

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبار نامه‌ی علمی – ترویجی فصلنامه‌ی اخلاق

با توجه به مصوبه‌ی شماره‌ی ۶۲۵ (ماده‌ی واحده) جلسه‌ی مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، «مصوبات شورای عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم (در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه)، دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.»

شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌ی علمیه به استناد مصوبه‌ی شماره‌ی ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، در جلسه‌ی مورخ ۱۳۹۱/۰۶/۲۸ خود رتبه‌ی علمی-ترویجی نشریه‌ی اخلاق را تصویب و طی نامه‌ی شماره‌ی ۳۱/۵۷۰۷ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ ابلاغ نمود.

تارنمای اینترنتی فصلنامه‌ی اخلاق

فصلنامه‌ی اخلاق به منظور تسهیل فرآیند دریافت، پذیرش، ارزیابی، نظارت و نشر مقالات، تمام مراحل را از طریق تارنمای اینترنتی اختصاصی فصلنامه انجام می‌دهد. بر این اساس، ارسال و دریافت مقالات و پیگیری نتیجه‌ی ارزیابی و پذیرش آن تنها از طریق این سامانه امکان پذیر است.

اطلاعات بیشتر را با مراجعه به تارنمای فصلنامه دریافت نمایید.

فصلنامه از پذیرش مقالات به صورت پستی یا حضوری معذور است.

نشانی: www.faslname-akhlagh.ir و

پست الکترونیکی: www.akhlagh@dte.ir

فایل متنی فصلنامه از طریق سایت: www.morsalat.com

و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.isc.gov.ir در دسترس است.



فصلنامه‌ی علمی - ترویجی

اخلاق

(دوره‌ی جدید)

سال اوّل / شماره ۴ / زمستان ۱۳۹۰

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمی‌ی قم

مدیر مسؤول و سردبیر: حبیب رضا ارزانی

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

مسعود آذربایجانی	استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
حبیب‌رضا ارزانی	استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
علی ارشدریاحی	دانشیار دانشگاه اصفهان
حسنعلی بختیارنصرآبادی	دانشیار دانشگاه اصفهان
مهدی دهباشی	استاد دانشگاه اصفهان
نصرالله شاملی	دانشیار دانشگاه اصفهان
سیدعلی میرلوحی	استاد دانشگاه اصفهان

*

مدیر اجرایی: سید محمدجواد فاضلیان

ویراستار: فریبرز راهدان مفرد، علی زاهدپور * مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی

حروف نگاری: فاطمه رجبی * ناظر فنی چاپ: سید محسن موسوی

تهیه: مرکز مطالعات اسلامی اصفهان، وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
نشانی: اصفهان، خیابان آیت‌الله شمس آبادی، رو به روی آرگ جهان‌نما، کوچه‌ی سرت، بن‌بست سهیل، ساختمان شماره‌ی ۲
دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه‌ی علمی - ترویجی اخلاق
تارنما: www.faslname-akhlagh.ir پست الکترونیک: akhlagh@dtc.ir
تلفن: (۷۶۵۱ داخلی) ۴-۲۲۰۸۰۱۱ (۰۳۱۱) دورنگار: ۲۲۰۸۰۰۵ (۰۳۱۱) کد پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۷۱

راهنمای نویسندگان مقالات

✓ اهداف

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

✓ فراخوان

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

✓ راهنمای تنظیم مقالات

۱. مقاله‌ی ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسایل اخلاق و حوزه‌های مرتبط و دارای ساختار زیر باشد:

- عنوان: بیانگر مسأله‌ی مقاله؛
- چکیده: آینه‌ی تمام‌نمای مقاله و فشرده‌ی بحث؛
- واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله؛
- طرح مسأله: شرح روشن و متمایز مسأله و روش پژوهش؛
- بدنه‌ی اصلی: جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل؛
- نتیجه.

۲. کتابشناسی با ترتیب الفبایی

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 متمایز گردد.

۲. منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۳. ارجاعات، در پاورقی قرار گیرد: (نام خانوادگی مؤلف، نام عنوان کتاب یا مقاله، شماره‌ی جلد، شماره‌ی صفحه).

۴. عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۵. به منابع دست اول ارجاع داده شود.

☒ شیوه‌ی بررسی و چاپ مقالات

۱. درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه‌ی علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن نویسنده ضروری است.

۲. حجم مقالات حداکثر ۲۵ صفحه‌ی ۲۵۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید.

۳. مقالات رسیده پس از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

۴. مقاله‌ی ارسالی نباید در هیچ نشریه‌ی داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله‌ی دیگری ارسال شود.

۵. هیأت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

۶. مقالات را به صورت تایپ شده در محیط word 2007 به بالا از طریق تارنمای

www. Faslname-akhlagh.ir یا پست الکترونیکی akhlagh@dte.ir

ارسال فرمایید.

«فهرست»

سر مقاله / سردبیر	۷
چیستی و چرایی نظام اخلاقی اسلام / احمد دیلمی	۹
انشارات طلبی و چگونگی فهم گزاره‌های اخلاقی قرآن / حسن سراج زاده.....	۴۳
طبّ‌انگاری اخلاق و لوازم آن / احد فرامرز قراملکی / سیده مریم حسینی.....	۷۳
رویکردهای دسته‌بندی مسائل اخلاقی / محمدمهدی فیروزمهر.....	۸۹
نیت اخلاقی (از دیدگاه کانت و اسلام) / سیده زهرا موسوی	۱۲۱
نگاهی بر مبانی و آموزه‌های اخلاق مسیحیت / جعفر شانظری / فائزه زارعیان.....	۱۵۳
پانته‌ایسم و واقع‌گرایی اخلاق رواقی / افلاطون صادقی / فرنگیس براز / یدالله رستمی	۱۸۱

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

علم اخلاق که مورد توجه بسیاری از آحاد بشر است و نقطه‌ی پیوند بسیاری از دین‌باوران و ناباوران به دین است در اندیشه‌ی ژرف‌اندیشان و در باور همگان از جایگاهی چونان رفیع و عظیم برخوردار است که اهمیت پردازش به آن را دو صدچندان کرده است. از دیگر سو گسترده‌دامنی این علم ریشه‌دار و اصیل و تنوع و تکثر اهداف، موضوعات، غایات، ابزار و روش‌های حصول آن بر ضرورت پرداختن به آن افزوده است.

فرا اخلاق^۱، اخلاق هنجاری^۲، اخلاق توصیفی^۳ و اخلاق کاربردی^۴ هر یک حوزه‌های قابل تأملی است که توجه به آن‌ها مجال فراخ و سزامند را طلب دارد. حضور اندیشمندان و متفکران علوم مختلف از تاریخ، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تا طب و حکمت و فلسفه و فقه و

-
- 1- Meta - ethics
 - 2- Normative ethics
 - 3- Descriptive ethics
 - 4- Applided ethics



ارایه‌ی نظر از منظرهای متعدد به علم اخلاق نیز نشان از منزلت ستودنی این علم داشته و ضرورت دغدغه‌مندی انسان را افزون می‌کند.

فصلنامه‌ی تخصصی اخلاق با این هدف آغاز به کار نمود و امروز افتخار دارد که با صاحب‌نظران، فرهیختگان و دغدغه‌مندان بسیاری در سطح کشور پیوند برقرار کرده و حاصل تلاش و کوشش علمی آنان را به زیور طبع می‌آراید تا این اندیشه‌ها و نظرات فاخر و گرانسنگ مورد تبادل قرار گیرد و نه تنها به تبیین موضوعات متفاوت اخلاق پردازد که راهکارهایی برای اخلاقی کردن بیشتر جامعه اسلامی ارایه نماید.

فصلنامه‌ی تخصصی اخلاق که با تلاش مسؤولان و دست‌اندرکاران دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان و به طور خاص، اهتمام همکاران مرکز مطالعات اسلامی به زیور طبع آراسته می‌گردد با کسب مجوز شماره‌ی ۳۱/۵۷۰۷ و تاریخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ از شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه از این پس در رتبه‌ی علمی - ترویجی منتشر خواهد گردید.

از این رو، ضمن تقدیر و سپاس از تلاش همکاران خویش و تشکر از تمامی عزیزانی که با مقالات ارزشمند و گرانمایه‌ی خود بر غنای علمی فصلنامه افزودند، از فرهیختگان، پژوهشگران و کلیه‌ی علاقه‌مندان درخواست می‌کند تا با آثار فاخر و شاخص خویش در قالب مقاله ما را یاری نمایند.

شایسته است از اندیشمندان و صاحب‌نظرانی که در این شماره فصلنامه را با قلم خویش آراستند تقدیر و سپاس‌گزاری ویژه نمود.

چیستی و چرایی نظام اخلاقی اسلام

احمد دیلمی*

چکیده

آیا در عالم واقع لازم است مجموعه‌ی آموزه‌های اخلاقی اسلام دربردارنده‌ی عناصر ضروری برای ایجاد یک نظام اخلاقی باشند؟ آیا ضرورتی اقتضا می‌کند که این عناصر از ساختاری منطقی و منظم برخوردار باشند؟ آیا مجموعه‌ی آنچه که در منابع اولیه و ثانویه‌ی اخلاق اسلامی وجود دارد، اثباتاً از چنین جامعیت و ساختار منظمی برخوردار هستند؟ در صورتی که وضعیت فعلی چنین نباشد، آیا می‌توان به این امر دست یافت؟

نسبت به همه‌ی پرسش‌های مذکور صریحاً، تلویحاً و یا عملاً اما و اگرهایی وجود دارد. نویسنده، با کسانی هم عقیده است که پاسخ همه‌ی این پرسش‌ها را مثبت می‌داند. این نوشتار که ماهیت فرا اخلاقی دارد، مقدمه‌ای است در باب تبیین این ادعا.

*-دکترای حقوق دانشگاه تهران.

واژه‌های کلیدی

نظام اخلاق اسلامی، فرا اخلاق، اخلاق هنجاری، اخلاق تربیتی، اخلاق کاربردی.

مقدمه

شاید بتوان یکی از وجوه بلوغ اندیشه‌های بشری و ارتقای تاریخی دانش آدمی را مراتب برخورداری آن از ساختاری منطقی، عقلی و عقلایی دانست. توجّه به تاریخ دانش بشری به خوبی نشان می‌دهد که هم مجموعه‌ی آن و هم ساحات‌ها و حوزه‌های مختلف آن سیری از تشّت و پراکندگی به سوی انسجام و انتظام را پیموده‌اند؛ به طوری که امروزه به جای آموزه‌ها و تعالیم از نظامات اندیشه‌ی بشری در حوزه‌های مختلف سخن گفته می‌شود. این قاعده را در باب اندیشه‌های اخلاقی بشر نیز به روشنی می‌توان مشاهده کرد. علوم و حیانی نیز اگرچه ثبوتاً از انسجام و انتظام برخورداراند، لکن در عالم اثبات و به ویژه براساس آنچه که در منابع تفسیری ادیان الهی مشاهده می‌شود، عمدتاً چنین تاریخی را تجربه کرده‌اند. بنابراین، پرسش از چیستی نظام اخلاقی اسلام با توجّه به سطوح امروزین بلوغ شکلی اندیشه‌ی بشری. درباره‌ی چرایی و ضرورت نظام‌مندی معرفت دینی در حوزه‌های مختلف زندگی انسان نیز از دلایل خاصی می‌توان سخن گفت.

ادبیات بحث و ماهیت آن

ادبیات بحث

به منظور پیشگیری از هرگونه برداشت ناصواب ناشی از چندگانگی مفهوم عناوین زیر لازم است به طور مختصر به شرح معنای مقصود از آنها پرداخته شود.



اسلام: مراد از اسلام در ادبیات فقهی، ابراز اعتقاد به خداوند و رسالت محمد صلی الله علیه و آله است.^۱ و مراد از آن در ادبیات اخلاقی، باور قلبی و صادقانه به خداوند و سایر متعلقات معتبر در این زمینه است.^۲ اسلام در هر دو معنای مذکور عبارت است از امری واقعی و حقیقی که خود ارزش و فضیلتی اخلاقی به شمار می‌آید. مراد از اسلام در اینجا وجه مکتوب و وجود کتبی آن است به عنوان مجموعه‌ای از جنس دانش که در قالب گزاره‌های ناظر به واقع و گزاره‌های ناظر به ارزش و به ویژه ارزش اخلاقی به حوزه‌های معرفتی، انگیزشی، هیجانی و رفتاری انسان و نوع مناسبات او با خداوند، طبیعت، دیگران و حتی خودش می‌پردازد. به عبارت دیگر، اسلام یعنی مجموعه‌ی حقایق معرفتی و اعتقادی و همه‌ی آنچه که در عمل و احکام حق است.^۳

از سوی دیگر، در این نوشتار عقل مستقل پاره‌ای از اسلام دانسته می‌شود و در واقع قلمرو اسلام حداکثری تعریف می‌گردد.

اخلاق: درباره‌ی مفهوم فنی و اصطلاحی اخلاق در ابتدا لازم است بین اخلاق به مثابه‌ی یک علم و اخلاق به مثابه‌ی یک امر و حقیقت خارجی از جنس فضیلت یا عمل تفاوت قایل شد. همچنین، اخلاق به عنوان یک امر حقیقی و خارجی گاه به عنوان یک فضیلت یا رفتار شخصی مورد ملاحظه و مطالعه است که این نوع بحث قرابت زیادی با علوم روانی و تربیتی دارد؛ و گاهی به مثابه‌ی یک پدیده‌ی اجتماعی بررسی می‌شود. در این نوشتار، اخلاق اسلامی به مثابه‌ی یک علم مطالعه خواهد شد که البته گاهی موضوع گزاره‌ی اخلاقی، صفت یا

۱- ر.ک: علامه طباطبایی، *المیزان*، ج ۱، ص ۳۰۱، و ج ۱۰، ص ۸۹؛ ج ۳، ص ۱۲۰.

۲- دیلمی و آذربایجانی، *اخلاق اسلامی*، ص ۶۸-۷۲.

۳- علامه طباطبایی، *المیزان*، ج ۳، ص ۱۲۰.

عمل اخلاقی به حمل شایع است؛ و ممکن است اشاراتی به وجوه دیگر آن نیز بشود.

در تعریف علم اخلاق از دو رویکرد عمده می‌توان یاد کرد: نخست، رویکردی که تعریف علم اخلاق را منطبق بر مفهوم لغوی واژه «اخلاق» یعنی جمع خُلق‌ها یعنی منش‌ها و حالات و ملکات درونی می‌داند؛ و به عبارت دیگر، از سنت ارسطویی در این باب پیروی می‌کند.^۱ دوم، رویکردی که اگرچه جایگاه مهمی برای ملکات نفسانی در هندسه‌ی علم اخلاق قایل است، لکن قلمرو آن را اعم از منش‌ها، فضیلت‌ها، ملکات نفسانی و حوزه‌های رفتاری می‌داند؛ و به عبارت دیگر، قلمرو علم اخلاق را شامل فضیلت و عمل هر دو می‌پندارد.^۲ در این نوشتار، رویکرد دوم مورد تبعیت قرار گرفته است؛ زیرا به ویژه با توجه به آموزه‌های اخلاقی اسلام و تلقی عالمانی که در تألیفات اخلاقی خود بیشتر به متون دینی معطوف بوده‌اند، نه تنها دلیلی بر اختصاص موضوع علم اخلاق به فضیلت‌ها و رذیلت‌های نفسانی وجود ندارد، بلکه این امر به معنی نادیده انگاشتن بخش اعظم آموزه‌های اخلاقی اسلام و منحصر کردن آن به اخلاق فضیلت است، در حالی که منابع اولیه و به ویژه متون مقدس اخلاق اسلامی با نوعی اخلاق عمل هم قابل تبیین است.

