلات و فروبردن خشم در برابر دیگران و برخورد با ملایمت و نرمی با ایشان است؛ زیرا جامعه‌ای که افراد آن در برابر سختی‌ها صبور نباشند، اظهار تنگدستی، بذبایی و بدخلقی خواهند کرد و در برنامه‌های اخلاقی و زندگانی خود با شکست مواجه می‌شوند. هم‌چنین خشم، از صفات رذیله‌ی اخلاقی است که ترس دوستان و راندن آن‌ها را به همراه دارد و باعث عذاب‌های روحی او می‌گردد و دیگران روابط خود را با وی قطع می‌نمایند.

راز کامیابی افراد و مسؤولان در مسایل زندگی و امور اجرایی، صبر و شکیابی ایشان در برخورد با مشکلات و کظم غیظ در برقراری رابطه با دیگران است.

#### الف- صبر و پایداری

در قرآن کریم<sup>۱</sup> و روایات معصومین علیهم السلام به اهمیت صبر و پایداری و فواید آن در همه امور التفات و توجه خاصی شده است.

علامه طباطبائی رحمه‌للہ در تفسیرالمیزان، در مورد جایگاه و اهمیت ویژه‌ی صبر و پایداری می‌نویسد:

۱. امرهای خداوند به صبر، عموماً مطلق آمده و لذا شامل صبر در

- طاعت خدا و صبر از معصیت و صبر در برابر شداید می‌گردد.
۲. در آیه ۲۰۰ آل عمران، مردا از «اصبروا»، صبرهای فردی و «صابروا»، صبرهای اجتماعی است و بدیهی است که صبر و تحمل عمومی و همگانی از نظر قدرت، نیرو و اثر بالاتر از صبر و تحمل فردی است.
۳. صبر و پایداری در جامعه و در برابر سختی‌ها و مشکلات، باعث رشد اجتماعی بشر شده و او را همدوش تکامل مادی و معنوی در زندگی به پیش می‌برد.<sup>۱</sup>
۴. خداوند به صابران اجری تام و کامل و بی‌حساب عطا می‌نماید، به طوری که اجرشان هم سنگ اعمالشان نیست.<sup>۲</sup>
۵. صبر قوی‌ترین یاور در شدائید و محکم‌ترین رکنی است که در برابر تلوّن در عزم و سرعت تحول در اراده مورد توجه می‌باشد و همین صبر است که به انسان فرصت تفکّر صحیح داده و به منزله‌ی خلوتی است که در هنگام هجوم افکار پریشان و صحنه‌های هول‌انگیز و مصایبی که از هر طرف رو می‌آورد، به انسان فرصت می‌دهد که صحیح فکر نموده و رأی مطمئن و صدرصد اتخاذ کند و قطعاً خدای سبحان با مردم صابر است.<sup>۳</sup>

### ب- فروبردن خشم (کظم غیظ)

قوه غضب، صفت رذیله بدخلقی را در آدمی متبلور نموده و او را از خدا و خلق دور می‌کند. به همین دلیل خداوند سبحان در مقام ارشاد،

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین؛ *تفسیرالمیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۷، ص ۱۵۴.

۲- همان، ج ۳۴، صص ۶۹-۷۰.

۳- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین؛ *تفسیرالمیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۱۷، ص ۱۵۱.

پیامبر خود را از آن نهی می کند و می فرماید: ﴿فِيمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِنُنْتَ  
لَهُمْ وَلَوْ كُنْتُ فَظًا غَلِيظًا القَلْبِ لَا تَنْقُضُوا مِنْ حَوْلِكُم﴾<sup>۱</sup>: در پرتو رحمت و  
لطف پروردگار، تو با مردم مهربان شدی، در حالی که اگر خشن و  
تندخو و سنگدل بودی، از اطرافت پراکنده می شدند. تندخویی و  
خشونت، آثار نامطلوبی را بر رفتار و اخلاق همه افراد جامعه بر جای  
می گذارد، که «عذاب روحی، تنهایی، قطع روابط و مشکل شدن توبه و  
راه نجات انسان تندخو و خشن» از آن جمله اند.

حضرت محمد ﷺ فرموده است: «خداؤند متعال از تندخو و خشن  
توبه نخواسته است». سؤال شد، ای رسول خدا! چگونه چنین چیزی  
ممکن است، حضرت فرمود: «زیرا تندخو هرگاه از گناهی توبه کند،  
در گناه بزرگتری اُفتند».<sup>۲</sup>

ممکن است منظور از حدیث فوق این باشد که افراد تندخو و بد  
خُلق، هنگامی که در موردی توبه می کنند، در حالی که تندخویی و  
بدخُلقی از وجود آنها ریشه کن نشده، عقده‌ی آن را در جای دیگر و به  
صورت شدیدتر باز می کنند و به همین دلیل هرگز موفق به توبه کامل  
نمی شوند، مگر این که این ردیله اخلاقی را از وجود خود ریشه کن  
سازند.<sup>۳</sup>

علّامه طباطبائی در تفسیر آیه‌ی ۱۳۴ و ۱۵۹ سوره‌ی آل عمران چنین  
می گوید: «غیظ عبارت از یک هیجان روحی است که به انسان بعد از  
آن که با ناملایمات فراوانی رو برو شد دست می دهد و بر مؤمن است که  
از آن خودداری کند و خداوند به پیغمبر ش نیز فرموده که با امّت خود

۱-آل عمران / ۱۵۹.

۲-اصول کافی، ج ۲، ص ۳۲۱.

۳-مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، ج ۳، ص ۱۶۴.

به مدارا و نرمش رفتار کند و در مقابل تندخوبی آنان، از خود روی خوش نشان دهد و اصلاً خشمگین نشود؛ زیرا خشم و تندخوبی اتحاد و روابط انسان‌ها را مختل نموده و از رحمت پروردگار محروم می‌نماید و حزن و اندوه را بر قلب انسان‌ها چیره می‌گرداند.<sup>۱</sup>

### حیاء و پاکدامنی

از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین پشتونه‌های اخلاقی در جامعه اسلامی که انسان‌ها را از ارتکاب بسیاری از تخلفات و جرایم و تعدی به حریم همنوعان نهی می‌کند و در حقیقت ضامن اجرای قوانین و هنجارهای اخلاقی محسوب می‌شود، حیاء و پاکدامنی است. توجه به این مقوله‌ی مهم در اخلاق، وظیفه‌شناسی و احترام به قانون را در نظر افراد ارزشمند نموده و آنان را از اسارت هواي نفس و طبع سرکش می‌رهاند؛ زیرا هر کس به ناچار از خواسته‌های غیرمشروع خویش چشم می‌پوشد و از مقررات اجتماعی و اخلاقی جامعه پیروی می‌کند، تا خود را از سرزنش و ملامت دیگران مصون نگه دارد.<sup>۲</sup>

از رسول گرامی اسلام ﷺ نقل شده که فرمود:

«إِذَا رَأَيْتَ مِنْ أَخِيكُ ثَلَاثَ خَصَالَ فَارْجُبْهُ: الْحَيَاءُ وَالْإِمَانَةُ وَالصَّدَقَةَ وَإِذَا لَمْ تَرَهَا فَلَا تَرْجُبْهُ»<sup>۳</sup> وقتی در برادر خود سه صفت دیدی بدوسایدوار باش، حیاء و امانت و راستی و اگر این صفات را ندارد به او امیدوار باش. حضرت علی علیه السلام نیز فرموده: «الْحَيَاءُ يَصُدُّ عَنْ فِعْلٍ

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین، *تفسیرالمیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۷، ص ۹۸ و ۳۱.

۲- همان، ج ۱۶، ص ۴۷۰-۴۶۹.

۳- نهج الفضاحه، ترجمه و تدوین: پاینده، ابوالقاسم، ص ۳۹، ج ۲۰۶.

الْقَبِيْحُ: شرم و حیاء آدمی را از کارهای ناپسند باز می‌دارد.<sup>۱</sup>  
 دربارهٔ حیاء و اثر روانی آن از امام صادق علیه السلام روایتی ذکر  
 گردیده که به مفضل فرموده:

«فَلَوْلَا هُنْ يُفْرَضُونَ وَلَمْ يُوفَّ بِالْعِدَةِ وَلَمْ تُنْصَصِ الْحَوَائِجُ وَ  
 لَمْ يَتَحَرَّ الْجَمِيلُ وَلَمْ تُتَنَكَّبِ الْقَبِيْحُ فِي شَيْءٍ مِّنَ الْأَشْيَاءِ حَتَّىْ أَنْ  
 كَثِيرًا مِّنَ الْأَمْوَارِ الْمُفْتَرَضَةِ إِنَّمَا يُفْعَلُ لِلْحَيَاةِ فَإِنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَوْلَا  
 الْحَيَاةُ لَمْ يَرْغُبْ حَقًّا وَالدِّيْهُ وَلَمْ يَصِلْ ذَرَحَمٍ وَلَمْ يُؤْدَ أَمَانَةً، وَلَمْ  
 يَعِفْ عَنْ فَاحِشَةٍ».<sup>۲</sup>

«اگر تأثیر شرم و حیاء نمی‌بود، احترام مهمان و وفای به عهد  
 مراعات نمی‌شد. اگر حیاء نمی‌بود، در قضاۓ حوایج و جلب  
 نیکی‌ها و اجتناب از بدی‌ها به طور شایسته اقدام نمی‌شد. حیاء نه  
 تنها در اجرای وظایف اخلاقی مؤثر است بلکه بسیاری از فرایض  
 قانونی نیز در پرتو حیاء، جامه عمل می‌پوشد؛ زیرا بعضی از  
 مردمند که اگر حیاء نمی‌بود، و از ملامت و سرزنش مردم  
 نمی‌ترسیدند، مراعات حق پدر و مادر و هم‌چنین خویشاوندان  
 خود را نمی‌کردند. اگر حیاء نمی‌بود امانت‌های مردم را رد  
 نمی‌نمودند و از هیچ عمل منافی با عفت چشم‌پوشی نمی‌کردند».  
 در قرآن کریم، توجه به مسأله حیاء و پاکدامنی و مراعات آن، در  
 مهار نمودن غریزه جنسی و شهوت نفسانی، مورد تأکید قرار گرفته  
 است.<sup>۳</sup> سخن اصلی قرآن کریم این است که بدون شک غریزه جنسی از  
 غرایز سرکش انسان و سرچشمه بسیاری از گناهان و بی‌بند و

۱- غررالحكم، ص.۵۱.

۲- بخار الانوار، ج.۲، ص.۲۵.

۳- مؤمنون / ۷-۵، نور / ۳۳ و ۶۰، قصص / ۲۵، معارج / ۲۹ و ۳۱.

باری هاست، لذا کنترل و حفظ حدود آن از نشانه های مهّم تقوا و پاکدامنی است و حیاء را در وجود آدمی تثیت نموده و او را در رعایت حریم دیگران و عدم تجاوز به آن یاری می نماید و این مقتضای ایمان است که انسان ها از مرزهای الهی خارج نشوند و به کلی فروج خود را از نامحرمان حفظ نمایند.<sup>۱</sup>

### پیوند با خویشاوندان (صله‌ی رحم)

اسلام در تعالیم اخلاقی - اجتماعی خود، عاطفه‌ی خویشی را ارج نهاده و مردم را به صله‌ی رحم در حق منسوین و خویشاوندان نزدیک، تشویق فرموده است تا زندگی در صحنه‌ی اجتماع شیرین و گواراتر باشد.

از آن جایی که جامعه از خانواده‌ها و اقوام و عشیره‌های مختلف به وجود می‌آید، اگر هر انسانی این فرمان اخلاقی و این وظیفه دینی - اسلامی را در زندگی خود برنامه‌ی عمل قرار دهد و تصمیم او این باشد که به ارحام و منسوین نزدیک خود برسد، طبعاً در گوشه و کنار جامعه، فرد یا خانواده‌ی گرفتار و درمانده‌ای باقی نخواهد ماند و زندگی در جامعه انسانی لذت بخش و سرور آفرین خواهد بود، به ویژه آن که اسلام در پرورش این خصلت والای انسانی و در تقویت این روح خدمتگزاری از دو طریق عمومی و خصوصی برنامه‌ریزی کرده است، اوّل این که: هر فرد مسلمان را موظّف کرده که به وضع توده مردم هرچند که نسبت خویشی با او نداشته و ندارد، برسد. دوم این که به: هر انسان مؤمن و مسلمانی درباره‌ی ارحام و خویشاوندان نزدیک خود، مسؤولیت خاصی داده است.<sup>۲</sup>

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیرالمیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۳۹، صص ۱۴۴-۱۵۱، ذیل آیات ۲۹ و ۳۱ سوره‌ی معارج.

۲- ر.ک: سیدعلوی، سیدابراهیم، بین گونه معاشرت کنیم، صص ۱۶۸-۱۶۹.

در قرآن کریم، بسیار بر ارتباط با خویشاوندان و احسان در حق آنان تأکید شده است.<sup>۱</sup>

توجه به ارزش و اهمیت اجتماعی و اخلاقی این موضوع برای ثبات و استحکام درونی جامعه اخلاقی مطلوب، کاملاً ضروری و اجتناب ناپذیر است.

از مجموع آیاتی که در این رابطه در قرآن کریم آمده و علامه طباطبائی در تفسیر المیزان دربارهٔ آن بحث نموده و سخن گفته است، مطالب ذیل بر می‌آید:

۱. احسان و خوبی به خویشاوندان نزدیک، به اندازه‌ی پرستش خدا و اطاعت والدین، اجر و پاداش دارد و از اهمیت پرخوردار است.<sup>۲</sup>

۲. ارتباط عاطفی با خویشاوندان نزدیک، کار مؤمنانی است که به مقام بلندی از ایمان دست یافته و از حساب سخت محشر، بیم دارند.

۳. مؤمنان سطح بالا از بهترین اموال و دوست داشتنی ترین دارایی هایشان برای ارحام فقر و تنگدست خوبیش، اتفاق و احسان می کنند.<sup>۳</sup>

۴. قطع رحم و بریدن ارتباط با خویشاوند نزدیک، یک نوع پیمان شکنی یا خداست.<sup>۴</sup>

۵. گستن ارتباط با خویشاوند نزدیک، در حد فسادگستری در روی زمین است و چنین شخصی مورد لعن و نفرین خداوندی است.<sup>۵</sup>

۱- به عنوان نمونه؛ سوره‌ی بقره/آیه‌ی ۸۳ و ۱۷۷، سوره‌ی نساء/آیه‌ی ۱، سوره‌ی رعد/آیه‌ی ۲۱ و ۲۵، سوره‌ی محمد/آیه‌ی ۲۲.

<sup>٢</sup>- ر.ك: طباطبائی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ١، ص ٤٠٥.

<sup>۳-۳</sup> ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیرالمیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۲۲، ذیل آیه ۲۱ سوره رعد.

۴- ر.ک: همان، ذیل آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی رعد.

<sup>۵</sup>-ر.ک: همان، ج ۱۸، صص ۳۶۲-۳۶۱، ذیل آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی محمد.

۶. در جامعه‌ای که افراد با خویشاوندان نزدیک خود ارتباط و رفت و آمد ندارند و به این اندازه دچار انحطاط اخلاقی هستند، امیدی به بقای چنین جامعه‌ای نیست و اصولاً ریشه‌های امید در چنین اجتماع انسانی خشکیده است.<sup>۱</sup>

## عفو و بخشش

عفو و بخشش یکی از مکارم اخلاق است که همراه صله‌ی رحم در روایات عنوان شده است. عفو گاهی در ردیف آداب قرار گرفته<sup>۲</sup> و گاهی به عنوان یک مسئله‌ی اخلاقی از آن یاد شده است.<sup>۳</sup> اگر عفو را متراffد با حلم بدانیم مسئله‌ی اخلاقی است و اگر آن را ظهور و نمود خارجی حلم بدانیم جزو آداب خواهد بود. همچنان که اگر کسی ادعا کند اخلاق اسلامی چیزی غیر از آداب دینی نیست، او می‌تواند عفو را جزء هر دو موضوع، یعنی اخلاق و آداب، قرار دهد.

عفو به معنی روحیه گذشت از تقصیر و اشتباه دیگران و نادیده گرفتن آن است. در معنای این کلمه همیشه توجه به آسان بودن و نرمی در برخورد با دیگران و سخت‌گیری نکردن وجود دارد. در واقع، نتیجه «حلم و بردباری» همان عفو و چشم‌پوشی و فرونشاندن خشم و دوری از کیفر و انتقام‌گیری است.<sup>۴</sup>

در اخلاق اسلامی به این مسئله و آثار فراوان تریتی آن توجه زیادی

۱- همان.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۴۳، ذیل آیه‌ی شریفه ۱۹۹ سوره‌ی اعراف: «عمن سمع أبا عبد الله عائشة و هو يقول: إِنَّ اللَّهَ أَذْبَرَ رَسُولَهُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدَ ﷺ أَخْدُ الْعُنُقَوْ وَأَمْرُ بِالْمُعْرُفِ وَأَغْرِضُ عَنِ الْجَاهِلِينَ».»

۳- تفسیر در المنشور، ج ۳، ص ۱۵۴، ذیل آیه‌ی ۱۹۹ سوره‌ی اعراف: پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «اخلاق کریمانه نزد خدای متعال آن است که از کسی که به تو ستم کرده عفو کنی، و با کسی که با توقف ع رابطه کرده رابطه برقرار کنی، و به کسی که تو را محروم می‌کند کمک نمایی».»

۴- مفردات راغب، ص ۲۹۰.

شده است؛ عفو و مغفرت به عنوان دو صفت والای الهی در قرآن کریم ذکر شده<sup>۱</sup> و در تاریخ پیامبران، به خصوص حضرت سلیمان و پیغمبر خاتم صلوات الله عليه و آله و سلم عالی ترین نمونه های عفو را مشاهده می کنیم، و هر انسان مسلمان و متعهدی نیز باید خود را به این صفت خدا پسندانه متصف گرداند.

ویژگی بر جسته ای اخلاق پیامبر که باعث ترویج دین شد، همین صفت بزرگ منشی و عفو و گذشت ایشان بود. در برخی روایات نیز «عفو و گذشت» از بهترین صفات اخلاقی اهل دنیا و آخرت به شمار آمده است.<sup>۲</sup>

عفو و گذشت باعث عزّت و پیروزی انسان می شود و بیشترین تأثیر مثبت را بر روح شخص خطاکار می گذارد. هر مسلمانی باید در گرفتن حق خود اهل تسامح و تساهل بوده تا خداوند نیز با او چنین رفتار کند و بر این اساس می تواند ندا دهد:

دارم امید عاطفی از جانب دوست      کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست  
هیچ کس نباید تصوّر کند که باید همه مردم آن گونه که من می فهمم  
و می اندیشم عمل کنند، حتّی وقتی مدیری می بیند که برخی از افراد  
تحت مدیریت او مرتکب خطا شده اند و یا عمل آنان خلاف اندیشه  
مدیر بوده است، می تواند با عفو خود آنان را اصلاح کند. بی شک  
خداوند در عوض این اعراض، بر مجد و عزّت وی خواهد افزود. پیامبر  
اکرم صلوات الله عليه و آله و سلم در اهمیت این خصلت نیکوی اخلاقی فرموده: «عَلَيْكُمْ  
بِالْعَفْوِ، فَإِنَّ الْعَفْوَ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا عَزَّاً، فَتَعَاوِفُوا يُعَزِّزُكُمُ اللَّهُ»:<sup>۳</sup> عفو و بخشش

۱- به عنوان نمونه؛ آیات ۱۴۸-۱۴۹ / سوره نساء و ۲۲ / سوره نور.

۲- ر.ک: فیض کاشانی، ملامحسن، مجتّه البیضاء، ج ۵، ص ۳۱۹.

۳- وافی، ج ۱، ابواب ایمان، ص ۸۳.

را فراموش نکنید؛ زیرا عفو بر عزّت انسان می‌افزاید، پس یکدیگر را عفو کنید تا خدا به شما عزّت دهد.»

در پایان بحث باید چند نکته را متذکر شد:

۱. عفو از سوء یعنی پرده‌پوشی زبانی و عملی بر کارهای زشت. یعنی هرگز به کسی که به شما ظلم کرده فحش ندهید، آبروی او را نبرید، پشت سر او از او به بدی یاد نکنید، و عملانیز در برابر او به او توهین نکنید و انتقام نگیرید و این در صورتی پسندیده است که انسان قدرت انتقام گرفتن داشته باشد ولی از آن صرف نظر کند، نه این که چون نمی‌تواند حق خود را بگیرد، عفو نماید.<sup>۱</sup>

۲. گاهی شخص ظالم به حقوق جامعه یا احکام الهی تجاوز نموده است، که احتیاج به حد و کیفر دارد؛ زیرا احترام و ابهت قانون خدا را شکسته است، در این صورت باید وی را عفو کرد. در حدیثی آمده: «حضرت رسول اکرم ﷺ، هرگز برای شخص خود انتقام نگرفت، بلکه عفو می‌کرد، ولی هرگاه به احکام خدا تجاوز می‌شد بیشترین غصب را داشت». <sup>۲</sup>

قرآن کریم نیز فرموده است: ﴿وَلَا تَأْخُذُكُمْ بِمِمَا رَأَفْتُمُ اللَّهُ﴾<sup>۳</sup> هنگام اجرای حد زنا، در اجرای حکم خدا و اقامه حد، رافت شما را نگیرد که از انجام حدود الهی دست بردارید.<sup>۴</sup>

**توجه به معیار ارزشمند قناعت**  
یکی از مهمترین ویژگی‌های مبنایی جامعه‌ی اخلاقی مطلوب، که از

۱- ر.ک: تفسیرالمیزان، ج ۹، صص ۱۹۳-۱۹۴.

۲- ر.ک: همان، ج ۶، ص ۳۳۳.

۳- نور ۲.

۴- ر.ک: تفسیرالمیزان، ج ۱۵، ص ۱۱۳.

جمله صفات فاضله و اخلاق حسنی است و ضامن سعادت ابدی و اطمینان خاطر فردی و اجتماعی می‌باشد، قناعت است. قناعت، حرص را مهار نموده و عزّت دنیوی و اخروی انسان را تضمین می‌نماید. با قناعت، روابط اجتماعی استحکام فزوون‌تری یافته و احساس آزادگی و بزرگواری در نهاد اعضای جامعه رشد می‌کند، در نتیجه برخورد اخلاقی و اجتماعی آن‌ها به درجه‌ی مطلوب و ایده‌آل می‌رسد. هم‌چنین در سایه‌سار قناعت، ارزش‌ها و شؤون اخلاقی در مورد اموال، حفظ می‌شود و این روند ترویج و گسترش می‌یابد، زیرا کسی بیشتر از نیاز به جمع مال نمی‌پردازد.

و به جای اشتغال به امور دنیوی و جمع ثروت، به فراهم نمودن توشه برای آخرت خود می‌پردازد. اما اگر کسی از این صفت محروم ماند و آلوده‌ی حرص شد، به دنیا فرومی‌رود و خاطر او پریشان و کار او متفرق می‌گردد.

قناعت، حالتی است برای نفس انسان، که باعث اکتفا کردن آدمی به قدر حاجت و ضرورت و زحمت نکشیدن در تحصیل زیاده از مال می‌شود. قناعت، مرکبی است که آدمی را به مقصد می‌رساند؛ زیرا هر که به حد ضرورت اکتفا نمود و دل را به زیاده طلبی در امور دنیوی مشغول نکرد، همیشه فارغ‌البال بوده و تحصیل آخرت برای او سهل و آسان می‌گردد.<sup>۱</sup>

قناعت سر افزاد ای مرد هوش سریر طمع بر نیاید ز دوش

علّامه طباطبائی در تفسیر شریف المیزان در توصیف قناعت چنین می‌گوید: «قناعت ازاله‌ی مرض حرص و طول امل است

و فوایدی خاص بر آن مترتب است: اوّل آن که در دعا و خواسته‌های الهی، آدمی را متنبّه می‌سازد که چیزی را از خدا بخواهد که با حکمت الهی‌اش منافات نداشته باشد. دوم آن که نیاز و درخواستش را فقط از خزانه‌ی غیب الهی می‌خواهد و از این که زیر بار مُنَت و خواری مردم بروود، خود را می‌رهاند و خداوند نیز مردم را از این که چشم به فضل و زیادی‌های دیگران بدوزند نهی فرموده است و زیاده‌طلبی در مال را مذموم دانسته و نکوهش کرده است. درست است که زیاده‌خواهی و داشتن مزایای بسیار زندگی و یا از همه بیشتر داشتن و تقدّم بر سایرین یکی از فطريات بشر است، ولی هنر آن است که آدمی اين خواست فطری و نفساني را مهار کند و نفس خويش را قانع نماید و آگاه باشد که خداوند هر مزیّت و فضلى را يكسان به همه عطا نمی‌کند و ممکن است فضلى به فردی و مزیّتی به فرد دیگر اختصاص داشته باشد و درخواست مطابق حکمت الهی همین است، که آن‌چه را مختص او نیست نخواهد. هم چنین بهتر آن است که آدمی به اكتساب، یعنی آن چیزی که با عمل خود به دست می‌آورد، قانع باشد و درخواست و آرزوی زیادت و مزیّت‌های دیگران را در مال و صنعت نکند، که مجبور شود دست نیاز در مقابل مردم دراز کند و خود را خوار و ذليل نماید و باید بداند که با آرزو مالک چیزی نمی‌شود.<sup>۱</sup>

به قناعت کسی که شاد بود      تا بود محظشم نهاد بود  
وانکه با آرزو کند خواجه‌گی به درویشی      اُفتاد از خواجه‌گی

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین، *تفسیرالمیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ج ۴، صص ۵۴۰-۵۳۴ و ج ۱۹، صص ۶۳-۶۲

ترویج و گسترش امر به معروف و نهی از منکر

از دیگر وظایف، ویژگی‌ها و ضروریات مهم جامعه‌ی اخلاقی مطلوب، مسئله‌ی امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا مایه‌ی رستگاری و شایستگی جامعه می‌شود و خداوند اعضای آن را مورد لطف، رافت و رحمت خود قرار می‌دهد تا آنان با هم انس گرفته و حقوق یکدیگر را مراعات کنند.

امر به معروف ونهی از منکر از نشانه‌های اصیل ایمان است؛ زیرا مؤمنان راستین با همه‌ی کثرت و پراکندگی افرادشان، در صف واحدی قرار گرفته‌اند، به طوری که در صفات و رفتارشان روح وحدت و هماهنگی به چشم می‌خورد. هم‌چنین به مسؤولیت‌های حساس خود واقف بوده، مسؤول اعمال نیک و بد هم‌دیگر هستند. آنان به خاطر ولایت داشتن در امور یکدیگر به خود اجازه می‌دهند هریک دیگری را به خوبی دعوت و از زشتی بازدارد و با شرایط معینی یکدیگر را «امر به معروف و نهی از منکر» کنند<sup>۱</sup> (المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر)؛ مردان مؤمن و زنان مؤمن، بعضشان اولیای بعض دیگراند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.

امر به معروف و نهی از منکر، نمایان گر عمق ایمان مؤمنین در درون آن هاست و مسؤولیت خطیر آن به این دلیل است که ایشان رفتار یکدیگر را دقیقاً تحت نظارت گیرند تا مبادا از مسیر سعادت و نیکبختی منحرف گشته و گرفتار حکومت قهرمداران، جباران و مستبدان گردند؛ زیرا جامعه‌ای که تحت تأثیر هوس‌های نابسامان و تمایلات آلوده،

گرفتار اعمال زشت می‌گردد و رفتار معقول و کردار نیک از دیدگاه افراد آن فاقد ارزش می‌شود، حقایق جدی و اساسی زندگانی خود را فراموش کرده و با اعمال بی‌بندوبار خود، عرصه را برای پذیرش هر نوع استعمار و استثمار آزاد می‌گذارند، و پی‌آمد چنان احوالی این است که قدرت‌های شیطانی، عرصه را برای جولان خود آماده یافته و با خود کامگی بر آن‌ها مسلط می‌گردند. وقتی مردم، رو به ضعف نهاده و زمینه را برای رشد و پیشرفت استبداد و خودکامگی آماده نمایند، مقام خلیفة‌الله‌ی را از دست خواهند داد و به هیچ وجه خواسته‌های معقولشان برآورده نخواهد شد، چون انسان وقتی می‌تواند منصب خلافت الهی را احراز کند که در ظل مساعی و کوشش‌هایش در امر به معروف و نهی از منکر کسب قدرت نماید؛<sup>۱</sup> چنان‌که پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمود: «مَنْ أَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَا عَنِ الْمُنْكَرِ فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ»<sup>۲</sup> ارساله و خلیفه کتابه؛ آن‌که اعمال مردم را می‌پاید و آنان را به خیر و نیکی دعوت می‌کند و از کارهای زشت و نامعقول آنان جلوگیری می‌کند، او خلیفه و جانشین خدا در زمین است و در مقام و مرتبت جانشینی رسول خدا و کتاب او، جایگاهی برای خود احراز می‌کند.<sup>۳</sup>

امر به معروف و نهی از منکر، از مصاديق جهاد در راه خدا و از استوانه‌ها و شعب پایدار آن به شمار می‌رود؛ زیرا هر که به قانون امر به معروف عمل کند، با مؤمنین همیاری کرده، نیرو و توانش را فزاینده می‌سازد و آن‌که نهی از منکر کند، بینی منافق و افراد گرفتار دوگانگی شخصیت را به خاک می‌مالد و خویشتن را از گزند نیرنگ او حفظ

۱- ر.ک: حاجتی، سید محمد باقر؛ چهارده مقاله و گفتار، صص ۱۶۴-۱۶۳.

۲- مجتمع‌البيان، ج ۲، ص ۴۸۲.

می‌کند و در حقیقت، ایجاد نوعی انضباط اجتماعی است که به پاسداری از آزادی و سعادت جامعه در حوزه اخلاق و معرفت منتهی می‌شود و نشانه‌ی عشق به مکتب و مردم، علاقه به سلامت جامعه، غیرت دینی، ارتباط دوستانه بین مردم و همچنین نشانه‌ی فطرت بیدار، نظارت عمومی و حضور در صحنه است.<sup>۱</sup>

### ارزش و اهمیت امر به معروف و نهی از منکر

درباره‌ی اهمیت و ارزش دو فرضیه بزرگ امر به معروف و نهی از منکر آیات زیادی وجود دارد و اخبار و روایات فراوانی از رسول اکرم و ائمه‌ی مصصومین علیهم السلام وارد شده است.

۱. امر به معروف و نهی از منکر، نه تنها ریشه فطری، بلکه ریشه‌ای غریزی دارد. در قرآن کریم می‌خوانیم؛ وقتی مورچه‌ای دید حضرت سلیمان علیه السلام با لشکرش در حرکتند، فریاد زد و به سایر مورچگان گفت: به لانه‌های خود بروید تا پایمال نشوید.<sup>۲</sup>

هم‌چنین هنگامی که هدهد در پرواز خود از فضای کشور سبأ متوجه انحراف مردم شد و دریافت که مردم خورشید پرستند، نزد حضرت سلیمان علیه السلام آمد و از این انحراف شکایت کرد.<sup>۳</sup> این موارد می‌رساند که فریاد در برابر انحراف و دلسوزی برای دیگران و به عبارتی امر به معروف و نهی از منکر، هم ریشه‌ای غریزی و هم ریشه‌ای فطری دارد.<sup>۴</sup>

۱- ر.ک: حاجتی، سید محمدباقر، چهارده مقاله و گفتار، ص ۱۸۳، هم‌چنین ر.ک: فراتی، محسن، تفسیر سوره‌ی لقمان، صص ۶۴-۶۲.

۲- نمل / ۱۸.

۳- نمل / ۲۴.

۴- ر.ک: طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیرالمیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۱۵، صص ۵۰۶ و ۵۰۲.