بنابراین، اخلاق اسلامی در این نوشتار عبارت است از: «علمی که بر اساس منابع معتبر عقلی و نقلی در معرفت‌شناسی اسلامی، صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آن‌ها را معرفی می‌کند و

۱- ر.ک: ابن عدی، تهذیب الأخلاق، ص ۴؛ ابن مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۵۱؛ خواجه طوسی، شرح اشارات، ص ۴۸.

۲- از جمله ر.ک؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۶-۲۷؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۴، صص ۱۱۶-۱۱۷.

شیوه‌ی تحصیل صفات نفسانی خوب و انجام دادن اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشان می‌دهد.^۱ و علاوه بر آن، به مبادی تصویری و تصدیقی این امر، و به عبارت دیگر، به مباحث فرا اخلاقی آن نیز می‌پردازد.

نظام: در ادبیات عرب «نظام» به رشته، عامل و ملاک پیوند بین اشیاء مختلف گفته می‌شود.^۲ و ایجاد این پیوند انتظام، و حاصل این مصدر، «نظم» است. از جهت وجودشناختی «نظام»، «انتظام» و «نظم» در موجودات حقیقی از نوع معقولات ثانی فلسفی‌اند. لکن در حوزه‌ی علوم اعتباری که دارای موضوعات اعتباری‌اند این مفاهیم نیز اعتباری می‌باشند.

برای تحقق یک مجموعه‌ی منظم و از جمله یک مجموعه‌ی معرفتی منظم وجود سه عنصر یعنی: «اشیاء متعدد و اجزای مختلفی که به نوعی دارای هویت مستقل باشند»، «عامل پیوند دهنده و مرتبط کننده‌ی اجزاء»، و حاکمیت ترتیب، چینش و آرایش خاصی فراتر از صرف ارتباط بین اجزاء، لازم است.^۳ در واقع، عنصر اول و دوم نقش علت مادی و عنصر سوم نقش علت صوری نظم را ایفا می‌کنند.

مراد از «نظام» در اینجا، «نوع و ماهیت ساختار و علت صوری حاکم بر یک مجموعه‌ی معرفتی یعنی مجموعه‌ی قضایا و گزاره‌های موجود در منابع اخلاق اسلامی است»؛ یعنی بحث از نظام اخلاقی عمدتاً معطوف به علت صوری و ساختار اخلاق اسلامی و پژوهش‌های هنجاری و فرا اخلاقی مربوط به آن است. همچنین، از میان انواع نظامی

۱- دیلمی، مبانی و ساختار اخلاق، دانشنامه‌ی امام علی (ع)، ص ۱۰۱.

۲- فیروزآبادی، قاموس المحيط، ج ۴، ص ۱۸۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، صص ۵۷۸-۵۷۹.

۳- ر.ک: دیلمی، طبیعت و حکمت، ص ۵۹.

که به لحاظ علت صوری وجود دارد، عمدتاً نظم غایتمند و گاهی نظم علی و معلولی در این نوشتار مورد نظر است. از سوی دیگر، با توجه به نحوه وجود ماهیات و عناوین اخلاقی، مقصود در اینجا نظم اعتباری و قرار دادی است. بنابراین، مقصود از نظام اخلاقی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و قواعد، و موضوعات و مفاهیم اخلاقی است که دارای چنان چینش، مناسبات و ساختاری‌اند که چه از جهت روابط مفهومی و موضوعی و چه از حیث مناسبات بین احکام - اعم از ارزشی و الزامی - در راستای رسیدن به غایت خاصی عمل می‌کنند؛ و برخوردار از چنان سلسله‌های علت و معلولی هستند که دارای کارکرد عملی هماهنگ بوده و در راستای رسیدن به غایت واحد ایفای نقش می‌کنند؛ به طوری که می‌توان این کارکردها و ویژگی‌ها را از این مجموعه انتظار داشت: ۱- برخورداری از ساختار منطقی؛ ۲- وجود طبقه‌بندی بین مفاهیم، گزاره‌ها، قضایا، احکام و اصول؛ ۳- مدیریت اصول برتر نسبت به اصول زیرین؛ ۴- تعیین حدود و قلمرو هریک از اصول توسط اصول دیگر؛ ۵- امکان تفسیر مفاهیم و اصول بر اساس ساختار حاکم بر عناصر؛ ۶- ارتباط منطقی مفاهیم با یکدیگر؛ ۷- امکان آموزش بهتر نظام فکری و عملی به روش قیاسی و برهانی.

چرایی نظام اخلاقی: آیا هیچ دلیل عقلی، عقلایی یا کلامی وجود دارد که اثبات کند در مرحله‌ی ثبوت، مجموعه‌ی دانش اخلاقی اسلام دارای نظم غایتمند یا علی و معلولی است؟ آیا در مرحله‌ی اثبات، انسان قادر به کشف این نظامندی خواهد بود؟

چستی نظام اخلاقی: مراد از این عنوان تبیین ساختار یا ساختارهای ممکن برای نظام اخلاقی اسلام است. به طوری که بتوان دستگاه معرفت اخلاق اسلامی را همچون ساختمان بدن انسان تشریح کرد.



ماهیت بحث

اصولاً مجموعه‌ی پژوهش‌های اخلاقی به سه نوع توصیفی، فرا اخلاقی و هنجاری تقسیم می‌شود.^۱ مراد از پژوهش هنجاری در اینجا پژوهشی است که در آن محقق در پی داوری هنجاری و به طور مشخص از جنس هنجار اخلاقی است؛ زیرا هر نوع پژوهشی در بر دارنده‌ی نوعی داوری هنجاری متناسب با خود می‌باشد و تفاوت پژوهش‌ها از این جهت در نوع داوری هنجاری است. به بیان دیگر، توصیفی یا هنجاری پنداشتن یک گزاره، امری نسبی و اضافی است. با توجه به این نکته، مباحث اخلاق هنجاری که به ملاک و قاعده‌ی کلی خوبی و بدی اخلاقی و الزام یعنی باید و نباید اخلاقی و همچنین اصول و قواعد فرعی و جزئی ناشی از آن و حتی مسایل و مصادیق برگرفته از آن اصول و قواعد می‌پردازد، از نوع پژوهش‌های درجه‌ی یک به شمار می‌آیند. و در مقابل، پژوهش‌های توصیفی و فرا اخلاقی که فاقد چنین داوری هستند، نوعی پژوهش درجه‌ی دوم به شمار می‌آیند.

ماهیت این تحقیق بدون شک از جنس پژوهش‌های هنجاری اخلاقی نیست؛ زیرا در آن علی‌الاصول نسبت به خوب و بد اخلاقی داوری نمی‌شود. به علاوه، ماهیت این بحث توصیف و گزارش خوبی و بدی‌های اخلاقی از دیدگاهی خاص یا گزارش تاریخ هنجارهای اخلاقی نیست، بلکه این نوشتار در صدد تحلیل عقلی و عقلایی و در عین حال غیر هنجاری و غیر اخلاقی عناصر دخیل در اخلاق اسلامی اعم از مفردات و مفاهیم و تصورات، و احکام و قضایا و تصدیقات است. بنابراین، ماهیت این پژوهش، درجه‌ی دوم و فرا اخلاقی است. در پژوهش‌های فرا اخلاقی تصورات و تصدیقات مطرح در علم اخلاق به

۱- ر.ک: فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه‌ی اخلاق، صص ۲۵-۲۶.

طور منفرد و یا به عنوان یک کل از منظرهای مختلف ادبی و معناشناختی، معرفت‌شناختی، وجودشناختی، منطقی، روانشناختی، جامعه‌شناختی و غیره مطالعه می‌شوند. در این پژوهش، همه‌ی عناصر و مؤلفه‌های دخیل در اخلاق اسلامی از حیث مناسبات، ساختار و چینش حاکم بر آنها و در حقیقت از جهت علت‌صوری مورد مطالعه‌ی عقلی و عقلانی قرار می‌گیرند.

چرایی نظام‌مندی اخلاق اسلامی

لازم است بحث از موضوع را در دو مرحله‌ی ثبوت و اثبات به طور جداگانه بررسی کرد:

دلایل نظام‌مندی اخلاق اسلامی در واقع

۱. حکمت الهی و نظام‌مندی معرفت اخلاقی

یکی از مبانی کلامی ضرورت نظام‌مندی اخلاق اسلامی، حکمت خداوند و هدفمند بودن همه‌ی صفات فعلی خداوند است. این صفت الهی اقتضا دارد که افعال تکوینی خداوند همگی دارای اهدافی شایسته بوده و لغو نباشند.^۱ و همین هدفمندی حاکم بر طبیعت است که نوعی نظام‌مندی غایت‌محور و نظم‌ی هدفمند را بر آن حاکم کرده است.^۲ حکمت خداوند اقتضا می‌کند که نه تنها در مناسبات تکوینی خود با غیر خود از چارچوب موازین حکیمانه خارج نگردد، بلکه در مناسبات تشریعی خود و در حوزه‌ی اراده‌ی تشریعی‌اش نیز بر اساس موازین حکمت تصمیم‌گیری نماید؛ و آنچه در حوزه‌ی اخلاق یا حقوق برای

۱- ر.ک: علامه حلی، کشف‌المراد، ص ۳۰۶.

۲- ر.ک: دیلمی، طبیعت و حکمت، ص ۸۳.

خلایق مقرر می‌فرماید در راستای اغراض و نهایتاً غرض واحدی که همانا هدف او از خلقت انسان بوده است، سازماندهی شده باشد. این امر نوعی نظم هدفمند را بر مجموعه‌ی نهادها و گزاره‌های مطرح در بسته‌ی معرفت اخلاقی اسلام حاکم خواهد کرد.

از سوی دیگر، مفاهیم و نهادهای اخلاقی ریشه در واقعیت‌های خارجی دارند، و این واقعیت را حتی کسانی که مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌دانند نیز قبول دارند.^۱ در نتیجه، نوعی نظم علی و معلولی طولی یا عرضی بر مجموعه‌ی کارکرد ملکات، حالات و رفتارهای اخلاقی در عالم واقع حاکم است، و به پیروی از آن، نظم مشابهی از همان جنس بر ساختار وجود معرفتی علم اخلاق اسلامی نیز حاکم می‌گردد، و مجموعه‌ی مفاهیم و تصورات و همچنین قضایا و تصدیقات مطرح در این علم را با علت صوری و ساختاری منظم گرد هم جمع می‌کند. در نتیجه، ما با یک شریعت اخلاقی منظم مواجه هستیم. و شاید یکی از نشانه‌های تکامل دانش جدید بشری تأمل در تجلیات تشریعی حکمت و عدالت خداوند در محتوا و ساختار شریعت و از جمله شریعت اخلاقی ادیان است.

۲. عدالت الهی و نظام‌مندی معرفت اخلاقی

در مباحث کلامی، اغلب، در حوزه‌ی روابط تکوینی خداوند با غیر خود از عدل الهی گفت‌وگو می‌گردد. مثلاً با استناد به آن از اختیار و آزادی فلسفی انسان دفاع می‌شود و یا وجود شرور در عالم تکذیب و یا

۱- ر.ک: ابن سینا، اشارات و تنبیها، ج ۱، صص ۲۱۹-۲۲۰؛ طوسی، شرح اشارت، ج ۱، ص ۲۲۱؛ شیرازی، محاکمات، ج ۱، صص ۲۱۹-۲۲۰؛ محقق اصفهانی، نهایت الدرایه، ج ۳، صص ۳۳۵-۳۳۷ و ۳۴۲-۳۴۳؛ مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۲۹؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۵، صص ۹-۱۰ و اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۹۱؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۴۳۱-۴۵۱.

توجیه می‌گردد.^۱ لکن کارکرد عدالت الهی منحصر به صفات فعلی خداوند در حوزه‌ی تکوین نیست، بلکه صفتی حاکم بر افعال تشریعی خداوند یعنی تصمیمات، قراردادهای و امر و نهی‌های تشریعی وی نیز می‌باشد.

بنابراین، احکام ارزشی و الزامی اخلاقی که از جانب خداوند مقرر می‌گردد نیز مشمول عدل الهی است. عدالت چه به موزون بودن تعبیر گردد و چه به مفهوم تساوی و یا رعایت استحقاق‌ها و یا رعایت نیازها^۲، اقتضا می‌کند که اولاً، در طبیعت و وجوه عینی حقایق، نوعی نظم علی و معلولی طولی یا عرضی و یا ترکیبی از این دو، به وجود آید، و هر چیزی جایگاه خاصی داشته و در جای خود قرار گیرد؛ و ثانیاً، در وجود علمی و در هندسه‌ی علمی آن قوانین نیز - هم در بین تصورات و هم در رابطه‌ی میان تصدیقات - نوعی نظام‌مندی متناسب با نظم حاکم بر محکمی آنها پدیدار گردد.

امکان کشف نظام‌مندی اخلاق اسلامی

آیا امکان کشف و شناسایی و ترسیم ساختار منظم و قانون‌مند آن وجود دارد؟ به نظر می‌رسد که نباید در اصل امکان این شناسایی تردید روا داشت. روش این تحقیق نیز منطقی و عقلی است که هم‌زمان با دوشیوه‌ی قیاسی و برهانی از یک سو و روش استقرایی از سوی دیگر به نتیجه خواهد رسید؛ زیرا عناصر و مؤلفه‌های تصویری و تصدیقی اخلاق اسلامی که عمده‌ی اجزای علّت مادی این ساختمان را تشکیل می‌دهند، باید به شیوه‌ی استقرایی در منابع مربوطه شناسایی شوند. به علاوه، در

۱- ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، صص ۶۹-۱۵۹.

۲- ر.ک: مطهری، همان، ج ۱، صص ۷۸-۸۴.

منابع اولیه‌ی نقلی اخلاق اسلامی، یعنی کتاب و سنت، به نمونه‌های متعددی از طبقه‌بندی‌های نسبی از فضایل و رذایل اخلاقی برمی‌خوریم که لامحاله به شیوه‌ی استقرایی اصطیاد می‌گردند. لکن دستیابی به یک نظام و ساختار منظم معرفت اخلاقی بدون تردید نیازمند تحلیل‌های دقیق عقلی و برهانی و گاهی عقلایی نیز هست. علاوه بر همه‌ی اینها، نمی‌توان از نقش مهم تحلیل‌های ادبی و معناشناختی در کشف مناسبات بین تصورات و به تبع آن تصدیقات چشم‌پوشی کرد. باید مفهوم دقیق واژه‌های اخلاقی به کار رفته در موضوع و محمول قضایای اخلاقی که مقدمه‌ی تشخیص مناسبات بین آنها و تعیین جایگاه آنها در ساختار کلان اخلاق است، شناسایی شود.

فواید مهندسی ساختار نظام اخلاقی اسلام

۱. فواید علمی

از جهت علمی اولاً، برخورداری دانش اخلاقی از ساختار منظم و منطقی با برخورداری از ابعاد و لایه‌های توصیفی و هنجاری از یک سو، و مبادی عام و خاص از سوی دیگر، هم تصور آن را آسان‌تر خواهد کرد و هم تصدیق و باورپذیری آن را بیشتر می‌نماید. ثانیاً، برخلاف برخی برداشت‌ها که تشّت و پراکندگی بین گزاره‌های اخلاقی را وجه فارق بین اخلاق و علوم دیگر می‌دانند، اثبات نظام‌مندی ساختار آن، این علم را به عنوان مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها با ساختاری قانون‌مند و منطقی معرفی می‌کند. ثالثاً، در مقام تعلیم به تقدّم و تأخّرات منطقی و ارتباطات مثبت و منفی بین تصورات و تصدیقات آن توجّه خواهد شد. رابعاً، در پژوهش‌های اخلاقی به اولویت‌ها و ترتّب مباحث بر یکدیگر توجّه می‌شود و بر ارزش علمی تحقیقات می‌افزاید و از تکرار پژوهش‌های غیر مفید پیشگیری خواهد کرد. خامساً، این امر می‌تواند

قلمرو اخلاق اسلامی و جامعیت آن و برتری‌اش در مقایسه با اندیشه‌های رقیب را نشان دهد.

۲. فواید عملی

اولاً، شاید مهم‌ترین اثر ترسیم ساختار اخلاق اسلامی در بخش اخلاق هنجاری و تربیتی، طبقه‌بندی ارزش‌های اخلاقی، و به هر ارزش اخلاقی اهمیت در خور و شایسته‌ی خود را دادن است. یکی از انحرافات بزرگ اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی اصول را در جایگاه فروع نشانیدن و به فروع ارزش اصولی دادن است. روشن است که فرد یا جامعه‌ای که برنامه‌های جزئی و فرعی را به جای راهبردها بنشانند به سعادت نخواهد رسید. ثانیاً، دستیابی به سازمان اخلاق اسلامی و اصل و فرع آن در حل نزاحمات و تشخیص مصالح برتر بسیار راه‌گشا خواهد بود. ثالثاً، این امر از جهت تربیت اخلاقی نقشه‌ی راهی است که نقطه‌ی شروع و پایان سلوک اخلاقی را روشن خواهد کرد تا فرد به جای درمان علل به برخورد با معلول‌ها نپردازد. در مجموع، ترسیم نظام دانش اخلاقی اسلام، نقشه‌ی راهی است در کار اخلاقی؛ هم در حوزه‌ی علمی و هم در عمل اخلاقی.

چیستی نظام اخلاقی اسلام

لازم است ابتدا فهرستی توصیفی از انواع مؤلفه‌هایی که در شکل‌گیری این ساختار ایفای نقش می‌کنند، ارائه گردد؛ سپس، گزارشی از عناصر طبقه‌بندی شده‌ای که به طور عموم در ساختار علوم انسانی هنجاری وجود دارند، بیان شود؛ همچنین، نگاهی به عمده‌ترین ساخت‌های اخلاقی موجود در مغرب زمین و در بین عالمان مشهور اخلاق اسلامی صورت گیرد. و در نهایت، نظام پیشنهادی نگارنده به طور اجمال معرفی شود.

مؤلفه‌های نظام اخلاقی اسلام

مجموعه‌ی عناصر مطرح در نظام اخلاقی را می‌توان از برخی جهات اصلی‌تر به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

۱. از جهت تصور یا تصدیق بودن:

عناصری که نقش علت فاعلی را در یک ساخت علمی بازی می‌کنند منطقاً یا تصوراند و یا تصدیق. هریک از این دو نیز خود دارای انواعی به شرح زیر هستند:

الف) عناصر تصویری (مفهومی): عناصر تصویری که در یک گزاره‌ی اخلاقی هنجاری که هسته‌ی مرکزی پژوهش اخلاقی را تشکیل می‌دهد - از سه نوع زیر خارج نیستند:

- **مفاهیم موضوعی:** یعنی مجموعه مفاهیمی که بیان‌کننده‌ی نوعی عمل اخلاقی‌اند. به بیان دیگر، تصورات و مفاهیمی که بیان‌کننده‌ی شأنی از شؤن عمل اختیاری انسان است و شأنت اخلاقی دارد و در یک گزاره‌ی اخلاقی موضوع قرار می‌گیرد. محور همه‌ی این مفاهیم، عمل اخلاقی انسان است، و تعداد آنها نامحدود و فزاینده می‌باشد. عدالت، ظلم، دروغ، احسان، دورویی و بردباری نمونه‌هایی از این دست عناصر تصویری‌اند.

- **مفاهیم محمولی (ارزشی):** اینها مفاهیمی‌اند که در ناحیه‌ی محمول یک گزاره‌ی اخلاقی جای می‌گیرند. این مفاهیم از این جهت که ابزاری برای ارزش‌گذاری مفاهیم موضوعی هستند، به نام مفاهیم ارزشی شناخته می‌شوند. رایج‌ترین این نوع مفاهیم، واژگان «خوب» و «بد»‌اند، اگرچه این قبیل مفاهیم منحصر در این دو واژه نیستند و هر مفهومی که بیان‌کننده‌ی بهنجار یا نابهنجار بودن عملی که شأنت اخلاقی دارد، باشد، یک مفهوم اخلاقی ارزشی به‌شمار می‌آید؛ به عنوان مثال، در

متون اولیه‌ی اخلاق اسلامی واژگانی چون سعادت، شقاوت، فلاح، نجات و هلاکت همان مفاهیم ارزشی اخلاقی‌اند.

- **مفاهیم حرفی (الزامی):** این مفاهیم برآمده از نوع و ماهیت نسبتی است که بین موضوع و محمول در یک گزاره‌ی اخلاقی وجود دارد. و از این جهت که در تحقق برآمده از نسبت حکمی‌ی موجود بین موضوع و محمول و وابسته به آنها بوده و ماهیت ربطی دارند می‌توان آنها را مفاهیم و معانی ربطی دانست، مانند معانی ربطی حروف.^۱ و از این حیث که تکلیف فاعل را نسبت به انجام یا ترک فعل مشخص نموده و بایستگی یا نبایستگی آن را بیان می‌کنند، به مفاهیم الزامی مشهور شده‌اند.^۲

ب) عناصر تصدیقی: یعنی گزاره‌ها، و جملاتی که مدعیات و احکام اخلاقی در مفهوم عام، در قالب آنها بیان می‌گردند. این قبیل عناصر خود دارای اقسامی از نوع اخباری و انشایی‌اند.

- **عناصر تصدیقی انشایی:** مراد از اخباری یا انشایی بودن گزاره‌ی اخلاقی در اینجا با بحثی که در معرفت‌شناسی اخلاقی مطرح است - مبنی بر این که «گزاره‌های اخلاقی اخباری و توصیفی است و یا انشایی و غیرشناختاری» بسیار متفاوت است؛ زیرا در آنجا محور بحث، گزاره‌های اخلاق هنجاری است، ولی در اینجا مراد، مجموعه‌ی گزاره‌هایی است که در پژوهش‌های اخلاقی و به ویژه در منابع اصیل اخلاق اسلامی وجود دارد.

۱- ر.ک: صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۳، صص ۹۳-۱۰۸.

۲- ر.ک: فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه‌ی اخلاق، ص ۳۶.

بسیاری از گزاره‌های اخلاقی موجود در منابع اصیل اسلامی از جنس گزاره‌های انشایی‌اند. متعلق این امر و نهی‌ها و یا توصیه‌ها و تشویق و ترهیب‌ها و تخییرها، گاهی فعلی است در حوزه‌ی چگونه اندیشیدن، تحقیق کردن و تعلیم و تعلم؛ و گاهی مربوط به فضیلت و رذیلت‌ها و ملکات و منش‌های نفسانی است؛ و گاهی نیز به رفتارها مربوط می‌شود.

در خصوص تعداد این عناصر و انواع اصلی عناصر تصدیقی الزامی، اتفاق نظر وجود ندارد. نظریه‌ی رایج در پژوهش‌های عقلانی اخلاقی در مغرب زمین انحصار این گونه گزاره‌ها به گزاره‌های بیانگر الزام به انجام و گزاره‌های بیانگر الزام به ترک، و به بیان دیگر، گزاره‌های مفید باید و نباید است.^۱ در مقابل، برخی از متفکران مسلمان انواع این قبیل تصدیقات را پنج نوع می‌دانند. طبق این دیدگاه، تعداد جهات قضایا در حکمت نظری و عملی متفاوت بوده، و مفاهیم ارزشی اخلاق برآمده و تابع جهت قضایای اخلاقی است. به طور مشخص، جهات در قضایای حکمت نظری عبارتند از: ضرورت، امکان و امتناع. همین سه نوع جهت در قضایای مربوط به حکمت عملی و از جمله قضایای اخلاقی هم وجود دارد، ولی در اینجا از این جهات با نام‌های وجوب، اباحه و حرمت یاد می‌شود؛ لکن جهات، در قضایای حکمت عملی منحصر به این سه نوع نیست؛ زیرا در جهت قضایای اخلاقی اولویت انجام یا ترک هم وجود دارد که از آنها به «استحباب» و «کراهت» یاد می‌شود. پس در علوم عملی از قبیل اخلاق و فقه به پیروی از جهات پنج‌گانه قضایای شان عناصر تصدیقی انشایی پنج نوع هستند. یعنی این گزاره‌های انشایی: (۱) یا ناظر به الزام به انجام، (۲) یا ناظر به الزام به ترک، (۳) یا بیان‌کننده‌ی حق و آزادی عمل توسط فاعل و عدم ترجیح فعل و

۱- ر.ک: فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه‌ی اخلاق، ص ۳۶.

ترک، (۴) یا بیان کننده ی رجحان انجام فعل؛ (۵) و یا بیان کننده ی رجحان ترک عمل اند.^۱

- **عناصر تصدیقی اخباری:** در متون اصلی اخلاق اسلامی گزاره های بسیاری وجود دارد که عمدتاً گزارشگر وضعیتی در وجود انسان اند؛ یا بیانگر واقعیتی جامعه شناختی و در واقع مربوط به حوزه ی جامعه شناسی اخلاق اند. صرف نظر از اغراضی که در ورای پرداختن به این قبیل گزاره ها وجود دارد، و گذشته از این که آیا می توان از این قبیل گزاره های ناظر به واقع و از جنس «هست» به گزاره های انشایی اخلاقی راه یافت یا خیر، اینها بخشی از مجموعه ی عناصری است که تشکیل دهنده ی ساخت معرفت اخلاقی اند و باید جایگاه آنها در ساختار اخلاق اسلامی معین گردد.

۲. از جهت کلی و جزئی بودن

وضعیت عناصر تصویری و مفهومی از جهت کلی یا جزئی بودن و جایگاهی که بر همین اساس در مخروط معرفت اخلاقی پیدا می کنند، از وضعیت عناصر تصدیقی اخلاق متفاوت است:

الف) انواع مفاهیم: مفاهیم اخلاقی را از این جهت دست کم می توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی مفاهیم مفردی که یک نهاد اخلاقی را تشکیل می دهند، مانند تقوا؛ و دوم، دسته ای از مفاهیم اخلاقی که تشکیل دهنده ی یک خانواده ی اخلاقی اند و در یک حوزه ی اخلاق کاربردی با هم عمل می کنند. مثلاً مفاهیمی مانند قناعت، حرص، اسراف و اقتصاد در حوزه ی اخلاق اقتصادی، یک خانواده ی مفهومی را تشکیل می دهند.

۱- ر.ک: جوادی آملی، عبدالله، مبادی اخلاق در قرآن، صص ۳۳-۳۶.

ب) **انواع تصدیقات:** گزاره‌های اخلاقی از جهت کلی و جزئی بودن و گستره‌ی عملکرد در سطح یکسانی نیستند، بلکه نوعی سلسله مراتب از عام به خاص و یا بالعکس بین آنها برقرار است؛ به طوری که در این باب می‌توان از گزاره‌های ناظر به مکتب اخلاقی، نظریه‌های اخلاقی، اصول اخلاقی، قواعد اخلاقی، مسأله‌ی اخلاقی و پرونده‌ی اخلاقی سخن گفت.

۳. از جهت ماهیت گزاره‌ها

از این جهت گزاره‌های مطرح در مجموعه‌ی دانش اخلاقی اسلام و یا نظام جامع معرفت اخلاقی اسلام عبارتند از: پیش فرض‌های عمومی علم اخلاق، مطالعات توصیفی اخلاق، مباحث فرا اخلاقی، مباحث مربوط به منطق علم اخلاق و استدلال اخلاقی، اخلاق هنجاری نظری و اخلاق هنجاری عملی یا تربیت اخلاقی.

نظام‌های رایج در متون اخلاق اسلامی

در مجموعه‌ی متون اخلاقی موجود در جهان اسلام چندین نوع ساختار مشاهده می‌شود. نظام ارسطویی، عرفانی، ساختار نامنظم، نظام سه بُعدی و چهار بُعدی از عمده‌ترین ساخت‌هایی است که در این متون مشاهده می‌شود. همچنین اخلاق پژوهان مغرب زمین نیز ساختاری را پیشنهاد می‌کنند که اشاره به آن، با توجه به این که بسیاری از نویسندگان از آن استقبال کرده‌اند، خالی از فایده نیست.

۱. نظام ارسطویی

از کتاب **تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق** نوشته‌ی ابن مسکویه می‌توان به عنوان مهم‌ترین نماینده‌ی این نظام در تراث اخلاقی مسلمین یاد کرد. در این اثر بحث از اخلاق با انسان‌شناسی اخلاقی و به طور مشخص شناسایی نفس و روح آدمی شروع می‌گردد. در مقاله‌ی دوم این کتاب انواع خُلُقیات و ملکات نفسانی

و طبایع انسانی، جایگاه علم اخلاق، عقل عملی و نظری، مرتبه‌ی اعلای سعادت، طبقه‌بندی ارزش قوای نفسانی و حتی تربیت اخلاقی کودکان پرداخته شده است. در مقاله‌ی سوم، نویسنده به رابطه‌ی بین خیر و سعادت می‌پردازد و به بحث از ماهیت سعادت و راه وصول به آن نیز اشاره می‌کند. سپس نویسنده چون تجلی سعادت را در رفتار آدمی می‌داند، برخی اعمال اصلی انسان یعنی شجاعت، سخاوت و عدالت را می‌کند و در پی آن به اسباب زیان‌های اخلاقی اشاره می‌نماید. در بخش بعدی اثر، انواع محبت و شؤون مختلف آن بررسی می‌شود. در نهایت، از امراض اخلاقی و شیوه‌ی درمان آنها سخن گفته می‌شود.^۱ اگرچه ساختار دانش اخلاقی در این نظام چندان منطقی و منظم نیست، بسیار تحت تأثیر شیوه‌ی ارسطویی و یونانی است.

۲. نظام عرفانی

منابع اخلاق عرفانی دقیقاً از ساخت و نظام و احدی پیروی نمی‌کنند، لکن می‌توان قدر مشترک همه‌ی آنها را تبعیت از آغاز و انجام مسائل، مراحل و ابزارهایی دانست که یک فرد برای اخلاقی شدن در عمل با آنها مواجه می‌گردد. همه‌ی این متون از ساختی سفرگونه برخوردارند و عناصر و مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی را به مثابه‌ی آنچه یک رهرو در جای جای سفر معنوی خود بدان نیازمند است، تعریف می‌کنند. با وجود این اشتراک، متونی از این دست با تفاوت‌هایی نیز درباره‌ی منازل و مراحل این سفر همراه‌اند.^۲ در مجموع، در این نظام اخلاقی تبیین نظام معرفت معنوی، عمدتاً ناظر به ساحت عملی و تربیتی آن است.

۱- ر.ک: ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۲۴.