گزینند.<sup>۱</sup>

۲. موضوع امر به معروف و نهی از منکر، از همان روزهای اوّل بعثت پیامبر اسلام ﷺ مورد عنایت اسلام بوده است. سوره‌ی والعصر که در اوایل بعثت در مکّه نازل شده، گواه این مدعاست؛ زیرا آیه‌ی ﴿وَتَوَاصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَاصُوا بِالصَّبْرِ﴾، به نوعی امر به معروف و نهی از منکر را مورد توجه قرار می‌دهد و از مؤمنان می‌خواهد تا یکدیگر را به کارهای حق و پایداری در راه خدا دعوت و سفارش کنند و از منکرات دوری

نمایند.<sup>۲</sup> امر به معروف و نهی از منکر، مهم‌ترین وظیفه انجیاست؛ زیرا قرآن می‌فرماید: ما در میان هر امتی، پیامبری را مبعوث کردیم که مهم‌ترین وظیفه او دو چیز بود: یکی امر به یکتاپرستی که بزرگ‌ترین معروف‌هاست ﴿أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ و دوم نهی از اطاعت طاغوت‌ها که بزرگ‌ترین منکرهایست. ﴿إِجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ﴾.<sup>۳</sup>

۴. امر به معروف، کاری است که خدا انجام می‌دهد: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾<sup>۴</sup>، چنان‌که امر به منکر کار شیطان است: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمُ بِالْفَحْشَاءِ﴾<sup>۵</sup>. این مضامین دو نکته را می‌رساند اوّلاً امر به معروف و نهی از منکر، یک وظیفه عمومی است؛ زیرا تمام مردان و زنان با ایمان نسبت به یکدیگر حق ولایت دارند و هریک اجازه دارند و حتی موظفند دیگری را به معروف سفارش کنند و از منکر باز دارند. ثانیاً قرآن همواره امر به معروف را مقدم بر نهی از منکر آورده تا

۱- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین، *تفسیرالمیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۲۰، صص ۶۱۲-۶۱۱، ذیل آیه‌ی ۲ سوره‌ی عصر.

۲- نحل / ۳۶.

۳- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین، *تفسیرالمیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۱۲، ص ۳۵۳.

۴- نحل / ۹۰.

۵- بقره / ۲۶۸.

بفهماند که کارها را از راه مثبت پیگیری کنید و در جامعه، تنها انتقاد کننده نباشد.<sup>۱</sup>

۵. خداوند در قرآن کریم، امّت اسلام را بهترین امّت می‌داند، به دلیل این که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و از مقام ایمان برخوردارند.<sup>۲</sup>

۶. امر به معروف و نهی از منکر رمز برتری و کرامت است؛ تا زمانی که بر اساس ایمان و به انگیزه‌ی الهی انجام گیرد.<sup>۳</sup>

۷. امر به معروف و نهی از منکر آنچنان اهمیّت دارد که در قرآن، نام آمرین به معروف در کنار نام انبیا آمده است و کیفر قاتلان آنان همچون قتل انبیاست؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكُفِّرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابِ أَلِيمٍ﴾.<sup>۴</sup>

۸. گروه ویژه‌ای در جامعه باید باشد که با قدرت و امکانات، وارد عمل شوند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند و جوب این عمل، وجوب کفایی است و اجرش از آن همان گروهی است که آن را انجام می‌دهند و به دلیل حفظ شؤون اخلاقی، به خیر دعوت و از شرّ نهی می‌کنند. اگر شخص منحرفی را دیدند، او را به حال خود و انمی گذارند و بی تفاوت از کنار او نمی‌گذرند، بلکه با وی برخورد نموده و او را از انحراف، نهی می‌کنند.<sup>۵</sup>

۱- ر.ک: طباطبایی، سید محمدحسین، همان، ج ۱۰، ص ۴۵۵؛ هم‌چنین ر.ک: قرائتی، محسن، امر به معروف و نهی از منکر، صص ۱۴-۱۵.

۲- ر.ک: طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیرالمیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۳، ص ۵۸۳.  
۳- همان.

۴- همان، ص ۱۹۳، ذیل آیه‌ی مذکور (۲۱ سوره‌ی آل عمران).

۵- ر.ک: طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیرالمیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۳، ص ۵۷۷-۵۷۸.

۹. آمرین به معروف و ناهیان از منکر، نسبت به اجتماع دیدبانانی هستند که همنوعان خویش را به سوی خیر سوق می‌دهند و هشدار و نهیشان به خلاف کاران، همراه با حفاظت و پاسداری از قانون الهی است، و نه در حال انفراد، نه در خلوت و نه در ظاهر از آن قانون تجاوز نمی‌نمایند و این ناشی از ایمان ایشان است؛ زیرا آنان افرادی جان برکف و شجاع هستند که فریادشان در روز، با اشک و توبه و رکوع و سجودشان در شب همراه است. ایناند افراد رستگاری که به فوز بزرگی که خداوند در ستایش آنان وعده داده، می‌رسند.<sup>۱</sup>

۱۰. خداوند آمرین به معروف و ناهیان از منکر را در زمین تمکین می‌دهد، بدین معنا که ایشان را نیرومند می‌کند، به طوری که هر کاری بخواهد بتوانند، در راستای این وظیفه، انجام دهند و هیچ مانع یا مزاحمتی نتوانند سد راه آنان شود، تا اجتماعی صالح و مطلوب از نظر اخلاقی و انسانی به وجود آورند و نمونه‌ای از عالی‌ترین جامعه در تاریخ اسلام که در عهد رسول خدا ﷺ شکل گرفت، باشند.<sup>۲</sup>

۱۱. در انجام امر به معروف و نهی از منکر باید صبر و پایداری پیشه کرد و گاهی نیز به استقبال خطر رفت؛ زیرا عمل به وظیفه گاهی با خطر و سرزنش همراه است و از این‌روست که آمرین به معروف و ناهیان از منکر شجاع، دارای صلابت و عزم و اراده‌ای قوی، نامیده شده‌اند.<sup>۳</sup>

۱۲. مسئله امر به معروف و نهی از منکر از مختصات پیغمبر اسلام و امّت اوست؛ زیرا دینی که حضرت محمد ﷺ آورد و خدا و قرآن آن

۱- ر.ک: همان، ج ۹، ص ۵۳۹؛ ذیل آیات ۱۱۱ و ۱۱۲ سوره‌ی توبه.

۲- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین، *تفسیرالمیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۱۴، صص ۵۴۶-۵۴۷؛ ذیل آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی حج.

۳- ر.ک: همان، ج ۱۶، صص ۳۲۶-۳۲۵؛ ذیل آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی لقمان.

را تصدیق نمود، یگانه دینی است که در قالب بی‌روح امر به معروف و نهی از منکر تا آن‌جا که ظرفیت داشت روح حیات دمید و کار آن را که جز دعوت زیانی چیز دیگری نبود، به جایی رسانید، و آن‌قدر توسعه داد که شامل جهاد با اموال و نفوس نیز می‌شود. اسلام، تنها دینی است که جمیع امور مربوط به زندگی بشر و همه شؤون و اعمال وی را برشمرده و امر به معروف و نهی از منکر را به طور صحیح و کامل ارائه نموده است و عمل به آن را از فرایض حقیقی برشمرده است.<sup>۱</sup>

هدف اساسی دو فرضیه امر به معروف و نهی از منکر، سوق دادن مردم به سوی نیکی‌ها و بازداشت آن‌ها از کارهای زشت است و این که خداوند به پیروی از رسول گرامی اسلام امر می‌نماید، و دین او را جامع ترین ادیان می‌داند، به دلیل برپایی و عمل به امر به معروف و نهی از منکر است؛ که یکی از امور کامل پنج گانه و در حد اعلای مورد عمل دین اسلام می‌باشد و قوانین مجعله اجتماعی، دینی و اخلاقی آن در سایه عمل صحیح مورد توجه و دقّت است و هریک از اعضای آن با دعوت مردم به نیکی‌ها و نهی ایشان از ناپسندی‌ها و زشتی‌ها، که معنا و هدف اصلی امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد، آن را به نحو احسن به انجام می‌رسانند.<sup>۲</sup>

### نتیجه

از مطالبی که در این نوشتار ارائه شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. جامعه اسلامی با آراستگی به ارزش‌های اخلاقی و ویژگی‌های

۱- همان، ج ۸، صص ۳۶۴-۳۶۵.

۲- ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین؛ *تفسیرالمیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۸

صفحه ۳۶۴-۳۶۵

مطلوب عملی؛ چون «صبر و پایداری، کظم غیظ، حیا و پاکدامنی، صله‌ی رحم، عفو و بخشش، قناعت و امر به معروف و نهی از منکر» به عالی‌ترین کمالات معنوی دست یافته و زمینه بهره‌وری بنیادی انسان و همنوع او را بر اساس عدالت و احسان، مهر و دوستی، مردم خواهی و تعامل اجتماعی فراهم می‌سازد.

۲. جامعه اسلامی با چنین ارزش‌های بنیادی و مبنایی، به عنوان اجتماعی ایده‌آل، دوست داشتنی، جذب و به سان دنیایی آکنده از گل‌ها و لاله‌ها با عطرها و خواص مختلف و پایدار شناخته می‌شود؛ زیرا با صبر و کظم غیظ، کامیابی دنیوی و اخروی اعضای خویش را تضمین می‌کند. حیا، پشتونه‌ای عظیم در اخلاق را به ارمغان آورده و اعضای جامعه را از ارتکاب جرایم و تعدی به حریم همنوعان باز می‌دارد. با ترویج صله‌ی رحم ثبات و استحکام درونی خود را تضمین می‌کند. با عفو و بخشش از شخصیت‌ها پاسداری نموده و روحیه‌ی اصلاح و خودسازی را برای نیل به جامعه‌ی مطلوب اخلاقی تقویت می‌کند. با قناعت، حرص و طمع را زایل و ریشه‌های مهلك اسارت نفس را می‌خشکاند و با امر به معروف و نهی از منکر به ترویج دائمی ارزش‌های عملی در اخلاق، و استحکام مطلوبیت اخلاقی خود در عرصه‌های فردی، اجتماعی، فرهنگی و تربیتی پرداخته و همت می‌گمارد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج الفصاحه، ترجمه و تدوین: پاینده، ابوالقاسم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰ش.
۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، غررالحكم و دررالکلام، شرح: خوانساری، سید جمال الدین، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ش.
۴. حجتی، سید محمدباقر، چهارده مقاله و گفتار، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ش.
۵. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن ، بیروت: دارالشامیة، ۱۴۱۲ش.
۶. سید علوی، سید ابراهیم، این گونه معاشرت کنیم، تهران، انتشارات رسالت قلم، ۱۳۶۲هـ.ش.
۷. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، درالمشهور فی تفسیر بالماثور، کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی یزد، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۸. طباطبائی، سید محمدحسین، تفسیرالمیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، تهران: کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۲ش.
۹. طرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵هـ.ق.
۱۰. عیاشی، ابینصر محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱هـ.ق.
۱۱. فیض کاشانی، ملامحسن، محجۃالبیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳هـ.ق.
۱۲. فیض کاشانی، ملامحسن، الوفی، اصفهان، مکتبة/میر المؤمنین، ۱۴۱۵هـ.ق.

۱۳. قرائتی، محسن، *تفسیر سوره‌ی لقمان*، چاپ پنجم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۲ش.
۱۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر، *اخلاقی در قرآن*، قم: انتشارات نسل جوان، ۱۳۷۱ش.
۱۶. نراقی، احمد، *معراج السعادۃ*، چاپ چهارم، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ش.

## توجیه گزاره‌های اخلاقی

\* سمیّه ملکی

\*\* اکرم نوری‌زاده

### چکیده

پژوهش حاضر تحقیقی در باب نحوه‌ی توجیه گزاره‌های اخلاقی است. براساس تعریف سنتی، معرفت عبارت از باور صادق موجّه است. مؤلفه‌ی توجیه، به معنای داشتن دلیلی عقلانی برای باور، مورد توجه غالب معرفت‌شناسان بوده و وجود آن را برای معرفت داشتن ضروری دانسته‌اند. درباره‌ی چیستی توجیه و بیان ماهیت آن، اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد که این پژوهش در پی بررسی این دیدگاه‌ها و اختلاف نظرهای است. در مقاله‌ی پیش رو، پس از معرفی معرفت‌شناسی و شکاکیت و اشاره‌ی مختصر به اقسام آن، رویکردهای معرفت‌شناسان در باب توجیه بیان می‌گردد؛ سپس با توجه به تقابل معرفت‌شناسی اخلاق و شکاکیت اخلاقی معرفت‌شناختی، نظریّات توجیه در فلسفه‌ی اخلاق بیان می‌گردد و در پایان، موضع شکاکان اخلاقی معرفت‌شناختی نیز در باب توجیه، بیان خواهد شد.

Hirckaniyom\_۱۳۶۴@yahoo.com

\* کارشناس ارشد فلسفه‌ی غرب دانشگاه اصفهان.

Nurizade ۱۳۶۵@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه‌ی غرب دانشگاه اصفهان.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۹/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۷/۲۰

واژه‌های کلیدی

معرفت، معرفت‌شناسی، شکاکیت، توجیه، مبنایگرایی، انسجام‌گرایی.

## مقدمة

مسئله‌ی معرفت و چیستی آن همواره از دغدغه‌های بشر بوده و از زمان فلاسفه‌ی بزرگی چون افلاطون و ارسطو نظریاتی درباره‌ی معرفت مطرح گردیده است. از زمان دکارت به بعد، بحث از امکان، محدوده و منابع معرفت در حوزه‌ای از فلسفه به نام «معرفت‌شناسی» مطرح شد، و بدین گونه، مسئله‌ی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی جدا می‌گردید.

به طورستّتی معرفت، را به "باور صادقِ موجّه" تعریف می‌کنند، اما در دوران معاصر، گیهه با مثال‌های نقضی نشان می‌دهد که این سه مؤلفه برای معرفت داشتن کافی نیستند. درباره‌ی مسأله‌ی توجیه در معرفت-شناسی، رویکردهای برون‌گرایانه و درون‌گرایانه‌ای وجود دارد. در فلسفه‌ی اخلاق، معرفت‌شناسی از موضوعاتی است که در حوزه‌ی فرا‌اخلاق مطرح می‌شود و به بررسی توجیه و ارزش صدق گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد. در مقابل معرفت‌شناسان، شگاکانی هستند که امکان وجود معرفت اخلاقی موجّه را انکار می‌کنند؛ این دسته، شگاکان اخلاقی معرفت‌شناختی‌اند که رویکردی خاص راجع به توجیه دارند و معتقدند که توجیه معرفت‌شناختی در گزاره‌های اخلاقی ممکن نیست، و در نتیجه، حصول معرفت اخلاقی برای هیچ‌کس امکان‌پذیر نیست. لازم به ذکر است که موضع این شگاکان در برابر مکاتبی از فلسفه‌ی اخلاق است که معتقدند ما می‌توانیم باورهای اخلاقی موجّه داشته باشیم.

در این پژوهش، نخست، مسأله‌ی معرفت شناسی و رویکردهای مختلف آن بررسی می‌گردد، و سپس، با توجه به این که شکاکت

دیدگاهی در برابر معرفت‌شناسی است و دیدگاه شگاکانه نیز رویکردهای نسبت به توجیه دارد، مکتب شگاکیت را نیز به اختصار بررسی می‌کنیم و نظر به این که مسأله‌ی اصلی پژوهش، توجیه گزاره‌های اخلاقی است، لذا اشاره‌ای نیز به معرفت‌شناسی اخلاق و دیدگاه مقابله‌آن، یعنی شگاکیت اخلاقی خواهیم داشت، و در نهایت، رویکردهای توجیه در فلسفه‌ی اخلاق و نظر شگاکان اخلاقی معرفت‌شناختی نسبت به توجیه را بررسی خواهیم نمود.

### معرفت‌شناسی<sup>۱</sup>

معرفت‌شناسی، یکی از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه را تشکیل می‌دهد و برخی از بنیادی‌ترین سؤال‌های فلسفی، سؤال‌های معرفت‌شناسی‌اند؛ سؤالاتی از این قبیل که «شناخت یعنی چه؟»، «آیا اساساً ما می‌توانیم چیزی را بشناسیم؟»، «اگر چیزی را می‌شناسیم، از کجا می‌دانیم که آن را می‌شناسیم و از کجا بدانیم آن را همان‌طور که واقعاً (در جهان خارج) هست، می‌شناسیم؟»، «آیا شناخت همه چیز ممکن است، یا این‌که بعضی چیزها هستند که نمی‌توان آن‌ها را شناخت؟»، «آیا یقین ممکن است یا این که همه‌ی شناخت‌های ما حدس و گمان است؟»، «از کجا می‌دانیم که مثلاً دزدی عملی زشت است؟»، «آیا شناخت در مورد آینده ممکن است؟». این پرسش‌ها در حوزه‌ی معرفت‌شناسی مطرح می‌شوند.

همه‌ی ما تصوراتمان از جهان را کاملاً قبول داریم و در مورد آن‌ها هیچ شک و شبه‌ای نمی‌ورزیم، ولی آیا نباید از خود پرسیم که چگونه به این شناخت دست یافته‌ایم؟ چرا به آن اعتماد داریم و از کجا معلوم

که در اشتباه نباشیم؟ بسیار اتفاق افتاده که به چیزی مطمئن بوده‌ایم و سپس معلوم شده که خطا و کذب بوده است ممکن است گفته شود؛ ما جهان را با حواس خود مشاهده و ادراک می‌کنیم و حواس انسان سالم، درست کار می‌کند؛ اما در همین مورد، نمونه‌های بسیاری وجود دارد که حواس اشتباه می‌کند و هر شخصی نیز با این مسئله برخورد کرده است؛ دیدن سراب در بیابان نمونه‌ای از خطای حواس و مثالی آشکار برای دیدن چیزی است که در حقیقت وجود خارجی ندارد؛ بنابراین، همه قبول داریم که همیشه نمی‌توانیم به حواس اعتماد کنیم، اما از کجا معلوم که حواس ما همیشه در اشتباه نباشد؟ شاید تمام اطلاعاتی که حواس به ما می‌دهد، غیر از آن چیزی باشد که در خارج وجود دارد؛ اصلاً پا را فراتر از این می‌گذاریم و می‌پرسیم: از کجا معلوم که ما در خواب نیستیم؟!

مسئله این است که آیا راهی هست که به یقین بدانیم در خواب هستیم یا در بیداری؟ حل کامل هریک از این مسایل، تلاش فکری فوق العاده‌ای را می‌طلبد. تاریخ فلسفه پر از نظریات بی‌شمار در موضوعات مختلف معرفت‌شناسی است؛ نظریاتی که مدت‌ها و شاید صدها سال مورد اعتماد همگان بوده و سپس به کلی بی‌اعتبار شده است، این امر فیلسوفان را برابر آن داشته تا اساس شناخت و ملاک‌هائی که برای آن متصور است را بررسی کنند. حال، اگر بسیاری موارد در ابتدا برای همگان یقینی بوده و سپس بی‌اعتبار شده، پس اصولاً چگونه می‌توان یقین به چیزی داشت؟ در این مورد، پالوک بر این عقیده است که: «شاید بهتر باشد که معرفت‌شناسی، باورشناسی نامیده شود؛ چون می‌توان معرفت‌شناسی را به نوعی مطالعه و بررسی باورها دانست».<sup>۱</sup>

۱- pallock, cruz, ۱۹۹۹:۱۱.

## معرفت<sup>۱</sup> و توجیه<sup>۲</sup>

بر اساس تعریف سنتی، معرفت عبارتست از "باور صادق موجّه"؛ اما صرف داشتن باور صادق برای معرفت کافی نیست؛ مثلاً همان‌طور که آرمسترانگ می‌گوید: «باوری که از روی حدس یا استدلال غلط بدست آید، حتی اگر درست و مطابق با واقع باشد، باز هم معرفت نیست، چون فاقد توجیه کافی است».<sup>۳</sup>

غیاب هریک از این سه مؤلفه‌ی معرفت-باور، صدق، توجیه-در گزاره، باعث می‌شود که ما فرد را فاقد معرفت بدانیم. این تعریف سه جزیی معرفت: «ریشه در بیان ارسطو و افلاطون دارد ولی شکل نهایی خود را به عنوان تعریف سنتی در قرون اخیر یافته است و با رویکرد بیشتر معرفت‌شناسان مواجه شده است».<sup>۴</sup>

اوّلین عنصر اساسی در معرفت عبارتست از: باور، که به اعتقادی جزمی و قطعی اطلاق می‌شود؛ مثلاً ما باید به گزاره‌ی "الف" باور و اعتقاد داشته باشیم، این شرط ذهنی معرفت است و بدین صورت است که مثلاً اگر کسی گزاره‌ای را اظهار کند که آن را باور ندارد، در واقع، به آن معرفت ندارد. دومین عنصر اساسی در معرفت، صادق بودن معرفت است؛ بدین صورت که مثلاً برای این که به گزاره‌ی "الف" معرفت داشته باشیم، باید گزاره‌ی "الف" صادق باشد و اگر کسی بگوید به گزاره‌ی "الف" معرفت دارد، اما "الف" کاذب باشد، در واقع، می‌توان گفت که وی معرفت ندارد؛ این شرط عینی معرفت،

۱-Knowledge

۲-Justification

۳-armstrong, ۲۰۰۶: ۶۰.

۴- فعلی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، ص ۸۷.

نسبت میان گزاره و واقع را می‌نمایاند. شرط و عنصر دیگر معرفت این است که گزاره باید مدلّ و موجّه باشد؛ یعنی از روی حدس و گمان نباشد.<sup>۱</sup> تقریباً در تاریخچه‌ی معرفت‌شناسی همه‌ی صاحب‌نظران کم و بیش مسئله‌ی توجیه را مطرح کرده‌اند؛ فولی در توضیح اصطلاح موجّه می‌گوید: «اصطلاح موجّه به طور کلی با واژه‌هایی نظیر معقول، عقلاتی و مستند متراffد است یا حداقل متضمن آن‌هاست».<sup>۲</sup>

به طور کلی، توجیه، واژه‌ای هنجاری و مبین همراهی یک شیء با ضابطه‌ای قابل قبول یا رفتای صحیح است؛ توجیه به معنای به کار گیری دلایل و شواهد برای اثبات درستی باورهای است؛ توجیه معرفتی، حاکی از ضوابط معرفتی قابل قبول و بهره‌مندی از وضعیت معرفتی قابل اثبات است.

بنابراین، منظور از توجیه ارایه‌ی وجه و دلیل برای معرفت، استدلال و دفاع از آن است و یا مجموعه دلایلی است که می‌تواند در حمایت از باور ارایه شود.<sup>۳</sup>

مسایل مهمی در معرفت‌شناسی با عنصر توجیه سروکار دارند؛ مثلاً این که؛ آیا واقعاً لازمه‌ی شناخت یک چیز توانایی ارایه‌ی دلیل است و باور صادق برای معرفت کافی نیست؟ ماهیت دلایل و قرائتی که یک باور را موجّه می‌سازند چیست؟ آیا این دلایل باید خودشان با دلایل و قرایین دیگری موجّه شوند یا باورهای بدیهی صادقی وجود دارند که فی‌نفسه موجّه‌اند؟ اگر ارایه‌ی دلیل و مدرک برای توجیه باوری و معرفت داشتن به آن مورد نیاز است، چگونه فرد می‌تواند اثبات کند که

۱- حسین‌زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، صص ۱۹-۱۸.

۲-floey, ۱۹۹۸: ۶۵.

۳- گلدمان، چیستی و باور موجّه، ص ۱۰۰.

شواهد کافی را در اختیار دارد؟ نحوه‌ی ساختار توجیه چگونه است؟ اگر باورهای پایه‌ای وجود داشته باشند، باورهای غیرپایه چگونه از آن‌ها استنتاج می‌شوند؟ اگر استنتاج باورها از سایر باورها ممکن است، این استنتاج به چه طریقی است؟ قیاسی یا استقرایی؟

هر فرد عاقلی بر آن است که باورهای معرفتی خود را به روشهای قابل قبول مورد حمایت قرار دهد. موضوع توجیه، باور است و هدف توجیه باورها، رسیدن به باورهای صادق بیشتر است.<sup>۱</sup>

منابع توجیه معرفتی نیز می‌توانند همان منابع معرفت، مثل ادراک حسّی، حافظه، درون‌نگری، عقل و تجربه باشند؛ حال، سؤال این است که باور به چه طریقی موجّه می‌شود؟ روند موجّه‌سازی چگونه است و تا کجا ادامه می‌یابد؟ یک تصور کلی وجود دارد که در شرایط مساوی، هرچه بیشتر دلیل در اختیار داشته باشد، احتمال صدق باور شما بیشتر است؛ اما آیا ما واقعاً می‌توانیم برای توجیه باورهایمان نسبت به اشیاء و یا اذهان دیگر یا هر باوری که داریم دلیل کافی داشته باشیم؟

مسئله‌ی دیگری که در مورد توجیه مطرح است در مورد نوع و قوّت دلایل توجیه و مبانی توجیه است و این که چه نوعی از دلایل برای توجیه لازم است؟ مبانی توجیه می‌تواند براساس شواهد درونی و بیرونی باشد؛ مثلاً دامپزشک متخصصی که یک پرنده را با دقّت کالبدشکافی می‌کند، نسبت به فرد مبتدی که لحظه‌ای از دور آن را می‌بیند، شواهد قوی‌تری دارد برای این که بگوید آن پرنده، پرستو یا پرنده‌ی دیگری نیست و واقعاً کلاح است. آیا این نشان می‌دهد که فرد مبتدی در باور به این که آن پرنده کلاح است، موجّه نیست؟ اینجا باید

سطوح توجیه را متمایز کنیم؛ متخصص به نحو قوی، و مبتدی به نحو ضعیف، در باورشان موجّه هستند. اگر ملاک‌های مورد نیاز فرد مبتدی برای توجیه باور، بیش از یک نگاه اجمالی از دور نباشد، وی به نحو کافی در باورش موجّه نیست؛ یعنی اگر تنها شاهدش یک نگاه اجمالی باشد، به نحو قوی در باورش موجّه نمی‌شود، اما این که کدام مبانی کافی هستند و توجیه کافی را فراهم می‌کند، از مسایلی است که باعث طرح دیدگاه‌های مختلف در باب نوع دلایل مورد نیاز برای توجیه شده است؛ مثل توجیه برون‌گرایانه و درون‌گرایانه.<sup>۱</sup>

### رویکردهای معرفت‌شناسی در مورد چیستی توجیه

#### الف) درون‌گرایی<sup>۲</sup>

منظور از توجیه درون‌گرایانه این است که توجیه باورها، امری درونی و مبنی بر حالت درونی انسان باشد و برای توجیه یک باور به بیرون از حالت نفسانی انسان استناد نشود، نظریات درون‌گرا مبنی بر باورند؛ یعنی توجیه براساس حالت‌های ذهنی مبنی بر باور انجام می‌شود. این نظریات در چگونگی نگرش‌شان به ساختار اندیشه‌ی موجّه، به دو دسته تقسیم می‌شوند: مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی.<sup>۳</sup>

مبنا‌گرایی،<sup>۴</sup> دیدگاهی معرفت‌شناسی است که بیان می‌دارد که قضایایی که ما آن‌ها را اظهار می‌کنیم، براساس باورهای پایه که بدیهی هستند توجیه می‌شوند. مبنای‌گرایان برای دچار نشدن به شک می‌گویند که لازم نیست همه‌ی باورهاییمان برای موجّه بودن به باورهای دیگرمان

۱-Armstrong, ۲۰۰۶: ۹۶-۹۷.

۲-Internalism.

۳-حسینزاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، صص ۱۴۶ و ۱۴۷.

۴-Foundationalism.

وابسته باشند. برخی از باورهای ما باور پایه هستند که موجّه بودن یا معرفت بخشی این باورها مستقل از این است که به باور دیگری وابسته باشند. این باورهای پایه، مبنایی می‌شوند که همهٔ باورهای موجّه دیگرمان از آن ساخته می‌شوند. همهٔ باورهای موجّه غیر پایه‌ی ما به طور مستقیم یا غیرمستقیم وابسته به باورهای پایه‌ی ما هستند.

شاخه‌های مختلف مبنای‌گرایی در این که کدام باورهای ما می‌توانند باور پایه باشند، یعنی می‌توانند بدون وابستگی به بقیهٔ باورهاییمان موجّه باشند و چطور یک باور می‌تواند به خوبی به باور دیگری وابسته باشد، با هم اختلاف نظر دارند. مبنای‌گرایان برآنند که متعلق باور و معرفت آدمی گزاره‌ها هستند و گزاره‌ها یا پایه و بدیهی هستند و یا از نوع غیر پایه هستند. که در توجیه خود مبتنی بر باورهای پایه هستند. رابطه‌ی میان این دو نوع باور، یک سویه است و فقط باورهای غیر پایه بر باورهای پایه مبتنی هستند. باورهای غیر پایه از طریق استدلال به دست می‌آیند و اکتسابی هستند.<sup>۱</sup>

انسجام‌گرایی،<sup>۲</sup> دیدگاه معرفت‌شناسی دیگری در نحوهٔ توجیه گزاره‌ها است. براساس این دیدگاه، باوری موجّه است که با باورهای پذیرفته شدهٔ دیگر، منسجم و هماهنگ باشد. این باورها اموری هستند که انسان به آن‌ها دسترسی مستقیم دارد. انسجام‌گرایان می‌گویند فقط روابط شواهد گونه بین باورها می‌توانند هر کدام از باورهاییمان را توجیه کنند، و بنابراین، وجود باورهای پایه‌ای مبنای‌گرایان را، نمی‌پذیرند. انسجام‌گرایان برای حل مسأله‌ی تسلسل، وجود "دور" را در توجیه باورها می‌پذیرند؛ بدین گونه که گاهی "الف" به خاطر وابستگی به

"ب" موجّه است، حال آن که ممکن است خود "ب" غیر مستقیم و از یک راه طولانی از وابستگی‌ها به "الف" وابسته باشد.

از دیدگاه انسجام‌گرایان، چیزی که موجب موجّه بودن باورهایمان می‌شود، این است که باورهایمان چقدر با یکدیگر انسجام دارند، نه این که چطور به مبنایی از باورهای پایه بستگی داشته باشند؛ به عبارت دیگر، نظر انسجام‌گرایان در باب توجیه، کل گرایانه و از طریق هماهنگی است.<sup>۱</sup>

### ب) برون‌گرایی<sup>۲</sup>

نظریه‌های برون‌گرا، تنها بر باور مبتنی نیستند و برای توجیه، از امور دیگری غیر از باور استفاده می‌کنند. نظریه‌ی توجیه درون‌گرایانه، برای این که یک باور معین، برای شخص معین از حیث معرفت‌شناسی موجّه باشد، مستلزم این بود که همه‌ی عوامل لازم برای توجیه معرفتی آن باور، در درون بینش معرفتی شخص باشد و او نیز به آن‌ها دسترسی معرفتی داشته باشد؛ در مقابل، نظریه‌ی توجیه بیرون‌گرایانه، عدم دسترسی معرفتی شخص، دست‌کم به بعضی از عوامل توجیه در باور را مجاز می‌دارد؛ به گونه‌ای که عوامل آن می‌توانند در بیرون از بینش معرفتی صاحب باور قرار داشته باشند. برجسته‌ترین دیدگاه برون‌گرایی، وثاقت‌گرایی<sup>۳</sup> است که شرط اصلی آن این است که باور باید به شیوه‌ای یا از طریق فرایندی ایجاد شود که به طور عینی محتمل می‌سازد که باور صادق است. آنچه این دیدگاه را بیرونی می‌گرداند این است که

<sup>۱</sup>-foley, ۱۹۹۸:۱۵.

<sup>۲</sup>-Externalism.

<sup>۳</sup>-Releabilism.

براساس آن هیچ ضرورتی ندارد که شخص برای توجیه شدن در باوری معین به اعتبار مورد نظر آن باور دسترسی معرفتی داشته باشد.

در وثاقت‌گرایایی که سومین نظام معرفت‌شناسی در تبیین نحوه توجیه معرفت است و از چشم‌اندازی برون‌گرایانه مسأله‌ی چگونگی توجیه معرفت را توضیح می‌دهد، بنیان توجیه براساس اعتمادپذیری فرایندهای شکل دهنده‌ی باور قرار دارد و باور باید در فرایندی ایجاد شود که به طور عینی محتمل سازد که باور صادق است. به عنوان مثال من در صورتی در باور قضیه‌ی "الف" موجّه هستم، که آن را در فرایندی قابل اعتماد کسب کرده باشم.

اعتمادپذیری و توجیه دارای مراتب هستند؛ بدین معنا که فرایندهایی که باورهایی را بر مبنای قرائن بیشتری به دست می‌دهند، قابل اعتمادتر از باورهایی هستند که دارای قرائن کمتری هستند.<sup>۱</sup> براساس این اصل، روش رسیدن به باورمان را قابل اعتماد می‌دانیم.<sup>۲</sup> پیشگامان بر جسته‌ی اعتماد‌گرایی کسانی مثل آلوین گلدمان، مارشال سوآیم، و اخیراً آلوین پلاتینگا هستند.<sup>۳</sup>

در برابر این سه دیدگاه، شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی با تمرکز بر مسأله‌ی توجیه، ادعای عدم امکان وجود معرفت را دارد.<sup>۴</sup>

### مسأله‌ی تسلسل در معرفت

نگرش شگاکانه در مشکل تسلسل این دو نکته را مفروض می‌گیرد که:

(۱) توجیه، الگوی واحدی دارد.

۱- گریلینگ و دیگران، معرفت‌شناسی، صص ۳۶-۳۹.

۲-Goldman، ۱۹۶۷: ۳۵۷-۳۷۲.