۲- ر.ک: انصاری هروی، خواجه عبدالله، منازل السائرین، صص ۱۰-۲۳؛ بحر العلوم، سید مهدی، رساله‌ی سیر و سلوک، صص ۵-۹؛ ملکی تبریزی، میرزا جواد، رساله‌ی لقاء الله، صص ۲۶۱ و ۲۶۷؛ شجاعی، محمد، مقالات، صص ۷-۱۲.



۳. ساختار چهار بُعدی

در این نوع ساختار که عمدتاً بر حوزه‌ی اخلاق هنجاری تأکید می‌ورزد، ساختار و نظام کلی حاکم بر معرفت اخلاقی از تقسیم چهارتایی عبادات، عادات، منجیات و مهلکات یعنی فضایل و رذایل و در واقع خوب‌ها و بد‌ها پیروی می‌کند. کتاب معروف *احیاء العلوم* و به پیروی از آن شرح و تہذیب آن یعنی *المحجۃ البیضاء* دارای چنین ساختاری است.^۱ همچنین گاهی ساختار چهار بُعدی بر اساس چهار رابطه‌ی انسان با خداوند، دیگران، خوشتن و طبیعت ترسیم می‌گردد.

۳. ساختار نامنظم

بعضی از نویسندگان اخلاق حتی اگر معرفت اخلاقی را در واقع دارای ساختاری منطقی و منظم بدانند، لکن در مرحله‌ی ارایه، آن را نامنظم عرضه می‌کنند. مصادیق این متون که عمدتاً بر محور قرآن کریم و سنت شریف نگاشته شده‌اند، فراوانند.^۲

۴. ساختار سه بُعدی

این نوع ساختار در پژوهش‌های جدید اخلاقی در مغرب زمین پیشنهاد می‌گردد؛ و در آن مجموعه‌ی پژوهش‌های اخلاقی در سه بخش توصیفی، فرا اخلاقی و هنجاری جای می‌گیرد.^۳ در ساختار اخیر، اخلاق تربیتی مغفول واقع شده و به جایگاه اصول عام و خاص ناشی از نظریه‌ی

۱- فیض کاشانی، مولی محسن، *المحجۃ البیضاء*، ج ۱، صص ۴ و ۵.

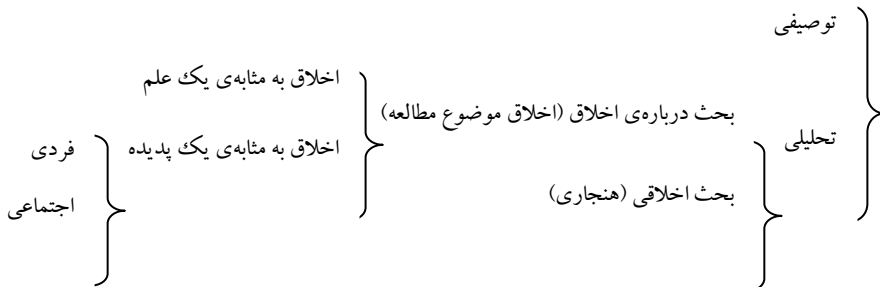
۲- ر.ک: گیلانی، عبدالرزاق، *مصابیح الشریعة*، صص ۳-۴؛ امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ، روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، صص ۴۶۷ و ۵۰۳.

۳- ر.ک: فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه‌ی اخلاق*، صص ۲۵-۲۷.

کلان اخلاق هنجاری چندان توجهی نشده است. نظام‌هایی از این نوع، دست کم به دلیل عدم جامعیت و نقص نمی‌تواند مطلوب باشد.

نظام پیشنهادی اخلاق اسلامی

در قدم نخست باید بین گزارش از اخلاق و بحث تحلیلی مرتبط با اخلاق فرق گذاشت. همچنین، در یک بحث تحلیلی مرتبط با اخلاق لازم است بین بحث تحلیلی اخلاقی و بحث درباره‌ی اخلاق تمایز ایجاد کرد. بحث تحلیلی و عقلی اخلاقی دارای ماهیت هنجاری است و به پاسخ‌گویی به مسائل خُرد و کلان اخلاق هنجاری می‌پردازد؛ در حالی که در بحث تحلیلی درباره‌ی اخلاق ماهیت بحث فاقد جوهره‌ی هنجار اخلاقی است، و اخلاق به عنوان یک موضوع بررسی می‌شود. همچنین، مطالعه‌ی اخیر، خود دو نوع است: گاهی اخلاق به مثابه‌ی یک دستگاه معرفتی و یک علم ملاحظه می‌شود و گاهی به مثابه‌ی یک پدیده‌ی خارجی فردی یا اجتماعی موضوع شناسایی است؛ بنابراین، ساختار کلان مطالعات اخلاقی را به شکل زیر می‌توان صورت‌بندی کرد:



قبل از این که به توضیح مختصر هریک از این پژوهش‌ها و بیان اقسام احتمالی آنها بپردازیم لازم است جایگاه اخلاق نظری و عملی که در ادبیات اخلاقی نویسندگان مسلمان رایج بوده و هست در این

تقسیم‌بندی کلان روشن گردد. به نظر می‌رسد که مفهوم اخلاق در ادبیات آنها همه‌ی آنچه را که امروزه اخلاق توصیفی نامیده می‌شود در بر می‌گیرد. پژوهش‌هایی که اخلاق را به عنوان یک موضوع مورد مطالعه قرار می‌دهد و شاید به تعبیری بتوان آنها را مباحث پیرامونی اخلاق نام نهاد و حتی بخشی از مباحث کلان اخلاق هنجاری. البته مباحث توصیفی یا پیرامونی اخلاق در این منابع هرگز در حد و اندازه‌های امروزی آن نیست؛ از این‌رو، اخلاق عملی تنها عبارت است از آن بخش از اخلاق هنجاری که ارتباط نزدیکی با عمل دارد و قاعده‌ای برای رفتار است. تفصیل نظام اخلاقی اسلام در چارچوب تقسیمات کلان مندرج در نمودار نخست به شرح زیر است:

۱. پژوهش‌های توصیفی اخلاق

این پژوهش‌ها ممکن است در قالب‌ها و با عناوین مختلف صورت گیرند. از جمله به صورت تاریخ‌نگاری اخلاق در حوزه‌های فکری از جمله اسلامی، مسیحی، یهودی؛ غربی، شرقی؛ و یا مقطعی مشخص از تاریخ، مثلاً در قرون میانه. همچنین، همه‌ی بحث‌هایی که با عنوان پیشینه‌ی تاریخی موضوعات اخلاقی انجام می‌شود از این جنس به شمار می‌آیند. با نگاهی دقیق‌تر همه‌ی آنچه به عنوان مقدمه‌ی نقد و بررسی یک نظریه در باب شرح و توضیح آن گفته می‌شود باید نوعی پژوهش توصیفی در حوزه‌ی اخلاق دانست.

۲. پژوهش درباره‌ی اخلاق

الف) اخلاق به مثابه‌ی پدیده‌ای خارجی: اخلاق با این ماهیت نیز دو چهره‌ی متفاوت دارد: گاهی به عنوان یک پدیده‌ی معنوی فردی مطرح است، و گاهی به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی که در ساحت مطالعات

اجتماعی و یا موضوع مشترک روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در روان‌شناسی اجتماعی مطالعه می‌شود:

- اخلاق به مثابه‌ی پدیده‌ای فردی: این نوع مطالعه ماهیت روان‌شناسانه دارد و نقش اخلاق را در بهداشت روانی، سلامت روانی و آسیب‌های روانی مطالعه می‌کند. به بیان دیگر، در اینجا ارزش‌های مثبت اخلاقی به عنوان عوامل پیشگیری کننده یا درمان کننده‌ی نارسایی‌ها و آسیب‌های روانی و ارزش‌های منفی اخلاقی به عنوان اسباب ایجاد یا تشدید امراض روانی مطالعه می‌شوند می‌توان از این نوع پژوهش‌های اخلاقی با عنوان روانشناسی اخلاق یاد کرد.

- اخلاق به مثابه‌ی پدیده‌ای اجتماعی: در این نوع پژوهش‌های اخلاقی که در عین حال حوزه‌ی خاصی از مطالعات اجتماعی و جامعه‌شناسانه نیز به شمار می‌آیند، اخلاق به عنوان یک نهاد یا پدیده‌ای اجتماعی مطالعه می‌شود. در این مطالعه، اخلاق گاهی به عنوان یک سبب تأثیرگذار در تغییر و تحولات اجتماعی مطرح است و گاه نیز به عنوان یک معلول لحاظ و عوامل اجتماعی مؤثر در تعالی و انحطاط آن جستجو می‌شود. می‌توان از این قبیل پژوهش‌های اخلاقی با نام جامعه‌شناسی اخلاق یاد کرد.

ب) اخلاق به مثابه‌ی یک علم: از این جهت نیز اخلاق دارای اجزاء معرفتی مختلفی است؛ و پژوهش‌های متفاوت و یا گزاره‌های مختلفی را در بر می‌گیرد. از جمله‌ی مهم‌ترین آنها عبارتند از: دسته‌ای از گزاره‌ها که بیان کننده‌ی پیش فرض‌های عمومی علم اخلاق‌اند و خود شامل پیش فرض‌های معرفت‌شناسانه‌ی عام، هستی‌شناسانه‌ی عام، کلامی عام و انسان‌شناسانه‌ی عام می‌گردند؛ دسته‌ای دیگر در بر دارنده‌ی مباحث فرا اخلاقی در مفهوم مصطلح‌اند و از جمله شامل مباحث معناشناسانه، وجودشناسانه، کلامی و الهیاتی، معرفت‌شناسانه،

انسان‌شناسی اخلاقی، و منطقی می‌گردد؛ و بخشی دیگر از این پژوهش‌ها به قواعد استدلال و روش‌شناسی علم اخلاق اعم از امکان آن، روش آن، ثبات و تغییر آن، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی معرفت اخلاقی می‌پردازند. وجه مشترک انواع پژوهش‌هایی که تاکنون توصیف شده، در این است که هیچ‌یک واجد جوهره‌ی تحلیل هنجاری اخلاقی نیست. صورت‌بندی این قبیل پژوهش‌های اخلاقی به شرح زیر است:



- پیش فرض‌های عام علم اخلاق: بدون تردید هر نظام معرفت اخلاقی را باید در جغرافیای کلان معرفت بشری فهم و تفسیر کرد. لایه‌های زیرین معرفت اخلاقی ریشه در ساحت‌های فوقانی معرفت انسانی دارند. اگرچه

این سطوح برتر اولاً و بالذات بحث‌های اخلاقی حتی از جنس توصیفی یا فرا اخلاقی و بحثی درباره‌ی اخلاق نیستند، لکن این قبیل مباحث اخلاقی از گزاره‌های بالادستی ارتزاق کرده و مبتنی بر آنها می‌باشند. از این رو این قبیل قضایا در علم اخلاق به عنوان پیش فرض مسلّم و اثبات شده فرض می‌شوند؛ و چون اختصاص به علم اخلاق ندارند پیش فرض‌های عام علم اخلاق نامیده می‌شوند. برای نمونه می‌توان از نظریه‌ی عمومی معرفت که یک نظام اخلاقی در بستر آن شکل می‌گیرد به پیش فرض‌های عام معرفت‌شناسی؛ از نظریه‌ی عمومی و فلسفی هستی‌شناسانه به عنوان پیش فرض عام وجود شناسانه؛ و از دیدگاه‌های کلان الهیاتی به عنوان پیش فرض‌های عام الهیاتی؛ و از نظریه‌ی کلان در باب حقیقت انسان، به عنوان پیش فرض عام انسان‌شناسانه یاد کرد.

- مباحث فرا اخلاقی: در مفهوم رایج، مباحث فرا اخلاقی به پرسش‌های بنیادین درباره‌ی توجیه احکام هنجاری به شیوه‌ای تحلیلی و انتقادی پاسخ می‌دهند^۱ این پرسش‌ها ممکن است از جمله در زمینه‌های معناشناسانه، وجودشناسانه، معرفت‌شناسانه، جنبه‌های منطقی تصورات یا تصدیقات اخلاقی و یا جنبه‌های خاص انسان‌شناسانه‌ی اخلاقی باشند. در این قبیل پرسش‌ها به طور مستقیم از دیدگاه کلان در باب نیک و بد اخلاقی و یا نیکی و بدی یک عمل اخلاقی بحث نمی‌شود؛ بلکه به جنبه‌هایی پرداخته می‌شود که بحث‌های هنجاری مبتنی بر آنها هستند. مثلاً بحث از نظریه‌ی عمومی و مکتب اخلاق هنجاری هرگز بدون پاسخ دادن به پرسش‌هایی در باب حقیقت انسان، ساحت‌های وجودی انسان، غایت انسان، خود مختاری انسان، کرامت ذاتی یا اکتسابی انسان و به

۱- ر.ک: فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه‌ی اخلاق، صص ۲۶-۲۷.

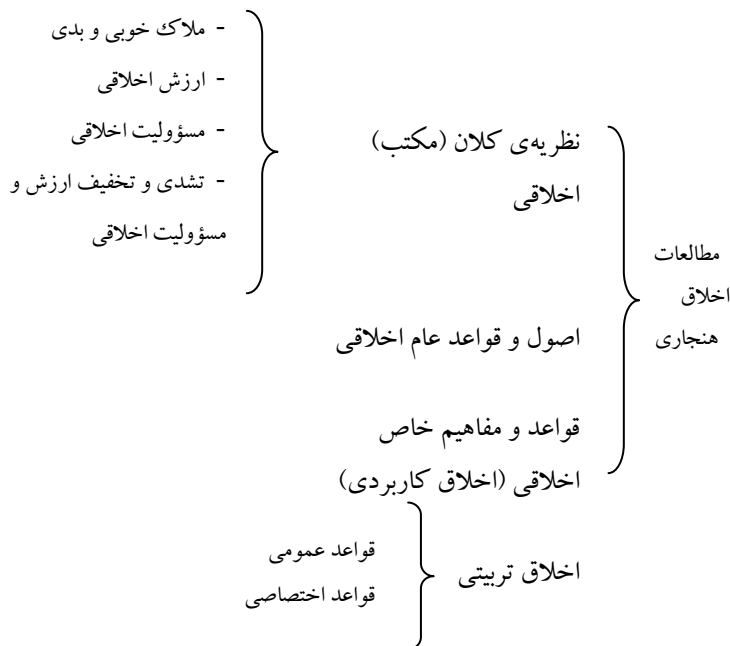
طور کلی انسان‌شناسی خاص اخلاقی میسر نمی‌گردد. از این رو بحث از انسان‌شناسی اخلاقی نوعی از مباحث فرا اخلاقی است.

- روش‌شناسی اخلاق: گونه‌ی سوم پژوهش در اخلاق به مثابه‌ی یک علم، تحقیقاتی است که محور موضوعات آن را معرفت اخلاقی تشکیل می‌دهد. امکان شناسایی اخلاقی، روش و منطق اکتشاف و استدلال اخلاقی، ثبات و تغییر معرفت اخلاقی، روان‌شناسی معرفت اخلاقی و مطالعات جامعه‌شناسانه در باب معرفت اخلاقی از عمده‌ترین جنبه‌هایی‌اند که در این باب شایسته‌ی پژوهش‌اند؛ لکن پژوهش‌های اخلاقی در بین عالمان مسلمان در این زمینه دچار ضعف تاریخی است. شاید یکی از دلایل عمده‌ی آن کافی پنداشتن منطق استدلال فقهی برای پژوهش‌های اخلاقی باشد که آن نیز به نوبه‌ی خود از عدم مرزبندی دقیق بین فقه و اخلاق ناشی شده است. اگرچه این تصور تا حدودی مقرون به صحت است، هرگز عمومیت ندارد و نمی‌تواند توجیه‌گر ضعف مطالعات در باب روش‌شناسی اخلاق باشد.