۳- گریلینگ و دیگران، معرفت‌شناسی، ۳۳-۳۹.

۲) توجیه، مسیری یک طرفه دارد.

مبناگرایی در پاسخ به مشکل تسلسل در برابر نکته‌ی اوّل پیشنهاد می‌دهد که در توجیه، الگوی واحدی نداریم؛ در عین حال، نکته‌ی دوم نگرش شکاکانه را می‌پذیرد. عنصر اصلی دیدگاه مبناگرایی این است که باورهای پایه به گونه‌ی غیر باوری موجّه‌اند و توجیه آن‌ها مبتنی بر سایر باورها نیست تا تسلسل پیش آید. گزاره‌های پایه بر حواس و حالات ادراکی خطاناپذیر مبتنی هستند. الگوی مشترک تقریرهای گوناگون از نظریه‌ی مبناگرایی در پاسخ به مسئله‌ی تسلسل این چنین است که توجیه در سلسله‌ی بی پایان ادامه نمی‌یابد، بلکه در لایه‌ی ویژه‌ای از باورها به منابعی مانند ادراک حسی و دروننگری استناد پیدا می‌کند که بدیهی است.<sup>۱</sup>

اما انسجام‌گرایی نکته‌ی اوّل را می‌پذیرد و به جای نکته‌ی دوم پیشنهاد می‌کند که توجیه، مسیری یک طرفه ندارد؛ لذا اصل انسجام‌گرایی این است که همه‌ی باورها از باورهای دیگر استنتاج می‌شوند و باور پایه نداریم و توجیه امری دو سویه است. اف اچ برادلی<sup>۲</sup> نیز از انسجام‌گرایان است که استلزم دو سویه را لازمه‌ی باور می‌داند، به نظر او، در یک مجموعه‌ی منسجم از باورهای موجّه، هر عضوی باید قابل استنتاج از سایر اعضای مجموعه باشد؛ اعضای این مجموعه، باورهایی که یک شبکه‌ی منسجم‌اند را می‌سازند و آنچنان این باورها را به هم مرتبط می‌کنند که یکدیگر را در استنتاج حمایت می‌نمایند.<sup>۳</sup>

بنابراین، انسجام‌گرایان بر این عقیده‌اند که در توجیه باورها، نیازی

۱- شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، صص ۱۴۶-۱۴۷.

۲-F. H. Bradely.

۳-goldman, ۱۹۶۷:۱۵۹.

نیست که روند توجیه در جایی - مثلا در باورهای بدیهی پایه -، به پایان برسد، بلکه سیر توجیه به این صورت است که باورهایی که با هم منسجم و هماهنگ هستند، همین هماهنگی آنها را موجّه می‌سازد. شکاکان معرفت‌شناختی این عقیده را نمی‌پذیرند و معتقدند صرف هماهنگی باورها با هم نمی‌تواند آنها را توجیه کند؛ ممکن است افسانه‌ای سراسر منسجم وجود داشته باشد، اما این دلیلی نیست که ما در باور آن افسانه موجّه باشیم؛ نکته‌ی دیگر این است که ممکن است باوری وجود داشته باشد که با باورهای دیگر هماهنگ نباشد، اما صادق باشد؛ آیا باید آن را صرفاً به این دلیل که با باورهای پیشین ما ناسازگار است کنار بگذاریم؟ آیا این عمل پویایی علم را زیر سؤال نمی‌برد؟<sup>۱</sup>

حاصل آن که اگر چهار گزاره‌ی الف، ب، پ و ت را در نظر بگیریم، نحوه‌ی توجیه این گزاره‌ها براساس نظریات مختلف به سه شکل قابل تصور است:

- ۱- "الف" در توجیه خود مبنی بر "ب" است و "ب" جزو قضایایی است که بدیهی هستند و نیازی به توجیه ندارند. (راه حل مبنایگرایان)
- ۲- "الف" در توجیه خود بر "ب" و "ب" بر "پ" و "پ" بر "ت" و باز "ت" بر "الف" مبنی است؛ این امر مستلزم دور است. (راه حل انسجام‌گرایان)؛
- ۳- "الف" در توجیه خود بر "ب"، "ب" بر "پ" و "پ" بر "ت" و ... است؛ این روند مستلزم تسلسل است. (نظر شکاکان معرفت‌شناختی).

### زمینه‌گرایی

بررسی این که زمینه‌ها چقدر می‌توانند در شناخت ما مؤثر باشند

<sup>۱</sup>-bonjour, ۲۰۰۲:۲۰۳.

## شکاکیت<sup>۲</sup>

شکاک ترجمه‌ی اصطلاح «Sceptique» است به معنی آزمودن و امتحان کردن نیز به کار می‌رود. شکاک به کسی می‌گویند که منکر علم است و حصول جزم و یقین را برای بشر میسر نمی‌داند. متعارف‌ترین معنای این اصطلاح عبارت از عدم امکان تحصیل معرفت، است.

---

۱- حسین‌زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، ص. ۳۵.

۲-Skepticism.

رویکردی به نام زمینه‌گرایی را به وجود آورده است. زمینه‌گرایی به این پرسش پاسخ می‌دهد که: "زمینه‌ها با سطح‌های مختلف از معیارهای معرفتی تا چه اندازه می‌توانند در نحوه‌ی شناخت ما از واقع مؤثر باشند؟" زمینه‌گرایی معرفت‌شناسانه بیان می‌کند، این که "کسی می‌داند" تا اندازه‌ای وابسته به زمینه و شرایط او است، ویژگی‌های معین زمینه‌ها، مانند قصدها و پیش‌فرضهای افراد که در زمینه‌ی گفتگو حضور دارند، ملاک‌ها و معیارهایی را تشکیل می‌دهد که فرد باید آن‌ها را دارا باشد تا معرفت او در زمره‌ی شناخت قرار گیرد. زمینه‌گرایان بر این امر اتفاق دارند که معیارهای معرفتی از زمینه‌ای تا زمینه‌ی دیگر با یکدیگر متفاوت هستند. در بعضی از زمینه‌ها، معیارهای معرفتی به طور غیرمعمولی بالا هستند، اگر نگوییم که محال است، دست کم مشکل است که باورمن در زمره‌ی معرفت در چنین زمینه‌هایی قرار بگیرد.

اما در اغلب زمینه‌ها معیارهای معرفتی نسبتاً پایین هستند و باور ما اغلب در شمار معرفت شمرده می‌شود. استدلال‌های ابتدایی برای زمینه‌گرایی معرفت‌شناسانه ادعا می‌کنند که زمینه‌گرایی به بهترین وجه قضاوتهای معرفتی ما را توضیح می‌دهد.<sup>۱</sup>

شکاک در عرف عام کسی است که شک می‌کند، یا حقایق را مورد سؤال و تردید قرار می‌دهد؛ درجات ممکن شکاکیت به این معنی را، به تعداد مختلفی می‌توان یافت؛ ممکن است کسی در چیزهای اندکی شک کند، یا بکوشد تا در همه چیز شک کند، لیکن از لفظ شکاکیت در اصطلاح فلسفی اش معنای بسیار خاص‌تر مستفاد می‌گردد؛ شکاک به وسیع‌ترین معنای فلسفی، کسی است که به دلایلی خاص، در اعتبار و قطعیت آنچه دیگران شناخت می‌انگارند چون و چرا می‌ورزد.<sup>۱</sup>

شکاکیت را از جنبه‌های مختلف دیگری نیز می‌توان تقسیم کرد؛ شکاکیت عملی، نظری، شک در وجود جهان خارج، شک در امکان معرفت به جهان، شک موردي فraigir و شک فلسفی. در میان اقسام شکاکیت، شک فلسفی اهمیت پیشتری دارد و می‌توان این اقسام را برای آن برشمرد: شک مطلق، علمی، ضد علمی، روشنی، انتقادی و اخلاقی.

اقسام شکاکیت اخلاقی نیز شکاکیت اخلاقی عملی، وجود شناختی و معرفت شناختی هستند. در میان اقسام شکاکیت اخلاقی، نوع اخیر آن ارتباط مستقیم با معرفت‌شناسی دارد و این دسته از شکاکان وجود توجیه را برای معرفت داشتن ضروری می‌دانند، اما با تعریف خاصی که از ماهیت توجیه ارایه می‌کنند، حصول آن را برای انسان‌ها ناممکن می‌دانند؛ لذا بر این باورند که حصول معرفت اخلاقی ممکن نیست. اقسام شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی، شکاکیت آکادمیک و شکاکیت پیرهونی تقسیم می‌شود.

## شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی<sup>۲</sup> و اقسام آن

در بحث توجیه اخلاق، پرسش‌هایی از قبیل پرسش از روش توجیه، پرسش از توجیه اخلاق به عنوان یک کل و پرسش از توجیه هدف اخلاق، قابل طرح است و اگر نتوانیم شیوه‌ای برای توجیه معرفت اخلاقی ارائه نماییم، بی‌تردید، مهم‌ترین بدیل بعدی، نداشتن روش توجیه، و در نتیجه، بیهوده بودن دفاع از گزاره‌های اخلاقی است. از این‌رو، اگر مسأله‌ی مورد بحث را حل و فصل ننماییم، می‌توانیم انتظار چنین شکاکیتی داشته باشیم. شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی شاخه‌ای از شکاکیت فلسفی و اخلاقی است که معرفت اخلاقی و مؤلفه‌های آن، به خصوص مسأله‌ی توجیه معرفت را نقد می‌کند. قائلان به این نحله، مبانی معرفت شناختی توجیه را بحث برانگیز می‌دانند و استدلال می‌کنند که معمولاً ما فکر می‌کنیم در باورهای اخلاقی مان موجّه هستیم، اما این طور نیست. از آنجا که محور اصلی بحث‌های آن‌ها پیرامون معرفت و توجیه باورهای اخلاقی است، آنان را شکاک اخلاقی معرفت شناختی می‌نامند.

دو شاخه‌ی اصلی در شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی وجود دارد:

الف) یک سنت به طور جزئی این ادعا را مطرح می‌کند که "هیچ-کسی هرگز چیزی را نمی‌داند و نمی‌تواند بداند"؛ این سنت، "شکاکیت آکادمیک"<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. وجه تسمیه‌ی این نوع شکاکیت در ریشه‌ی تاریخی آن است. در تاریخ فلسفه، اولین آکادمی رسمی، آکادمی افلاطون است که در برابر سوپسطائیان، این نظریه را در معرفت شناسی مطرح می‌کند که حصول معرفت برای انسان ممکن است. براساس این دیدگاه، معرفت عبارت از باور صادقِ موجّه است، اما شکاکیت

آکادمیک که در برابر این دیدگاه است، معتقد است که حصول معرفت ممکن نیست. شکاک آکادمیک نیاز به استدلال دارد، چون این ادعای جزئی را مطرح می‌کند که "هیچ کس در باور به هیچ گزاره‌ی اخلاقی موجّه نیست" و هر کسی که چنین ادعایی را مطرح می‌کند، نیاز به دلیل دارد. شکاکان آکادمیک تصدیق می‌کنند که ما در باور به هیچ عقیده‌ی اخلاقی موجّه نیستیم و منکر وجود باورهای درست هستند، در مورد شأن معرفت شناختی باورهای اخلاقی، و ادعای قطعی سلبی مطرح می‌کنند.

ممکن است این نکته مطرح شود که اگر شکاکیت معرفت شناختی به معنای تردید در امکان حصول معرفت اخلاقی است، پس شکاکیت آکادمیک که حکم جزئی بر عدم امکان معرفت مطرح می‌کند، اصلاً شکاکیت نیست. در پاسخ باید گفت که این اشکال پارادوکسیکال بودن شکاکیت، نقد موجّهی بر شکاکیت آکادمیک است، چون آنان خود را شکاک می‌نامند؛ در حالی که با این حکم جزئی دیدگاه خود را نقض می‌کنند. شکاک اخلاقی آکادمیک، با استدلال‌هایی مثل "سیر قهقرا"، "فروض شکاکانه" و "گروه مخالف" سعی می‌کند که دیدگاه خود را اثبات کنند.

ب) گونه‌ی دوم شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی، یعنی شکاکیت پیرهونی، با حکم شکاکانه‌ی واقعی مبنی بر این که "مانمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم آیا هیچ کسی معرفت اخلاقی دارد یا نه"، تا حدودی خود را از این نقد مبرأ می‌سازد.

شکاکیت اخلاقی پیرهونی،<sup>۱</sup> دیدگاهی معرفت شناختی است که

حکم درباره‌ی این که آیا ما معرفت اخلاقی موجّه داریم یانه، را به تعلیق می‌نهد و بیان می‌کند که مانه می‌توانیم حکم کنیم که معرفت اخلاقی کاملاً موجّه داریم و نه می‌توانیم حکم کنیم که فاقد چنین معرفتی هستیم. وجه تسمیه‌ی این نوع شکاکیت به عنوان شکاکیت اخلاقی پیرهونی نیز به تاریخچه‌ی آن بر می‌گردد که با نام اوّلین شکاک پیرهونی، یعنی پیرهون الیسی، یکسانی دارد. پیرهون، شکاکی است که در مورد همه چیز شک می‌کند و حتی از شاگردانش می‌خواهد که برای تبیین مواضع خود استدلال هم نکند. شک پیرهونی‌ها تا حدی است که از گزینش هر ادعایی در مورد این که کسی چیزی را می‌داند، می‌تواند یا نمی‌تواند بداند، امتناع می‌کند و هیچ ادعایی در مورد امکان یا واقعیت معرفت اخلاقی مطرح نمی‌کند. این دسته از شکاکان ادعا می‌کنند که نیازی به استدلال ندارند و مخالفان آنان باید با استدلال، نظر این شکاکان را رد کنند.

شکاک اخلاقی پیرهونی معتقد است دلیل این که چرا ما در باور به دعاوی اخلاقی موجّه نیستیم، این است که برای ما پذیرش درست یا غلط بودن باورهای اخلاقی نامعقول است. آن‌ها فقط این شک را مطرح می‌کنند که آیا باورهای اخلاقی موجّه هستند یا نه؟ اما شکاک اخلاقی جزمی معتقد است چون باورهای درست وجود ندارند، پس ما در پذیرش هیچ عقیده‌ی اخلاقی‌ای موجّه نیستیم. پیرهونیست‌ها حتی شکاکیت آکادمیک را هم نه تأیید می‌کنند و نه تکذیب؛ آن‌ها بر این عقیده‌اند که نباید این ادعایشان - نه تأیید و نه تکذیب یا همان تعلیق - به مثابه‌ی گزاره و مدعایی جزمی تلقی گردد تا از این طریق کسی فکر کند که شکاک پیرهونی نیز از آنجایی که مدعایی جزمی را مطرح می‌کند، پس نیاز به استدلال دارد؛ چون این دیدگاه، دیدگاه جزمی سومی در برابر معرفت‌شناسان یا شکاکان اخلاقی آکادمیک نیست. حتی

شکاک پیرهونی ادعای معرفت ندارد، بلکه بر این عقیده است که صرفاً دیدگاهی ممکن را مطرح می‌کند که می‌تواند رد شود یا پذیرفته شود. مسأله‌ی شکاک پیرهونی این است که قبول هر موضوعی در مورد امکان یا عدم امکان حصول معرفت نیاز به استدلال دارد و از آنجایی که استدلال‌های موجود در این زمینه همه به نوعی مبهم هستند پس لزومی ندارد که حتماً یکی از این دیدگاه‌های مشکوک را پذیریم، لذا حکم می‌کند که ما نمی‌توانیم بدانیم آیا معرفت اخلاقی ممکن است یا نه.<sup>۱</sup>

### نظریاتی در مورد توجیه در فلسفه‌ی اخلاق

در فلسفه‌ی اخلاق، در مورد توجیه، این سؤال مطرح می‌شود که: «آیا می‌توان احکام اخلاقی را به روش عینی توجیه کرد؟» بسیاری از فلاسفه تلاش کرده‌اند تا اثبات کنند که احکام خاص اخلاقی در واقعیت یا طبیعت اشیاء ریشه دارند و اگر این گونه نباشند، این احکام، بواهی‌سانه و خودسرانه یا حداقل نسبی یا قراردادی هستند؛ اینان واقع گرایان اخلاقی‌اند؛ در مقابل آنان، غیر واقع گرایان برآند که نمی‌توان "باید" را از "هست" استنتاج کرد.

در آغاز به نظر می‌رسد که احکام اخلاقی را با توجه به واقعیت توجیه می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم عمل خاصی نادرست است، چون در واقعیت به دیگران آزار می‌رساند؛ اینجا معتقدیم که "افعال آزاردهنده نادرست هستند" و این یک اصل اخلاقی است، در موارد دیگر هم مثلاً می‌گوییم که "این تابلو نقاشی خوب است"، زیرا دارای تقارن و تناسب است؛ در این مورد می‌گوییم نقاشی‌های دارای تقارن و تناسب خوبند و این یک حکم ارزشی است. اما با تأملی کوتاه روشن می‌شود که

استنتاج ما تنها براساس مقدمه‌ی ناظر به واقع نیست؛ در این گونه موارد ما حکم اخلاقی خود را تنها با ارجاع به واقعیت توجیه نمی‌کنیم، بلکه به یک مقدمه‌ی اساسی‌تر اخلاقی نیز ارجاع می‌دهیم. سؤال این است که: «آیا اساسی‌ترین مقدمات اخلاقی یا ارزشی ما قابل اخذ از مقدمات ناظر به واقع هستند؟» نتایجی که در آن‌ها واژه‌های "خوب" و "باید" به کار رفته است را از مقدماتی استنتاج می‌کنیم که در آن‌ها هیچ یک از این واژه‌ها به کار نرفته است؛ این کار را با منطق استقرایی یا قیاسی نمی‌توان انجام داد و نمی‌توان از "هست"، "باید" را استنتاج کرد، اما برخی برآنند که منطق معین مخصوصی، یعنی منطقی اخلاقی با قواعد استنتاجی خاص، وجود دارد که استنتاجات مستقیم معینی را از مقدمات ناظر به واقع به نتایجی درباره‌ی "خوب" یا "باید" مجاز می‌داند. در مقابل، شکاک بر آن است که چنین منطقی تاکنون رضایت بخش نبوده است و نمی‌توان احتمال آن را جدی گرفت.

درباره‌ی نحوه‌ی توجیه باورهای اخلاقی، سه دیدگاه ايجابي وجود دارد که توجیه و امكان باور موجه را ممکن می‌دانند؛ اين سه دیدگاه عبارتند از: طبعت‌گرایی، شهود‌گرایی و ناشناخت‌گرایی. در برابر اين دیدگاه‌ها، شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی هم که توجیه گزاره‌ها و امکان داشتن باور موجه اخلاقی را ممکن نمی‌داند. خود، درباره‌ی ماهیت توجیه دیدگاه خاصی دارد.

### الف) طبعت‌گرایی<sup>۱</sup>

نظريات طبعت‌گرایانه<sup>۲</sup> متضمن اين است که می‌توان "باید" را بر

۱-Naturalism.

۲-Definitist theories.

"هست" و "ارزش" را برعاقعیت مبتنی کرد. اگر چنین تعاریفی درست باشند، می‌توان بر مبنای آن‌ها از هست به باید و از واقعیت به ارزش، گذر کرد، مثل این که بگوییم "خوب" یعنی آنچه سودمند است و یا آنچه مورد قبول جامعه است؛ مثلاً این که "ما باید فلان کار را انجام دهیم"؛ یعنی "ما از سوی جامعه ملزم هستیم این کار را انجام دهیم" و "اگر ما ملزم هستیم وفای به عهد را رعایت کنیم" یعنی "ما باید وفای به عهد کنیم".

دستگاه شناختی ذهن انسان، به راحتی میان اموری که در طبیعت وجود دارند و اموری که این چنین نیستند فرق می‌گذارد. مسأله در اینجا این است که آیا درست و نادرست در طبیعت موجود است یا خیر؟ در حقیقت، این پرسش، سؤالی از جوهر اخلاق است؛ سؤالی درباره‌ی این که اخلاق، طبیعی است یا مصنوع دست بشر است. پاسخ مثبت به مسأله‌ی مذکور، یعنی وجود درست و نادرست در طبیعت، گرایش طبیعی در اخلاق را برمی‌سازد.

طبیعت گرایان معتقدند که امور اخلاقی به صورت بنیادین در طبیعت وجود دارند. این افراد برآنند که اخلاق بخشی از نظام طبیعی اشیاء است. اندیشیدن درباره‌ی اخلاق به مثابه‌ی امری طبیعی تنها در سنت قانون طبیعی معنا می‌یابد. این دیدگاه اخلاقی بر این اصل بنیان نهاده شده است که اخلاقیات در ذات طبیعت و بشر نهادینه است و در همه جای جهان، اخلاق، تنها یکی است، در نتیجه، این نظرگاه در مخالفت کامل با نسبی‌نگری اخلاقی است.<sup>۱</sup>

تمام گزاره‌های اخلاقی را می‌توان به گزاره‌های غیراخلاقی و ناظر به

واقع قابل اثبات برگرداند؛ گزاره‌ی غیراخلاقی "علی شام خورد" و گزاره‌ی اخلاقی "علی آدم خوبی است" از لحاظ اثبات پذیری مانند هم هستند. این گزاره‌ی اخلاقی را می‌توان براساس رفتار علی و نتایج عملش سنجید و آن را صادق فرض نمود و یا کاذب بودن آن را اثبات کرد.<sup>۱</sup>

براساس این نظریات، می‌توان اصطلاحات اخلاقی را بر اساس اصطلاحات غیراخلاقی تعریف کرد و جملات اخلاقی را به جملات غیراخلاقی ناظر به واقع بازگرداند. بر این دیدگاه جی. ای. مور<sup>۲</sup> این نقد را مطرح می‌کند که: «... در تمام تعاریفی که از خوب صورت گرفته است نوعی مغالطه‌ی طبیعت گرایانه<sup>۳</sup> وجود دارد؛ خوب مفهومی بدیهی و بسیط و تعریف‌ناپذیر است و این فلاسفه به اشتباه در پی تعریف آنند.»<sup>۴</sup>

دیدگاه طبیعت گرایانه‌ی محض، در باب معنای احکام اخلاقی و دیگر ارزش‌ها قابل نقد است و چنین نظریاتی، در باب توجیه کافی نیست، چون اگر تعریف خاصی را در باب "خوب" یا "درست" پذیریم دقیقاً خواهیم دانست که چگونه احکام مربوط به آنچه "خوب" یا "درست" است را می‌پذیریم، اما این بدان معناست که تمام بار توجیه بر دوش تعریف بیفتد و هنوز هم می‌توانیم بپرسیم که چرا باید این تعریف را پذیریم؟ توسل به تعریف برای پشتیبانی از یک اصل، راه حلی برای توجیه نیست؛ زیرا آن تعریف نیاز به توجیه دارد و توجیه

۱- پالمر، ۱۳۸۵: ۳۲۱-۳۲۲.

۲-G. E.Moor (۱۸۷۳- ۱۹۵۸).

۳-Naturalistic fallacy.

۴- مور، جورج. ادوارد، مبانی اخلاقی، ص ۱۳۵.

تعریف، همان مسایل و مشکلاتی را دارد که توجیه یک اصل دارد. با توجه به این مسأله به هیچ روی نمی‌توانیم هنجارها و ارزش‌های اصلی اخلاقی‌مان را توجیه کنیم؛ زیرا به لحاظ منطقی تنها زمانی می‌توان این کار را انجام داد که بتوان اصطلاحات ارزشی و اخلاقی را تعریف کرد؛ اما چنان تعاریفی، اصولی اخلاقی هستند که ظاهر آن‌ها فرق کرده است و نمی‌توان خود آن‌ها را منطبقاً از ماهیت اشیاء استنتاج کرد. حاصل این سخن این است که اخلاق بر واقعیت مبتنی نیست.

### ب) شهودگرایی<sup>۱</sup>

حال که نمی‌توان قضایای اخلاقی را از امور واقع استنتاج کرد و این قضایا با استدلال روان‌شناختی نیز قابل توجیه نیستند، شهودگرایان این ادعا را مطرح می‌کنند که اصول اساسی و احکام ارزشی ما شهودی و بدیهی هستند و نیازی به توجیه ندارند؛ به عبارتی، بالذات موجّه هستند.

شهودگرایی بر نظریه‌ی خاصی درباره‌ی معنا و ماهیت احکام اخلاقی متکی است. براساس شهودگرایی، واژه‌های "خوب" و "بد" براساس اصطلاحات غیراخلاقی قابل تعریف نیستند. مفاهیم اخلاقی دققاً مثل واژه‌هایی نظیر "زرد" و "خوشایندی" قابل تعریف نیستند؛ احکام اخلاقی می‌توانند درست یا نادرست باشند، اما نمی‌توانند براساس مشاهده‌ی تجربی یا استدلال مابعدالطبیعی توجیه شوند.

مور در برابر طبیعت‌گرایان که قایل به تعریف پذیری "خوب" براساس مفاهیم طبیعی بودند، معتقد است که تعریف یک مفهوم غیرطبیعی "خوب"، که اساساً غیرقابل تعریف و بسیط است، چه براساس مفاهیم طبیعی یا مفهومی که حاکی از ویژگی طبیعی باشد و چه

براساس مفهوم غیرطبیعی، خطاست و معادل گرفتن آن با غیرمفهومی به معنای دچار شدن به مغالطه‌ی طبیعت گرایانه است؛ وی بر آن است که طبیعت گرایان اشتباه کردند که گزاره‌ی ترکیبی "خوب لذت‌بخش است"، را به عنوان گزاره‌ی تحلیلی در نظر گرفتند و یک دلیل وی بر این ادعا برهان "سؤال گشوده" است؛ به این معنا که اگر خوب با امر لذت‌بخش مساوی باشد، دیگر این سؤال که "آیا لذت‌بخش خوب است"، بی‌معنا خواهد بود، در حالی که از لحاظ منطقی این سؤالی بجاست.<sup>۱</sup>

نظریه‌پردازان این مکتب معتقدند که حداقل برخی مفاهیم و احکام اخلاقی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف هستند و استفاده از هرگونه استدلال برای درک آن احکام و تعریف مفاهیم بدیهی و بسیط اخلاقی براساس هر مفهوم دیگری خطاست. شهود گرایان بر این عقیده‌اند که مفاهیم اخلاقی حاکی از اوصاف واقعی اشیاست؛ جملات اخلاقی اخباری هستند، قابلیت صدق و کذب دارند و دارای ارزش معرفتی هستند و مامی توانیم صدق و کذب احکام اخلاقی را براساس شهود درک کنیم.<sup>۲</sup>

### ج) ناشناخت گرایی

معتقدان به نظریّات غیرشناختاری یا توصیف ناگروانه،<sup>۳</sup> دیدگاه سومی را در باب توجیه گزاره‌های اخلاقی ارایه می‌دهند و بر این باورند که احکام اخلاقی، اظهارات یا گزاره‌هایی نیستند که اوصافی را به افعال، اشخاص یا اشیاء نسبت دهند و بر این مسأله که احکام اخلاقی دارای منطق، معنا یا استعمال متمایزی هستند، اصرار می‌ورزند. اقسام

۱- شیروانی، علی، درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق، ص ۵۱.

۲- همان، صص ۵۴-۵۵.

۳- Noncognitive or nondescriptivist theories.

ناشناخت‌گرایی شامل احساس‌گرایی، امر‌گرایی و توصیه‌گرایی است که براساس آن‌ها کار کرد احکام اخلاقی، خبر از واقعیت عینی نیست، بلکه کار کرد خاصی دارند. این دیدگاه‌ها به ترتیب کار کرد باورهای اخلاقی را بیان احساسات، بیان انگیزش‌ها و امر و توصیه می‌دانند.<sup>۱</sup>

آن‌ها اصرار دارند که احکام اخلاقی متضمن وجود یا حداقل امکان بیرون کشیدن ادله‌ای از آن هستند که توجیه‌گر آن باشد، اما تقریباً به یکسان تجویز می‌کنند یا حتی اصرار دارند که اعتبار این ادله نهایتاً نسبی است؛ بنابراین، احکام اساسی متعارض می‌تواند موجّه یا توجیه‌پذیر باشد. این دیدگاه، ادعای اعتبار عینی را که شهود‌گرایان و تعریف‌گریان به یکسان بر آن تأکید داشته‌اند تصدیق می‌کند، ولی نقدهای آن‌ها را نیز می‌پذیرد.

### انواع توجیه از دیدگاه شکاک

وقتی کسی از ما می‌پرسد که آیا "الف" در باورش موجّه است یا نه، ما پاسخ بلی یا خیر می‌دهیم؛ اما باید دید معنای واژه‌ی "توجیه" چیست و روش‌های توجیه شدن کدامند؟ وقتی می‌گوییم باوری موجّه است، به چه معناست؟ توجیه چه شرایطی باید داشته باشد؟ شکاکان شرایطی را برای توجیه ذکر می‌کنند و در نهایت، به این نتیجه می‌رسند که باورهای اخلاقی‌ما، این شرایط را ندارند و لذا موجّه و معرفت بخش نیستند؛ بدین لحاظ باسته است انواع مختلف توجیه را از دیدگاه شکاکان بررسی کنیم.

## الف) توجیه ابزاری<sup>۱</sup> در برابر توجیه معرفتی<sup>۲</sup>

یک نوع تمایز ساده در انواع توجیه، تمایز میان باورهای موجّه معرفتی و باورهای موجّه ابزاری است.<sup>۳</sup> توجیه ابزاری به نتایج باور بستگی دارد و نتایج باور، حقیقت و احتمال مضمون باور را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد؛ لذا توجیه ابزاری ملزم به حقیقت نیست؛ در مقابل، توجیه معرفتی با حقیقت مرتبط است و همین ارتباط، آن را عام می‌سازد.

البته این ارتباط با حقیقت لزوماً با بی‌خطایی یکی نیست؛ ممکن است کسی با شواهد ناکافی و گمراه کننده در باور امری توجیه شود، در حالی که باور وی خطاست. به عبارت دیگر، این که بگوییم توجیه معرفتی مرتبط با حقیقت است، به این معنا نیست که باوری که باورمند، دلیل و توجیه معرفتی برای آن دارد، حتماً گزاره‌اش صادق و موجّه و لذا معرفت بخش است. ممکن است فرد دلایلی معرفتی داشته باشد، اما این دلایل معرفتی نیز وی را به باوری غلط برساند. برای مثال، ممکن است کسی در قبال مبلغ هنگفتی پول از من بخواهد که اجازه دهم با هیپنوتیزم باور "الف" را که حقیقت ندارد و یا حداقل من در مورد حقیقت آن موجّه نیستم، به من تلقین کند و من آن را پیذیرم؛ وقتی این اتفاق بیافتد، من "الف" را باور خواهم داشت و در باور آن به نحو ابزاری موجّه خواهم بود، اما توجیه من، معرفتی نخواهد بود؛ یعنی من دلیلی معرفت شناختی ندارم که "الف" درست است، ولذا باور من به لحاظ معرفتی موجّه نیست. ممکن است فرد دیگری مبلغ هنگفتی به من پول دهد تا نقیض "الف" را باور کنم، در این صورت هم، باور من به

۱-Instrumental justification.

۲-Epistemical justification.

۳-copp, ۱۹۹۱: ۲۰۳-۲۳۳.

نحو ابزاری موجّه است، اما به نحو معرفتی موجّه نیست.

تفاوت اصلی این دو نوع توجیه در ارتباط آن‌ها با حقیقت است. هر چیزی که باوری را به نحو عام موجه می‌سازد باید با حقیقت مرتبط باشد؛ وجود شواهد و دلایل معتبر و مرتبط با حقیقت می‌تواند ما را به نحو معرفتی در اعتقاد به گزاره‌ای توجیه کند. اینجا این مسئله باقی می‌ماند که بینیم منظور از حقیقت اخلاقی چیست؟ آیا در خارج وجود دارد؟ چه نوع ارتباطی با حقیقت لازم است؟ آیا همیشه وجود شواهد، ضروری است؟ واضح است که این ارتباط با حقیقت در مثال قبلی وجود ندارد.

همین تمايز، در معرفت اخلاقی هم قابلِ اعمال است. طبیعت گرایان، شهود گرایان و انسجام گرایان، آثار مثبت باور اخلاقی را دلیلی بر قبول آن نمی‌دانند. برخی قرارداد گرایان<sup>۱</sup> به نتایج باور اشاره می‌کنند، اما از قبول این که تصوری‌هایشان صرفاً توجیه ابزاری را فراهم می‌آورد، امتناع می‌کنند. قرارداد گرایی، یکی از سنتی‌ترین معیارهای موجّه‌سازی گزاره‌های اخلاقی است که در طول تاریخ مباحث اخلاقی، همواره مدافعانی داشته است و هم اکنون نیز کسانی باشدت تمام از آن دفاع می‌کنند.