۳. پژوهش‌های هنجاری اخلاق

جوهره‌ی مشترک همه‌ی این مطالعات برخورداری از داوری و تحلیل هنجاری است. این پژوهش‌ها یا ناظر به تبیین نظریه‌ی کلان اخلاق هنجاری یا مکتب اخلاقی‌اند که خود شامل بحث از ملاک حُسن و قبح عمل، ارزش و مسؤولیت اخلاقی و تشدید و تخفیف آنها می‌گردد؛ یا مربوط به اثبات و تبیین اصول، قواعد و مفاهیم عام اخلاقی است که کارکرد فرابخشی دارند؛ یا ناظر به قواعد و مفاهیم خاصی است که تنها در حوزه‌ی خاصی از زندگی آدمی کاربرد دارند (اخلاق کاربردی)؛ و یا مربوط به مفاهیم و قواعد عام و خاصی است که در جریان اخلاقی شدن (اخلاق تربیتی) کار آمدند. بنابراین، ساختار کلان

مطالعات اخلاق هنجاری براساس تقسیم دوم که محور مباحث بعدی است را می توان به شکل زیر ترسیم کرد:



شرح مختصر این نمودار و زیرشاخه های آن به شرح زیر است:

الف) مکتب اخلاقی: پرسش اصلی در اخلاق هنجاری مربوط به تبیین ملاک و قاعده ی اصلی خوبی و بدی عمل است. در پاسخ به این پرسش، مکاتب اخلاقی از یک سو به اخلاق فضیلت و عمل و از سوی دیگر به اخلاق وظیفه و نتیجه تقسیم شده اند.^۱ برخی از نویسندگان تقسیمات دیگری را نیز در این باره مطرح کرده اند.^۲ گونه های دیگری از پرسش ها به دنبال این پرسش اصلی مطرح می گردد که لازم است در

۱- فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه ی اخلاق*، صص ۳۵-۳۸.

۲- ر.ک: پل ادواردز، *فلسفه ی اخلاق*، ص ۲۷.

همین حوزه بررسی شود. در اینجا باید بین دو مرحله‌ی بحث تمایز ایجاد گردد: گاهی سخن در این است که یک فعل اختیاری صرف‌نظر از انگیزه، نیت و به طور کلی وضعیت و شخصیت فاعل تحت چه شرایطی متصّف به خوبی یا بدی می‌گردد. این بحث در ادبیات متکلمان مسلمان با عنوان «حسن و قبح» شناخته می‌شود؛ ولی گاهی سخن در این است که یک فاعل تحت چه شرایطی به لحاظ اخلاقی ارزشمند شمرده شده و آثار یک انسان ارزشمند را از جهت اخلاقی می‌توان نسبت به او مجری دانست، یا مسؤول شمرده شده و باید عواقب این مسؤولیت را بر عهده نهاد. در بحث اخیر، علاوه بر وضعیت ذاتی فعل، عناصر فاعلی یعنی وضعیت فاعل، چه از جهت مادی و چه از لحاظ روانی و معنوی نیز لحاظ شود. در این نوشتار از این گونه پژوهش‌ها با عنوان ارزشمندی و مسؤولیت اخلاقی یاد می‌شود؛ و در این گونه بحث‌ها از عناصر مؤثر فعلی و فاعلی سخن به میان می‌آید.

یکی از وجوه مزیت و غنای نظام اخلاقی اسلام که بر کارآمدی عملی آن تأثیر بسزایی دارد انبوه آموزه‌هایی است که در باب تشدید یا تخفیف ارزشمندی اخلاقی و یا مسؤولیت اخلاقی در منابع اصلی اخلاق اسلامی وجود دارد.^۱ بحث از مکتب اخلاقی، هسته‌ی مرکزی بحث‌های نظری اخلاق هنجاری را تشکیل می‌دهد و در تاروپود همه‌ی لایه‌های زیرین اخلاق هنجاری و حتی اخلاق تربیتی حضور دارد.

ب) اصول و قواعد عام اخلاقی: در لایه‌ای میان نظریه‌ی کلان اخلاق هنجاری و قواعد و مفاهیم خاص اخلاق کاربردی، اصول و قواعد نسبتاً عام‌تری وجود دارند که اختصاص به حوزه‌ی خاصی از زندگی ندارند؛

۱- ر.ک: دیلمی، احمد، مبانی و ساختار اخلاق، صص ۱۲۱-۱۲۹.

و از سوی دیگر، اگرچه برآمده از نظریه‌ی کلان اخلاق هنجاری‌اند، از آن جزئی‌تر بوده و عین یا مترادف با آن نیستند. عدم ساماندهی منطقی این مفاهیم و قواعد، به تفکر حاکمیت بی‌نظمی بر اخلاق اسلامی و در نتیجه غیر علمی انگاشتن ماهیت آن، دامن می‌زند. با توجه به کارکرد ماهوی و طبیعی این مفاهیم و قواعد، می‌توان آنها را در گروه‌های زیر جای داد:

- قواعد عام هدایت‌گر: این قبیل مفاهیم و قواعد اخلاقی که ناظر به نوعی ویژگی نفسانی است، روشن‌گر راه‌های تأثیرگذار در انسان هستند. مهم‌ترین این مفاهیم و قواعد «ایمان» و «یقین» است.

- قواعد عام ناظر به عمل: این گونه مفاهیم و قواعد عام، ناظر به عمل و اجرا هستند؛ برخلاف نوع قبل که ناظر به معرفت بودند. این نوع خود دارای اقسامی به این شرح‌اند: برخی به ما می‌آموزند که نسبت به مبدأ هستی چگونه باشیم، مانند توکل، تسلیم و رضا؛ برخی رفتار ما را نسبت به معاد ساماندهی می‌کنند، مانند خوف، رجا و یأس؛ بعضی تعامل ما را نسبت به خویشان مدیریت می‌کنند، مانند عجب، افتخار، عزت نفس و عصیت؛ برخی چگونه بودن ما را نسبت به فردا و آینده سامان می‌دهند، مانند آرزو، تسویف، عجله و همت؛ گروهی رفتار ما را نسبت به مواهب طبیعی و دنیوی رقم می‌زنند، مانند زهد، حرص، حسرت و قناعت؛ بعضی تعامل ما با دیگران را مدیریت می‌کنند مانند حسادت و حقد؛ و در نهایت بعضی ترسیم‌کننده‌ی آرایش دفاعی نفس انسانی در قبال خطرات اخلاقی‌اند، مانند سکون، عفت و حیا.^۱

۱- ر.ک: دیلمی، احمد، مبانی و ساختار اخلاق، صص ۱۴۰-۱۵۵.

-	ما و مبدأ	} قواعد عام ناظر به هدایت
-	ما و معاد	
-	ما و خوشتن (تعامل با خود)	
-	ما و آینده	
-	ما و مواهب طبیعی	} قواعد عام ناظر به عمل
-	ما و دیگران	
-	دفاع اخلاقی	

ج) اخلاق کاربردی: لایه‌ی سوم اخلاق هنجاری را می‌توان اخلاق کاربردی دانست. اخلاق کاربردی تلاش می‌کند تا نظریه‌ی عمومی اخلاق هنجاری یعنی مکتب اخلاقی و سایر قواعد و اصول بالادستی و عام‌تر را به شیوه‌ای قیاسی و عقلانی در حوزه‌ی خاصی از شؤون زندگی انسان مقرر و تطبیق کند. در نتیجه، قواعد اخلاق کاربردی اولاً از نظر کلیت و جزئیت جزئی‌تر از قواعد برتراند؛ و ثانیاً از نظر قلمرو حاکمیت، تنها بخشی از حوزه‌ی زندگی اخلاقی را در برمی‌گیرند.

به دلیل تنوع فزاینده‌ی ابعاد زندگی انسان به ویژه ابعاد زندگی اجتماعی او که مصون از تحولات برق‌آسای پدید آمده در فن‌آوری‌های نوین نیست؛ و به دلیل تحولات سریعی که به ویژه در ساختار و مهندسی دانش بشری به وجود آمده است، حوزه‌های اخلاق کاربردی به شدت رو به افزایش است. بحث جامع در یک حوزه‌ی خاص اخلاق کاربردی، مستلزم پرداختن به همه‌ی لایه‌های پیش‌گفته درباره‌ی ساختار کلان اخلاق است. مثلاً پژوهش جامع در حوزه‌ی اخلاق جنسی نیازمند بیان پیش‌فرض‌های خاص خود، مباحث فرا اخلاقی و ویژه از قبیل تحلیل‌های مفهومی، کلامی، معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه، منطقی، انسان‌شناسانه‌ی جنسیتی و روش‌شناسی خاص

آن موضوع است، تا بنیادهای عقلانی و ادبی بحث جهت تطبیق نظریه‌ی کلان اخلاق هنجاری در آن حوزه‌ی فراهم گردد.^۱

(د) اخلاق تربیتی: و سرانجام، اخلاق تربیتی یا تربیت اخلاقی در بر دارنده‌ی قواعد عام و خاص حاکم بر چگونگی اخلاقی شدن و سلوک معنوی است. در گزارش‌های موجود از ساختار رایج پژوهش‌های اخلاقی در غرب به این بخش از اخلاق هنجاری توجه در خوری نشده است. در مقابل، در مجموعه‌ی منابع اولیه‌ی اخلاقی اسلام و به پیروی از آن در مجموعه‌ی دانش اخلاقی مسلمین، جایگاهی ویژه و فربه‌ی قابل قبولی دارد و از مزیت‌های دستگاه اخلاقی اسلام به شمار می‌آید. پژوهش‌هایی که با عنوان اخلاق عملی انجام شده عمدتاً در بردارنده‌ی مباحثی از این دست‌اند.

به علاوه، تألیفات عالمان ربانی با عنوان «عرفان عملی» مبتنی بر دست‌مایه‌های وحیانی است که ناظر به چگونگی معنوی شدن انسان است و عالمان عامل آنها را با تجربه‌های معنوی خویش آمیخته و سعی بلیغی در انتظام بخشیدن به آنها نموده‌اند؛ و باید آنها را از منابع ثانویه‌ی اخلاق تربیتی در اسلام به شمار آورد^۲ از سوی دیگر، پژوهش‌هایی که در دهه‌های اخیر با گرایش روان‌شناسی تربیتی از منظر اسلام صورت گرفته است، تحت تأثیر خاستگاه این مباحث در غرب و فضای طرح آنها در ایران یعنی محیط‌های آموزش و تربیت علمی بوده است، لکن

۱- ر.ک: دیلمی، احمد، اخلاق جنسی.

۲- همچنین ر.ک: بهاری همدانی، شیخ محمد، تذکرة المتقین؛ حسینی طهرانی، محمدحسین، توحید علمی و عینی؛ مصطفوی، حسن، رساله‌ی لقاء الله.

به دلیل وجود قواعد عام تعلیم و تربیت در آنها، یکی از منابع تربیت اخلاقی با استفاده از دستاوردهای بشری به شمار می آید.^۱

نتیجه

نظام‌مندی دستگاه معرفت اخلاقی اسلام هم در مرحله‌ی ثبوت از دلایل متقن برخوردار است؛ و هم در مرحله‌ی اثبات قابل کشف و شناسایی است. کشف و تبیین این نظام معرفتی در فهم دقیق ماهیت و ابعاد آن مؤثر بوده، در شناساندن قوت و گستره‌ی آن به دیگران کارآمد خواهد بود و بسیاری از قصورهای معرفتی نسبت به جایگاه اخلاق اسلامی را جبران می‌کند. هم‌چنین به پژوهش‌های اخلاقی سروسامان داده و آغاز و انجام روند مطالعات اخلاقی را معین می‌کند. نظام اخلاقی ارائه شده جایگاه هر مسأله و موضوع اخلاقی را مشخص می‌نماید. ادعا این نیست که این املاء غلط ندارد، بلکه تنها می‌توان مدعی شد که املائی در این باب نوشته شده است که می‌توان آن را تصحیح کرد؛ اگرچه در کلیت آن راهی نارفته نیست.

۱- ر.ک: احمدی، احمد، اصول و روش‌های تربیت در اسلام؛ باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی و مبانی شیوه‌های تربیت اخلاقی؛ حوزه و دانشگاه، مکتب‌های روان‌شناسی و روان‌شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی؛ حسینی، مهدی، مشاوره و راهنمایی در تعلیم و تربیت اسلامی.

منابع

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیها، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن عدی، یحیی، تهذیب الاخلاق، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.
۳. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. ابن منظور، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۰ ق.
۵. احمدی، احمد، اصول و روش های تربیت در اسلام، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۴ ش.
۶. انصاری هروی، خواجه عبدالله، منازل السائرین، تهران: مولی.
۷. باقری، خسرو، مبانی شیوه های تربیت اخلاقی، تهران: سازمان تبلیغات، ۱۳۷۷ ش.
۸. ---، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران: آموزش و پرورش، ۱۳۶۷ ش.
۹. بحر العلوم، سید مهدی، رساله ی سیر و سلوک، مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۸ ق.
۱۰. بهاری همدانی، شیخ محمد، تذکره ی المتقین، بی جا، نهانندی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. پل ادواردز، فلسفه ی اخلاق، تهران: مؤسسه ی فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، مبادی اخلاق در قرآن، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، توحید علمی و عینی، تهران: حکمت، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. حسینی، مهدی (بی تا)، مشاوره و راهنمایی در تعلیم و تربیت اسلامی، بی جا، بی نا.
۱۵. خمینی، روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۰ ش.

۱۶. خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، تهران: اسلامیه، بی تا.
۱۷. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *مکتب‌های روان‌شناسی*، تهران: سمت، ۱۳۶۹ ش.
۱۸. ----- *روان‌شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی*، تهران: سمت، ۱۳۷۴ ش.
۱۹. دیلمی احمد و آذربایجانی، مسعود، *اخلاق اسلامی*، قم: معارف، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. دیلمی، احمد، *طبیعت و حکمت*، قم: نشر معارف، ۱۳۷۶ ش.
۲۱. ----- *مبانی و ساختار اخلاق* (دانشنامه‌ی امام علی علیه السلام)، ج ۴، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. ----- *اخلاق جنسی*، مندرج در *دانشنامه‌ی فرهنگ فاطمی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۰ ش.
۲۳. شجاعی، محمد، *مقالات*، تهران: سروش، ۱۳۷۱ و ۱۳۸۵ ش.
۲۴. شیرازی، قطب‌الدین، *محاکمات*، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. صدر، سید محمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، بیروت: دارالکتاب، ۱۹۷۸ م.
۲۶. طوسی، نصیرالدین، *شرح اشارات*، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. علامه حلی، *کشف المراد*، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. علامه طباطبایی، *المیزان*، قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۲۹. ----- *رساله‌ی الولایه‌ی*، قم: دراسات اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۳۰. ----- *المیزان*، قم: نشر اسلامی، ۱۳۹۰ ق.
۳۱. ----- *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۳۲. فرانکن، ویلیام کی، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه: صادقی، هادی، قم: طه، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. فیروز آبادی، *قاموس المحيط*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.
۳۴. فیض، مولی محسن، *المحجۃ البیضاء*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۳۵. گیلانی، عبدالرزاق، *مصباح الشریعة*، تهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۶۰ ش.

۳۶. محقق اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدراية*، قم: آل البيت، ۱۴۱۵ ق.
۳۷. مصطفوی، حسن، *رساله ی لقاء الله*، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۳۸. مطهری، شیخ مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۶، قم: صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. ----- *مجموعه آثار*، ج ۱، قم: صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۴۰. مظفر، محمدرضا (بی تا) *اصول الفقه*، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۴۱. ملاصدرا (بی تا) *الاسفار الاربعه*، قم: مکتبه المصطفوی.
۴۲. ملکی تبریزی، میرزا جواد، *رساله ی لقاء الله*، تهران: زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.
۴۳. نراقی، مولی محمد مهدی، *جامع السعادات*، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۳ ق.



انشائات طلبی

و چگونگی فهم گزاره‌های اخلاقی قرآن

حسن سراج زاده *

چکیده

گزاره‌های اخلاقی موجود در آیات قرآن را به دو شکل جملات خبری و انشایی می‌توان یافت. در جملات انشایی، انشاء گاهی به صورت انشاء طلبی و گاهی در قالب انشاء غیرطلبی بیان شده است. انشاء طلبی، شامل امر، نهی، استفهام، تمنی، ندا، عرض و تحضیض و انشاء غیرطلبی، اقسامی همچون افعال مدح و ذم، تعجب، قَسَم، رجاء و صیغه‌های عقود را در بر می‌گیرد. از آن‌جا که گزاره‌های اخلاقی را بیشتر، از راه محمول آن‌ها یعنی مفاهیم اخلاقی «باید، نباید، خوب، بد، درست، نادرست و وظیفه»، می‌توان تشخیص داد، این تحقیق بر آن است با بررسی انشاءات طلبی، چگونگی دلالت آن‌ها را بر مفاهیم اخلاقی روشن سازد تا در نتیجه، گزاره‌های اخلاقی نیز معلوم گردد.

حاصل این پژوهش، مؤید این ادعاست که انشاءات طلبی، در کاربرد اصلی و غیر اصلی‌شان، بیانگر مفاهیم اخلاقی باید و نباید و خوب و بد هستند، که بدین وسیله، بخش زیادی از گزاره‌های اخلاقی قرآن، قابل فهم خواهند بود.

* . عضو هیأت علمی و مدیر گروه اخلاق مرکز مطالعات اسلامی اصفهان.

واژه‌های کلیدی

گزاره‌ی اخلاقی، کلام انشایی، اقسام انشاء، انشائات طلبی، مفاهیم اخلاقی.

مقدمه

گزاره‌های اخلاقی قرآن، بر اساس یک تعریف، گزاره‌هایی هستند که از موضوع و محمول ترکیب یافته و موضوع آن را انسان و ابعاد وجودی او و محمول آن را مفاهیم اخلاقی خوب و بد، باید و نباید، درست و نادرست و وظیفه^۱ تشکیل داده است.

مهم‌ترین بخش گزاره‌ی اخلاقی، محمول آن است که بیانگر مفاهیم اخلاقی است. هرگاه در محمول گزاره‌ای، یکی از این مفاهیم به کار رفته باشد، گزاره‌ی اخلاقی قابل تشخیص است. از انشائات طلبی می‌توان مفاهیم و احکام اخلاقی «باید و نباید» و گاهی «خوب و بد» را

۱- از میان مفاهیم اخلاقی بالا، دو مفهوم «خوب و بد» را مفاهیم ارزشی یا احکام ارزش اخلاقی یا احکام ناظر به فضیلت می‌نامند و پنج مفهوم «باید و نباید، درست و نادرست و وظیفه» را مفاهیم الزامی یا احکام الزام اخلاقی یا احکام ناظر به فريضه می‌گویند. البته گاهی در مقابل مفاهیم غیر اخلاقی، به همه‌ی مفاهیم اخلاقی (ارزشی و الزامی) مفاهیم ارزشی اطلاق می‌گردد. [ر.ک: فلسفه اخلاق، استاد محمدتقی مصباح یزدی، ص ۱۰۵؛ فلسفه اخلاق، فرانکنا، ترجمه هادی صادقی ص ۳۶؛ بنیاد اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۷۲]. از این هفت مفهوم، دو مفهوم باید و نباید، در فقه نیز کاربرد دارند؛ یعنی این دو مفهوم، هم حکم اخلاقی‌اند و هم حکم فقهی. این که وجه تمایز باید و نباید اخلاقی و فقهی در چیست، میان صاحب نظران اختلاف نظر وجود دارد. در این تحقیق، فرض بر آن است که باید اخلاقی، در جایی به کار می‌رود که صفت یا فعل اختیاری، انسان را به هدف از اخلاق یعنی کمال واقعی (قرب الی الله)، برساند و نباید اخلاقی، در صورتی به کار می‌رود که صفت یا فعل اختیاری، مانع رسیدن انسان به کمال شود. با این وصف، می‌توان گفت دستورات دینی و عبادات که گاهی در قالب باید (و نباید) فقهی بیان می‌گردند نیز، به لحاظ این که به خاطر رسیدن به همین هدف (تقرب الی الله) نازل شده‌اند، آن‌ها نیز به این اعتبار، اخلاقی‌اند. به تعبیر دیگر، نظام حقوقی و فقهی اسلام می‌تواند در درون نظام اخلاقی اسلام قرار گیرد و حتی غیر عبادات نیز، در صورتی که به نیت تقرب الهی انجام گیرند می‌تواند در زمره‌ی امور اخلاقی واقع شوند. [ر.ک: فلسفه اخلاق، استاد محمدتقی مصباح یزدی، ص ۶۴؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، محمدتقی مصباح یزدی، ص ۳۴۴].



استفاده کرد. انشاء طلبی، چه صریح و چه غیر صریح، و خواه طلب، الزامی باشد و یا غیر الزامی، چنانچه بر یکی از مفاهیم اخلاقی، دلالت معتبر داشته باشد، می‌توان از آن برای فهم گزاره‌ی اخلاقی کمک گرفت.

در قرآن کریم، گزاره‌های اخلاقی، گاه در قالب کلام انشایی و گاه در شکل کلام خبری دیده می‌شود. با توجه به کثرت استعمال انشائات در قرآن و بیان بسیاری از گزاره‌های اخلاقی در این قالب، ضروری است با تبیین و توضیح انشائات، شکل‌های مختلف کاربرد انشاء ارزیابی شود تا روشن گردد از کدام‌یک از اقسام انشاء، می‌توان گزاره‌های اخلاقی قرآن را کشف کرد. به بیان دیگر، می‌خواهیم بدانیم از اقسام انشاء، کدام‌یک بر باید و نباید و کدام‌یک بر خوب و بد و یا سایر مفاهیم اخلاقی دلالت دارند تا پس از آن، گزاره‌ی اخلاقی تشخیص داده شود. بدین وسیله، با یکی از اسلوب‌های معرفی دیدگاه اخلاقی قرآن آشنا شده و از هدایت‌ها و راهنمایی‌های انسان ساز آن بهره خواهیم برد.

در ادامه، ضمن تعریف انشاء و اقسام آن، به نمونه‌هایی از آیات که در آن، انواع انشاء طلبی بکار رفته و بیانگر مفاهیم خوب و بد، باید و نباید هستند و ما را در شناخت گزاره‌های اخلاقی یاری می‌کنند، اشاره می‌شود.

کلام خبری و انشایی

در هر کلامی، وجود نسبت تامه که سکوت بر آن صحیح باشد ضروری است. هرگاه با قطع نظر از تکلم، برای نسبت موجود در جمله، واقعیتهای وجود داشته باشد که نسبت کلام، با آن مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد، چنین کلامی را، خبری گویند که ذاتاً قابلیت اتصاف به صدق و کذب نیز دارد، مثل: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ

سَيَغْلِبُونَ»^۱. اما اگر با قطع نظر از تکلم، برای نسبت موجود در جمله، واقعیتی وجود نداشته باشد، در این صورت به این کلام، انشاء می‌گویند که قابلیت اتصاف به صدق و کذب ندارد، مثل: ﴿سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^۲، که قطع نظر از لفظ، چیزی نیست و تنها با گفتن ﴿سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾، معنا ایجاد می‌شود.^۳ از آنجا که محور این مقاله، انشائات طلبی است، از کلام خبری بحث نمی‌شود و تنها کلام انشایی و اقسام آن، بررسی می‌گردد.

اقسام انشاء

کلام انشایی یا انشاء بر دو قسم است؛ انشاء طلبی و انشاء غیر طلبی. در انشاء طلبی، متکلم مطلوبی را درخواست می‌کند که در وقت طلب حاصل نیست، مثل: «اضرب زیداً». و در انشاء غیر طلبی، کلام انشایی است و قابلیت اتصاف به صدق و کذب ندارد، اما متکلم مطلوبی را درخواست نمی‌کند، مثل صیغه‌ی یبع (بعث^۴). البته در تقسیم مشهور، انشاء طلبی، اقسامی مثل: امر، نهی، استفهام، تمنی و نداء (دعا) دارد و انشاء غیر طلبی، اقسامی همچون افعال مدح و ذم، تعجب، قَسَم، رجاء و صیغه‌های عقود را شامل می‌شود. در تقسیمی دیگر، انشاء طلبی نیز خود بر دو قسم است: طلب محض و طلب غیر محض. در طلب محض، لفظ به صراحت بر طلب دلالت می‌کند و شامل امر و نهی و دعا است. و در طلب غیر محض، طلب از فحوای کلام فهمیده می‌شود و شامل استفهام،

۱- روم / ۲ و ۳.

۲- روم / ۴۲.

۳- ر. ک: المطول، تفتازانی، سعدالدین، ص ۳۷.



تمنی، ترجی، عرض، تحضیض، است.^۱ در اینجا، تنها به بحث از اقسام انشاء طلبی می‌پردازیم.

اقسام انشاء طلبی

انشاء طلبی در تقسیم مشهور، بر پنج قسم است و شامل: امر، نهی، استفهام، تمنی و نداء است. به این دلیل که در یک تقسیم، از عرض و تحضیض نیز به عنوان طلب (غیر محض) یاد شده است، این دو را نیز به این اقسام ملحق ساخته و مجموعاً هفت انشاء طلبی را بررسی می‌کنیم. این اقسام عبارتند از: امر (طلب فعل)، نهی (طلب ترک و خودداری کردن)، استفهام (طلب فهم)، تمنی (طلب چیز محبوب)^۲ و ندا (طلب توجه و اقبال مخاطب). هم‌چنین عرض (طلب انجام چیزی یا ترک آن با آرامی و ملایمت) و تحضیض (طلب سخت نسبت به انجام چیزی یا ترک آن). چنانچه از هریک از این اقسام بتوان ارزشی اخلاقی را فهمید و بر خوب و بد یا باید و نباید دلالت داشته باشند، در محل بحث داخل است که در ادامه، توضیح هریک می‌آید.

امر

«امر»، شامل امر به صیغه و امر به ماده، امر صریح و غیر صریح، امر مولوی و ارشادی است و همگی جزء انشاء طلبی هستند. امر، عبارت است از: «طلب انجام کار توسط کسی که از نظر درجه بالاتر است از

۱- درباره‌ی اقسام انشا و معانی هریک از آن‌ها، ر.ک: المطول، تفتازانی، سعدالدین، ص ۲۲۴؛

مختصر المعانی، ص ۱۲۷؛ جواهر البلاغه، ص ۶۵؛ موسوعه النحو و الصرف و الإعراب، واژه‌ی مرتبط.

۲- تمنی، طلب چیز محبوبی است که امیدی به حصول آن نیست. اگر به حصول چیز محبوبی که در طلب آن هستیم امیدی وجود داشته باشد به آن ترجی گویند. با توجه به این که ترجی در تقسیم مشهور جزء انشارات غیر طلبی آمده، آن را در شمار انشاء طلبی ذکر نکرده‌ایم.

کسی که درجه اش کمتر از اوست.» اگر طلب از کسی باشد که بالاتر است «دعا» نامیده می‌شود، و اگر طلب از شخصی باشد که از نظر درجه با دیگری مساوی است آن را «التماس» می‌نامند. امر، چهار صیغه دارد:

۱- فعل امر: ﴿اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ﴾^۱، ۲- فعل مضارع مقرون با لام امر: ﴿وَلْيَغْفِرُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾^۲، ۳- اسم فعل امر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾^۳ یا «علیکم الصدق» یعنی: «الزیموا الصدق»؛ ۴- مصدری که نائب از فعل امر است: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾^۴ یا «صبراً علی المکاره» یعنی: «اصبروا علی المکاره».^۵

معنای اصلی امر، طلب فعل از مخاطب به صورت استعلاء (برتری طلبی) همراه با الزام است. اما در بسیاری از موارد با توجه به سیاق کلام و اقتضاء مقام، امر از معنای اصلی اش خارج شده و از آن، معانی دیگری همچون معانی زیر اراده می‌شود:

دعا: طلب از کسی که بالاتر است: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ التَّمَسَّاسِ: طلب از کسی که از نظر درجه با دیگری مساوی است. برای مثال به کسی که هم‌رتبه‌ی شماست می‌گویید: «أَعْطِنِي الْقَلَمَ أَيُّهَا الْأَخ».

ارشاد: طلب بدون تکلیف و الزام و هدف از آن نصیحت و ارشاد است: ﴿إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ، وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾^۶

۱- ص / ۱۷.

۲- نور / ۲۲.

۳- مائده / ۱۰۵.

۴- محمد / ۴.

۵- موسوعه النحو و الصرف و الإعراب، ص ۱۵۲؛ تهذیب البلاغه، ص ۱۲۰.

۶- نمل / ۱۹.

۷- بقره / ۲۸۲.

﴿إِكْرَام: ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ﴾^۱

امتنان: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ﴾^۲

اباحه: جایی که مخاطب توهم می‌کند فعلی ممنوع است، پس امر، برای اذن و اجازه فعل خواهد بود، هر چند می‌تواند آن را ترک کند: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^۳

تمنی: در مورد غیر عاقل به کار می‌رود: «أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي بِصُبحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلٍ؟»؛ یعنی: «هشدار، ای شب دراز، آیا با فرا رسیدن صبح سپری نمی‌شوی؟ با این که فرارسیدن صبح از تو نیکوتر نیست.»
اعتبار: ﴿أَنْظِرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾^۴

إذن: به کسی که در را می‌زند می‌گویید: «ادْخُل»
تخیر: در صورتی مخاطب بین دو امر مخیر است که جمع آن‌ها امکان پذیر نباشد: «تَزَوَّجْ هَذَا أَوْ أَخْتَهَا».
تعجب: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾^۵

تسخیر: ﴿كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ﴾^۶

اخبار: اخبار به هیئت انشاء: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾^۷ و مانند این سخن پیامبر اسلام ﷺ: «من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار»، مراد این است که: «یتبوأ مقعده».

۱- حجر / ۴۶.

۲- نحل / ۱۱۴.

۳- بقره / ۱۸۷.

۴- انعام / ۹۹.

۵- اسراء / ۴۸.

۶- بقره / ۶۵.

۷- اسراء / ۱۰۴.

تهدید: طلبی است که در آن وعید و تهدید باشد: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ، إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^۱

تعجیز: طلب از مخاطب برای تنفیذ (اجرای) کاری محال به قصد اظهار ضعف و ناتوانی او: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^۲ «أُولَئِكَ آبَائِي فَأَجْنِي بِمِثْلِهِمْ».