شیوه‌ها و روش‌های متنوع و متفاوتی با این نام خوانده می‌شوند، اما به طور کلی می‌توان گفت که قرارداد گرایی اخلاقی به دسته‌ای از نظریات موجّه‌سازی باورهای اخلاقی گفته می‌شود که معیار توجیه اخلاقیات و یا دست کم بخشی از احکام اخلاقی، مانند عدالت را در توافق عقلاتی افراد جستجو می‌کند. قرارداد گرایان مدعی‌اند که یک

باور اخلاقی تنها در صورتی موجّه است که مردمان خاصی در شرایط و اوضاع و احوال خاصی بر آن، یا بر قاعده یا نظامی که مشتمل بر آن است، توافق داشته باشند؛ صرف نظر از این که حاصل این توافق با باورهای پیشین انسجام داشته باشد یا نه. قراردادگرایی، قوانین اخلاقی را حاصل قرارداد و توافق برای قانونمند کردن رفتار آدمیان در اجتماع می‌داند و الزام به این قوانین را نیز حاصل قرارداد و توافق انسان‌ها می‌شمارد.

برخی شکاکان اخلاقی اخلاقیات را به عنوان حیله‌ی مفیدی می‌دانند که در تنظیم و عمل به آن‌ها به نحو سودگرایانه موجّه هستیم، لذا آن‌ها انکار نمی‌کنند که معتقدان به باورهای اخلاقی به نحو سودگرایانه<sup>۱</sup> در باور خود موجّه هستند. به طور کلی، منظور از باور موجّه در اخلاقیات، موجّه به نحو معرفتی است. شکاکان معرفت شناختی بر این باورند که باورهای اخلاقی<sup>۲</sup> ما به نحو معرفتی توجیه نشده‌اند و اغلب توجیهات ما ابزاری هستند.

سودگرایی اخلاقی، نظریه‌ای غایت‌گرا در حوزه‌ی اخلاق هنجاری است و به مجموعه‌ای از نظریات گفته می‌شود که غایت نهایی اخلاقی زیستن را، «خیر عمومی» قرار داده و معیار درستی و نادرستی و باید و نباید اعمال را اصل «سود» می‌دانند. اصل سود یا اصل بیشترین خوشی، اعمالی را که موجب بیشترین مقدار خیر برای بیشترین تعداد افراد می‌شوند، درست و اعمالی را که موجب کاهش خوشی و افزایش ناخوشی می‌شوند، نادرست می‌شمارد. به عبارت دیگر، اصل سود معیار

<sup>۱</sup>-utilitarian.

<sup>۲</sup>-Mackie, ۱۹۷۷: ۱۰۵.

درستی و نادرستی را غلبه‌ی بیشتر خیر عمومی بر شر می‌داند.<sup>۱</sup>

ب) توجیه اکید<sup>۲</sup> در برابر توجیه غیراکید<sup>۳</sup>

برخی معتقدند که منظور از توجیه در باورها این است که وقتی کسی کار خاصی را خطآنمی‌پنداشد و براساس این پنداش عمل می‌کند، در باور خود موجّه است و در واقع دلایلی غیر اکید و غیر ایجابی می‌آورد. این نوع توجیه، توجیهی غیراکید محسوب می‌شود.<sup>۴</sup>

اما برخی معتقدند که منظور از توجیه باور، توجیهی به نحو اکید و ایجابی است. بنابراین دیدگاه، کسی که فکر می‌کند "الف" درست است و بر مبنای تفکر شخصی صرف، خودش را در باور به درست بودن "الف" موجّه بداند و فکر کند که به آن معرفت دارد، کافی نیست. مثلاً اگر کسی بدون دلیل مستدل و صرفاً بر مبنای ایمان شخصی خود، وجود خدا را باور کند، در باورش به نحو غیراکید موجّه است، اما اگر همین باور را براساس دلیل داشته باشد، باورش می‌تواند به نحو اکید موجّه باشد. برای این که در معرفت به "الف" خود را موجّه بدانیم، باید دلایل ایجابی و مؤکّد داشته باشیم. وقتی برای پذیرش یا انکار چیزی هیچ دلیل ایجابی‌ای نداریم، باید در مورد آن حکمی را صادر کنیم. شرط موجّه بودن باور به نحو ایجابی این است که دلیلی برای باور داشته باشیم که با حقیقت مرتبط باشد.

متفسران اخلاقی به این پرسش که چه نوع دلایلی لازم است تا این که فرد بتواند در باورش به نحو اکید موجّه باشد، پاسخ‌های متفاوتی

---

۱- پل ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۳۸۴.

۲-Poditivel Justification.

۳-Permissivel Justification.

۴-mccord، ۱۹۹۶: ۱۵۹.

داده‌اند. برخی معرفت شناسان معتقدند که هر باوری باید از باورهای موجّه دیگر به روشی قابل اطمینان استنبط شود. برخی دیگر فکر می‌کنند ممکن است باوری اخلاقی، مستقل از هر باور دیگر و صرفاً مبتنی بر تجربه توجیه شود. اما همه‌ی این نظریات چیزی بیش از صرف نبود مثال نقض را برای توجیه باور لازم می‌دانند و می‌گویند میان باور موجّه اکید و ایجابی با محتمل و غیراکید تفاوت وجود دارد.

برای این‌که باوری به نحو معرفتی و ایجابی موجّه باشد، دلایلی لازم است، اما صرف این نیاز به دلیل، هیچ محدودیتی را برای نوع دلایلی که می‌توانند باوری را به نحو ایجابی موجّه سازند، ایجاد نمی‌کنند. دلیل رجحان توجیه به نحو ایجابی و اکید نسبت به توجیه غیراکید، ارتباط توجیه ایجابی با حقیقت است. ممکن است مردم باور موجّه اکید و غیراکید را به یک اندازه دارای ارزش معرفتی بدانند، اما آنچه در معرفت‌شناسی اخلاق مهم است این است که فرد برای باورهایش دلایل ایجابی داشته باشد؛ مثلاً وقتی شهودگرای اخلاقی مدعی است که دسته‌ای از باورها به نحو شهودی بدیهی هستند، منظورش این است که این باورهای شهودی، به نوعی، از باورهای اخلاقی غیرشهودی حمایت می‌کنند.

### ج) توجیه ناقص<sup>۱</sup> در برابر توجیه کافی<sup>۲</sup>

صرف داشتن زمینه‌ها و دلایلی که باوری را موجّه می‌سازد کافی نیست؛ چون زمینه‌ها و دلایل ممکن است مبهم و ضد و نقیض باشند؛ برخی علل نیز ناکافی هستند. برای این‌که دلیلی، معرفتی و اکید و کافی باشد، باید میان باورهای مخالف بی‌طرف باشد، ضعیف نباشد، جای سؤال هم نداشته باشد. انواعی از دلایل، از قبیل دلیل مخالف، برتر، نقض کننده‌ی سایر دلایل، دلایل

۱- Slightly justified.

۲- Adequately justified.

بدیهی و دلایل خوب وجود دارند. باید بینیم در توجیه کافی به چه نوع دلیلی نیاز است؛ به عنوان مثال، دو دلیل مخالف هم هستند؛ زمانی که کسی شرایطی برای باور عقیده‌ای در برابر دیگری فراهم کند. برخی دلایل، دلایل برتر هستند، سایر دلایل را نقض می‌کنند و دلیل برای قبول مسئله‌ای فراهم می‌کنند. این که دلیل باید تا چه حد قوی باشد به محتوا و آنچه که در باوری شرط است بستگی دارد. محتوا همچنین آنچه را که به عنوان شرط دلیل، لازم است، تعیین می‌کند. برخی دلایل، نقض کننده‌ی سایر دلایل هستند؛ یعنی دلیلی برای باور عقیده‌ی مخالف باور دیگری فراهم نمی‌کنند، اما دلیلی را نقض می‌کنند.

دسته‌ای از دلایل هم بدیهی هستند. دلایل بدیهی صرف، هیچ نیروی عام معرفتی ندارند و لذا اصلاً دلیل نیستند. در مقابل دلایل بدیهی، دلایل خوب وجود دارند که می‌توانند دلایل برتر باشند. با این وجود، دلایل خوب و برتر، قابل نقض در آینده هستند. واضح نیست که کدام دسته از این دلایل و توجیهات، موضوع معرفت شناسی اخلاق هستند. هر کدام از مکاتب اخلاقی، نوع خاصی از دلایل را برای توجیه خود مطرح می‌کنند، شهودگرایان اخلاقی می‌گویند که نظریاتشان در مورد حالتی است که باورهای موجّه، بدیهی هستند؛ باور موجّه ناکافی حتی زمانی که درست باشد، برای توجیه کافی نیست. در میان این نوع از دلایل، بهترین نوع می‌تواند دلیل کافی باشد، دیدگاه شکاکانه معتقد است که همیشه باورهای اخلاقی به نحوی قابل فسخ هستند و دلایل توجیه آن‌ها هیچ وقت به نحوی کافی نیست که قابل نقض نباشد، لذا هیچ باور اخلاقی هرگز به نحو کافی موجّه نیست.<sup>۱</sup>

#### (د) توجیه شخصی در برابر توجیه غیر شخصی و توجیه کامل

این تمايز با عنوان "مثال گتیه" شناخته شده است. از زمان افلاطون، فلاسفه به طور کلی معتقد بودند که معرفت، باور صادق موجّه است؛ اما راسل و گتیه با مثال‌های نشان دادند که باور صادق موجّه برای معرفت کافی نیست، مثال‌های گتیه زمانی می‌توانند مطرح شوند که توجیه باورهای اخلاقی مبنی بر منابع ناقص باشند.

ادموند گتیه<sup>۱</sup> در مقاله‌ای با عنوان "آیا معرفت باور صادق موجّه است؟"، با ارایه‌ی مثال‌های نقضی نشان داد که این تعریف از معرفت کافی نیست. وی با تذکر این که ممکن است کسی در باور به گزاره‌ای که در واقع کاذب است به نوعی موجّه باشد و این منافاتی با معنای معرفتی توجیه ندارد، همچنین اگر "الف" گزاره‌ای باشد که "ب" در باور به آن موجّه باشد و "الف" بر "پ" دلالت کند، آن‌گاه "ب" در باور به "پ" براساس استنتاج از "الف" نیز موجّه است. یکی از مثال‌های گتیه از این قرار است:

- ۱) جونز و اسمیت بر سر تصاحب شغلی در یک شرکت رقابت می‌کنند.  
اسمیت دلیل محکمی برای این دارد که:
- ۲) جونز استخدام خواهد شد، زیرا رئیس شرکت قبل‌به وی اطمینان داده است. از سوی دیگر، اسمیت می‌داند که جونز ده سکه در جیب دارد؛ پس بر این باور است که:
- ۳) کسی که ده سکه در جیب دارد استخدام خواهد شد و باور وی موجّه است.  
اما برخلاف انتظار، خودش استخدام می‌شود؛ در حالی که خودش ده سکه در جیب دارد و کاملاً از این موضوع بی‌اطلاع بوده است. بدین ترتیب، اسمیت در باور گزاره‌ی ۳ که صادق هم هست، موجّه است در حالی که نمی‌توان وی را بخاطر این باور صادق موجّه، دارای معرفت دانست.

<sup>۱</sup>-Edmond Ghetier.

البته قبل و بعد از گتیه هم ایراداتی بر تعریف رایج از معرفت مطرح شده است. در مقابل این اشکال، معرفت‌شناسان موضع متفاوتی را اتخاذ کرده‌اند؛ برخی اصلاً این ایراد را نپذیرفته و سعی در بطلان آن داشته‌اند؛ برخی سعی کردند که با پذیرش این اشکال تعریف رایج را اصلاح کنند؛ و دسته‌ی دیگری از معرفت‌شناسان مؤلفه‌ی دیگری به این تعریف افروده‌اند.

اگر من قضیه‌ای را براساس دلایل غلط باور کنم، حتی اگر باور من درست باشد، موجّه نیست. توجیه به نحو شخصی به این معناست که شخص در باور عقیده‌ای براساس دلایل خاص خودش که احتمال خطا در آن وجود دارد موجّه باشد، اما توجیه غیر شخصی به معنای توجیه در باور عقیده‌ای است براساس دلایلی که دیگران آن را قبول دارند. توجیه کامل به این معناست که فرد در باوری هم به نحو شخصی و هم غیر شخصی موجّه شده باشد. بدیهی است که منظور فلاسفه از موجّه بودن باوری به معنای توجیه کامل یا حداقل توجیه غیر شخصی است؛ و در مقابل، شکاکان برآند که بگویند هیچ کسی در باور عقاید اخلاقی اش بدین نحو توجیه نمی‌شود.

خلاصه این که منظور از باور موجّه در فلسفه‌ی اخلاق، باوری است که براساس دلایل کافی و خوب، به نحو ایجابی، معرفتی و مؤکّد و کامل توجیه شده باشد. شکاکان اخلاقی معتقدند هیچ یک از باورهای اخلاقی ما بدین نحو توجیه نشده‌اند و واجد همه‌ی ویژگی‌های توجیه نیستند؛ اما زمانی که شکاک اخلاقی می‌گوید کسی در اعتقاداتش موجّه نیست، به هیچ روی منظورش این نیست که مردم باید از باورهای خود دست بکشند یا آن را تغییر دهند. پس شکاکیت اخلاقی معرفت‌شناختی برابر با بی‌اخلاق بودن نیست، بلکه منظورش این است که ما دلایل کافی برای توجیه باورهایمان نداریم و توجیهات ما اغلب ابزاری، سهل‌گیرانه، ناقص و شخصی و سودگرایانه هستند، نه این که معرفتی و

کامل و اکید و کافی باشند. در این پژوهش، منظور ما از "توجیه" همان کاربرد شکاکانه‌ی این واژه است.<sup>۱</sup>

### نتیجه گیری

مسئله‌ی توجیه در معرفت‌شناسی بسیار مهم است. معرفت‌شناسی دیدگاهی در برابر شکاکیت، و معرفت‌شناسی اخلاقی به طور خاص در برابر شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی است.

معرفت‌شناسان امکان وجود معرفت اخلاقی را ممکن می‌دانند. مبنای گرایان باورهای بدیهی پایه را به عنوان باورهای اصلی می‌دانند که سایر باورها از آن‌ها استنباط می‌شوند. انسجام گرایان وجود باورهای منسجم و هماهنگ را دلیلی بر موجه بودن آن‌ها می‌دانند، و ثابت گرایان معتقدند اگر باور در فرایندی قابل اعتماد کسب شود، موجه است.

در معرفت‌شناسی اخلاق نیز، شهود گرایان باورهای شهودی را موجه می‌دانند. طبیعت گرایان معتقدند که توجیه درستی گزاره‌های اخلاقی به این صورت است که خوبی و بدی ریشه در طبیعت اشیا دارند؛ بدین نحو که مثلاً دزدی در خارج، تأثیرات بدی دارد و این تأثیرات منفی طبیعت، دزدی را بد می‌گرداند؛ بر این اساس، ما در باور به این گزاره و گزاره‌هایی از این قبیل ناشناخت گرایان نیز بر این عقیده‌اند که گزاره‌های اخلاقی، صرف بیان احساسات و اوامر ما هستند، توجیه آن‌ها نسبی است. در برابر این دیدگاه‌ها، شکاکان توجیه کافی برای معرفت بخش بودن گزاره‌ها را توجیه معرفتی، اکید، کافی و کامل می‌دانند و بر این عقیده‌اند که کسب چنین توجیهاتی ممکن نیست.



## منابع

- ۱- آلستون، ویلیام، دو گونه مبانی‌گرایی، ترجمه: طاهری خرم‌آبادی، سیدعلی، مجله‌ی ذهن سال دوم، شماره‌ی چهارم، ۱۳۸۰ش.
- ۲- حسینزاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، انتشارات موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی رهنما، ۱۳۸۵ش.
- ۳- رندل، جان، هرمن و باکلر، جاستون، درآمدی به فلسفه، مترجم: اعلم، امیر جلال الدین، تهران: سروش، ۱۳۷۵ش.
- ۴- شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، انتشارات: آیت عشق، ۱۳۸۲ش.
- ۵- شیروانی، علی، درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق، نشر و پژوهش: معناگرا، ۱۳۸۵ش.
- ۶- فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: رحمتی، انشاء الله، انتشارات: حکمت، ۱۳۸۰ش.
- ۷- فعالی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، انتشارات معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- ۸- گریلینگ، ای. سی و استرجن. اسکات و مارتین ام. جی، معرفت‌شناسی، ترجمه: مازیار، امیر، موسسه‌ی نشر جهاد (با همکاری دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران)، ۱۳۸۰ش.
- ۹- گلدمن، چیستی باور موچه، ترجمه: الوند، مسعود، مجله‌ی ذهن، سال سوم، ۱۳۸۱ش.
- ۱۰- مور، جورج. ادوارد، مبانی اخلاق، ترجمه: توکلی، غلامحسین و عسگری یزدی، علی، انتشارات: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی- معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۸۵ش.
- ۱۱- هولمز، رابت. ال، مبانی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: علیا، مسعود، انتشارات: ققنوس، ۱۳۸۲ش.

۱۲- Armstrong, Walter. Sinnott, (۲۰۰۶), "Moral Skepticism", Oxford University.

۱۳-Bonjour, Laurence , & ernest sosa,( ۲۰۰۲), *epistemology: classic problems & contemporary responses*, rowman & little field publishers, inc.

۱۴-Copp, David, (۱۹۹۱), "Moral Skepticism," Philosophical Studies.

۱۵-Foley, Richard, (۱۹۹۸), "Justification", Routledge Encyclopedia of Philosophy, Eddited by Edward Craig.

۱۶-Goldman, (۱۹۶۷), "A Causal Theory of Knowing", Journal of Philosophy, v. ۶۴.

۱۷-Mackie, J. L, (۱۹۷۷), Ethics, "Inventing Right& Wrong", New York Penguin Harmon.

۱۸- Pollock, John. L, & Joseph Cruz, (۱۹۹۹), *Contemporary Theories of Knowledge*, second eddition, Rowman & Little Field Publishers, inc.

۱۹- Sayre-McCord, Geoffrey, (۱۹۹۶),"Coherentist Epistemology & Moral Theory In Moral Knowledge" New Readings in Moral Epistemology, edited by Walter Sinnott-Armstrong & Mark Timmons, New York: Oxford University Press.

## تکثیر در آراء اخلاقی علامه طباطبائی

\* محمد نصر اصفهانی

### چکیده

مرحوم علامه طباطبائی در سه کتاب خود چهار مبنا و نظریه‌ی اخلاقی را مطرح ساخته است. او در کتاب *نها* یه الحکمة فضیلت گرایی و در کتاب *اصول فلسفه* و روش *رئالیسم* نوعی منفعت گرایی و در *تفسیر المیزان* مصلحت گرایی اخروی و خداگرایی عارفانه را تبیین نموده است. نقدها و بررسی‌های مطرح در این زمینه و میزان اهمیت هریک از آنها از نظر علامه مباحث دیگر این مقاله را تشکیل می‌دهد.

به نظر می‌رسد ایشان برای انسان‌های مختلف در شرایط مختلف و با دیدگاه‌ها و سطوح مختلف، اخلاقی را معقول یا مقبول دانسته که برای دیگران معقول یا مقبول نیست و ترجیح قابل شدن برای هریک از این دیدگاه‌ها جهت همه‌ی انسان‌ها با دیدگاه‌های متفاوت از نظر علامه دلیل واضحی ندارد.

۱۳۹۰ - ۱۳۹۱ - ۱۳۹۲ - ۱۳۹۳

\*. دانشجوی دکتری رشته‌ی حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی.  
M\_nasr\_Esfahany@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰ / ۰۵ / ۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰ / ۰۴ / ۱۳

## واژه‌های کلیدی

فلسفه‌ی اخلاق، امور حقوقی، امور اعتباری، عقل نظری، عقل عملی، متکلمین، نسبیت اخلاق، اشاعره و معزله.

## مقدمه

از برجستگی‌های اندیشه‌ی مرحوم علامه طباطبایی، فرزانه و نظریه‌پرداز معاصر، توجه به مباحث فلسفه‌ی اخلاق بوده است. اندیشه‌های اخلاقی علامه، عمدتاً در لابه‌لای سه کتاب نهایة الحکمة، اصول فلسفه و روش رئالیسم و المیزان است. با توجه به این که دیدگاه‌های مرحوم علامه در بین اندیشمندان و تحصیل کردگان جامعه حائز اهمیت است، روشن شدن مبانی اندیشه‌ی اخلاقی ایشان ضروری به نظر می‌رسد.

در مطالعه‌ی اولیه‌ی مجموع آرای ایشان، نوعی تنوع و تکثر در مبانی نظریه‌های اخلاقی ایشان قابل توجه است. با توجه به این که این آرا بدون انتقاد از نظریه‌ی دیگر آورده شده است پرسش‌هایی مطرح می‌شود که پاسخ آن واضح نیست و پاسخی روشن می‌طلبد. این پرسش‌ها عبارتند از:

این دیدگاه‌ها چه هستند و چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ نظریه‌ی نهایی خود علامه طباطبایی در فلسفه‌ی اخلاق با کدامیک از این دیدگاه‌ها منطبق بوده است؟ آیا ایشان همه‌ی این دیدگاه‌ها را در یک سطح می‌دانسته است، یا اصولاً ایشان نظر خاصی نسبت به آنها نداشته و آنان را تنها در هر مقام، متناسب با همان مقام مطرح نموده است؟ آیا تنوع و تکثر دیدگاه‌های ایشان با توجه به این که هریک از این دیدگاه‌ها بدون انتقاد و بازگشت از نظریه‌ی قبلی انجام گرفته است می‌تواند حاکی از تطور فکری مرحوم علامه باشد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، چهار نظریه قابل طرح است:

۱. کلیه‌ی نظریات، در عین تعدد و تفاوت، بر پایه‌ی مبانی خود، مورد قبول ایشان بوده است.
۲. تحوّل اندیشه‌ی اخلاقی ایشان ایجاد می‌کند به لحاظ تاریخی آخرین نظریه را مورد پذیرش ایشان بدانیم.
۳. قبول یا عدم قبول نظریه‌ی خاص مورد توجه علامه نبوده است، بلکه او هریک از این اندیشه‌ها را مطابق عرف عالمان آن علم مطرح ساخته است.
۴. نظریه‌های مختلف، همه، در یک نظریه قابل جمع است و احتمالاً ایشان از میان آنها، به یک نظریه‌ی جامع باور داشته است.  
پذیرش هر طرح قبل از مطالعه‌ی دقیق نظریات ایشان، قضاوی شتابزده خواهد بود. به همین جهت، قبل از هر چیز باید به بررسی اندیشه‌های متعدد اخلاقی ایشان پردازیم.

### نظریه‌ی اول: اخلاق یونانی

مرحوم علامه‌ی طباطبائی در کتاب فلسفی خویش - نهایة الحكمة - نظریه‌ی سنتی فلاسفه‌ی مشاء را تبیین کرده است. او در کتاب المیزان نیز آن را به صورت مبسوط توضیح داده است. بر اساس این نظریه، «اخلاق جزء عقل عملی و از مقوله‌ی کیف نفسانی است.»<sup>۱</sup> بنابراین اخلاق حالتی درونی است که افعال به راحتی و بدون تأمل از آن حالت صادر می‌شود. اخلاق ناشی از سه قوه‌ی اصلی آدمی، یعنی: قوه‌ی شهویه، قوه‌ی غضیبه و قوه‌ی عاقله است. قوه‌ی شهویه به دنبال جذب منفعت و خیر است و منافعی را که هماهنگ و ملایم با تمایلات انسان

است کسب می‌کند؛ مثل خوردن و نوشیدن. قوهی غضبیه دافع شر و امور مضر برای نفس آدمی است؛ مثل دفاع از جان و مال و آبرو. عقل، به خیر و سعادت هدایت می‌کند و از شر و شقاوت باز می‌دارد.<sup>۱</sup>

مرحوم علامه کارکرد عقل را در *المیزان* اعمال مربوط به تصور و تصدیق فکری دانسته است<sup>۲</sup> که در این زمینه سخن جدیدی است؛ چراکه کسی جز علامه نگفته است که قیاس و اقامه‌ی استدلال دلیل اخلاق است.<sup>۳</sup> این دیدگاه با این سخن ایشان که اخلاق از شعب عقل عملی است نیز منافات دارد چون قیاس و اقامه‌ی دلیل از شعبات عقل نظری است.

به هر حال، مرحوم علامه اضافه می‌کند:

«هریک از این قوایک حالت اعتدال و حد وسط دارد و دو شق مخالف که یا حالت افراط و یا حالت تفریط این قواست. فضیلت ممدوح، فقط حد وسط است و طرفین آن که افراط و تفریط باشد رذیلی است که مذموم است.»<sup>۴</sup>

اعتدال را مرحوم علامه، استعمال مناسب قوا از نظر کمی و کیفی تعریف کرده است.<sup>۵</sup> ملکه‌ی عامله در شهوات، اگر ملازم با اعتدال گردید به آن «عفت» می‌گویند و در صورت تلازم با افراط «حرص» یا «شره» و در صورت تفریط آن را «تبلى» یا «خمود» نام داده‌اند. ملکه‌ی مرتبط با غصب نیز اگر معتدل بود «شجاعت» نام دارد و در صورت افراط «تهوّر و بی‌باکی» و در صورت تفریط به آن «ترس» می‌گویند.

۱- همان، ص ۱۲۴.

۲- *المیزان*، ج ۱، ص ۳۷۱.

۳- همان.

۴- همان، ج ۱، ص ۳۸۲.

۵- همان، ج ۱، ص ۳۷۱.

ملکه‌ی حاکم در خیر و شر و نافع و ضار، یعنی قوه‌ی عاقله، در صورتی که ملازم با حد وسط باشد «حکمت» نام دارد و در صورت افراط «جربزه» و صورت تفریط آن «کودنی» یا «غباوت» است.

هیأت حاصل از اعتدال آن سه قوه در صورتی که موجب اعطای حق هر سه قوه گردد و هر چیز در جایگاه مناسب خود قرار گیرد، «عدالت» نامیده می‌شود و در صورت افراط، «ظلم» به خود تحقق می‌یابد و در صورت تفریط، «پذیرش ظلم» یا «انظلام» گفته می‌شود.

علّامه معتقد است: همه‌ی اخلاقیات شعبه‌های فرعی این چهار فضیلت هستند. به همین جهت، ایشان در کتاب المیزان درختی را ترسیم کرده است که چهار شاخه‌ی اصلی به نام حکمت، عفت، عدالت و شجاعت دارد. هر یک از شاخه‌های اصلی فروعی دارند که نشانگر یک فضیلت اخلاقی منشعب شده از این اصول هستند. از حکمت، شش فضیلت، از عفت هجدۀ فضیلت، از عدالت، هفده فضیلت و از شجاعت، نه فضیلت منشعب شده است.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی نظریه‌ی اول

آقای طباطبائی بدون بیان هیچ نقدی از این دیدگاه گذشته‌اند و با توجه به رویه‌ی ایشان در کتاب نهایة الحکمة که اگر چیزی را قبول نداشته باشند آن را نقد می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که در زمان تدوین کتاب نهایه با این دیدگاه، که دیدگاه رایج مسلمین بوده است، موافق بوده‌اند.

تقسیم‌بندی قوای انسان به این صورت میراثی از یونان قدیم است، ولی تاریخ دقیق آن به خوبی روشن نیست. گفته می‌شود افلاطون

نظریه‌ی طبیعت سه جزیی نفس را از فیشاوریان گرفته است.<sup>۱</sup> این تقسیم‌بندی مورد قبول مسلمانان قرار گرفت و به مرور از مسلمات اندیشه‌ی اخلاقی آنان تلقی شد.

افلاطون مبتنی بر گفته‌های هومر نفس را دارای سه قوه می‌دانست.<sup>۲</sup> افلاطون سرمایه‌ی اصلی هر جامعه را حکمت، شجاعت، خویشتن داری (عفت) و عدالت می‌دانست که هر قشری از اقسام جامعه متکفل تأمین بخشی از آنها هستند.<sup>۳</sup> به نظر افلاطون اجزای نفس از حیث کیفیت و تعداد، همان اجزایی است که اقسام جامعه را در شهر تشکیل می‌دهند.<sup>۴</sup> به عبارت کلی‌تر، از نظر افلاطون، نفس دارای دو جزء است: یکی شریف و بهتر، دیگری پست و بدتر. اگر جزء شریف، یعنی عقل، بر شهوت و غصب تسلط داشته باشد، شخص، صاحب عدالت، عفت و شجاعت خواهد شد. در صورتی که جزء بدتر، یعنی هوا و هوس، بر عقل غلبه یافتد، نفس، گرفتار ظلم، بی‌عفتی و غصب خواهد شد که از اوصاف مذموم است و فرد به خاطر آن مورد نکوهش واقع می‌شود.<sup>۵</sup> در نظر انسان از رفتاری که مخالف هوا و هوس او باشد خشمگین می‌شود، ولی از رفتار عاقلانه یا مجازات عادلانه‌ی خویش غضبانک نخواهد شد.<sup>۶</sup> در نظر افلاطون عقل باید چون ارآبه‌رانی دو اسب اراده (غصب) و شهوت را رهبری کند و به وسیله‌ی آنها پیش بتازد.<sup>۷</sup> او معتقد

۱- کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: مجتبی‌ی، سید جلال‌الدین، ج ۱، ص ۲۸۵.

۲- افلاطون، *جمهور*، ترجمه: روحانی، فواد، ص ۲۵۳.

۳- همان، صص ۲۲۷ - ۲۲۲.

۴- همان، ص ۲۵۴.

۵- همان، صص ۲۳۳ - ۲۵۰.

۶- همان، صص ۲۵۱ - ۲۵۰.

۷- کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: مجتبی‌ی، سید جلال‌الدین، ج ۱، صص ۲۴۱ و ۲۴۲.

است عقل باید همچون چوپان، غصب را به مثابه سگ چوپان به کمک گیرد.<sup>۱</sup>

در روانشناسی ارسطو نیز، آعمال، یا تحت تأثیر عقل یا تحت تأثیر شهوت و غصب است و در هر صورت ارادی است.<sup>۲</sup> حیوانات و اطفال، به صورت غیرارادی، اعمالشان تحت تأثیر شهوت و غصب است، ولی انسان بالغ می‌تواند اعمالش را تحت تأثیر عقل انجام دهد و در این صورت این رفتار، رفتار فضیلت‌آمیز خواهد بود.<sup>۳</sup> ارسطو معتقد است که فضیلت رفتار ارادی است که ناشی از عقل سلیم باشد.<sup>۴</sup> ارسطو نیز با استناد به هومر می‌گوید: خشم ناشی از شور و شهوت و انتقام‌جویی مطلوب نیست، بلکه در برابر کسانی که سزاوار غصب هستند به نحوی که سزاوار هستند و در لحظه یا لحظاتی که مناسب است و بر کسانی که مستوجب آن هستند مطلوب و ممدوح است.<sup>۵</sup>

تا عصر حاضر اکثر فیلسوفان اخلاقی مسلمان، از شیعی و سنی، پیرو اندیشه‌های اخلاقی «ابن مسکویه» (متوفای ۴۲۱ق). از کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق بوده‌اند. کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه را هم می‌توان نوعی ترجمه‌ی آزاد اخلاق نیکوماخوس ارسطو دانست. با این توضیح که ابن مسکویه در کتاب خود تصريح می‌کند که تمام تلاش خود را در اقتباس از آرای ارسطو صرف کرده است. امثال «محمد بن یوسف العامری النیشابوری» (متوفای ۳۸۱ق). در کتاب

۱- افلاطون، ص ۲۵۱.

۲- ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: پورحسینی، سید ابوالقاسم، ج ۱، صص ۶۶-۶۵.

۳- همان، ص ۶۷.

۴- همان، ص ۷۹.

۵- همان، صص ۸۶ و ۱۱۷.

السعادة و الاسعاد و «یحیی بن عدی» (متوفای ۳۶۴ق.) همین تلاش را داشته‌اند.

با زیر سؤال رفتن اندیشه‌ی ارسطو در مغرب زمین، انتقادات عدیده‌ای از نظریه‌ی حد وسط صورت گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- معیار حد وسط در اخلاق ارسطو شفاف و مشخص نیست. ممکن است در شرایط و موقعیت‌های مختلف اعتدال و حد وسط در نظر افراد تفاوت کند.

۲- در همه‌ی موارد، امکان پیدا کردن حد وسط وجود ندارد؛ راست‌گویی، حق طلبی، وفای به عهد و ... از این قبیل هستند.