تسویه: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا﴾^۳

إهانه و تحقیر: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً﴾^۴

از معانی مختلفی که برای صیغه‌ی امر، ذکر شد، فقط معنای اصلی و برخی از معانی فرعی که از آن‌ها بتوان معنای ارزش اخلاقی را استفاده کرد، در بحث ما داخل می‌شوند؛ بنابراین، معنای التماس، اذن، تخییر، امتنان، اخبار و تسویه به دلیل دلالت نداشتن بر معنای ارزشی (خوب و بد یا باید و نباید)، در محل بحث داخل نیستند. در آن سو، می‌توان از معنای دعا، خوبی چیزی را که درخواست شده است، فهمید؛ البته به شرط آن که آن دعا در قرآن از شخصیت ارزشمندی نقل شده باشد یا از آن، ردع و منعی نشده باشد. هم‌چنین از معنای ارشاد و اکرام و تمنی، لزوم یا خوبی فعل یا شخص، قابل کشف است یا از معنای تعجب، تسخیر، تهدید، تعجیز و تحقیر، لزوم ترک (نباید) یا بدی فعل یا شخص را می‌توان دریافت.

غیر از صیغه‌ی امر، از ماده‌ی امر نیز می‌توان معنای باید و وظیفه را فهمید، مانند: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾^۵. در این آیه، می‌توان از ماده‌ی امر فهمید پیامبر

۱- فصلت / ۴۰.

۲- بقره / ۲۳.

۳- طور / ۱۶.

۴- اسراء / ۵۰.

۵- زمر / ۱۱ و ۱۲.

اسلام ﷺ در ارتباط با خدا، باید عبادت خالصانه انجام دهند و اولین کسی باشد که تسلیم خداوند هستند. یا مثل آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ...﴾^۱

علاوه بر صیغه و ماده‌ی امر، ممکن است مفهوم باید و الزام، از واژگان دیگری که مفید معنای طلب هستند، و در قرآن آمده است، به دست آید، مانند: کتب علی، نزل علی، حقاً علی، حقیق علی، وصی، اوصی، قضی، شرع لکم، فرض، اخذ میثاق، فتوی، أوحی و ... برای مثال در آیات ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...﴾^۲، ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^۳، از واژه‌ی «کُتِبَ علیکم» و «أَوْصَانِي»، الزام به کارزار و نماز معلوم می‌شود. همین‌طور است آیه‌ی ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾^۴ و ﴿لِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^۵ بنا بر نظری که، «حق علی» را به معنای «واجب» می‌داند.^۶ آیات زیر نیز از همین قبیل است: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ...﴾^۷ که خداوند با اهل کتاب برای تبیین کتاب‌های آسمانی و کتمان نکردن محتوای آن، میثاق بست. ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ...﴾^۸، ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَساكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ

۱- نحل / ۹۰.

۲- بقره / ۲۱۶.

۳- مریم / ۳۱.

۴- اعراف / ۱۰۵.

۵- بقره / ۲۴۱.

۶- ر. ک: المفردات، ماده‌ی «حق»؛ لسان العرب، ج ۱۰، ص ۵۱.

۷- آل عمران / ۱۸۷.

۸- تحریم / ۲.

الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ... ﴿١﴾ «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ... ﴿٢﴾ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالنَّاسِ إِحْسَانًا ... ﴿٣﴾ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ ... ﴿٤﴾ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَتَعَدُّوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَاً مِثْلَهُمْ ... ﴿٥﴾ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ... وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ ... ﴿٦﴾ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعَلِ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ ... ﴿٨﴾

نهی

معنای اصلی «نهی»، طلب ترک چیزی است از مخاطب، به صورت استعلاء (برتری طلبی) و همراه با الزام؛ یعنی کسی که مرتبه و رتبه‌ی والایی دارد از کسی که پایین‌رتبه است بخواهد تا کاری را ترک کند، مانند: «لا تشرب الخمر»؛ «باید شراب ننوشی». اما برای این که نهی را به

۱- توبه / ۶۰.

۲- شوری / ۱۳.

۳- اسراء / ۲۳.

۴- نساء / ۳۱.

۵- نساء / ۱۴۰.

۶- «فتوا» در اصل به معنای حکم کردن دقیق و صحیح در مسائل پیچیده است. با توجه به این که «و أن تقوموا ... عطف به «فیهن» است (یعنی «اللّٰه یفتیکم أن تقوموا ...») بنابراین، قیام برای قسط درباره ی یتیمان، فتوا و حکمی الهی است.

۷- نساء / ۱۲۷.

۸- انبیاء / ۷۳.



معنای مطابقی و نه به معنای التزامی آن تفسیر کنیم، صحیح‌تر این است که بگوییم، نهی، به معنای ردع و منع از فعل است؛ یعنی کسی که مرتبه و رتبه‌ی والایی دارد، دیگری را که پایین‌رتبه است، از انجام کاری منع کند و باز دارد. برای مثال در «لاتشرب الخمر»، معنای نهی عبارت است از: «**نباید** شراب بنوشی»، در حالی که در معنای پیشین، نهی عبارت بود از: «**باید** شراب بنوشی».

به هر حال، نهی دارای سه صیغه است: ۱. صیغه‌ی فعل مضارع همراه به «لا»ی نهیِ جازم، مانند: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾^۱؛ ۲. به اسلوب تحذیر و دور داشتن، مانند: «إِيَّاكَ أَنْ تَكْذِبَ»؛ «نکند دروغ بگویی»؛ ۳. جمله‌ی خبریه: جمله‌ی خبریه‌ای که از آن، قصد انشاء و نهی شده است (انشاء «نهی» به هیئت اخبار)، مثل سخن خدای متعال: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾^۲.

در بسیاری از موارد، نهی از معنای اصلی‌اش خارج شده و از آن، معنای دیگری همچون معانی زیر اراده می‌شود:

دعا: ﴿رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^۳.

التماس: به کسی که هم رتبه‌ی تو است می‌گویی: «أَيُّهَا الْأَخ لَا تَتَوَّانَ»؛

«درانجام کار کوتاهی نکن».

ارشاد و راهنمایی: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾^۴ و لا

تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ^۵.

۱- لقمان / ۱۸.

۲- المطففين / ۱.

۳- تهذيب البلاغه، ص ۱۲۴.

۴- بقره / ۲۸۶.

۵- مائده / ۱۰۱.

۶- اسراء / ۳۶.

ناامید ساختن (تئیس): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۱.

تمنی: «یا لیلۃ الأُنس لا تنقضی.»

تهدید: وقتی به خدمتگزار خود بگویی: «لا تمثّل امری ثم أنظر ما وقع علیک.»

تحقیر: ﴿وَلَا تَمْدَنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾^۲.

تویخ: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۳.

در معانی بالا، آن‌چه که بر معانی ارزشی دلالت ندارد، مثل التماس و ناامید ساختن، در این بحث کاربردی ندارد؛ ولی سایر معانی، مانند ارشاد، تهدید، تحقیر که بر زجر و نهی و تحریم و نباید و توصیه‌ی به ترک دلالت دارند، در محل بحث داخل هستند. برای مثال از آیه‌ی آخر استفاده می‌شود: کسی که آگاهانه حق را با باطل پوشاند و آن را کتمان کند، کار نادرستی انجام داده و **نباید**، چنین کاری انجام شود؛ زیرا خداوند با تویخی که انجام داده از این کار نهی کرده است.

علاوه بر صیغه‌ی نهی، از ماده‌ی نهی و آن‌چه به معنی نهی و منع و دوری است نیز می‌توان ارزش‌های منفی را کشف کرد، مانند: حرّم، لا یحلّ، اجتنب، اعرض، حذر و ... مثل آیه: ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أُعْبَدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾^۴ که در این آیه، از ماده‌ی نهی استفاده استفاده می‌شود که پیامبر صلی الله علیه و آله از عبادت بت‌ها نهی شده‌اند و عبادت

۱- تحریم / ۷.

۲- حجر / ۸۸.

۳- بقره / ۴۲.

۴- انعام / ۵۶.



بتان را نباید انجام دهند. هم چنین مثل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^۱.

و همین طور آیات:

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۲ که از واژه‌ی «حرّم»، نهی و لزوم ترک نسبت به کارهای زشت، گناه و ستم و... معلوم می‌شود. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا...﴾^۳، ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^۴، و إذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾^۵، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾^۶ و... در سه آیه‌ی اخیر، نهی از عمل، با صیغه و هیئت هیئت امر انجام گرفته است ولی چون معنای منع از فعل، که معنای اصلی نهی است، نیز از آن فهمیده می‌شود، در شمار مصادیق نهی، ذکر شده است.

گاهی مفهوم نهی و نباید، از گزاره‌های اخباری نیز استفاده می‌شود که با عنوان «انشاء(نهی)» به هیئت اخبار» از آن یاد می‌شود، مانند:

۱- نحل / ۹۰.

۲- اعراف / ۳۳.

۳- نساء / ۱۹.

۴- حج / ۳۰.

۵- انعام / ۶۸.

۶- تغابن / ۱۴.

﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾.^{۲۱}

استفهام

استفهام، عبارت است از طلب شناخت چیزی که پیش از این معلوم نبوده، (طلب الفهم یا طلب العلم بمجهول)،^۳ چه آن چیز غیر معلوم، اسم آن باشد یا حقیقت آن یا تعداد آن یا صفت ملحق به آن.

برای طلب شناخت چیزی، از اسم‌ها و حروف استفهام، استفاده می‌شود. اسماء استفهام عبارتند از: مَنْ، مَا (مَنْدَا، مَاذَا)، مَتَى، آيَان، كَيْفَ، اَيْنَ، اَنْتَى، كَمْ وَايٌ. و حروف استفهام عبارتند از: أَ (همزه) و هَل. تمام ادوات استفهام به جز أَ (همزه) و هَل، برای طلب تصور (ادراک مفرد) هستند، اَمَّا هَل، برای طلب تصدیق (ادراک نسبت) است، و همزه که اصل ادوات استفهام است، برای طلب تصور و تصدیق هر دو می‌آید.^۴

۱- نور / ۳.

۲- درباره‌ی این آیه، دو نظر وجود دارد: برخی آیه را حکم انشایی و شرعی دانسته و از آن، حرمت ازدواج با زناکار را استفاده کرده‌اند؛ اما عده‌ای دیگر معتقدند: آیه فقط از یک واقعیت عینی و خارجی خبر می‌دهد و آن این که افراد آلوده و ناپاک، همیشه به دنبال آلودگان می‌روند که بنا براین نظریه، آیه به حکم شرعی ارتباطی ندارد. نظر مشهور عالمان امامیه درباره‌ی ازدواج با زناکار، جواز همراه با کراهت است [جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۱]. البته روشن است که از جهت ارزش اخلاقی، مرد مؤمن نباید با زن زناکار و مشرک و همین‌طور، زن مؤمن نیز نباید با مرد زناکار و مشرک ازدواج نمایند؛ هرچند اگر تنها با نگاه فقهی به این مسأله توجه شود، ممکن است حکم به جواز همراه با کراهت داده شود.

۳- مغنی اللیب، ص ۱۷؛ جواهرالبلاغه، صص ۷۳ و ۷۹.

۴- تهذیب البلاغه، ص ۵۱؛ جواهرالبلاغه، ص ۷۳.

من برای استفهام از عقلا^۱ و «ما» برای استفهام از غیر عقلا، (حقیقت شیء یا صفت شیء، - خواه آن شیء عاقل باشد یا غیر عاقل-) وضع شده است.^۲

متی و آیان^۳ برای تعیین زمان وضع شده‌اند، با این تفاوت که متی هم برای تعیین زمان گذشته و هم آینده به کار می‌رود، ولی آیان فقط برای سؤال از زمان آینده می‌آید و مفید معنای تهویل (ترس) و بزرگداشت است، مانند: ﴿يَسْئَلُ آيَانَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^۴

کیف، برای تعیین حال است: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾^۵ «پس چگونه است (حالشان) آن گاه که از هر امتی گواهی آوریم». **کیف**، گاهی در غیر معنای اصلی که سؤال از حالت چیزی است، به کار می‌رود؛ یعنی گاهی به معنای تعجب است، مانند: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۶، گاهی معنای توبیخ می‌دهد، مانند: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ أَنْتُمْ تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ﴾^۷ و گاهی معنای نفی و انکار دارد، مانند: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ﴾^۸ یا

۱- گاهی من استفهامیه به معنای نفی انکاری است، مانند: ﴿وَمَنْ يُغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران/۱۳۵]، یعنی: «لا یَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ». البته من، افزون بر کاربرد استفهامی، به صورت شرطیه، موصوله، نکره‌ی موصوفه و زائده هم می‌آید [موسوعه النحو و الصرف و الإعراب، ذیل واژه‌ی من].

۲- ما، غیر از استفهام، ده کاربرد دیگر مانند شرطیه، موصوله، تعجیبیه، مصدریه و ... نیز دارد [موسوعه النحو و الصرف و الإعراب، ذیل واژه‌ی ما].

۳- آیان، به معنای شرطیه نیز هست، که در زمان آینده به کار می‌رود و دو فعل مضارع را جزم می‌دهد، مانند: «آیان تزرئی تجدنی». [ر.ک: موسوعه النحو و الصرف و الإعراب، ذیل واژه‌ی آیان].

۴- قیامه / ۶.

۵- مانده / ۴۱.

۶- بقره / ۲۸.

۷- آل عمران / ۱۰۱.

۸- انعام / ۸۱.

«کیف أفعَلُ مثل هذا الفعل السيِّء؟»^۱. **أَيْنَ** برای تعیین مکان است،^۲
 ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا﴾.^۳

أَنَّى در صورتی که استفهامیه باشد، چند معنا دارد؛ گاهی به معنای
 کیف است، مانند: ﴿أَوَ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا
 قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ...﴾^۴، گاهی **أَنَّى** به معنای **مِنْ أَيْنَ**
 است، مانند: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا
 مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^۵ و گاهی به معنای **متی** است،
 است، مانند: «زُرْنِي أَنَّى شِئْتَ؟»^۶

كَمْ: برای تعیین عدد مبهم است،^۷ مانند: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ
 قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾.^۸

أَيُّ با **أَيَّ** از عاقل و غیر عاقل، و برای تمییز یکی از دو چیزی که در
 امر عامی با هم اشتراک دارند، سؤال می‌شود. **أَيُّ** بیش‌تر اضافه می‌شود

۱- کیف، به صورت شرطیه نیز می‌آید، کیف شرطیه، اسم شرط غیر جازم است، به شرط این‌که فعل
 شرط و فعل جواب در لفظ و معنا متفق باشند و به مای زائده هم مقترن نباشد، مانند: «کیف تعملُ
 أعملُ». [موسوعة النحو والصرف والإعراب، ذیل واژگی کیف؛ مغنی اللیب، ص ۲۷۰].

۲- **أَيْنَ**، به صورت شرطیه هم می‌آید، که ظرف مکان و متضمن شرط است و دو فعل مضارع را جزم می‌دهد، و
 و گاهی مای زائده به آن ملحق می‌شود، ولی حکمش تغییر نمی‌کند، مانند: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ
 كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشْكِدَةٍ﴾ [نساء/ ۷۸]. [موسوعة النحو والصرف والإعراب، ذیل واژه‌ی **أَيْنَ**].

۳- بقره / ۱۴۱.

۴- بقره / ۲۵۹.

۵- آل عمران / ۳۷.

۶- **أَنَّى** علاوه بر معنای استفهامی، گاهی شرطیه است، که به معنای **أَيْنَ** خواهد بود، مانند: «**أَنَّى**
 تجلس أجلس». البته گاهی، **أَنَّى**، به صورت ظرفی که متضمن شرط یا استفهام نیست، به معنای کیف،
 یا متی یا حیث و **بِأَيِّ** می‌آید، مانند: ﴿يَسْأَلُكُمْ خِزْيٌ لَكُمْ فَأَتُوا خِزْيَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [بقره/ ۲۲۳]
 [جواهر البلاغة، ص ۷۸؛ موسوعة النحو والصرف والإعراب، ذیل اسم **أَنَّى**].