۳- حسن و قبح در این نظریه، ذاتی فعل دانسته شده است، در حالی که در بسیاری از موارد تأثیر عملی فعل و فایده‌ی معنوی آن، اثر اصلی را در حسن و قبح عمل ایجاد می‌کند.<sup>۱</sup>

در میان اندیشمندان مسلمان معاصر نیز، به تبع، نقدهایی از این دیدگاه صورت گرفته است که اجمالاً برخی از آنها به قرار زیر است:

- در اخلاق اسلامی وجود اخلاقی غالباً دو وجهی است و تقابل سه وجهی کمتر قابل مشاهده است. ایمان و کفر، عدل و ظلم، صدق و کذب، امانت و خیانت از این قبیل هستند.

- تعریف مفاهیم اخلاقی در اسلام غیر از تعاریف عنوان شده در این نظریه است. تعریف عدالت، شجاعت، عفت از این قبیل هستند.

۱- مراجعه شود به: تاریخ فلسفه، برتراند راسل، ترجمه: دریابندری؛ نجف، کلیات فلسفه، پابکین، ترجمه: مجتبی‌ی، سید جلال‌الدین.

- اصولاً افراط در دادن حق هر ذی حقی مذموم نیست. افراط در صداقت و امانت نه تنها مذموم نیست، ممدوح نیز هست. افراط در به کار بردن عقل نیز از همین قبیل است.<sup>۱</sup>
- در اخلاق اسلامی نیت و قصد قربت نقش به سزاگی در خوبی و بدی دارد. در حالی که در این اخلاق جایی برای آن وجود ندارد.<sup>۲</sup>
- تنها نقدی که خود علامه طباطبائی بر این نظر وارد کرده است، نه در نهایة الحکمة، بلکه در المیزان، آن هم در مقایسه با نظر قرآنی است. ایشان اظهار می‌دارد که این نظریه اخلاقی از اندیشه‌های یونانیان است و اخلاقی دنیوی است و «هدف آن جز کسب صفات فاضله و تعدل ملکات و اصلاح اخلاق برای نیل به محبویت اجتماعی و ستایش جمع نیست».<sup>۳</sup>

## نظریه‌ی دوم: اخلاق اعتباری

علامه طباطبائی در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، تحت عنوان «اعتباریات و علوم غیر حقیقیه یا اندیشه‌های پنداری»، نظریه‌ی اخلاقی جدیدی مطرح ساخته‌اند که اصول کلی آن عبارت است از این که: هر موجود زنده‌ای با افعالی سروکار دارد، نقااطی را مقصداً و هدف فعالیت‌های خود قرار می‌دهد و با قوا و ابزار و وسائلی که به طور طبیعی و تکوینی به آن مجهز شده است به سوی آن اهداف و مقاصد حرکت می‌کند.<sup>۴</sup> قوای فعاله‌ی انسان نیز احساساتی در درون او ایجاد

۱- سروش، عبدالکریم، فلسفه‌ی اخلاق، جزوه درسی.

۲- مصباح، محمد تقی، فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۷۲.

۳- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۶۱.

۴- محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (مجموعه‌ی سه جلدی)، ص ۳۰۲.

می‌کند و باعث می‌شود او انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و بخواهد و حوادث و وارداتی که با قوای او ناجورند دشمن داشته و نخواهد.<sup>۱</sup>

«این خواستی را باید بخواهم» نسبتی است که ما میان قوهی فعاله‌ی خود و میان صورت احساسی خود که بر نتیجه و اثر عملی منطبق است برقرار می‌کنیم. مثلاً «این خوردنی را باید بخوریم» نسبتی است که انسان در حال گرسنگی به یاد سیری ایجاد کرده است. او نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشت. در این حال، خود را خواهان و او را خواسته‌ی خود پنداشت. این سیری، به بلعیدن و جویدن و به دهان بردن، برداشتن، نزدیک شدن و دست دراز کردن، همه، سرایت می‌کند.<sup>۲</sup>

پس هر کاری که با ملایمت و کمال یا عدم ملایمت و نقص انسان سنجیده شود، حسن و قبح یا خوبی و بدی آن آشکار می‌شود. در این صورت، انسان<sup>۳</sup> اعتبار «باید» و «نباید» می‌کند. این «باید» و «نباید» نیازمند واضح نیست تا آن را وضع کند و به آدمی ابلاغ نماید،<sup>۴</sup> بلکه این باید و نباید را طبیعت به آدمیان تفویض کرده است.<sup>۵</sup> بنابراین «باید» و «نباید»‌های فردی و اجتماعی به همین ترتیب اعتبار می‌شوند.<sup>۶</sup>

علّامه اضافه می‌کند که اعتبار «وجوب»، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از او استثناندارد. هر فعلی با اعتقاد «وجوب» صادر می‌شود.

۱- همان، ص ۳۰۶.

۲- همان، ص ۳۱۲.

۳- همان، صص ۳۱۲ و ۳۴۴.

۴- همان، ص ۳۲۳.

۵- همان، ص ۳۱۳.

«خوبی» و «بدی»، «زشتی» و «زیبایی» زاییده‌ی بلافصل اعتبار «وجوب» و «باید» است.<sup>۱</sup>

ایشان «اصل استخدام»، «اصل اجتماع» و «اصل حسن و قبح» را از اعتباراتی می‌داند که عقل انسان «باید» و «نباشد» آن را خود اعتبار کرده است. انسان، عدل و ظلم را برای تأمین سود خود اعتبار می‌کند. او سود همه را برای سود خود می‌خواهد و «باید» عدالت اجتماعی را، برای سود همه اعتبار می‌کند.

مرحوم طباطبایی خوب و بدّها را اموری ثابت و ابدی نمی‌داند، بلکه معتقد است که عقلاً جامعه ممکن است بر حسب پیشرفت اجتماع و تکامل فکری خود مفاهیم تازه‌ای را در روابط بین خود در معرض نمایش بگذارند تا مصالح جامعه را بهتر تأمین کنند.<sup>۲</sup>

## نقد و بررسی دیدگاه دوم

در نظریه‌ی دوم علامه، ابهامات چندی وجود دارد که بدون پاسخ مانده است، از جمله این که:

- آیا خوبی و بدی منحصر به امور اعتباری است یا به امور حقیقی نیز تعلق می‌گیرد؟

خوبی و بدی و زشتی و زیبایی اهداف از کجا قابل تشخیص است؟

آیا هر هدف و مقصدی قابل پذیرش است؟ معیار آن کدام است؟

- انسان برای رسیدن به اهداف نیازمند وسایل، ابزار و روش‌هایی

است؛ چه معیاری برای خوبی و بدی وسایل و ابزار وجود دارد؟

۱- همان، ص ۳۱۷.

۲- همان، ص ۳۳۳.

- مطرح کردن «دوست داشتن» و «دوست نداشتن» به عنوان مبنای اخلاق و تفاوت دوست داشتن و دوست نداشتن افراد، معضل نسبیت‌گرایی اخلاقی را پیش می‌آورد که به راحتی قابل حل نیست.  
برای پاسخ به سؤالات فوق باید به مبدأ اندیشه‌های علامه طباطبائی مراجعه کرد و از جانب ایشان به برخی از پرسش‌های بی‌پاسخ از جانب ایشان پاسخ گفت.

مرحوم علامه، مباحث متکلمین و اصولیین در این خصوص را در فلسفه‌ی خویش وارد کرده و آن را به سبکی متفاوت به فلسفه‌ی اخلاق مبدّل ساخته است. از نظر متکلمین و اصولیین، عقل بشر قادر به تشخیص سه نوع حسن و قبح یا زشتی و زیبایی یا نیکی و بدی است:

- ۱- نیک و بد به معنای کمال و نقص؛ مثل نیکی علم، عدل، شجاعت و عفت، و بدی جهل، ظلم، ترس و هرزگی.
- ۲- نیک و بد به معنای ملایم و مطابق طبع و منافر طبع بشر؛ مثل نیکی حیات، لذت، غذا، عزّت، امنیّت و صلح، و بدی مرگ، رنج، گرسنگی، ذلت، نامنی و جنگ.

۳- نیک و بد به معنای مدح و ذم؛ آنچه سزاوار است انجام گیرد و انجام‌دهنده‌ی آن مستحق تشویق است و آنچه سزاوار نیست انجام گیرد و انجام‌دهنده‌ی آن مستحق ذم و تنبیه است؛ مثل نیکی عمل به عدل و شجاعت در مقابل دشمن، و زشتی عمل به ظلم و ترس از دشمن.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که نیکی و بدی اهداف و وسایل در زمرة‌ی نیک و بد نوع اوّل و دوم است که نیک و بدی آن ناشی از عقل نظری است. تنها بخش سوم نیکی و بدی است که ناشی از عقل عملی است و از نظر مرحوم علامه اخلاقیات و باید و نباید‌ها از نوع سوم هستند.

این امور را اصطلاحاً «آرای محموده» می‌نامند.

آرای محموده در علم منطق، به قضایایی گفته می‌شود که از جهت مدح و ذم برای تحصیل مصلحت عمومی و مطابق آرای عمومی تنظیم شده است. چون مصلحت عمومی در رعایت آنهاست، مورد قبول عقلاً قرار گرفته است. این قضایا چون تنها در حوزه‌ی زندگی آدمیان معتبر است، در عالم، واقعیتی جز مطابقت با آرای عقلاً ندارد.

از نظر متکلمین و منطقیون، «انفعالات نفسانی»، مثل شفقت، حیا و غیرت، یا «عادات عمومی»، مثل احترام به میهمان و نوع لباس و خوبی غذا و رنگ خاص، که عقلاً نسبت به آن اتفاق نظر ندارند، جزو حسن و قبح عقلی به معنای نوع سوم هم نیستند.<sup>۱</sup>

پس براساس اندیشه‌ی متکلمین، آنچه را عقلاً برای انسان کمال تلقی می‌کنند یا آن را ملایم طبع او تشخیص می‌دهند، همان معنای سوم نیک و بد یا حسن و قبح است.

بنابر دیدگاه متکلمین و فقهای اصولی آنچه مثل عدل، علم و شجاعت مورد تأیید عقلاً است و دین هم به آن توصیه می‌کند، تأسیس

---

۱- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۲-۱، ص ۲۲۷-۲۲۴؛ مظفر، محمد رضا، المنطق، باب ششم، صناعات خمس.

شریعت یا حکم مولوی خداوند نیست، بلکه صرفاً تأکیدی بر حکم عقل  
یا ارشاد و هدایت به حکم عقل است.<sup>۱</sup>

در بیانات مرحوم علامه اشاره شد که اخلاق از مقوله‌ی دوست داشتن و  
دوست نداشتن افراد است. امری قراردادی و از مقوله‌ی اعتبار عقلاست. چنین  
اموری برهان و تجربه و استدلال بر نمی‌دارد. تنها راه نقد آن اثبات لغوی است؛  
یعنی اگر آنچه اعتبار شود ما را به هدف و مقصد برساند، صالح، خوب و قابل  
قبول است و در غیر این صورت، باطل، بد و غیر قابل قبول خواهد بود.<sup>۲</sup>

مرحوم مطهری با وجود این که بر مبحث اعتباریات علامه، در اصول  
فلسفه پاورقی نوشته و در آن جا دیدگاه‌های ایشان را تقویت کرد،  
بعدها به اشکالات اندیشه‌ی ایشان آگاه شد و در کتب مختلف خود با  
آن به تندي برخورد نمود. او در ضمن بدعی و نو دانستن نظریه‌ی علامه  
می‌گوید:

«حتی خود من هم وقتی اصول فلسفه را می‌نوشتم، توجه نداشتم  
که حرفی که ایشان درباره‌ی علوم عملی و علوم اخلاقی دارند یک  
فلسفه‌ی بسیار جدیدی است و آخرین نظریه‌ای که امروز درباره‌ی  
اخلاق می‌دهند همین حرف آقای طباطبایی است.»<sup>۳</sup>

شهید مطهری پس از تشریح نظریه‌ی علامه، آن را با دیدگاه  
برتراندراسل مقایسه کرده، عنوان می‌کند:

«راسل می‌گوید: اصل خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است، یک  
امری است که در رابطه‌ی انسان با اشیا مطرح است. مثلاً وقتی ما یک  
هدف و مقصدی داریم و می‌خواهیم به آن مقصد برسیم می‌گوییم،  
فلان وسیله خوب است. این که از این وسیله استفاده کنیم، معنای

«خوب» فهمیده می‌شود. «خوبی» صفت واقعی نیست، چون همین خوب برای کسی که خلاف این مقصد را دارد خوب نیست.<sup>۱</sup>

سپس آقای مطهری نتیجه می‌گیرد، هم نظر علامه و هم نظر راسل، هر دو، نسبی گرایی اخلاقی است.<sup>۲</sup>

از آن جا که دیدگاه علامه با متكلمين و اصولين هماهنگی دارد نه با فلاسفه، پذيرش آن برای مطهری مشکل است. غافل از اين که به نظر علامه، اخلاق در ديدگاه فلاسفه نيز تفاوتی با متكلمين نمي‌كند. آنها هم بر آرای محموده تکيه داشته‌اند.<sup>۳</sup>

در هر صورت، مطهری بر علامه اشکال می‌گيرد که چرا ايشان از سخن فلاسفه‌اي چون افلاطون و ارسطو که قايل به عينيت خير و اخلاق هستند عدول کرده و با امثال متكلمين يا راسل هم نظر شده است. آقای مطهری اظهار می‌دارد که اين بحث به درد علم اصول می‌خورد نه فلسفه‌ي اخلاق. سخن مطهری ناظر بر سخن راسل در بيان عينيت اخلاق افلاطون در تاريخ فلسفه‌ي خود است. او در آن جا به عينيت اخلاقی افلاطون ايراد گرفته است. البته باید توجه داشت که راسل خود در همان جا می‌گويد: معيار اخلاقیات مانند معيار مسائل علمی نیست و مستلزم معياري غير از اجماع عام هم هست. به نظر راسل حل مشكل معيار اخلاق دشوار است. او می‌گويد من داعيه‌ي حل آن را ندارم.<sup>۴</sup>

### نظريه‌ي سوم: اخلاق ديني

علامه طباطبائي، نظريه‌ي سوم اخلاقی خويش را در *تفسير الميزان* مطرح ساخته است. نام اين اخلاق، بنابر نام‌گذاري خود ايشان، «اخلاق اديان و

۱- همان، ص ۷۲۳.

۲- نگاه شود به: *الميزان*، ج ۱، ص ۳۷۳.

۳- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ترجمه: دریابندری، نجف، ص ۱۸۷.

راه انبیا» است.<sup>۱</sup> ایشان در توضیح این اخلاق می‌فرماید: روش معمول انبیا این بوده است که رفتار را بر اساس ثواب و جزای اخروی ارزش‌گذاری می‌کرده‌اند و در اثر انجام تکلیف، فرد کمال حقیقی و سعادت اخروی خود را تأمین می‌کرد. در این اخلاق توجهی به آثار دنیوی و اجتماعی رفتار نمی‌شود، بلکه هدف آن، کامل ساختن ایمان به خدا و ایمان به آیات او و سعادت و خیر اخروی انسان است.<sup>۲</sup>

ایشان با استناد به آیاتی چند اظهار می‌دارند که قرآن هم همین راه را ادامه داده است. آیاتی چون «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ»؛<sup>۳</sup> «إِنَّمَا يُؤْفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»؛<sup>۴</sup> «إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»<sup>۵</sup> نمونه‌هایی از آیاتی است که مرحوم علامه به آن استناد می‌کند.

ایشان در تفسیر خویش مدعی است که «خوب» و «بد» در قرآن مبتنی بر آثار و نتایج دنیوی و اجتماعی نیست بلکه مبتنی بر آثار اخروی آن است. اگر در جایی از قرآن خلاف چنین چیزی دیده شود آنها حقیقتاً به ثواب اخروی یا عقاب اخروی بر می‌گردد.<sup>۶</sup> ایشان به عنوان نمونه به آیات زیر اشاره کرده و می‌گوید: ظاهر این آیات به نتایج دنیوی اشاره دارد، در حالی که غایت آنها همان آخرت است:

۱-المیزان، ج ۱، ص ۳۵۸.

۲-همان، ص ۳۸۳.

۳-توبه / ۱۱۱. ترجمه: «در حقیقت، خدا از مؤمنان، جان و مالشان را به این که بهشت برای آنان باشد، خریده است.»

۴-زمر / ۱۰. ترجمه: «بی تردید، شکیبایان پاداش خود را بی حساب، به تمام خواهند یافت.»

۵-ابراهیم / ۲۲. ترجمه: «آری، ستمکاران عذابی پر درد خواهند داشت.»

۶-المیزان، ج ۱، ص ۳۶.

﴿وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوْلُوا وُجُوهُكُمْ شَطْرَةٌ لَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾؛<sup>۱</sup> یعنی: «هر کجا بودید روی های خود را به سوی آن [مسجدالحرام] بگردانید تا برای مردم بر شما حجتی نباشد». یا ﴿لَا تَنَازَّعُوا فَتَقْشِلُوا وَ تَذَهَّبَ رِيحُكُمْ﴾؛<sup>۲</sup> یعنی: «با هم نزاع مکنید، که سست شوید و مهابت شما از بین برود».

### نقد و بررسی نظریه‌ی سوم

از نظر علامه، اخلاق بشری برای سعادت دنیوی و اخلاق اخروی برای سعادت آخرت است. آنچه مربوط به سعادت دنیوی است ابزار کسب آن را خداوند در وجود بشر قرار داده است و حسن و قبح آن قابل تشخیص برای خود بشر هست. آنچه قابل تشخیص او نیست حسن و قبح اخروی رفتار است. با این ملاک، دو نظریه‌ی اخلاقی اوّل خود علامه هم کاملاً بشری است. تنها نظریه‌ی سوم، اخلاقی دینی است، که در آن از گزاره‌های دینی استفاده شده است.

این دو نوع اخلاق، یعنی اخلاق دینی و اخلاق عرفی، قاعده‌تا باید با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین داشته باشد. این تفاوت‌ها از جهاتی قابل توجّه است:

- ۱- مبنای مبادی اخلاقی بشری مبتنی بر تعریف خاصی است که بشر از حیات و زندگی دارد و آن را به همین دنیا خلاصه می‌کند، در حالی که پیش‌فرض اخلاق دینی جاودانگی بشر و تداوم حیات و ایمان به زندگی پس از مرگ است.

۲- روش: روش کشف باید و نباید اخلاق عرفی، آرای محموده و سیره‌ی عقلا و سنجش عمل با نتایج و مقاصد دنیاست، در حالی که کشف حسن و قبح اخلاق دینی از طریق «وحی» و گزاره‌های دینی است و عقل و تجربه به رابطه‌ی عمل با مقاصد اخروی آن راه ندارد.

۳- هدف: معیار حسن و قبح اخلاق عرفی، آثار و نتایج، مصالح و مفاسد رفتار در جامعه و کسب ستایش مردم و دفع نکوهش آنان در همین زندگی اجتماعی است، در حالی که هدف و مقصد در اخلاق دینی، ثواب اخروی و سعادت پس از مرگ، رسیدن به بهشت و دوری از عذاب جهنم است.

۴- انگیزش: صبر، امانت، صدق، عدالت، انفاق و ... اگر با انگیزه و نیت تحصیل نتایج دنیوی آن انجام گیرد اخلاق عرفی و سکولار است، در صورتی که اگر با انگیزه و نیت ثواب اخروی صورت گیرد اخلاق دینی خواهد بود.

نکه‌ی مهم در این نظریه‌ی اخلاقی، تفکیک بین اخلاق عرفی و اخلاق دینی است. این دیدگاه به دیدگاه عمومی اشاعره نزدیک و از دیدگاه عمومی شیعه و معتزله دور است. بنابراین دیدگاه، حسن و قبح باید از جانب شارع مشخص شود، چراکه تجربه و استدلال به آخرت راه ندارد. انسان با عقل نمی‌تواند رابطه‌ی بین عمل خویش با اثر اخروی آن را تشخیص دهد. آنچه بشر به آن تواناست تنها تشخیص رابطه‌ی عمل با آثار و عکس العمل دنیوی آن است.

پرسش‌هایی که این جا مطرح است این است که:

الف) آیا اصولاً این پیش‌فرض صحیح است که انسان نمی‌تواند به

آثار اخروی عمل خود پی برد؟

ب) اگر پیش‌فرض اول را اثبات کردیم، آیا این پیش‌فرض کامل است، یعنی شارع به کلیه‌ی خوبی‌ها و بدی‌های اعمال و نتایج اخروی آن اشاره کرده است؟

ت) اگر ملاک همه‌ی بایدّها و نبایدّها، ثواب و عقاب اخروی و امر و نهی شارع باشد، در آن جا که امر و نهی شارع یافت نشد چه چیز ملاک خواهد بود؟

متکلمین معترض و شیعه و فقهاء اصولی، بر اساس ملازمت بین حکم عقل و شرع، پیش‌فرض اول را رد کرده و به پرسش اول پاسخ منفی می‌دهند. آنان معتقدند که انسان اگر محروم از پیامبر و دین هم باشد با ادراک شهودی خود قادر است حقوق خود و دیگران را تشخیص دهد و خیر و شر را بشناسد و پس از این تشخیص، حتی مسؤولیت اخروی نیز پیدا کند. از نظر آنان، عمل یا عدم عمل آدمی به اصول عقلی علاوه بر مدح و ذم دنیوی، اجر یا زجر اخروی نیز به دنبال دارد، چرا که شارع از عقلا بلکه ریس عقا است.<sup>۱</sup>

پرسشی که اینجا مطرح است این است که پس نقش دین در اخلاق چیست؟ پاسخ این که دین تنها به انسان کمک می‌کند که کدام نیاز را در تعارض بین نیازهای اصیل و حقیقی و نیازهای موهم و غیر اصیل دنیوی و اخروی مقدم بدارد.

در پاسخ به پرسش «ب» و «ت» سه راه حل قابل فرض است:  
 ۱) نداشتن، دلیل بر نبودن نیست. باید در کتاب و سنت آن قدر دقت و فحص نمود تا همه‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها را یافت.

۱- الحصری، احمد، نظریة الحكم و مصادر التشريع، صص ۴ - ۲۷.

۲) کلیات آنچه مربوط به سعادت دنیوی و اخروی بشر است در متون دینی آورده شده، مصاديق و جزئيات آن را باید کشف و استنباط نمود. در آن جا اجتهاد چاره‌ی کار است.

۳) دین و امر و نهی شارع مربوط به سعادت اخروی است و آنچه این منظور را می‌رساند به صورت کلی یا جزیی ذکر شده است. آنچه نیست نقشی در آخرت ندارد.

### نظريه‌ی چهارم: اخلاق قرآنی

نظريه‌ی چهارم اخلاقی علامه نيز در تفسير الميزان مطرح شده که خود ايشان آن را غير از نظريه‌ی سوم دانسته و نام آن را «اخلاق قرآنی» گذاشته، چراکه اين نوع از اخلاق مخصوص قرآن است و در هيچ يك از كتب آسماني و تعليمات انبائي گذشته و انديشه‌های حكمای الهی يافت نمی‌شود. ايشان اين اخلاق را كارآمدترین نظريه‌ی اخلاقی می‌داند که با وجود آن هيچ زشتی و رذيلتی در انسان راه نمی‌يابد و تحقق پيدانمی‌كند، چه رسد به اين که ايجاد شود و بخواهد آن را از بين بيرد.<sup>۱</sup>

در اين ديدگاه، غايت و مقصد و هدف رفتار، نه سعادت و کمال دنیوی، و نه سعادت و خوشبختی اخروی، بلکه غايت و نهايت عمل، ذات اقدس الهی است.

علامه در توضيح اين نظريه می‌گويد:

۱- هر رفتاري که از انسان صادر شود یا به منظور کسب عزّت است یا به منظور کسب قوّت. عزّت را طلب می‌كند و از قوّت و قدرت می‌ترسد و از آن حذر می‌كند.

۲- قرآن کریم می فرماید: ﴿أَنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾؛<sup>۱</sup> «همهی عزّت‌ها از آن خداست.»، ﴿إِنَّ الْفُوْةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾؛<sup>۲</sup> «همهی قدرت‌ها از آن خداست.»

۳- علم حقیقی و ایمان به این دو اصل، موضوعی برای ریا و ظاهرسازی باقی نمی گذارد. با این ایمان، ترس از غیر خدا، امید به غیر او و تکیه بر غیر او معنا نخواهد داشت. این دو قضیه اگر برای کسی معلوم گردد همهی زشتی‌ها و بدی‌ها می‌سوزد و به جای آن به زیبایی‌هایی می‌گراید که باعث صفات کریمه‌ای چون تقوای الهی، عزّت الهی، عظمت و بی‌نیازی و هیبت و مهربانی در او می‌شود.<sup>۳</sup>

وقتی فرد به این باور رسید که مالک حقیقی آسمان و زمین اوست، دیگر وجود مستقلی نمی‌بیند. ایمان به این اصل باعث سقوط همهی اشیا، در ذات، صفت و فعل، از درجه‌ی استقلال می‌شود. چنین انسانی ممکن نیست به غیر خدا توجه کند، بر غیر او خاضع شود و از غیر او بترسد، به غیر او امیدوار شود، از غیر او لذت ببرد و مسرور گردد، بر چیزی جز او تکیه کند، تسلیم شود و کارش را واگذار نماید. اصولاً چون غیر او را به حساب نمی‌آورد، از غیر او گریزان است.

هنگامی که ایمان فرد به خدا فزونی گرفت و شدت یافت، دل او مجدوب تفکر درباره‌ی خدا و اسما و صفات حق می‌شود؛ آن‌که هیچ نقصی در او نیست. در این حالت، روز به روز، جذبه و علاقه‌ی شدیدتری نسبت به خدا پیدا می‌کند. تا به آن جا می‌رسد که خدا را چنان عبادت می‌کند که گویی او را می‌بیند.

۱- یونس / ۶۵

۲- بقره / ۱۶۵

۳- المیزان، ج ۱، ص ۳۵۹

محبت چنان وسیع می‌شود که از هر چیز غیر اوست منقطع شده،  
حسن و جمال و کمال و بها، که قبلاً در غیر او دیده، همه را آیه و  
نشانه‌ی او می‌داند که حکایت از او دارند، حبّ او از هر شئ برا او  
متمرکز می‌شود و چیزی برابر او دوست ندارد:<sup>۱</sup> ﴿الذِّينَ أَمْثُوا أَشَدُّ حُبًا  
لِّهِ﴾<sup>۲</sup>، یعنی «کسانی که ایمان آورده‌اند، به خدا محبت بیشتری دارند».

مرحوم علامه، مشخصه‌ی این نظریه‌ی اخلاقی را که باعث تمایز آن از دیگر  
نظریه‌ها می‌شود این می‌داند که: مبنای آن بر عشق و محبت بندۀ و ترجیح جانب  
معبد بر خویش است. عبودیت مبتنی بر عشق، گاه انسان عاشق را به کارهایی و  
می‌دارد که عقل اجتماعی که ملاک آن اخلاق اجتماعی است و فهم عادی که  
اساس آن تکالیف عمومی یا دینی است، آن را صواب نمی‌داند.<sup>۳</sup>

دیگران به هر چیز از پشت حجاب استقلال نگاه می‌کنند، ولی عاشق  
این حجاب را ندارد و از جهت عملی جز خدا را دوست ندارد؛ جز برای  
خدا ییچ نمی‌خواهد؛ طالب، قاصد و امیدوار و ترسان از جز خدا نیست؛  
محختار او جز خدا نیست؛ هر چه غیر او را ترک می‌کند؛ از غیر او  
مأیوس است؛ جز از او وحشت ندارد؛ جز رضایت او را نمی‌خواهد؛ جز  
به خاطر او خشمگین نمی‌شود.<sup>۴</sup>

قصد و منظور او فضیلت و رذیلت اجتماعی و تعريف و تمجید  
دیگران از خود نیست. نه توجهی به دنیا دارد، نه آخرت، نه بهشت و نه  
جهنم. همّ و غمّ او پروردگار اوست و ابزار و وسیله‌ی سفر او عبودیت  
ذلیلانه است و راهنمای او عشق و محبوب است.<sup>۵</sup>

۱- همان، ص ۳۷۴.

۲- بقره / ۱۶۵.

۳- المیزان، ج ۱، ص ۳۶۰.

۴- همان، ص ۳۷۴.

۵- همان.

## نقد و بررسی نظریه‌ی چهارم

تفاوت اخلاق عاشقانه با اخلاق دینی و اخلاق عرفی از جهاتی قابل

توجه است:

۱- مبنا: مبادی اخلاقی بشری مبتنی بر تعریف خاصی است که بشر از حیات و زندگی دنیا دارد. پیش‌فرض اخلاق دینی جاودانگی بشر و تداوم حیات و ایمان به زندگی پس از مرگ است، ولی پیش‌فرض اخلاق محبت، وجود حقیقتی در هستی است که مستجمع همه‌ی زیبایی‌های دلرباست و قابل مقایسه با هیچ مطلوبی نیست.

۲- روش: روش کشف باید و نباید اخلاق عرفی، آرای محموده و سیره‌ی عقلا و سنجش عمل با نتایج و مقاصد دنیاست؛ در اخلاق دینی از طریق «وحی» و تکالیف دینی است، ولی در این اخلاق، مبنا «یحب» و «لایحب» وحیانی و احساس باطنی فرد نسبت به خواسته‌های محبوب است.

۳- هدف: هدف در مکتب اول، یعنی اخلاق انسانی، کسب فضایل مورد ستایش انسان‌ها و جلب ستایش عموم و دوری از مذمت آنان است.<sup>۱</sup> هدف در مکتب دوم، یعنی اخلاق دینی، کسب فضیلت انسانی و سعادت حقیقی انسان و کمال ایمان به خدا و نشانه‌های اوست.<sup>۲</sup> هدف در اخلاق قرآنی جلب محبت خدادست، نه رذیلت و فضیلت نزد مردم و نه دنیا و آخرت و بهشت و جهنم بلکه تنها انگیزه عشق به خدا و هدف تنها خدادست.<sup>۳</sup>

۱-المیزان، ج ۲، صص ۳۷۱ و ۳۷۳.

۲- همان، ص ۳۷۳.

۳- همان، ص ۳۷۴.

آنکس که تو را شناخت جان را چه کند  
فرزند و عیال و خانمان را چه کند

دیوانه کنی هر دو جهانش بخشی

دیوانه تو هر دو جهان را چه کند

۴- انگیزش: صبر، امانت، صدق، عدالت، انفاق و ... اگر با انگیزه نیت تحصیل نتایج دنیوی یا اخروی صورت گیرد عاشقانه نیست، بلکه تنها باید برای جلب محبت خدا انجام گیرد. مفاهیم اخلاقی این نوع از اخلاق، مفاهیمی کاملاً متمایز از دیدگاه‌های دیگری است. اخلاص، توکل، یقین، رضا، شکر، ذکر و ... مفاهیمی کاملاً بی‌بدیل هستند که ویژه‌ی رابطه‌ی بین انسان و خداست.

الف) نظریه‌ی چهارم مرحوم علامه، نظریه‌ی دیگری از اخلاق دینی است، با این تفاوت که بسیار خالص‌تر، دقیق‌تر، جالب‌تر، کارآمدتر و مشکل‌گشاتر است. اما این نظریه نیز همچون نظریه‌ی سوم که فقط برای اهل ایمان معاد قابل طرح بود برای کسی که به توحید اعتقاد نداشته باشد بی‌متنا خواهد بود. هر مؤمنی نیز توان فهم و دریافت این نظریه را ندارد. این نگرش اخلاقی مخصوص خواص است.

ب) مبنای این دیدگاه، اعتقاد به یگانگی او و واجب الوجود بودن اوست. هدف نیز همان وجود مطلق **(إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)** است، اما روش کشف بایدها و نبایدها در آن زیاد روشن نیست. البته وحی به عنوان یکی از معیارهای حسن و قبح مسلم است، اما ایشان مطرح کردند که فرد معتقد به این اخلاق گاهی افعالی مرتكب می‌شود که نه برای اهل عقل و نه برای اهل شرع قابل هضم نیست، یعنی خود عشق راهبر است.

تو پای به راه درنه و هیچ مپرس خود راه بگویدت که چون باید رفت

از کجا معلوم می‌شود که فلان رفتار و فعل که نه با شریعت و نه با عقلانیت قابل توجیه است، نتیجه‌ی راهبرد عشق و نور الهی است؟

### نسبی یا مطلق بودن اخلاق

مرحوم علامه طباطبایی پس از توضیح نسبتاً مبسوط نظریات خود در تفسیر المیزان، به نقد نسبیت‌گرایی پرداخته و بر مطلق بودن اخلاق تأکید بسیار دارد. او اظهار می‌کند: اصول اخلاقی همواره جزء فضایل و همواره دارای حسن‌اند و آنچه مقابله آن قرار می‌گیرد نیز همواره زشت و ناپسند است. زمان و تغییرات محیط و اجتماع، آنها را کهنه نمی‌سازد. گاهی جزیيات و مصاديق اخلاقی در هنگام تطبیق آن با اخلاقیات کلی تغییراتی پیدا می‌کند، ولی آن اصول کلی همواره ثابت است.

ایشان لازمه‌ی ناپسند نسبیت‌گرایی را در دو مورد خلاصه می‌کنند: یکی این که اگر اخلاق نسبی باشد، اصول اخلاقی ثبات نداشته و هرج و مرج عجیبی در حسن و قبح افعال صورت می‌گیرد؛ دیگر این که تفاوت معیارها، عدم تفاهمنامه اجتماعی و عدم امکان استدلال را در میان جوامع مختلف به وجود خواهد آورد.<sup>۱</sup>

ایشان در مورد نظریه‌ی اول معتقد است: اصول چهارگانه- حکمت، شجاعت، عفت و عدالت- و تمام فروعی که از اصول چهارگانه‌ی اخلاق منشعب می‌شوند، همه، ثابت و با کمی دقیق و مطالعه حسن آنها در هر اجتماعی مسلم می‌باشد.<sup>۲</sup>

۱- همان، ص ۳۶۱.

۲- مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۷۳۲.

نوع بیان علامه در مورد نظر دوم، ابهام نسیت اخلاقی را تقویت می‌کند. حساسیت شهید مطهری هم در مورد نظریه‌ی دوم به همین دلیل است.

مطهری از عدم ثبات اعتبار و این که خوب و بد اخلاقی در نظر راسل و علامه تابع دوست داشتن و دوست نداشتن است و افراد در دوست داشتن و نداشتن تابع سلیقه‌ی خود هستند نتیجه می‌گیرد که در دیدگاه علامه، اخلاق، کاملاً نسبی است:

«آقای طباطبایی می‌گویند بایدها و نبایدها، تابع دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌هاست و دوست داشتن و نداشتن در افراد یکسان نیست ... پس بایدها و نبایدها و قهرا خوبی‌ها و بدی‌ها کاملاً امور نسبی و ذهنی می‌باشند. ایشان [علامه طباطبایی] معتقد است ادراکات اعتباری، برخلاف ادراکات حقیقی، ادراکات موقت و غیر جاویدند و تقریباً به اینجا می‌رسند که اخلاق و دستور جاوید باشد.<sup>۱</sup>

انصاف این است که علامه در این دیدگاه نمی‌خواهد بگوید که اخلاق کاملاً نسبی است. حتی راسل نیز در اخلاق به اجماع عام ثابت معتقد است، ولی می‌گوید:

«نوآوری‌های اخلاقی مثل آنچه که عیسی مسیح آورده، مستلزم معیاری غیر از اجماع عام است».<sup>۲</sup>

علامه‌ی طباطبایی پس از تقریر نظر خویش تصريح می‌کنند: اعتبارات عملی بر دو قسمتند: اعتبارات ثابت که انسان از ساختن آنها ناگزیر است و اعتبارات متغیر.<sup>۳</sup> اعتبارات ثابت مطرح شده توسط ایشان

۱- همان، ص ۷۳۰.

۲- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج ۱، ص ۱۸۷.

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۱۴.

نیز ده اعتبار است و این ده اعتبار را نیز به عنوان نمونه ذکر کرده‌اند و تصریح می‌کنند که: این اعتبارات عمومی منحصر به آنچه بر شمردیم نیست، بلکه اعتبارات دیگری نیز می‌توان یافت که جنبه‌ی عمومیت داشته باشد.<sup>۱</sup> در هر صورت شهید مطهری آن را کافی نمی‌داند و می‌گوید:

«بلی ایشان می‌گویند که اصول اعتبارات باقی است و یک سلسله اصول برای اعتبارات قایل هستند که لا یتغیر است. اینها در حدود پنج الی شش اعتبار است. اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیرند. این اعتبارات ثابت هم که ایشان قایل هستند، در اینجا دردی را دوا نمی‌کند.»<sup>۲</sup>

این نکته هم قابل توجه است که آقای مطهری نیز بایدها و نبایدهای فردی و جزیی را نسبی و متغیر می‌داند و تنها بایدها و نبایدهای کلی را مطلق می‌دانند.<sup>۳</sup>

در مورد نظریه‌ی اخلاقی سوم و چهارم می‌توان به سخنانی از مرحوم علامه استناد کرد که نوعی نسبیت‌گرایی از آن استشمام می‌شود. مگر این که گفته شود این نسبیت‌گرایی اصطلاحی نیست. مثل آن‌جا که عنوان می‌کند که اخلاق عرفی، مردم را به حق اجتماعی دعوت می‌کند و اخلاق دینی به حق واقعی و کمال حقيقی که سعادت اخروی است.<sup>۴</sup> گویا خواسته‌اند بگویند تنها اخلاق اخروی واقعی است و اخلاق عرفی اعتباری کم‌بهاست. یا در مورد اخلاق عاشقانه که اظهار داشتن: عبودیت مبتنی بر عشق، گاه انسان عاشق را به کارهایی وا می‌دارد که

۱- همان، صص ۳۲۸-۳۳۳.

۲- مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۷۳۰.

۳- همان، ص ۷۳۱.

۴- المیزان، ج ۱، ص ۳۶۰.

عقل اجتماعی که ملاک آن اخلاق اجتماعی است و فهم عادی که اساس آن تکالیف عمومی یا دینی است، آن را صواب نمی‌داند.<sup>۱</sup> گویا به نسبت دنیا یا آخرت، چیزی اخلاقی نیست، ولی به نسبت انسان عاشق خدا اخلاقی است.

### نتیجه

در هر صورت، در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت: شاید مرحوم علامه از نظریه‌ی اوّل خود در نهایة الحکمة به نظریه‌ی دوم خود در اصول فلسفه تغییر دیدگاه داده است. در نظر نگرفتن نظریه‌ی اصول فلسفه در تقسیم مکتب‌های اخلاقی خود در *المیزان*، این احتمال را تضعیف می‌کند و این که دیدگاه فلسفی علامه در اخلاق دقیقاً چه بوده است را همچنان در ابهام نگه می‌دارد.

اگر ما دو نظریه‌ی اوّل و دوم را مکتب عرفی- اجتماعی بنامیم، علامه سه مکتب اخلاقی- اجتماعی، اخروی و قرآنی را مطرح نموده است. به نظر می‌رسد ایشان برای انسان‌های مختلف در شرایط مختلف و با دیدگاه‌ها و سطوح مختلف، اخلاقی را معقول یا مقبول دانسته که برای دیگران معقول یا مقبول نیست و ترجیح قایل شدن برای هریک از این دیدگاه‌ها جهت همه‌ی انسان‌ها با دیدگاه‌های مختلف از نظر علامه دلیل واضحی ندارد.

## منابع

١. طباطبائی، علامه محمد حسین، نهایة الحکمة، قم: مؤسسه نشر الاسلام، ١٣٦٢ ش.
٢. طباطبائی، علامه محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج اول، بیروت، ١٣٩٣ق. ١٩٧٣م.
٣. فردیک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه: مجتبوی، سید جلال الدین، ج ١، انتشارات سروش، ج ٢، ١٣٦٨ ش.
٤. افلاطون، جمهور، ترجمه: روحانی، فؤاد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم، ١٣٦٧ ش.
٥. طالیس، ارسطا، اخلاق نیکوما خس، پورحسینی، سید ابو القاسم، ج ١، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٥٦ ش.
٦. پابکین، کلیات فلسفه، ترجمه: مجتبوی، سید جلال الدین، انتشارات حکمت.
٧. سروش، عبدالکریم، فلسفه اخلاق، جزوه درسی.
٨. مصباح، محمد تقی، فلسفه اخلاق، نشر اطلاعات، ١٣٧٠ ش.
٩. طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی، قم: بی تا (مجموعه‌ی سه جلدی).
١٠. الحصری، احمد، نظریه الحکم و مصادر التشريع، بیروت: دارالکتاب العربي،
١١. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، دریابندری، نجف، نشر پرواز، ١٣٦٥ ش.
١٢. نفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ج ٤، عالم الکتب، ١٩٨٩م.
١٣. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ٢ - ١، انتشارات اسماعیلیان.
١٤. شهید مرتضی مطهری، مجموعه آثار، نقلی بـ مارکیسم، ج ١٣، انتشارات صدرا، ١٣٨٢ هـ ش.



فصلنامه‌ی علمی تخصصی اخلاق  
س. ۱، ش. ۳، پاییز ۱۳۹۰  
صفحات ۱۷۰ - ۱۵۵

FASLNAMEH-YE AKHLAGH  
AN ETHICS QUARTERLY  
VOL<sup>۱</sup>, FALL ۱۳۹۰, NO. ۳

# تربیت یا تزکیہ چالشی بزرگ در اخلاق اسلامی

چکیده

نهاد اصلی که در کشور ما و سایر کشورهای اسلامی مسؤولیت بسترسازی، رشد و شکوفایی ابعاد جسمی و روحی کودکان و نوجوانان را بر عهده دارد، در فارسی «وزارت آموزش و پرورش»، و در عربی «وزارة التربية والتعليم» نام گرفته است. مسؤولیت اصلی این سازمان، آموزش اطلاعات علمی لازم و پرورش جسمی و روحی نسل‌های نو برای تحقق ملکات فاضله و هنجارهای برآمده از ارزش‌های اخلاقی جامعه معرفی می‌شود. نگارنده در این مقاله با به چالش کشاندن بخش «پرورش» سازمان مزبور، این نام گذاری را پدیده‌ای منفی و منجر به نتایج خطرناک دانسته و بر آن است که با توجه به نقش نامها و مفاهیم در سمت دادن به حرکت‌های اجتماعی، پیامدهای منفی این نگرش را مورد تحلیل قرار دهد.

\*. استاد دانشگاه اصفهان.

١٥٦

mohammadkhaqani@yahoo.com  
تاریخ تأیید: ۱۳۹۰ / ۰۶ / ۲۵

تاریخ دین بافت: ۱۹ / ۰۵ / ۱۳۹۰

## واژه‌های کلیدی

آموزش، پرورش، تربیت، تزکیه.

### مقدمه

انسان موجودی بالنده است و بانیروی تعقل و درک اسرار و سzen جهانی که در آن زندگی می‌کند همواره خواهان تحول و تکامل است. آدمی، برخلاف سایر موجودات، به نیروی خرد، زمام امور خویش را به دست می‌گیرد و سرنوشت خود را به سمتی که می‌خواهد سوق می‌دهد و در این راستا همواره در تلاش است تا اطلاعات خود را از خویشن و محیط پیرامون گسترش دهد.

از سویی او موجودی اجتماعی نیز هست و تنها به دانشی که به دستیاری تلاش شخصی به دست آورده بسته نمی‌کند. هر فرد، تجارب دیگران را نیز ره‌توشهی حرکت خود قرار می‌دهد و به جای حرکت از صفر می‌کوشد با تکیه بر دستاورده علمی دیگران، راه آنان را در پیشروی به سوی کمال ادامه دهد.

برای انجام این مهم یک نهاد آموزشی فراگیر لازم است تا با به کارگیری بهترین شیوه‌ها، چکیده‌ی اطلاعات به دست آمده در جامعه‌ی بشری را در اختیار نسل‌های نو قرار داده، آنان را برای گسترش مرزهای دانش مهیا کند و از تکرار تجارب دیگران بی‌نیاز نماید.

اما انسان، افزون بر عقل، رکن دیگری نیز به نام «قلب» دارد که پایگاه احساسات و عواطف اوست که با کارماهی لذت، عشق و محبت، داده‌های علمی انسان را در هاله‌ای از عواطف بشری قرار می‌دهد و آنها را در خدمت مصالح خاصی به کار می‌گیرد. برای نهادیه شدن این بخش از نیاز انسان‌ها، نهاد آموزشی مذکور مسؤولیت دیگری

نیز بر دوش خود یافته است که از آن در زبان فارسی با نام «پرورش» و در زبان عربی با عنوان «تریت» یاد می‌کنیم.

رأی فوق، دیدگاه افرادی است که معتقدند دو واژه‌ی «آموزش» و «پرورش» معنای متفاوتی دارند. به این معنا که در یک مرکز آموزشی دو کار صورت می‌گیرد: یکی آموزش یا تعلیم، که به انتقال معلومات و مهارت‌ها می‌پردازد و شامل خواندن، نوشتن، ریاضیات، فیزیک، شیمی و ... می‌شود؛ و دیگری «پرورش» یا «تریت»، که به آموزش‌های اخلاقی، دینی و معنوی، مثل صداقت، امانت‌داری، احترام نسبت به بزرگ‌ترها و ... می‌پردازد. برخی دیگر نیز معتقدند:

«تفکیک» بین این دو صحیح نیست و تعلیم و تربیت لازم و ملزوم یکدیگرند.<sup>۱</sup>

«آموزش و پرورش» یا «پرورش و آموزش»؟<sup>۲</sup>  
 قالب رسمی برای تحقق اهداف مزبور در زبان فارسی و در کشور ما «وزارت آموزش و پرورش» نام گرفته است. مترجمین، این دو واژه را به عنوان ترجمه‌ی واژه‌ی EDUCATION به معنای «تریت» به کار برده‌اند.<sup>۳</sup>

این دو واژه را با اندکی تفاوت در زبان عربی و در کشورهای عربی با عنوان «وزارة التربية والتعليم» می‌شناسیم. تفاوت این دو نام گذاری را در فارسی و عربی می‌توان صرفاً فنوتیک دانست، و به خوش‌آوایی تقدّم آموزش بر پرورش در نام فارسی و تقدّم تربیة بر تعلیم در نام عربی ربط داد، و نیز می‌توان احتمال تأکید بیشتر فرهنگ ایرانی بر بعد آموزش و

۱- نصر اصفهانی، محمد، فلسفه‌ی اخلاق و تربیت، ص ۲۷.

۲- بrijgiani، ماری، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ج ۱، ص ۲۵۹.

اصرار بیشتر فرهنگ عربی بر بعد تربیت را معیار این نام‌گذاری معرفی کرد. البته به نظر این جانب تقدّم ذاتی و ارزشی آموزش بر پرورش یا پرورش بر آموزش هیچ یک با آموزه‌های دینی ما قابل دفاع مطلق نیست، و فی المثل، در حالی که آیه‌ی ۲ سوره‌ی جمعه با عبارت: ﴿يُرَزِّكِيهِمْ وَ يُعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ﴾ تزکیه‌ی اخلاقی را بر آموزش علمی مقدم کرده است، آیه‌ی ۱۲۶ سوره‌ی بقره با عبارت: ﴿يُعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُرَزِّكِيهِمْ﴾ مقدم ساقی را مؤخر و مؤخر ساقی را مقدم کرده، و براین اساس می‌توان به نوعی هم‌ترازی این دو مقوله را از قاموس قرآن استنباط کرد.

### دنیای درون و دنیای بیرون

همان‌طور که در مقدمه‌ی مقاله بیان شد، بستر اصلی آموزش خرد آدمی است، که همواره در تلاش برای گسترش اطلاعات خود از جهان بیرون است که در آن زندگی می‌کند.

باید توجه داشت هر موجودی در جهان هستی، افزون بر «هستی»، دارای «چیستی» است. بر اساس نگرش فلسفی ما - که مُلهِم از تعالیم حکمت متعالیه است - هستی یا وجود، مقوله‌ای مشکّک و ذو مراتب است که سرتاسر هستی را فراگرفته است، و عامل وحدت مظاهر وجود، در اصل، حقیقت وجود است. اما چیستی یا ماهیت بالذات مثار کثرت است. ماهیات حدود وجودند و وجود واحد را، به صورت اعتباری، به موجودات مختلف و منفصل از هم تقسیم می‌کند. بنابراین، هر موجود و نیز هر فرد آدمی، با وجود خویش با همه‌ی هستی یگانه و با ماهیت خود از دیگران مستقل می‌شود. این ماهیت که «من» هر فرد و هر شیء است هستی را برای او به «دنیای درون» و «دنیای بیرون» تقسیم می‌کند.

رسالت نهادهای آموزشی و پرورشی جامعه در این هویت دوگانه تنظیم روابط صحیح و کارآمد بین دنیای درون و دنیای بیرون است.

### پرورش جسمی و روحی

«تریت» یا «پرورش» در نهاد مزبور، به جنبه‌های مختلف تقسیم شده و شامل هر دو بعد جسمی و روحی انسان می‌گردد. در بخش جسمانی، این نهاد می‌کوشد با راهکارهایی نظیر ورزش و تربیت بدنی، تفریح و بازی، و تأکید بر تغذیه‌ی مناسب شرایط لازم را برای رشد مناسب کودکان و نوجوانان فراهم سازد.

اما در بعد روحی تلاش این نهاد، پرورش ملکات و فضایل اخلاقی و ارزش‌ها و هنجارهای مورد قبول آن جامعه معرفی شده است.

در این بخش، کار تربیت اخلاقی که در سایر محیط‌های اجتماعی، در خانه و خارج از آن، به صورت طبیعی و ناخودآگاه در حال تأثیرگذاری روی تک‌تک افراد جامعه است، در ارگان آموزش و پرورش نهادینه می‌شود، و متصدیان این مؤسسه گمان می‌کنند همچنان که در بخش آموزش موظف به آموزش اطلاعات علمی عمومی یا تخصصی خود و انتقال آنها به دانش آموزان هستند، در بخش پرورش نیز باید ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی آن جامعه را به نسل‌های نو انتقال دهنده و از این طریق آنان را «تریت» کنند.

البته در نظام آموزشی نوین، کاربرد «انتقال» مخدوش است. در گذشته برای ایجاد رشد و تغییر و تحول در دانش‌پژوه، اعتقاد بر این بود که:

«تریت با انتقال معلومات و مهارت‌ها تحقق می‌یابد و تربیت چیزی جز انتقال معلومات و مهارت‌ها نیست. رشد استعدادهای علمی با انتقال معلومات و رشد استعدادهای عملی، فنی و حرفه‌ای با انتقال کلامی و

عملی مهارت انجام می‌پذیرد. مادر، پدر و مربی با تذکر، معلم با خواندن از روی متون و استاد فن با گفتن و نشان دادن عمل خویش انتظار داشتند که تربیت تحقق یابد.<sup>۱</sup>

اکنون ایرادهای مختلفی به رویکرد مزبور وارد شده است، از جمله این که در این شیوه نقش اساسی به عهده‌ی معلم گذاشته می‌شود و شاگرد فقط نقش پذیرنده را بازی می‌کند، بنابر این فعالیت چندانی در روند تربیت خود ندارد، و به همین جهت هم احساس مشارکت نمی‌کند، اما همچنان مربی، عنصری فعال در ایجاد تحولات روحی و رشد معنوی فرد معرفی می‌شود.

### تربیت یا تزکیه؟

تربیت و تزکیه دو واژه‌ی مختلف قرآنی با محتوای مختلفند، و برای درک پیام این دو کلمه مروری بر معانی لغوی و اصطلاحی آنها در فضای آموزه‌های اسلامی لازم است.

### دلیل لغوی

تربیت مصدری بر وزن «تفعله» است که قالب دیگری از باب تفعیل از ابواب ثلاثی مزید در دستور زبان عربی است. نقش این سازه بیشتر متعددی کردن افعال لازم است. ریشه‌ی واژه‌ی مزبور سه حرف: «ر.ب.و» است، که در سازه‌ی ثلاثی مجرد بر وزن «نصرَ يُنصُرُ» به شکل «رَبَا يَرْبُو» صرف می‌شود و به کار می‌رود. این ریشه در وضع اول خود به معنای افزایش است: «ربا الشيء ربوا و رباء: زاد و نما. و أربيته: نميته». <sup>۲</sup> بنابر

۱- نصر اصفهانی، محمد، فلسفه‌ی اخلاق و تربیت، ص. ۲۸.

۲- ابن منظور، لسان العرب.

این، فعل ماضی «رَبَا»، به معنی «افزایش یافت» به کار می‌رود، و با انتقال به باب تفعیل یا تفعله با سازه‌ی «رَبَا يُرَبِّى تَرْبِيَةً» معنای متعددی می‌گیرد و در فارسی به معنی «افزود» و «زياد کرد» به کار می‌رود. راغب اصفهانی تربیت را این‌گونه تعریف کرده است: «الْتَّرْبِيَةُ إِنْشَاءُ الشَّيْءِ حَالًا إِلَى حَدَّ التَّمَامِ».<sup>۱</sup>

### دلیلی نقلی

از بُن «رَبَا يَرْبُو» به صورت فعل لازم در قالب ثلاثی مجرد، موارد متعددی از جمله مورد زیر در قرآن به کار رفته است:

﴿وَ مَا أَتَيْنَاهُمْ مِنْ رِبَاً لَيْرُبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ﴾<sup>۲</sup>

اما وجه متعددی آن در باب تفعیل تنها دو بار در قرآن به آشکال زیر آمده است:

۱. ﴿وَ قُلْ رَبَّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْانِي صَغِيرًا﴾<sup>۳</sup>

در این آیه، پدر و مادر به لحاظ وظیفه‌ی تربیت فرزند مورد توجه قرار گرفته‌اند، و به فرزند توصیه شده است که به خاطر انجام این وظیفه آنان را مشمول دعای خیر خود قرار دهند.

۲. ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيْدًا وَلَيْثَتْ فِينَا مِنْ عُمْرِكَ سِنِينِ﴾<sup>۴</sup>

در این آیه که نقل قول فرعون خطاب به موسی علی‌الله‌ی‌آز زبان خداست، فرعون موسی را دست‌پرورده‌ی خود دانسته و به خاطر تمدد موسی از دستورات و نظام ارزشی خود او را سرزنش می‌کند. به نظر می‌رسد خداوند متعال با ذکر

۱- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۸۹.

۲- روم / ۲۹.

۳- اسراء / ۲۴.

۴- شعراء / ۱۸۱.

ادعای مربی گری فرعون برای موسی و عدم نفی این ادعا، تلویحاً آن را پذیرفته است، و در صورت صحّت این نظر، فرعون تنها مربّی جسمانی حضرت موسی است، چون در نفی تفر عن و تمرد از خوی استکباری فرعون توسط موسی علیه السلام تردید نداریم.

همان طور که ملاحظه می شود، آیه‌ی اول با قید «صغریّاً»، و آیه‌ی دوم با قید «ولیداً» پدیده‌ی «تریت» را به گذار از تولد تا نوجوانی اختصاص داده که به نظر ما شامل پرورش جسم انسان در دوره‌ی رشد است. و به ویژه آیه‌ی دوم شمول تربیت به جنبه‌های روحی و اخلاقی انسان را منتفی می‌داند.

بر عکس «تریت»، واژه‌ی «ترزکیه» در کاربردهای قرآنی، کاملاً به بُعد روحی و اخلاقی انسان پیوند خورده است.

ترزکیه نیز همچون تربیت، بر وزن «تفعله» و متعددی و به صورت «زَكَّا مِيزَكَّيْ تَرْزِكِيَّةً» صرف می‌شود. بُن این فعل «ز. ک. و.» است که بر وزن «زَكَّا مِيزَكَّوُ» با مصدر ثلاثی مجرد «زَكَّة» به کار می‌رود.

زکات، در لغت، به معنی «صلاح» و «طهارت» است.<sup>۱</sup> «زَكَّا مِيزَكَّو»: زاد و نما. و الزکاء: النماء و الریح. و الزکاة: الصلاح. و زکاة المال معروفة و هو تطهیره. و الزکاة ما أخرجته من مالك لتطهيره به.<sup>۲</sup>

کاربست‌های قرآنی این اصل به قرار زیر است:

۱. ﴿يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ﴾<sup>۳</sup>

۲. ﴿يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيْهِم﴾<sup>۴</sup>

۳. ﴿ وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّيْهَا فَأُلْهِمَهَا فُجُورَهَا وَ تَفْوِيهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا ﴾<sup>۱</sup>

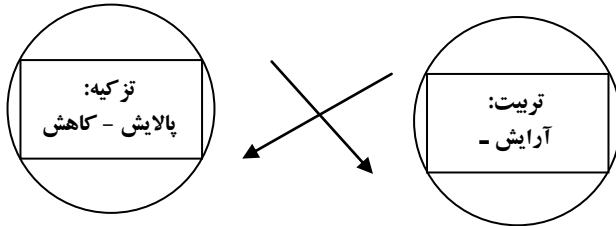
همان طور که ملاحظه می شود، در کنار دو عنصر «تلاوت و حی» و «تعلیم کتاب و حکمت»، یکی از وظایف اصلی پیامبر ﷺ، «ترزیکه‌ی روح و روان آدمیان» معرفی شده است.

نکته‌ی قابل توجه این که تربیت فقط به معنای «افزايش» و «پرورش» است، ولی ترزیکه دو معنای متضاد «افزايش» و «کاهش» را در خود دارد. چون از نمو، «افزايش» استنباط می شود، و از طهارت و تطهیر، «کاهش». اما به اعتقاد نویسنده، ترزیکه‌ی اخلاقی در قرآن تنها به معنای کاهش است. بر این مدعای دو دلیل زیر قابل ذکر است:

۱. تقابل «زَكَّيهَا» و «دَسَّيْهَا»، که از تقابل «أَفْلَح» و «خَاب» به طور شفاف استنباط می شود. از آن جا که «دَسَّيْهَا» تحویر «دَسَّهَا» است، و «دَسَّس» مبالغه‌ی «دَس» به معنی «افزووند» است، معنی کاستن از واژه‌ی مقابله آن، یعنی «زَكَّيهَا» بیشتر به ذهن متبار می گردد.

۲. تقارن تطهیر (به معنی پالایش) و ترزیکه در آیه‌ی: ﴿ خَذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطْهِرُهُمْ وَ تُزَكِّيْهِمْ بِهَا ﴾<sup>۲</sup>

از آنچه گذشت روشن شد که عبارت «تربیت اخلاقی» مفید معنی آرایش و «افزايش» است، در حالی که «ترزیکه‌ی اخلاقی» متضاد آن و مفید مفهوم پالایش و «کاهش» است:



اخلاق اسلامی مبتنی بر ترکیبیه است نه تربیت. و در ترکیبیه وظیفه‌ی هدایتگران افزایش هیچ مقوله‌ای از بیرون نیست، بلکه کاهش عناصری است که از بیرون به درون راه یافته و نظام ارزشی کامل درونی را در تار و پود خود می‌تند، و به تعبیر قرآن غل و زنجیر و وزر و وبال آدمی می‌شود.

به تعریف زیر از «تربیت» دقت کنید:

«تربیت رشد قوه‌ی قضاوت صحیح است.»<sup>۱</sup>

دخالت عنصر بیرونی در ایجاد قضاوت صحیح اساس این تعریف است، و این همان چیزی است که نویسنده‌ی این مقاله قصد ابطال آن را دارد.

در رویکرد فعلی به اخلاق، «چون اخلاق یکی از ابعاد شخصیتی انسان است، زیرمجموعه‌ی تربیت خواهد بود... و سخن گفتن از اصول کلی، اركان و بینان‌های تربیت طبعاً سخن از اصول کلی، اركان و بینان‌های اخلاق نیز خواهد بود»<sup>۲</sup> اما از منظر نویسنده‌ی این مقاله، اخلاق پایه‌ی نظام ارزشی انسان است. «سروکار اخلاق با واژه‌های خوب و بد است»<sup>۳</sup> این نظام ارزشی باید از بیرون به آدمی سرایت کند.

۱- هولفیش گوردون، اسمیت فیلیپ، ژ. تفکر منطقی روش تعلیم و تربیت، ترجمه: شریعتمداری، علی، ص. ۵.

۲- نصر اصفهانی، محمد، فلسفه‌ی اخلاق و تربیت، ص. ۳۲.

۳- وارنونک، ج. فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه و تعلیقات: لاریجانی، صادق، ص. ۶.

خلط این نظام با تربیت که رشد جنبه‌هایی از وجود انسان با استفاده از عناصر بیرونی است خطابی بزرگ است.

آنچه گذشت نفی مقوله‌ی «تربیت اسلامی» و اثبات عنوان «تزرکیه‌ی اسلامی» با استناد به کاربست قرآنی این واژه‌ها بود، که دلیل نقلی ما را تشکیل می‌داد.

### دلیل عقلی

علاوه بر این، دلیل عقلی ما بر این مدعای تلازم مفهوم تربیت با نسبی گرایی اخلاقی از نوع غیر قابل قبول آن است. منظور ما آن نوع نسبی گرایی است که بنیاد همه‌ی ارزش‌ها را متأثر از تاریخ و جغرافیا و عناصر بیرونی، و نه فطرتی اصیل و الهی و مجرد از متغیرات محیطی، معرفی می‌کند.

### مطلق گرایی و نسبی گرایی در اخلاق مطلق گرایی اخلاقی

مطلق گرایی اخلاقی تأکید بر ثبات ارزش‌های اخلاقی فارغ از متأثرات محیطی است. از جمله مدافعان مطلق گرایی اخلاقی سقراط بود. او بر این باور بود که فضایل اخلاقی که شرط لازم برای دستیابی به سعادت هستند اموری ثابت و غیر قابل تغییرند.<sup>۱</sup> افلاطون نیز هرچند حک و اصلاحاتی در نظریه‌ی سقراط به عمل آورد، در واقع بنایه‌های مکتب او را پذیرفت.<sup>۲</sup>

۱- ر.ک: کاپلستون، فردیک، تاریخ فلسفه، ترجمه: خرمشاهی، بهاءالدین، ج ۱، ص ۱۳۲.

۲- ر.ک: همان، ص ۲۴۹.

اپیکور (زندگی ۳۴۲-۲۷۰ق.م) نیز که ملاک حسن و قبح کارها را «لذت» می‌داند قابل به مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی است.<sup>۱</sup>

ژانژاک روسو نیز از مدافعان مطلق‌گرایی اخلاقی است. وی می‌گوید:

«وجدان ما هرگز ما را فریب نمی‌دهد. این اوست که راهنمای واقعی آدمیان است. نسبت وجدان به روح مانند نسبت غریزه است به بدن. هر کس آن را متابعت نماید به طبیعت اطاعت کرده است و بیم گمراه شدن ندارد.»

به عقیده امانوئل کانت (زندگی ۱۷۲۴-۱۸۰۴م) نیز ارزش‌های اخلاقی مطلقند و در هیچ شرایطی تغییر نکرده و هیچ استثنایی را هم بر نمی‌تابند. خوبی افعالی مانند راست‌گویی و وفای به عهد، همگانی و همه زمانی است.

### نسبی‌گرایی اخلاقی

آریستیپوس کورنی (متولد ۴۳۵ق.م) معتقد بود کار خوب کاری است که خواهایند طبیعت ما باشد و برای ما لذت ایجاد کند، و کار بد کاری است که برای ما خواهایند نباشد و موجب رنج و درد ما گردد.

اخلاق مارکسیستی نیز اخلاقی نسبی و تغییرپذیر است. «به عقیده مارکسیست‌ها اخلاق جامعه‌ی فسودالی با اخلاق جامعه‌ی بورژوازی متفاوت است. هر جامعه و هر دوره‌ای از تاریخ اقتضاءات اخلاقی خاص خود را دارد. اصولاً یکی از مبانی فلسفه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک این است که همه چیز در حال تغییر و دگرگونی است و طبیعی‌ترین نتیجه‌ای که از این اصل در اخلاق گرفته می‌شود این است که درباره‌ی هیچ

## نتیجه

با بیان مختصر آنچه در این مقال آمد معتقدیم:

صفت اخلاقی نمی‌توان گفت در همه جا و برای همه کس فضیلت یا رذیلت است.<sup>۱</sup> به اعتقاد نسبی گرایان «احکام اخلاقی اصلی او نه فقط فرعی [انسان‌ها متفاوت و حتی متعارضند].»

با عنایت به دو دیدگاه فوق از مطلق گرایی و نسبی گرایی اخلاقی، بر این عقیده‌ایم که از مفاد آیه‌ی **﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخُلُقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>۲</sup>** تلازم هویت دینی با اصل مطلق گرایی اخلاقی و نفی نسبی گرایی مطلق در این مورد، به اجمال، استنباط می‌شود. در صورت اذعان به مقوله‌ی «تریت اخلاقی» که به معنی پرورش ارزش‌های اخلاقی با افزایش داده‌های بیرونی است، از آن جا که دنیای بیرونی انسان‌ها متفاوت است و افراد جامعه‌ی بشری در محیط‌های مختلفی از نظر هنجارهای اخلاقی به سر می‌برند، لذا مقوله‌ی تربیت اخلاقی بالضروره منجر به اصل نسبی گرایی مطلق در ارزش‌های اخلاقی می‌شود. در حالی که مقوله‌ی «تزکیه‌ی اخلاقی» مبین وجود اصیل ارزش‌های اخلاقی در همه‌ی انسان‌ها، صرف نظر از متغیرات زمانی و مکانی آنهاست، و نقش هدایتگران و مصلحان اجتماعی و اخلاقی به جای تربیت، به معنی افزایش ارزش‌ها، تزکیه، یعنی تطهیر ارزش‌ها از عادات و تقاليد بیرونی است که ارزش‌های درونی و ثابت را تدبیه می‌کند و رین و زنگاری بر فطرت اصیل الهی انسان می‌افزاید.

۱- مصباح، محمدتقی، فلسفه‌ی اخلاق، صص ۱۴۹ - ۱۵۰.

۱. اسم‌ها نشانه‌های معنی‌دار مسمّای خود هستند. نام‌گذاری صحیح بر همهٔ حقایق به ویژه حقایق مرتبط با ابعاد پیچیدهٔ روح آدمی به دلیل اتحاد اسم و مسمّی باید با حساسیت و دقت لازم صورت گیرد.
۲. نام‌گذاری نهاد متولی رشد روحی انسان‌ها به نام «آموزش و پرورش» یا «تریت و تعلیم»، در بخش پرورش یا تربیت، با آموزه‌های دینی و قرآنی ما ناسازگار است.
۳. تربیت مفید افزایش و تزکیه مفید معنی تطهیر و کاهش است. ذکر افزایش در مقوله‌های ارزشی منجر به پذیرش نوعی نسبی گرایی خطرناک در عرصهٔ اخلاق می‌شود.
۴. پیشنهاد نگارنده جایگزین کردن عنوان «آموزش و پالایش» به جای «آموزش و پرورش» در زبان فارسی، و عنوان «تعلیم و تزکیه» به جای «تعلیم و تربیت» در زبان عربی است.

## منابع

١. قرآن مجید.
٢. ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.
٣. بريجانيان، ماري، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، مؤسسهی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ١٣٧١ش.
٤. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: مرعشی، ندیم، المکتبة المرتضویة، ١٣٦٨ش.
٥. مصباح، محمد تقی، فلسفه‌ی اخلاق، قم، ١٣٨١ش.
٦. نصر اصفهانی، محمد، فلسفه‌ی اخلاق و تربیت، اصفهان: فرهنگ مردم، ١٣٧٩ش.
٧. هولفیش، گوردون، و اسمیت فیلیپ. ژ. تفکر منطقی روش تعلیم و تربیت، شریعتمداری، علی، اصفهان: انتشارات مشعل، ١٣٧٨ش.
٨. وارنوک، ج. فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه و تعلیقات: لاریجانی، صادق، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٦٢ش.
٩. کاپلستون، فردیريك، تاریخ فلسفه، ترجمه: مجتبوی، سید جلال الدین، تهران: انتشارات سروش، ١٣٧١ش.

تربیت با تزکیه، چالشی بزرگ در اخلاق اسلام

محبت، فضیلت برتر  
در اندیشه‌ی اخلاقی توماس آکوئیناس  
<sup>\*</sup> فروزان مصطفی متقمی  
<sup>\*\*</sup> زهرا خزاعی

چکیده

محبت و دوستی در فلسفه اخلاق، از مهم‌ترین فضایل محسوب می‌شود. ارسطو دوستی را مکمل فضایل می‌داند و فیلسوفان مسلمان و مسیحی، مثل ابن مسکویه و توماس آکوئیناس محبت و دوستی را مهم‌ترین فضیلت تلقی می‌کنند. آکوئیناس آن را برترین فضیلت دینی می‌داند و ابن مسکویه معتقد است با وجود محبت، از عدالت بی‌نیاز می‌شویم. این مقاله به تحلیل و بررسی محبت به عنوان فضیلت برتر در اندیشه‌ی اخلاقی توماس آکوئیناس می‌پردازد. آکوئیناس در حالی که در تبیین نظریه‌ی فضیلت خود، از جمله در تبیین دوستی و دیگر فضایل، از ارسطو بسیار الهام گرفته است، سعی می‌کند دیدگاه خود را به کمک ایده‌ها و آموزه‌های دینی مسیحیت تکمیل و تصحیح کند. طرح فضایل موهوبی و دینی در کنار فضایل اساسی ارسطویی از این جمله است.

سال اول - شماره ۱ - پیاپی ۱ - ۱۳۹۰

Fmostafa92@yahoo.com  
z.hkazaei@gmail.com

\*. کارشناس ارشد، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم.  
\*\*. دانشیار دانشگاه قم.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰ / ۰۵ / ۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰ / ۰۵ / ۱۷

ایمان، امید و محبت، سه فضیلت دینی‌اند که برگرفته از آموزه‌های خاص مسیحیت می‌باشند و تنها عامل تحقق آنها، به گفته‌ی آکوئیناس، افاضه و اراده‌ی الهی است. وی محبت را برتیرین فضیلت دینی و مبنای همه‌ی فضایل می‌داند.

در مقاله‌ی حاضر، پس از تصویر فضیلت از دیدگاه اخلاقی توماس و بیان اقسام آن، نقش، معنا و ماهیت فضایل دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس به تبیین مفهوم، جایگاه و رابطه‌ی محبت با دیگر فضایل، و دلیل برتری آن پرداخته می‌شود و در نهایت، بر این تأکید می‌شود که از دیدگاه آکوئیناس همه‌ی فضایل از طریق محبت به خداوند است که معنا و مفهوم پیدا می‌کنند.

## واژه‌های کلیدی

فضیلت، محبت، دوستی، عشق، آکوئیناس.

### مقدمه

ادیان الهی، راهنمایی‌ها و الگوهای اخلاقی بر جسته‌ای برای سعادت در اختیار انسان قرار داده‌اند. ولی ضد ارزش‌ها از درون و بیرون برای تهی ساختن مردم از ارزش‌های دینی و اخلاقی در کارند، و ضربه‌پذیری انسان‌ها از این ناحیه کم نبوده است. فیلسوفان اخلاق در ادوار مختلف تاریخ، با تحلیل و تبیین مباحث نظری اخلاق و ارایه راه‌های عملی سعی در اصلاح اخلاق و حل مشکلات علمی بشری داشته‌اند. اندیشمندان مسلمان و مسیحی، در زمان‌های مختلف کتاب‌ها و مقالاتی در اخلاق به نگارش در آورده‌اند؛ و هریک به سهم خود در بالندگی آن سهیم بودند.

از جمله کسانی که به این مهم پرداخت و تأثیر زیادی بر فرهنگ بشر داشت، توماس آکوئیناس است که از فلاسفه بزرگ دینی به شمار می‌آید. در میان آباء کلیسا و روحانیت مسیحی، یکی از برجسته‌ترین جایگاه‌ها، از آن این فیلسوف قرن سیزدهم میلادی است که تعالیم و اندیشه‌های او در دو حوزه فلسفه و کلام، امروز نیز اندیشمندان غرب را به خود مشغول داشته است. آکوئیناس دیدگاه‌های اخلاقی خود را در کتاب "مجموعه الهیات" مطرح کرد. اهمیت این متفکر بیشتر از این روست که به اخلاق به طور مستقل پرداخت، و به اخلاق اجتماعی بر اساس تعقل توجه زیادی نمود. اخلاق آکوئیناس تلفیقی از اخلاق ارسطو و مسیحیت است. نظام توماس اغلب به عنوان عالی‌ترین تلفیق حاصله در قرون وسطی مطرح است.

او را می‌توان مؤمنی مسیحی و تربیت یافته در مکتب ارسطو دانست، که با وجود تأثیرپذیری از آراء ارسطو به ایمان خود پاییند بود. از این رو وی در عین حال که از نظریه‌ی فضیلت ارسطویی دفاع می‌کند سعی می‌کند به کمک مؤلفه‌های دینی که بر گرفته از آموزه‌های دینی مسیحیت است، به تکمیل و تصحیح نظریه‌ی فضیلت پردازد و با رویکردی دینی اخلاق فضیلت را تقریر کند. این مهم را در افزودن فضایل دینی یا الهیاتی و موهوبی به فضایل اساسی و تیین سعادت اخروی شاهدیم. ایمان، امید و محبت سه فضیلت دینی‌اند که در نظام اخلاقی او جایگاه ویژه‌ای دارند. فضیلت "محبت" که موضوع بحث این مقاله است در بین دیگر فضایل، از نظر آکوئیناس، به عنوان برترین و مادر فضایل معرفی شده و در اخلاق ارسطو با عنوان "دوستی" به عنوان مکمل فضایل تلقی شده است. فضیلت دوستی یا محبت که در نظریه‌ی اخلاقی فیلسفان سنتی، مدرن و پست‌مدرن اهمیت خاصی

دارد در اخلاق دینی فیلسفه‌دان مسلمان، مثل ابن‌مسکویه، و فیلسوف مسیحی، آکوئیناس، معنا و مفهوم ویژه‌ای پیدا می‌کند. ابن‌مسکویه معتقد است با وجود محبت و دوستی در بین مردم، جامعه از عدالت بی‌نیاز می‌شود و آکوئیناس آن را برای تحقق دیگر فضایل ضروری می‌بیند.

در این مقاله پس از تعریف فضیلت و اقسام آن در نظریه‌ی اخلاقی آکوئیناس، ماهیت و نقش فضایل دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این رابطه تأکید ویژه بر فضیلت محبت می‌باشد که آکوئیناس آن را به عنوان برترین فضیلت دینی مطرح کرده است. دلایل برتری این فضیلت، از دیگر مسائلی است که در بخش پایانی به آن پرداخته می‌شود.

### دیدگاه اخلاقی آکوئیناس

دیدگاه اخلاقی آکوئیناس از سویی متأثر از نظریه‌ی فضیلت ارسطویی و فلسفه‌ی افلاطونی- مسیحی آگوستین است و از سوی دیگر متأثر از آموزه‌های کتاب مقدس. رد پای نظریه‌ی انسان‌شناسی و طبیعت‌گرایی ارسطو را در تبیین دیدگاه‌های مربوط به فضیلت و سعادت به خوبی می‌توان مشاهده کرد. و تأثیر دیدگاه‌های دینی را در تفسیر سعادت حقیقی و اقسام فضایل می‌توان دید. تبیین آکوئیناس از سعادت در آغاز به همان معنای سعادت یا اوایلومیای ارسطویی است که آن را با توجه به طبیعت انسان، فعالیت عقلاتی یا به گفته ارسطو زندگی مطابق با فضایل و یا بهترین فضیلت می‌داند.<sup>۱</sup> سعادت حقیقی در نظر آکوئیناس که به معنای معرفت خداوند است بر اساس آموزه‌های دینی مسیحیت قابل توجیه و تبیین می‌باشد. لازمه‌ی دستیابی به این نوع سعادت

برخورداری از فضایل مختلف اخلاقی، عقلانی و دینی است. محبت به عنوان برترین فضیلت دینی در این رابطه نقش بسیار مهمی ایفا می کند.<sup>۱</sup> از نظر او انسان دارای جسم و روح است، و عقل موجب تمایز انسان از سایر موجودات می شود. آکوئیناس در مقایسه‌ای بین انسان و حیوان با روشی ارسطویی بیان می کند که «ماهیت هر چیزی در اعمال و رفتارش متجلی می شود». او رفتار و فعالیت مخصوص انسان را «فهمیدن» می داند. به نظر آکوئیناس، عنوان «حیوان ناطق» حاکی از موقعیت خاص انسان است که در نتیجه‌ی همکاری عقل با سایر قوای نفسانی حاصل می شود. آکوئیناس در بخش کتاب اوّل مجموعه الهیات به تفصیل درباره‌ی ماهیت انسانی و افعال و ویژگی‌های او سخن گفته است.<sup>۲</sup>

آکوئیناس به پیروی از ارسطو، همه‌ی افعال را برای رسیدن به غایتی می داند که بیان گر تمایل موجودات ممکن، در به فعلیت درآوردن قابلیت‌ها و کمال گرایی ذاتی آنها است. به عقیده‌ی او همه‌ی موجودات در حرکت تکاملی خود به سوی خدا به عنوان هدف نهایی در حرکتند؛ زیرا او غایة‌الغايات و عین خیر است. و همه‌ی موجودات به دلیل گرایش باطنی خود به سوی خیر در حرکتند؛ این طلب عمومی به معنای به سوی خدا گراییدن است، هر چند این شوق آشکار نباشد.<sup>۳</sup>

به گفته‌ی او وقتی موجودات بی‌بهره از عقل غایتی دارند و در رسیدن به آن در تلاش هستند، انسان نیز که دارای موهبت عقل و اراده است، غایتی را دنبال خواهد کرد. آن‌چه به انسان حالتی استثنایی می‌دهد، این است که به غایات خود، و ابزار رسیدن به آنها آگاهی

۱ - Aquinas,ibid,p۴۹۰.

۲ - ر.ک: I part ۱۹۹۰, Aquinas و تریک، راجر، انسان از دیدگاه ده متفکر، ص ۷۴.

۳ - ر.ک: ژیلسون، این، مبانی فلسفه‌ی مسیحیت، صص ۴۰۰-۳۹۸.

دارد. انسان می‌تواند حتی با تصوری از خیر، به سوی فعلی تحریک شود.<sup>۱</sup>

تنها با تلاش بر ضد نقص است که به کمال و پاکی دست می‌یابیم. از جمله وظایف مهم اخلاق، کمک به مهیا نمودن ماهیت انسان، برای رسیدن به کمال است. اخلاقیات به این معنا مقدمه‌ای برای سعادت ابدی محسوب می‌شوند. و هدف فلسفه‌ی اخلاقی تبیین چگونگی رسیدن به این مقصود است؟<sup>۲</sup> و دست‌یابی به این هدف مستلزم کسب فضایل است.

### دیدگاه آکوئیناس درباره‌ی فضیلت

در نظر غایت‌گرایان، لازمه‌ی رسیدن به سعادت برخورداری از فضایل می‌باشد. فیلسوفان اخلاقی به صورت‌های مختلفی فضیلت را تعریف کرده‌اند. تعریف به ملکه نفسانی، ملکه‌ی عقلانی، ملکه‌ی انگیزشی و ملکه‌ی اصلاح‌گر از جمله آنهاست.<sup>۳</sup> از نظر فیلسوفانی همچون ارسسطو، «واژه‌ی فضیلت، محتوای دینی نداشت و مقوله‌هایی مانند؛ ایمان، تعبد و توکل بر خدا را در بر نمی‌گرفت».<sup>۴</sup>

در یونان، فضیلت را "ویژگی و ملکه‌ای می‌دانستند که به نحو معقول و ثابتی در انسان پدید می‌آید". از بررسی تعاریف مختلف مشخص می‌شود که در هریک از آنها، به جنبه‌ی خاصی توجه بیشتری شده است. چنان‌که در بعضی از آنها به "ملکه شدن و حالت ثابت داشتن" اشاره شده، در برخی خصایصی مثل عادت، مهارت و استعداد ذاتی بودن فضیلت مهم شمرده شده است و در برخی دیگر، به ملکه عقلانی

۱- ر. ک: ترانوی، نوت، زندگی و اندیشه‌ی قلبیس توماس آکوئیناس، ص ۱۳۷.

۲- ر. ک: استراتون، پل، آشنایی با آکوئیناس، ص ۶۲.

۳- ر. ک: خزانی، زهراء، اخلاق فضیلت.

۴- جوادی، محسن، سعادت، دانشنامه‌ی امام علی علیزاده، ص ۲۲۷.

بودن فضایل توجّه نموده‌اند. در بعضی از تعاریف نتیجه‌ی آن مورد توجّه فرار گرفته است و معتقدند که تنها، ویژگی فضیلت این است که به خیر و سعادت خاصی منجر می‌شود. در مقابل، نگاه کارکردی به فضیلت بر این عقیده است که برخی از ویژگی‌های شخصیتی انسان بدون در نظر گرفتن هر نتیجه‌ای فی‌نفسه مطلوب و فضیلت‌مندانه است. از این‌رو، با وجود گستردگی دامنه‌ی تعاریف، نمی‌توان هیچ‌یک را به تنهایی تبیین کننده مفهوم فضیلت دانست و بهتر است به همه‌ی آن‌ها توجّه شود.<sup>۱</sup>

آکوئیناس از اندیشمندانی است که در تحلیل فضیلت دیدگاه خاصی داشت. در مورد این که چه می‌گفت و تحت تأثیر چه کسی قرار داشت نظرات متفاوتی وجود دارد. گروهی او را بیشتر از آن که تحت تأثیر کتاب مقدس بدانند، متأثر از مبانی ارسطویی می‌دانند، عده‌ای نیز بر این عقیده‌اند که آکوئیناس در توصیف فضایل، فرضیه‌های آگوستین، افلاطون و ارسطو را با هم تلفیق نموده است. در عین حال نیز باید پذیریم که آکوئیناس در درجای خود، هم در میزان و هم در روش طرح ترکیبی خود، کاری ابداعی انجام داده است.<sup>۲</sup>

از این‌رو در تعریف آکوئیناس، هم به تعاریف ارسطویی بر می‌خوریم و هم در نهایت، به تعریفی که با توجّه به دیدگاه دینی ارائه شده است.

توماس در یک تعریف از فضیلت، آن را عادت یا ملکه می‌شمارد؛ البته نه هر عادتی. از نظر او فضیلت، عادت خیر فعال است، عادت خوبی

۱- ن. ک: به: پینکافس، ادموند، از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی، ترجمه: حسنی، سید حمیدرضا و علی‌پور، مهدی، صص ۲۱-۲۲.

۲- ن. ک. به: مک‌اینتایر، السدیر، /خلاق فضیلت‌مدار، ترجمه: شهریاری، حمید، ص ۲۹۳.

که شخص را به کار خوب و ادار می‌کند، یا چیزی که خودش خیر و یا مفید باشد.<sup>۱</sup> و در تعریفی دیگر از فضیلت آورده است که، فضیلت شخص فضیلت‌مند را در عمل به مقتضای عقل، توانا می‌سازد. آکوئیناس در شرح دیدگاه ارسطو که فضیلت را عبارت از ملکه‌ای می‌شمارد که انسان را به عمل بر طبق طبیعت و ادار می‌کند؛ مقصود از طبیعت در انسان را، مطابقت با عقل شمرده است. یعنی در مورد انسان، عمل کردن به مقتضای عقل به معنای کار نیک کردن است.<sup>۲</sup>

پس می‌توان گفت، به نظر آکوئیناس فضایل، ملکات یا عاداتی هستند که ما را به شکل دائمی برای انجام کار نیک آماده می‌کنند. از نظر او فضیلت، تنظیم و تعدیل قوایی است که افعال تحت نظر اراده‌ی آگاهانه انسان را شامل می‌شود. از این‌رو وقتی که خود استعداد و توانایی، برای رسیدن به هدف کافی نباشد؛ عادت یک فضیلت محسوب می‌شود. غایت اراده، از نظر آکوئیناس «خیر» است، لذانیاز به فضیلی که موجب کامل‌تر شدن و تعالی اراده باشد، نیست. اما از آن‌رو که در بعضی مواقع اراده‌ی انسان با خیری مواجه می‌شود که فراتر از توان و قابلیت بشری است؛ در این حالت نیازمند به فضیلت خواهد بود. فضایلی نظر محبت و عدالت.

### اقسام فضایل

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در اخلاق فضیلت، موجب تمایز بین یونانیان و مسیحیان شده است؛ دیدگاه ویژه‌ای است که مسیحیان در مورد فضایل و اقسام آنها دارند. در یونان همه‌ی فضایل انسانی؛ اعم از

۱-SEE: hardon, ۱۹۹۵,p.۳-۴.

۲-Aquinas: ۱۹۹۰, part I of II part, p.۲۶.

اخلاقی و عقلاتی را امری اکتسابی می‌دانند. در حالی که در مسیحیت، برخی از فضایل را اکتسابی می‌دانند و برخی دیگر را دینی یا الهامی یا الهیاتی است.

### الف. فضایل اکتسابی

فضایل اکتسابی فضایلی هستند که با تلاش و تکرار فرد حاصل می‌شوند. یعنی برای اتصاف به این دسته از فضایل، ملکه شدن آنها لازم است. از این‌رو فضایل اکتسابی تنها در نتیجه‌ی فعالیت آگاهانه‌ی انسان به وجود می‌آیند. اتصاف به این فضایل آسان نیست؛ زیرا افعال انسانی به دو سوی فضیلت و رذیلت کشیده می‌شود، بنابراین «انسان برای دست‌یابی به فضایل اکتسابی، به فیض الهی نیاز دارد تا عقل و اراده‌ی او را هدایت نماید». <sup>۱</sup> که به آنها فضایل موهوبی یا الهامی گفته می‌شود.

### ب. فضایل دینی (الهیاتی)

فضایل الهیاتی مستقیماً توسط خداوند در انسان القاء می‌شود و بیانگر تلاش انسان در جهت سهولت انجام فعالیت، از طریق تکرار نیست؛ بلکه خدا، خود در فضایل الهیاتی جاری است. آنها موهبت‌های فوق طبیعی هستند. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت؛ فضایلی که به عنوان عادت یا ملکه از آنها یاد می‌شود؛ اگر عادت اکتسابی باشد، برای انسان توان انجام کار نیک را به آسانی فراهم می‌کند. ولی اگر عادت موهوبی و ناشی از القاء الهی باشد؛ به جای این که انجام فعالیت را برای انسان آسان کند، خود فعالیت را ایجاد می‌کند.<sup>۲</sup>

۱- پینکافس، ادموند، از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی، ترجمه: حسنی، سید‌حمدیرضا و علی‌پور، مهدی، ص ۴۲.

۲- ref: hardon, ۴.

## نقش فضایل دینی

از نظر آکوئیناس فضایل انسانی (اکتسابی)؛ یا عقلانی است یا اخلاقی. «فضیلت عقلانی، مرکب است از ملکاتی که عقل را در راه رسیدن به حقیقت یاری می‌کند. و فضیلت اخلاقی ملکه‌ای است که به قوه‌ی تصمیم‌گیری در انجام کار نیک و دست یافتن به سعادت و کمال کمک می‌کند.»<sup>۱</sup>

با وجود دلایلی که برای عدم تمايز فضایل اخلاقی و عقلانی، از فضایل دینی ذکر می‌شود، آکوئیناس بر این باور است که؛ آن‌چه فراتر از طبیعت انسان است، جدای از آن چیزی است که مطابق با طبیعت اوست. فضایل دینی فراتر از طبیعت انسانی است؛ در حالی که فضایل عقلانی و اخلاقی متناسب با طبیعتش هستند. غایت فضایل دینی، خود خداست که غایت اشیاء است، و فراتر از معرفت و شناخت عقلی ما است، در حالی که مقصد و هدف فضایل اخلاقی و عقلانی، اموری است که توسط عقل بشر قابل درک و دریافت است؛ بنابراین فضایل دینی به طور خاص از فضایل عقلانی و اخلاقی جداست.<sup>۲</sup>

۱- هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: علیا، مسعود، صص ۲۱۳-۲۱۲.

۲-aquinas, partIofII, Part, p.60.

است. عقل آدمی در سایه‌ی وحی الهی و در معرض فضل باطنی او، به سوی هدایت و سعادت مطلق رهنمون می‌گردد.<sup>۱</sup>

آکوئیناس درباره‌ی لزوم فضیلت‌های دینی از تحلیل ساده‌ای در مورد تعالی و کمال انسان استفاده می‌کند. او بر این عقیده است که انسان از طریق فضیلت، به کمال و سعادت می‌رسد. سعادت نهایی انسان ممکن است از دو جهت مورد بررسی قرار گیرد؛ یک جهت که متناسب با طبیعت انسانی ماست، یعنی همان چیزی که انسان می‌تواند با توجه به قوای طبیعی، فکر و اراده‌اش کسب کند؛ جهت دیگر، سعادتی ویژه است که فراتر از طبیعت انسان بوده و تنها با قدرت الهی می‌توان به آن دست یافت. بنابراین لازم است علاوه بر مبادی طبیعی، از اصول دیگری نیز بهره‌مند گردد، که این امر، بدون مدد الهی میسر نیست. این قوانین و اصولی که انسان را به سعادت فوق طبیعی می‌رساند، از نظر آکوئیناس «فضایل دینی» نامیده می‌شود. زیرا غایت این فضایل خداست، و ما را مستقیماً به خدا می‌رساند و مانند فضایل اخلاقی نیست که هدف شان صرفاً اموری است که به سوی خدا سوق داده می‌شود. از سوی دیگر این فضایل صرفاً توسط خدا در فکر و اراده‌ی ما القاء می‌شوند، و سرانجام به این علت که تنها از طریق وحی در کتاب مقدس آمده می‌توانیم این فضیلت‌ها را بشناسیم.<sup>۲</sup>

در بررسی علت تحقق فضایل در انسان، آکوئیناس به این نتیجه می‌رسد که؛ علاوه بر فضایل دینی، فضایل انسانی هم از سوی خدا در ما القاء می‌گردند.<sup>۳</sup> می‌توان گفت؛ براساس دیدگاه آکوئیناس علاوه بر

۱- ن. ک: ژیلسون، این، روح فلسفه‌ی قرون وسطی، صص ۵۰۵-۵۰۶.

۲- op.cit,p.۶۰.

۳- Ibid,p.۶۷.

فضایل الهیاتی، فضایل انسانی نیز می‌تواند از سوی خدا به انسان افاضه شود. از آن جهت که حاصل تلاش انسان است، اکتسابی بوده و از آن جهت که از سوی خدا افاضه می‌گردد، الهامی و القاء الهی است.

به عقیده آکوئیناس هرچند فضایل الهیاتی معلول تلاش‌های فرد نیست؛ ولی وقتی فردی به این فضایل عمل می‌کند، این فضایل در او حفظ و تعمیق شده و حتی افزایش می‌یابند.<sup>۱</sup> اما با وجود افزایش یا کاهش یافتن فضایلی که حاصل الهام و افاضه‌ی الهی است؛ قانون حد وسط به شیوه‌ای که در مورد فضایل اخلاقی مطرح است، در مورد فضایل الهیاتی کاربرد ندارد.<sup>۲</sup>

به عقیده‌ی او هنگامی که خود خدا، معیار سنجش است؛ زیاده‌روی و افراط معنایی ندارد، و مطابقت خیر با فضیلت مبتنی بر حد وسط نیست و میانگین قابل اندازه‌گیری وجود ندارد؛ پرهیزگاری حد وسط وجود ندارد. هرچه فعالیت ما شدیدتر و بیشتر باشد؛ شدت خیر افزایش و توسعه یافته، و ما بهتر می‌شویم.<sup>۳</sup>

اما وقتی سنجش فضایل نسبت به ما، و در ارتباط با ماست؛ در فضایل دینی نیز نوعی در حد اعتدال بودن مشاهده می‌شود؛ زیرا به نظر آکوئیناس برای گرایش به خداتا جایی که به خدا مربوط می‌شود و در حد خدایی اوست؛ نمی‌تواند مورد ایمان، امید و محبت واقع شود. اما از آن‌رو که باید این فضایل با توجه به وضع و موقعیت ما انسان‌ها سنجیده شوند؛ ممکن است در اموری مانند امیدواری و عشق، حد وسط پیدا شود. که در این صورت، حد وسطی در فضایل دینی مطرح است، به ما

۱-Ibid,p.۴۹۲.

۲-e.mann, ۱۹۹۸:p.۳۲۷.

۳-op.cit.p.۶۹.

بر می‌گردد.<sup>۱</sup>

### معنا و ماهیت فضایل دینی

از جمله مسائلی که در فلسفه اخلاق و حوزه فرا اخلاق مطرح می‌شود، بحث‌های مفهومی است. مفاهیم ایمان، امید و محبت کاملاً به هم مرتبط هستند طوری که نمی‌توان آنها را به وضوح از هم تفکیک نمود. این سه فضیلت از نظر آکوئیناس به عنوان فضایل دینی یا الهیاتی شناخته می‌شوند. او به عنوان بزرگ‌ترین نظام دهنده به اندیشه‌ی مسیحی تأکید می‌کند که:

«ایمان، امید و محبت، فضایلی هستند که ما را به سوی خدا هدایت

می‌کنند.»<sup>۲</sup>

### ایمان<sup>۳</sup>

ایمان درون مایه‌ی اصلی هر دینی است و مسیحیت نیز از این امر مستثنی نیست. واژه‌ی ایمان در مسیحیت در ارتباط با خداست، که جهان را آفریده است و دارای معانی متفاوتی است.

کلمه‌ی ایمان از کلمه (Pistis) یونانی ترجمه شده که معانی اعتماد، اطمینان، باور و اعتقاد راسخ را بیان می‌کند، همچنین به معنای ایمان و اعتقاد یا پایبندی و وفاداری نیز می‌آید.<sup>۴</sup> در مجموعه‌ی عهد عتیق و عهد جدید واژه‌ی ایمان و مشتقات آن به کار رفته است که بیشتر آنها مربوط به عهد جدید است. گویا پس از مسیحیت، توجه آنها به مسئله‌ی ایمان بیشتر شده و در میان متكلمان مورد توجه قرار می‌گیرد.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> -ibid.

<sup>۲</sup> -Aquinas, part I of II part, p. 60.

<sup>۳</sup> -faith.

<sup>۴</sup> -see: milligan, ۱۹۶۳, ۶۶۰.

<sup>۵</sup>- ن. ک: به: خواص، امیر، ایمان یهودی و کاربردهای ایمان در عهدین، ص ۹۱.

از توضیحاتی که برای ایمان ارائه شده چنین برمی‌آید که در مذهب کاتولیک در یک معنی تلویحی، ایمان مجموعه‌ی حقایقی است که توسط خداوند در کتاب مقدس آشکار شده است، و آنچه که کلیسا در یک شکل خلاصه شده در عقایدش به ما ارائه می‌دهد.

ایمان، به عنوان امری باطنی برای بیان عادت یا فضیلتی که با تمام حقایق الهی مطابقت داشته باشد؛ یک عمل مافوق طبیعی است که با لطف و بخشش الهی صورت می‌گیرد. ایمان، موهبتی الهی است که اراده را به حرکت در می‌آورد، و بر طبق عقیده‌ی آکوئیناس فیضی الهی است که موجب حرکت می‌شود. ایمان موهبتی فوق طبیعی است، که به درک و فهم بخشیده می‌شود؛ ایمان، هدیه‌ای کاملاً مافوق طبیعی و رایگان و بلاعوض است و هیچ موهبتی با آن قابل مقایسه نیست.<sup>۱</sup>

بانگاهی اجمالی به تاریخچه‌ی تفکرات متکلمان و اندیشمندان مسیحی به مقوله‌ی ایمان در می‌یابیم که دو نوع تلقی از ایمان در میان آنها رایج است. تلقی گزاره‌ای و زبانی (Belief that)، و تلقی غیر گزاره‌ای (Belief in). در تلقی گزاره‌ای، ایمان اعتقاد به پاره‌ای اصول و حقایق شمرده شده است و در تلقی غیر گزاره‌ای، ایمان عبارت از اعتماد (Trust) به خداوند و رویارویی و مواجهه با او است.<sup>۲</sup> آکوئیناس، ایمان را از سنخ باور البته با تلقی زبانی و گزاره‌ای می‌داند. و آن گزاره‌ها را، حقایق و حیانی معرفی می‌کند، گزاره‌هایی که در اعتقادنامه‌ها آمده‌اند و بزرگان کلیسا، اعتقاد به آنها را از مؤمنان می‌خواهند. براین اساس، کسی ایمان دارد که اعتقادنامه‌ها را پذیرفته باشد. از این‌رو، ایمان یعنی باور به مطالبی که در اعتقاد نامه‌هاست، اعتبار این

۱-Aquinas, part II of II part, p. ۴۰۴.

۲-ن. ک: جعفری، محمد، ایمان از منظر پولس، صص ۱۰۶-۱۰۵.

۱-hick, ۱۹۷۲: p.۱۶۶.

۲-حسینی، اکبر، ایمان و عقل در سنت کاتولیکی، صص ۱۲۱-۱۲۲.

اعتقادنامه‌ها نیز از کلیساست؛<sup>۱</sup> و اما در مورد حصول ایمان، آکوئیناس بر این باور است که در حصول ایمان، فیض الهی نیز لازم است. این فیض گرچه ما را مجبور به ایمان نمی‌کند، ولی برای ایمان آوردن ضروری است. باید خداوند، لطف ایمان آوردن را نصیب انسان نماید؛ این لطف و فیض، اراده‌ی انسان را به کار می‌اندازد، و گرنه عمل انسان آنقدر شایستگی ندارد که ایمان را تولید کند. باید لطف خدا باشد تا آدمی با اختیار خود ایمان را پذیرد.

در مجموع می‌توان دیدگاه آکوئیناس در مورد ایمان را در چهار فراز خلاصه نمود:

۱- ایمان، باور به حقایق وحیانی است و متعلق نهايی آن خداست، از آنجا که خدا با ذهن بشری قابل درک نیست، لازم است به شکل مفهومی به گزاره‌هایي درباره‌ی او اعتقاد پیدا کنیم که از سوی کلیسا مطرح شده‌اند.

۲- ایمان، از اعتقاد شخصی بالاتر و از معرفت پایین‌تر است؛ زیرا بدون تردید است و از سوی دیگر به خاطر متعلقش که خداست و دور از دسترس است، ادلی کافی ندارد.

۳- متعلق ایمان، با معرفت و برهان متفاوت است. متعلق معرفت، مرئی است و متعلق ایمان، نامرئی است.

۴- ایمان، فیض خداست که در درون انسان، اراده و اختیار پذیرش را به حرکت در می‌آورد و از این رو، کاری الهی است.<sup>۲</sup>

## امید<sup>۱</sup>

موضوع امید، شیء نیست، بلکه موضوع آن زندگی برتر و زنده و رهایی از بی‌زاری و ملال دائمی و در اصطلاح دینی، رستگاری<sup>۲</sup> است. کیفیت امید، به عنوان حالتی افعالی نمی‌تواند باشد زیرا انتظار افعالی، شکل دیگری از نامیدی و یأس و ناتوانی است. امید، پدیده‌ای متناقض است. نه انتظاری افعالی است، و نه نیروی غیر واقع بینانه که بتواند شرایط ناممکن را به وجود آورد. امیدوار بودن حالت و کیفیتی از بودن انسان است. آمادگی درونی است. آمادگی متراکم و هنوز مصرف نشده‌ای برای فعالیت<sup>۳</sup> است. امید انسان با آگاهی همراه است. امید، عامل ذاتی و باطنی شالوده‌ی زندگی است که با عامل دیگر زندگی یعنی ایمان، ارتباط نزدیک دارد.<sup>۴</sup>

امید، یکی از فضایل سه‌گانه‌ی دینی در الهیات مسیحی است. در فلسفه‌ی آکوئیناس خدا مقصود و غایت امید است. علاوه بر آن امید از نظر او تنها از سوی خدا محقق می‌شود و مستلزم اندکی خشوع در عمل به شعائر دینی است. همچنین آکوئیناس خاطر نشان می‌کند که در مورد امید، اشتباه و نادرست است که ما به توانایی خودمان متکی باشیم؛ امید، ترکیبی از علاقه به چیزی و انتظار و توقع برای رسیدن به آن می‌باشد. فضیلت امید به خاطر پیوند و اتحاد با خداست که موجب سعادت ابدی است؛ و مانند تمام فضایل از اراده ناشی می‌شود، نه از علاقه شدید.<sup>۵</sup>

---

۱ -hope.

۲ -salvation.

۳ -activiness .

۴ - ن. ک. به: فروم، اریک، انقلاب امید، صص ۲۹-۱۷.

۵ -Aquinas, part I of II part. pp. ۶۱-۶۳; part II of II part, pp. ۴۰۰-۴۰۱.

## محبت یا عشق<sup>۱</sup>

از فضایل سه گانه‌ی دینی، محبت، سومین و مهم‌ترین آنها است. واژه‌ی «Charity» معمولاً به «love» ترجمه می‌شود؛ از این‌رو در بیان مطالب اگر گاهی اوقات از واژه‌ی محبت و گاه از واژه‌ی عشق استفاده می‌شود؛ به خاطر کاربرد مشابه این دو واژه در متون مختلف است. در آثار آکوئیناس و دیگران از «Charity» به عنوان بزرگ‌ترین فضیلت الهیاتی یاد می‌شود. واژه‌ی متدائل‌تر «love» که عموماً به معنی ارتباط دوستانه و شهوانی است و توسط نویسندگان مختلف به کار می‌رود؛ برای تمایز ساختن عشق مورد نظر مسیحیت از سایر موارد، گویا و رسانیست. و با وجود کاربردهای متفاوتی که امروزه واژه «Charity» دارد، Charity- Love نیز استفاده می‌گردد.<sup>۲</sup> از جمله عواملی که در ایجاد ابهام برای محققان نقش داشته است؛ می‌توان به مغایرت و تفاوت در دو مفهوم «eros» و «agape» که در مفهوم مسیحی «charity» با هم آمیخته و متحده می‌گردند اشاره نمود. معنای eros تا حدود زیادی از فلسفه افلاطون سرچشمه می‌گیرد.<sup>۳</sup>

انگیزه‌ی آن صفات دوست داشتنی معشوق است؛ محبویت موضوع یا متعلق برانگیزاننده‌ی چنین عشقی است. eros بر عکس agape معنایی وسیع‌تری داشته و محبت نامشروع است. این که کسی رانه به خاطر خصوصیات ویژه‌اش، بلکه صرفاً به خاطر این که وجود دارد؛

۱ -charity or love.

۲ -Hoos, ۱۹۹۸: ۲/۲۰۸۰-۲۰۸۱.

۳ -weiner, ۲۰۰۴: ۲۰۹-۲۱۰.

دوست بداریم. در این معنای اخیر "agape" است که عهد جدید از محبت خدا به نوع بشر سخن می‌گوید؛ محبت عام، جهان شمول و بی‌چشم داشت که منشأ آن نه فضایل آنها، بلکه ذات خود خدا به عنوان محب است.<sup>۱</sup>

آکوئیناس "charity" را یک فضیلت می‌داند، در حالی که برخی مخالف این عقیده‌اند. زیرا نه در بین فضایل اخلاقی و عقلانی ارسطو مشاهده می‌شود و نه با تعریف ارسطو از فضیلت سازگار است. خود آکوئیناس با تعریف فضیلت به چیزی که ما را به غایت خیر می‌رساند، فضیلت بودنِ محبت را توضیح می‌دهد. غایت محبت، خداست و محبت، چیزی جز عشق به خدا نیست، پس محبت، فضیلت خاصی است که ما را با خدا متحد می‌کند.<sup>۲</sup>

### محبت، فضیلت برتر

در مورد این که از بین فضایل عقلانی و اخلاقی و فضایل دینی کدام یک مهم‌تر و برتر است؛ اتفاق نظر وجود ندارد. ولی آکوئیناس چنین چیزی را ممکن می‌داند. زیرا یک علت همیشه از معلول خود برتر است؛ و در بین معلول‌ها، آن‌هایی عالی‌تر و برتر هستند که به علت نزدیک‌تر باشند.<sup>۳</sup>

از نظر آکوئیناس فضیلی که غایتش یا موضوع و متعلق‌ش برتراست، خودش نیز برتر خواهد بود. بنابراین در بین فضایل عقلانی، حکمت برتر است چون غایتش علت اولی است، که مهم‌ترین موضوع

معرفت است. و از جهت متعلق نیز می‌توان گفت حکمت عملی از دیگر فضایل برتر است به خاطر این که متعلق آن عقل است. در بین فضایل اخلاقی، عدالت مهم‌تر است چون غایتش اعمالی است که مردم با یکدیگر دادوستد و رفتار می‌کنند. و از بین سه دسته فضایل اخلاقی، عقلانی و دینی؛ فضایل دینی، بیشترین اهمیت و برتری را دارند، چون غایت آنها خدا به عنوان موجودی فی نفسه است.<sup>۱</sup>

با آن که فضایل اخلاقی و حکمت عملی برای سعادت ضروری هستند؛ ولی به نظر آکوئیناس، برای سعادت کامل که عبارت از لقاء الهی در آسمان‌هاست، کافی نیستند. چون چنین سعادتی فراتر از سعادتی است که خود انسان می‌تواند کسب کند. برای رسیدن به چنان سعادتی به کمک خداوند نیازمندیم و فضایل دینی سه‌گانه، ایمان، امید و محبت چنین کمک‌هایی هستند.<sup>۲</sup>

فضیلت ایمان که عقل را کامل می‌کند، با حقایقی درباره‌ی فرد سروکار دارد که عقل به کمک نور الهی به آن می‌رسد.<sup>۳</sup> آکوئیناس ایمان را به عنوان عادت ذهن تعریف می‌کند. وقتی که زندگی اخروی در ما شروع می‌شود، ایمان، موجب رسیدن عقل به چیزی می‌شود که ظاهر و آشکار نیست.<sup>۴</sup>

فضیلت امید که اراده را کامل می‌کند، با حرکت اراده به سوی کمال سروکار دارد و غایت آن، که سعادت اخروی است، به کمک خدا به دست می‌آید. فضیلت محبت هم که اراده را کامل می‌کند؛ با

<sup>۱</sup>-Drefcinski, ۱۹۹۹: p. ۴.

<sup>۲</sup>-op. cit, p. ۶۰.

<sup>۳</sup>-ibid, pp. ۶۱-۶۲.

<sup>۴</sup>-ibid, part II of II part, pp. ۴۰۰-۴۰۱.

عشق و دوستی سروکار دارد که انسان را با خدا متحد می‌کند؛ به عبارت دیگر، محبت، به اتحاد و پیوند انسان با خدا کمک می‌کند. و به نظر آکوئیناس چون محبت بیشتر از همه، انسان را با خدا پیوند داده و متحد می‌کند؛ از همه‌ی فضایل مهم‌تر و در واقع مادر همه‌ی آنها است.<sup>۱</sup>

گرچه از نظر آکوئیناس عدالت بر سایر فضایل اخلاقی برتری دارد؛ چون فضیلتی است که خیر عقلی بیشتری دارد،<sup>۲</sup> ولی او محبت را تحت فضیلت عدالت قرار نداده بلکه از محبت در کنار دو فضیلت امید و ایمان، و به عنوان فضیلت دینی و مجزای از فضایل اخلاقی، یاد کرده است. بنابراین فضیلت محبت در نگاه آکوئیناس فضیلتی دینی شناخته می‌شود که از سایر فضایل برتر است؛ و به این ترتیب از عدالت نیز برتر خواهد بود.

آکوئیناس در توضیح این مسأله که بین فضایل سه‌گانه دینی کدام یک بر دیگری مقدم است، چنین نتیجه می‌گیرد که از نظر ترتیب و تقدم و تأخیر در پیدایش و ایجاد این سه فضیلت، با توجه به قانون کمال و پیدایش، چون نقص بر کمال مقدم است، پس ایمان بر امید و محبت مقدم است. زیرا گرایش و تمایل به سوی چیزی نمی‌تواند رخ دهد؛ مگر این که آن امر یا از طریق عقل و یا توسط احساس، دریافت شده باشد. حال به کمک ایمان و باور است که عقل، هدف و غایت امید و عشق و محبت را در می‌یابد. از این‌رو در ترتیب و تقدم و تأخیر بین سه فضیلت دینی، ایمان باید بر امید و محبت مقدم باشد. اما در نوع کمال، محبت بر ایمان و امید مقدم است، زیرا ایمان و امید به وسیله‌ی محبت شکل می‌گیرند، و کمال خود را به عنوان فضایل از آن دریافت می‌کنند.

۱-op. cit.

۲-ibid, p. 75.

لذا از نظر آکوئیناس «محبت» مادر و ریشه‌ی همه فضایل است.<sup>۱</sup> او این مسئله که محبت برترین فضیلت دینی محسوب می‌شود، مورد بررسی قرار داده و معتقد است؛ از آن جهت که هر سه فضیلت دینی، موضوع مورد توجه‌شان خداست و رو به خدا دارند و انسان را به سوی خدا هدایت می‌کنند، نمی‌توان هیچ‌یک را بردیگری برتری داد زیرا غایت هر سه فضیلت، برترین و مهم‌ترین غایت است که خداوند تعالی است. اما اگر آنها را جدای از اهمیت موضوع و غایتشان و فقط از آن جهت که آن فضیلت نسبت به فضایل دیگر به هدف نزدیک‌تر است، مورد بررسی قرار دهیم، محبت از سایر فضایل برتر است. زیرا سایر فضایل به طور طبیعی مستلزم فاصله‌ای از هدف هستند، در حالی که محبت بیشتر انسان را با خدا متحد می‌کند.<sup>۲</sup>

ایمان و امید می‌توانند به نحوی بدون محبت وجود داشته باشند، اما آنها خصوصیات کمال و تعالی فضیلت را بدون محبت ندارند. فضیلی برتر است که توان انجام کار خیر را به طور کامل می‌دهد. و این فقط شامل انجام دادن کار خیر نیست؛ بلکه شامل خوب انجام دادن آن هم هست. ممکن است کاری که صورت می‌گیرد درست و خیر باشد اما کاری نخواهد بود که فضیلت متعالی محسوب شود؛ تمایل و گرایش یک فرد باید حاصل محبتی باشد که باعث تعالی و رسیدن او به غایت نهایی است.

آکوئیناس به نقل از آگوستین می‌گوید: «ایمان و همین طور امید ممکن است بدون محبت باشد، اما به عنوان یک فضیلت عالی نمی‌تواند مطرح شود. ایمان و امید بدون محبت، آنچنان که شایسته عنوان

<sup>۱</sup>-ibid, part II of II part, p ۴۸۹.

<sup>۲</sup>-ibid, part I of II part, p. ۴۸۷.

فضیلت است، فضیلت خوانده نمی‌شوند.<sup>۱</sup> درنتیجه، محبت از ایمان و امید برتر است. ایمان به چیزی تعلق می‌گیرد که دیده نمی‌شود، امید به چیزی تعلق می‌گیرد که در اختیار ما نیست، و از آن برخوردار نیستیم. اما عشقِ محبت آمیز آن است که قطعاً از آن برخوردار بوده و در تصرف و تملکِ ما است. زیرا محبوبیت دارد، و به نحوی عاشق را به سوی اتحاد با محبوب می‌کشاند.<sup>۲</sup>

ارتبطی که بین عشق و موضوع آن است، به عنوان ارتباط وجود با وجود همواره مورد تأکید آکوئیناس بوده است. از نظر او عاشق خود را با موضوع عشق منطبق می‌سازد؛ طوری که عاشق و معشوق، در عشق که اثر مشترک آنهاست به هم مرتبط بوده و در واقع به وحدت نایل می‌گردند.<sup>۳</sup>

آکوئیناس در ادامه‌ی توضیحات خود نتیجه می‌گیرد فضایل دینی چون غایتش خداست، پس بسیار برتر از فضایل اخلاقی یا فضایل عقلانی است. و از بین فضایل دینی، اولین و بالاترین جایگاه متعلق به آن فضیلتی است که بیشتر انسان را به خیر نهایی، که خداست می‌رساند. و چون محبت در رساندن به خدا جلوتر از بقیه است و فاصله‌ی کمتری با خدا دارد، خود خدا را می‌یابد بدون این که واسطه‌ای وجود داشته باشد، در نتیجه از ایمان و امید، و از تمام فضایل دیگر برتر است.<sup>۴</sup>

### نتیجه‌گیری

از مباحث گذشته آشکار می‌شود که آکوئیناس همچون ارسسطو، پیرو

<sup>۱</sup>-ibid, p. ۷۶.

<sup>۲</sup>-ibid, pp. ۸۰-۸۱.

<sup>۳</sup>-ژیلسون، اتن، روح فلسفه‌ی قرون وسطی، ترجمه: داوودی، علیمراد، ص ۴۱۴.

<sup>۴</sup>-op. cit, part II of II part, pp. ۴۸۷- ۴۸۸.

اخلاق فضیلت‌مدار و غایت‌گرا محسوب می‌گردد. وی بر اصول اصلی نظریه فضیلت ارسسطویی تأکید نموده و برای تکمیل آن عناصر دینی را وارد و در تبیین اقسام فضایل و سعادت دخالت می‌دهد. در این رابطه فضایل دینی ایمان، امید و محبت را به فهرست فضایل افزوده است. وی معتقد است؛ انسان برای رسیدن به سعادت، نیازمند به کسب فضایل و کمک گرفتن از اخلاق است، که آن هم بدون فضل الهی امکان‌پذیر نیست. به نظر او چون فضایل دینی غایتش خداست؛ پس برتر از بقیه‌ی فضایل است. وی در بین فضایل سه گانه‌ی دینی فضیلت محبت را برتر می‌داند؛ زیرا محبت بیش از بقیه انسان را به خدا پیوند می‌دهد. آکوئیناس در مورد ایجاد محبت الهی در بندگان، از خود خدا و فیض و اراده او به عنوان تنها عامل، یاد می‌کند.

به عقیده‌ی آکوئیناس شاید بتوان گفت در مراحلی از رهسپاری به سوی کمال، معرفت، انسان را به پیش می‌برد؛ ولی ادامه‌ی راه تنها با محبت میسر است. آنچه موجب امتیاز اندیشه‌ی آکوئیناس می‌شود، نقشی است که اعتقادات دینی در شکل‌گیری اندیشه‌ی این متفکر دارد. چنان‌که محوریت خدا در اعتقادات او مشهود است و عالی‌ترین نوع محبت که اصلاح کننده‌ی رابطه‌ی افراد با هم و با خداست، محبت الهی شمرده می‌شود.

با وجود نقاط قوت این نظریه، چند نکته قابل تأمل است:

- توجه به عدالت لازمه‌ی محبت الهی است. اگر با وجود محبت، بی‌نیازی از عدالت به معنای عمل به عدالت باشد، صحیح نیست؛ با توجه به این که تفاوت‌های فردی عملاً امکان تحقق چنین حالتی را فراهم نمی‌کند.

- در این دیدگاه محبت و دوستی به خاطر خدا، حتی شامل دشمنان نیز می‌شود؛ اما باید توجه داشته باشیم که دوستی با دوستان خدا و

دشمنی با دشمنان خدا، لازمه‌ی دوستی کردن با خداست. اگر منظور از محبت به دشمنان از آن رو باشد که آنها بنده‌ی خدا هستند و با انسان در انسان بودن شریکند، می‌توانند آیت الهی بوده و مورد محبت واقع شوند، ولی از آن رو که در صدد دشمنی با خدا و راه او بر می‌آیند، نمی‌توانند محبوب انسان محب قرار گیرند.

- هرچند محبت الهی در عالی ترین مراتب تنها فیض الهی است، ولی باید دست از تلاش و کوشش برداشت، و برای آن مرحله‌ای که انوار الهی در دل انسان بتابد، باید ظرف وجود را از اغیار پاک نمود.

## منابع

۱. ارسسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: لطفی، محمد حسن، ۱۳۸۷ ش.
۲. استراترن، پل، آشنایی با آکویناس، ترجمه: حمزه‌ای، شهرام چاپ اوّل، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹ ش.
۳. پینکافس، ادموند، از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی، ترجمه و تعلیقات: حسنی سید حمیدرضا و علی‌پور، مهدی، قم: دفتر نشر معارف، چ اوّل، ۱۳۸۲ ش.
۴. ترانوی، نوت، (زمستان ۱۳۷۸- بهار ۱۳۷۸)، زندگی و اندیشه‌ی قدیس توomas آکوئیناس، در: نامه‌ی فلسفه، شماره‌ی دوم، پیاپی پنجم، ترجمه: همایون همتی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۵. تریک، راجر، انسان از دیدگاه ده متفکر، ترجمه: بخشایشی، رضا، تهران: گروه پژوهشی تعلیم و تربیت اسلامی آموزش و پرورش، ۱۳۸۲ ش.
۶. جعفری، محمد، ایمان از منظر پولس، در: ایمان در سپهر ادیان، گروه مؤلفان، چاپ اوّل، قم: انتشارات صهباً یقین، ۱۳۸۴ ش.
۷. جوادی، محسن، سعادت، دانشنامه‌ی امام علی عاشیلا، چ ۴، زیر نظر: رشاد، علی اکبر، چاپ اوّل، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۸. حسینی، سیداکبر، ایمان و عقل در سنت کاتولیکی، در: ایمان در سپهر ادیان، گروه مؤلفان، چاپ اوّل، قم: انتشارات صهباً یقین، ۱۳۸۴ ش.
۹. خزاعی، زهرا، اخلاق فضیلت، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. خواص، امیر، ایمان یهودی و کاربردهای ایمان در عهادین، در: ایمان در سپهر ادیان، گروه مؤلفان، چاپ اوّل، قم: انتشارات صهباً یقین، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. ژیلسون، اتین، روح فلسفه‌ی قرون وسطی، ترجمه: داوید، علیمراد، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. ژیلسون، اتین، مبانی فلسفه‌ی مسیحیت، چاپ اوّل، قم: مرکز

- انتشارات دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی، ۱۳۷۵ش.
۱۳. فروم، اریک، انقلاب امید، ترجمه: روشن‌گر، مجید، چاپ اول، تهران: مروارید، ۱۳۶۸ش.
۱۴. مک ایتایر، السدیر، اخلاق فضیلت مدار، ترجمه: شهریاری، حمید، نقد و نظر، سال چهارم، ش ۱ و ۲، ۱۳۷۶-۱۳۷۷ش.
۱۵. هولمز، رابرتس ال، مبانی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: علیا، مسعود، چاپ اول، تهران: ققنوس، ۱۳۸۵ش.
۱۶. هیک، جان، فلسفه‌ی دین، ترجمه: راد، بهرام، چاپ اول، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲ش.
۱۷. Aquinas, Thomas,(۱۹۹۰),*Summa Theologica*,In Great Books of the western world, vol. ۱۷ and ۱۸, ed ۲.
۱۸. Drefcinski, Shane,(۱۹۹۹), "A very short primer on st. Thomas Aquinas Account of the Various Virtues",www.uwplatt.edu.
۱۹. Hardon, Jhon A,(۱۹۹۵), "The Meaning of Virtue in st. Thomas Aquinas". ,Great catholic books newsletter,vol ۲,number ۱.
۲۰. Hick,john,(۱۹۷۲), "Faith",in: *Encyclopedia of philosophy*,ed,by,p.Edwards,Macmillan publishing co.,new york.
۲۱. Hoose, Bernard,(۱۹۹۸), "Charity". *Routledge Encyclopedia of philosophy*. vol. ۲.
۲۲. mann, William. E,(۱۹۹۸), "Theological virtues", *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Vol. ۹.
۲۳. milliga, George, and James moulton,( ۱۹۶۳),*vocabulary of the Greek Testament*.
۲۴. weiner,Philip p,(۲۰۰۴), *Dictionary of the History of Ideas*, vol ۲, charls scribnerS & sons,ed ۱.

## Linguistics and Mystical Ethics

Nasrollah Shameli\*

### Abstract

One of the newly developed sciences in the world and especially in our country is semantic which is classified as one of the branches of linguistics. Islamic texts including Quran, Hadith and mystical material all contain many ethical points and codes. Unfortunately in recent years despite precious researches performed in many fields of Islamic sciences, no adequate research has been devoted to the ethical-mystical semantic of Islamic texts. In this essay I am trying to sketch a clear image of this subject to all readers interesting in ethical mystical issues so that they realize how important this subject is.

Ethical semantic is a science which tries to clarify the ethical codes and concepts which have long been in circulation within Arabic and Farsi texts. Islamic mystics relying on Quran and Hadith have gained quite valuable achievements in this regard, though they are not based on scientific methodology .

The task of ethical-mystical semantic is to design a field of terminology semantic which forms a system, layers or links that indicate a thorough concept for developing a systematic ethical approach. It is obvious that the example given in the essay have been extracted from the texts of Quran, Hadith and mystical Arabic and Farsi sources. I hope that this new method would open new gates for producing ethical concepts especially of dynamic ethical kind.

### Keywords

semantic, ethics, linguistics, multi-meaning, term, mysticism, links, fields

---

\* Associate professor esfahan university.

## **Subject Analysis of Ethical Propositions in the Qur'an**

Hassan Serajzadeh\*

### **Abstract**

Ethical propositions found in some texts which are usually expressed in forms of one or several statements structurally consist of a subject and a predicate. The predicates of such statements usually include ethical concepts such as "good" and "bad", "should" and "should not", "right" and "wrong" and "duty". Concerning the subjects of such propositions with regard to the disagreements among the experts in ethics of virtue and ethics of duty, different views have been expressed. The advocates of ethics of virtue according to their belief in the significance of human merits and vices consider man's enduring- subjective qualities as the subjects of ethics and ethical propositions. While the proponents of ethics of duty on the basis of principles of manners, regard human voluntary actions as the subject of ethics. In this essay, Quranic views concerning the subjects of ethical propositions will be reviewed and by referring to some instances from Quranic verses, it will be concluded that the ethical injunctions of the Qur'an cover a vaster field than just human's voluntary actions and qualities and as a result the subject of ethical propositions would be "man and his dimensions of existence." In other words, in the Qur'an, the seven ethical concepts i.e. "good" and "bad", "should" and "should not", "right" and "wrong" and "duty" have been attributed to man's five dimensions including "epistemological", "emotional", "voluntary", "active" and "human character".

### **Keywords**

Value Propositions, Ethical Propositions, Dimensions of Man's Existence, Ethics of Virtue, Ethics of Duty

## The Structure of an Ideal Ethical Society in Allame Tabatabie's Viewpoint.

Seyyed Mahdi Soltani renani\*

### Abstract

Islamic society is a value-based society in which individual felicity is closely linked to the salvation of the whole nation and where there is a strong and lasting tie between social tasks and one's religious belief. In such a society the real cause of implementing this link is having proper social morality and ideal ethical society based on strong and appropriate principles. It is because there is a profound relationship between morality and one's innate dispositions, purification of soul and individual and social conducts, all of which would lead to everyone's peaceful co-existence and lasting interaction with others in the society. In his commentary and philosophical views, Allame Tabatabie, the great Muslim thinker, has paid attention to this issue and considered it as a key element in building an ideal ethical society. He believes if the proper and lasting ethical principles which frame one's proper temperament and his right treatments towards the others, are not regarded as essential bases for his faith, in such a society people will be deviated from their right and natural course and will reject the belief in God and monotheism and this will lead to the spread of corruption in the society.

In this essay, the author would try to point out the most significant principles of morality in an ideal ethical society as an element in stabilizing it in Allame Tabatabie's viewpoints.

### Keywords

Holy Quran, Morality, Ideal Human Society, Fundamental Principles of Ethics, Allame Tabatabaei

\*. Lecturer of Seminary and University; Ph.D. Student in Quran and Hadith Sciences of Esfahan University.

## **Justification of Ethical Propositions**

Somayeh Maleki\*

Akram Nourizadeh\*\*

### **Abstract**

The present study concerns the methods of justifying ethical propositions. Based on the traditional definition, cognition is a true and justifiable belief. The insertion of justifiability in the definition of cognition demonstrates that majority of the experts in epistemology consider it as an essential element in the fulfillment of cognition. There are many different views, however about the identity and meaning of justification and this study is trying to review and assess some of these views. In this essay, first the epistemology and skepticism and their various kinds will be briefly explained and then different approaches of the scholars in epistemology towards the meaning of justification will be discussed. Also, considering the confrontation of ethical epistemology and ethical skepticism, the views regarding justification in ethics will be mentioned. Finally, the views expressed by the supporters of ethical skepticism concerning justification will be discussed too.

### **Keywords**

Cognition, Epistemology, Skepticism, Justification, base-oriented, coherent- oriented.

---

\*. Master Degree of wester Philosophy from Esfahan University.

\*\*. Ph.D. Student of wester Philosophy in Esfahan University.

## **Multiplicity in the Ethical Views of Allame Tabatabaie**

Muhammad Nasr Esfahani\*

### **Abstract**

Late Allame Tabatabaie has expressed four different ethical theories in his three books. In his *Nihayat al-Hikma* he supports ethics of virtue, in his other book *Usul Falsafe*, he proves a kind of utilitarianism and in *Al-Mizan* he upholds heavenly prudentialism or mystical theism. This article would review the criticisms and ideas expressed in this regard and Allame's opinions towards the importance of each will be discussed too.

It seems that Allame considers different kinds of ethics for different people with different levels of knowledge and various conditions. In this way maybe a kind of ethics which is appropriate for someone is inappropriate for someone else

### **Keywords**

Philosophy of Ethics, Realistic Affairs, Hypothetical Affairs, Speculative Intellect, Practical Intellect, Theologians, Ethic Relativism, 'Asha'eris, Mo'tazelis.

سال اول - شماره سوم - پیاپی ۱۳۹۰

۲۰۲

## **Nurturing or Purifying, a Great Challenge in Islamic Ethics**

Muhammad Khaqani\*

---

\*. Ph. D. student of transcendent thcosophy and a member of academic staffs in university of medical science.

## **Abstract**

The major institute in our country and other Islamic countries which is responsible for developing and blossoming physical and spiritual aspects of the children and adolescents is called "the ministry of training and education". The basic task assigned for this ministry is to teach the young children the essential scientific information and to train them both physically and spiritually in order to develop and practice the virtues and appropriate norms based on Islamic values in the society. In this essay the author tries to challenge the "training" aspect of the ministry and reveal the negative consequences of this task given to this institute. The author believes as names and titles have great impacts on leading social movements, giving the title of "training" to this ministry may have dangerous outcomes for the society.

## **Keywords**

Education, Training, Nurturing, Purifying.

## **Superior Virtue in Thomas Aquinas's Ethical View**

Furuzan Mostafa Montaqemi\*

Zahra Khazaiei\*

## **Abstract**

---

\*. professor of Esfahan University.

\*. Master degree holder of islamic philosophy and theology from Qum university.

\*. Associate professor of Qum university.

Affection and friendship in philosophy of ethics is regarded as one of the most important virtues. Aristotle believes that friendship is a supplement to the virtues while Muslim and Christian philosophers such as Ibn Moskevayh and Thomas Aquinas consider it the most important of the virtues. Aquinas counts it as the best religious virtue and Ibn Moskevayh believes that with affection we don't need justice. Here, in this essay we particularly investigate and analyze this notion as presented in the thoughts and works of Thomas Aquinas, one of the greatest Christian thinkers. It seems like, although he was holding religious thoughts, he was also influenced by Aristotle's ethical views and thus tried to integrate these two sources to supplement his ethical ideas. One of his innovations in this regard is his special attention to the function of affection and amiability as an ethical virtue in his own ethical system which can be justified only through his religious beliefs. Aquinas differentiates between divine goodness and humanly acquired virtues, a discrimination which was not supported by Aristotle. He pays great attention to the religious virtues such as, faith, hope, affection, wisdom and determination and concludes that affection is the greatest of these virtues whose ultimate destination is God and is awarded only through divine grace and as a result man's efforts and competence would not contribute to its fulfillment.

In the present essay, having depicted the virtue through the lens of Aquinas system of ethics and pointed to its divisions, we will discuss the nature, definition and function of religious virtues in the philosophy of ethics. In the end, the superiority of affection as one the virtues, over other virtues according to Aquinas's view will be discussed and his special view in which he emphasized that all virtues are gained only through loving God will be explained.

### **Keywords**

Virtue, Affection, Divine Bounty, Amiability, Love, Aquinas.



(Ethics No. ۳)

**Quarterly Journal of Ethics**

(New series)

No. ۳ / Fall ۱۴۰۱ / First Year

\*

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director: Ahmad Zadhoosh

Editor in chief: Habib Reza Arzani

\*

Editorial Board:

\*

Masud Azarbajayani Assistant Professor of Howzah- University Research Center

Board Member of the Institute of Islamic Research, Science and Culture Habib Reza Arzani

Associate Professor of Esfahan University

Ali Arshad Riahi

Hasanali Bakhtiyar Nasrabadi Associate Professor of Esfahan University

Professor of Esfahan University

Mahdi Dehbashi

Associate Professor of Esfahan University

Nasrollah Shameli

Professor of Esfahan University

Seyyed Ali Mir Lohi

\*

Executive Director: Seyyed Mohammad Javad Fazeliyan

Editors: Fariborz Rahdan Mofrad, Somayeh Sadat Molabashi

English Translator: Mahdi Habibollahi ,Elisa Scholte

Typist: Fatemeh Rajabi

Printing Supervisor: Seyyed Mohsen Moosavi

Published by: Centre for Islamic Studies Esfahan, Affiliated to the Institute of Islamic Research,  
Science and Culture Address : Islamic Publicity Office of Qom Seminary, Esfahan Branch Building  
No. ۱, Sarlat Alley, Across from Arg Tower, Shamsabadi Street, Esfahan.

ext.۷۶۵۱) (

Tel: +۹۸۱۱-۲۲۰۸۰۰۱-۴

E-mail: [akhlagh@dte.ir](mailto:akhlagh@dte.ir)

Fax: +۹۸۱۱-۲۲۰۸۰۰۵

Postal Code: ۸۱۴۶۹۵۷۵۱

**IN THE NAME OF ALLAH**

# ABSTRACTS

# CONTENTS

Linguistics and Mystical Ethics  
**Nasrollah Shameli**

Subjects of Ethical Propositions in Qur'an  
**Hasan Serajzade**

The Structure of an Ideal Ethical Society in Allame Tabatabaie's Viewpoint  
**Seyyed Mahdi Soltani Renani**

Justification of Ethical Propositions  
**Somayeh Maleki / Akram Nourizadeh**

Multiplicity in the Ethical Views of Allame Tabatabaie  
**Muhammad Nasr Esfahani**

Nurturing or Purifying, a Great Challenge in Islamic Ethics  
**Muhammad Khaqani**

Superior Virtue in Thomas Aquinas's Ethical View  
**Furuzan Mostafa Montaqemi / Zahra Khazaie**