۷- **كَمْ**، علاوه بر استفهامیه، به صورت خبریه (به معنای کثیر و چه بسیار) نیز می‌آید [ر.ک: مغنی اللیب،
 ص ۲۴۳].

۸- کهف / ۱۹.

و معرب است، مانند: ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾^۱ و مثل: ﴿قَبَائِلُ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾؛^۲ «پس به کدامین سخن پس از (قرآن) ایمان می‌آورند؟» ای، اگر به زمان، مکان، حال، عدد، عاقل و غیرعاقل اضافه شود همان معنای مضاف الیه را خواهد داشت.^۳

در بسیاری از موارد، استفهام، از معنای اصلی اش (سؤال از چیزی برای شناخت آن) خارج شده و با این که علم به شیء وجود دارد، با توجه به سیاق کلام و قراین، از استفهام، اغراض و معانی دیگری همچون معانی زیر اراده می شود:

- امر: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾^۴ یعنی: «انتهوا».
- نهی: ﴿أَتَخْشَوْنَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ أَهَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾^۵ یعنی: «لا تخشوهم، فالله أحق أن تخشوه».
- تسویه: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۶.

۱- مریم / ۷۳.

۲- مرسلات / ۵۰.

۳- ای، علاوه بر استفهامیه، به چهار صورت دیگر نیز می‌آید: ۱- شرطیه (به معنای «هر کدام»)، مانند: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (اسراء/ ۱۱۰)؛ ۲- موصوله (به معنای الذی=کسی که)، مانند: ﴿ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَهْلَهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾ (مریم/ ۶۹)؛ ۳- وصلیه (منادی واقع می‌شود) و همیشه متصل به های تنبیه است و به صورت وصله برای نداء معرف به ال به کار می‌رود، مانند: «یا ایها الطالب أدرس»؛ ۴- کمالیه، اسمی که بر بلوغ کمال و نهایت در نیکی و یا پستی دلالت می‌کند، و یا بعد از نکره واقع می‌شود و اعراب صفت را می‌گیرد، مانند: «زید رجل» ای زید رجل، یعنی: زید در صفات مردان، کامل است، و یا بعد از معرفه می‌آید که به صورت حال اعراب می‌گیرد، مانند: «مررت بزید ای مهذب» [ر.ک: مغنی اللیب، ص ۱۰۷؛ موسوعة النحو و الصرف و الإعراب، ذیل واژه‌ی ای].

۴- مائده / ۹۱.

۵- توبه / ۱۳.

۶- بقره / ۱۶.

- نفی: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾^۱ یعنی: «ما جزاء الاحسان الا الاحسان».
- انکار: ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾^{۲، ۳}.
- تشویق: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُجْبِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾^۴.
- استثناس: ﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى﴾^۵، ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾^۶.
- تقریر: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾^۷.
- تهویل و ترساندن: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾^۸.

۱- الرحمن / ۶.

۲- انعام / ۴۰.

۳- در همزه‌ی استفهام که به معنای انکار باشد، انکار گاهی برای تکذیب (انکار ابطالی) و گاهی برای توبیخ و سرزنش است (انکار توبیخی). در انکار ابطالی، آنچه بعد از همزه می‌آید، واقع نشده است و مدعی آن دروغگو است، مانند: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ (اسراء/ ۴۰)؛ «آیا [پنداشتید که] پروردگارتان شما را به [داشتن] پسران اختصاص داده، و خود از فرشتگان دخترانی برگرفته است؟ حَقًّا که شما سخنی بس بزرگ می‌گویید». ﴿أُيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (حجرات/ ۱۲)، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (قیامت/ ۳۶). در استفهام انکار توبیخی، آنچه بعد از استفهام می‌آید، واقع شده است ولی فاعل آن به دلیل کاری که کرده، مورد مذمت و سرزنش است، مانند: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُونَ﴾ (صافات/ ۹۵)، [ابراهیم] گفت: «آیا آنچه را می‌تراشید، می‌پرستید؟» ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَا كُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (انعام/ ۴۰). به این نکته نیز باید توجه داشت که، همزه‌ی استفهام انکاری، اگر در جمله‌ی مثبت به کار رود، آن را منفی می‌کند، مانند: «أَفَى اللَّهِ شَكٌّ»، که به معنای، لا شکّ فيه است، و اگر در جمله‌ی منفی به کار رود، معنای جمله را مثبت می‌کند، مانند: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ (زمر/ ۳۶) که به معنای، الله کافِ عَبْدَهُ است. ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (شرح/ ۱) که به معنای، شَرَحْنَا است، زیرا منفی در منفی، مثبت می‌شود [معنی اللیب، ص ۲۴؛ جواهر البلاغه، ص ۱۷۹].

۴- صف / ۱۰.

۵- طه / ۱۷.

۶- توبه / ۴۰.

۷- انشراح / ۱.

۸- الحاقه / ۳.

- استبعاد و بعید شمردن: ﴿أَنى لَهُم الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ﴾.^۱
- تعظیم: ﴿مَنْ ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾.^۲
- تحقیر: «أَهَذَا الَّذِى مَدَحْتَهُ كَثِيراً؟»
- تعجب: ﴿مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى الْأَسْوَاقِ﴾.^۳
- تهکّم و مسخره کردن: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾.^۴
- وعید: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾.^۵
- استبطاء و کند شمردن: ﴿مَتَى نَصْرُ اللَّهِ﴾،^۶ ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾.^۷
- تنبیه بر خطاء: ﴿أَسْتَبْدِلُونَ الَّذِى هُوَ أَدْنَى بِالَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾.^۸
- تنبیه بر باطل: ﴿أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ أَوْ تَهْدِى الْعُمْى﴾.^۹
- تنبیه بر گمراهی: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾.^{۱۰}
- تحسّر: مانند سخن شمس الدین کوفی: «ما للمنازل أصبحت لا أهلها أهلها، ولا جيرانها جيرانى».

۱- دخان / ۱۳.

۲- بقره / ۲۵۵.

۳- فرقان / ۷.

۴- هود / ۸۷.

۵- فجر / ۶.

۶- بقره / ۲۱۴.

۷- حدید / ۱۶.

۸- بقره / ۶۱.

۹- زخرف / ۱۴۰.

۱۰- تکویر / ۲۶.

- تكثر: مانند سخن ابي العلاء معری: «هذی قبورنا تملأ الرّحَبَ فاین القُبُورُ من عهد عادٍ؟»

- عَرَض: و آن، طلب چیزی با مدارا و نرمی است، مانند: «ألا تقول لمن لازال منتظرا منك الجواب كلاماً يبعث الأملأ»
تحضیض: و آن، طلب چیزی با تندی است، مانند ألا تواظب علی الحضور الی المدرسه؟^۱

استفهام به معنای اصلی، بر هیچ ارزشی، دلالت ندارد، اما معانی دیگر استفهام، مانند مواردی که ادات استفهام در معنای امر، تشویق، عرض، نهی، نفی، انکار ابطالی، انکار تویخی، تهویل، استبعاد، تحقیر، تعجب، وعید، استبطاء، تنبیه بر خطا، تنبیه بر باطل، تنبیه بر گمراهی، تحسّر و تحضیض به کار رفته‌اند، به دلیل این که از آن‌ها، مفهوم الزامی باید یا نباید و مفهوم ارزشی خوب و بد قابل برداشت است، برای کشف گزاره‌ی اخلاقی استفاده می‌شوند. به طور مثال، در آیه‌ی زیر، از همزه‌ی استفهام، تویخ و سرزنش خداوند نسبت به کسانی که مردم را به نیکی دعوت می‌کنند ولی خود را فراموش می‌کنند و همین‌طور نکوهش فاقدان تفکر و اندیشه، معلوم می‌شود: ﴿اتَّأَمَّرُونَ النَّاسَ بِأَلْبُرٍّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^۲، که از بخش آغازین آیه استفاده می‌شود: انسان (به ویژه عالم) **نباید** درحالی که خود به نیکی عمل نمی‌کند، دیگران را به نیکی امر کند، و از پایان آیه که تعقل نکردن را سرزنش می‌کند روشن می‌شود، تعقل نکردن کار ناشایستی است که نباید چنین کاری صورت پذیرد. در استفهام انکار ابطالی نیز

۱- ر.ک: همان؛ موسوعه النحو و الصرف و الإعراب، ذیل واژه‌ی أ و استفهام.

۲- بقره / ۴۴.

مانند: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾^۱ آیه بیان می‌دارد، این که انسان گمان کند بی‌هدف رها شده است، گمانی باطل است، و از لحاظ بُعد معرفتی، انسان نباید چنین گمانی داشته باشد.

تمنّی

تمنّی (آرزو)، طلب چیزی است که محبوب انسان است، اما امیدی به آن نیست و انتظار حصول آن نیز نمی‌رود؛ زیرا یا وقوع‌اش محال و غیر ممکن است - و انسان چیز محال را بسیار دوست می‌دارد و طلب می‌کند - مانند: «أَلَا لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ يَوْمًا» یا اگر وقوع آن ممکن باشد، بسیار دور از انتظار و سخت است، مانند: ﴿يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ﴾^۲.

واژه‌ی اصلی برای ابراز تمنّی، «لیت» است، اما گاهی تمنّی با ادوات: هل، لو، لعلّ، هلا، ألا می‌آید،^۳ مثل: ﴿هَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيُشَفِّعُوا لَنَا﴾^۴، ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۵ «لعلی أحجُّ فأزورك، یا ألا

۱- قیامت / ۳۶.

۲- قصص / ۷۹.

۳- سکاکی می‌گوید: گویا حروف تندیم و تحضیض، از همین هل و لو به معنای تمنّی، به اضافه ما و لا گرفته شده‌اند، تا بدین علت، این حروف، به خاطر در بر داشتن هل و لو - به معنای تمنّی - هرگاه بر سر ماضی در آیند، معنی تندیم و پشیمانی را بدهد و در جمله‌ی «هلا اکرمت زیذا یا لوما اکرمته»، معنی عبارت این باشد: «لینک اکرمته». به این بیان که، گوینده قصد داشته مخاطب را بر ترک اکرام پشیمان سازد. و هرگاه بعد از آن حروف، فعل مضارع بیاید، معنای تحضیض را بدهد یعنی در مثال «هلا تقوم» یا لوما تقوم، معنای جمله این باشد که «لینک تقوم»، به این بیان که گوینده خواسته با این جمله، مخاطب را بر قیام و ایستادن برانگیزاند، که البته در همین تحریک و تحضیض نیز، نوعی توییح و ملامت وجود دارد. [المطول، ص ۲۲۵؛ مختصر المعانی، التفتازانی، سعدالدین، ص ۱۳۰].

۴- اعراف / ۵۳.

۵- برخی معتقدند چنانچه لو بعد از فعلی که به معنای تمنّی است، واقع شود، همان لو، به معنای لیت و تمنّی است، مانند: ﴿وَذُوا لَوْ لَذَهْنٌ فَيَذْهَبُونَ﴾ (قلم/ ۹). [ر.ک: المطول، ص ۲۲۵].

۶- شعراء / ۱۰۲.

عمر ولی مستطاع رجوعه فیرأب ما أثات ید الغفلات»؛ یعنی: «ای کاش عمری که گذشت امکان رجوع‌اش وجود داشت ...»^۱

تمنی و آرزو، اگر توسط یک شخصیت متعالی بیان شود، بر ارزشمند بودن و خوبی چیزی که آرزوی آن شده، دلالت می‌کند. هم‌چنان که، ادات تمنی، در صورتی که در معنای حسرت^۲ و پشیمانی به کار رفته باشند، بر نادرستی چیزی که موجب پشیمانی شخص شده، و درستی چیزی که آرزوی آن را می‌کند، دلالت دارد. برای مثال از یَالْتِنِّی در آیه‌ی: ﴿يَوْمَ يَعْزُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَالْتِنِّی اَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾^۳ استفاده می‌شود، نپمودن راه پیامبر و دین در دنیا، کار نادرستی است که نباید صورت بگیرد، چرا که قرآن از این شخص ظالم نقل می‌کند که در قیامت حسرت می‌خورد که چرا چنین کاری را انجام نداده و لذا آرزو می‌کند ای کاش، این راه را در دنیا پیموده بود. از تعبیر «یا لیتنی» نیز می‌توان فهمید، کاری که انسان انجام نداده و الان آرزوی انجام آن را دارد، کار صحیحی بوده است؛ یعنی پیمودن راه پیامبر و دین، کار درستی است که انسان باید آن را انجام دهد، زیرا کسی که راه پیامبر و دین را نرفته، در قیامت آرزوی پیمودن این راه را می‌کند.

۱- ر.ک: موسوعه النحو و الصرف و الإعراب، واژه تمنی، ص ۱۱۸ و ۲۳۶ و مغنی اللیب، ص ۳۷۵ و جواهر البلاغه، ص ۸۴، المطول، ص ۲۲۵.

۲- حسرت: در مقابل آرزو است. حسرت 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 [معجم‌المقاییس فی اللغة، احمد ابن فارس، ذیل ماده‌ی حسر؛ مفردات، ماده حسر؛ مفردات، ذیل ماده‌ی حسر].

۳- فرقان / ۲۷.

نداء، طلب توجه و اقبال مخاطب (منادا) توسط متکلم (منادی) است. ندا به وسیله‌ی یکی از حروف ندا (همزه، آی، یا، آ، ایا، هیا، وا) ایجاد می‌شود که این حروف جانشین «انادی» می‌شوند، بنابراین، جملات ندایی در اصل، جملات خبری بوده‌اند که به انشایی تبدیل شده‌اند. همزه و آی برای ندای نزدیک و بقیه‌ی حروف برای ندای دور است. کاربرد حرف «یا» از سایر حروف بیشتر است و برای ندا و فراخواندن نام مقدس خدا «الله» و برای اشاره به علو مرتبه‌ی حضرت حق، تنها با حرف «یا» طلب اقبال می‌شود، و می‌گوییم: یا الله (و اللّهُمَّ، که میم مشدّد به جای یا آمده است). گاهی حرف ندای یا، اگر قبل از منادی مضاف و عَلم و ایها باشد، می‌تواند به صورت لفظی و نه تقدیری حذف شود، مانند: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [ربّ = ربّ + ی]،^۱ ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾^۲ و ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾^۳.

در برخی موارد، ندا از معنای اصلی‌اش خارج شده و از آن، معنای دیگری همچون معانی زیر اراده می‌شود:

- تَوَجَّع (اظهار دردمندی): ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ ثَرَاءً﴾^۴.
- اغراء (برانگیختن): مانند: «یا مظلوم»، که با این ندا، مخاطب را برای گرفتن داد از بیداد، بر می‌انگیزیم.
- استغاثه (دادخواهی): مانند: «یا الله للمؤمنین».
- ندبه (نوحه و شیون کردن): ﴿يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^۵.

۱- صافات / ۱۰۰.

۲- یوسف / ۲۹.

۳- الرحمن / ۳۱.

۴- نبأ / ۴۰.

۵- زمر / ۵۶.

- تذکر: «أيا منزلي سلمي سلام عليكما هل الأزمن اللاتي مضين رواجع»

- زجر و بازداشتن: «أفودای متی المتاب أ، لَمَا تصح و الشيب فوق رأسی أَلَمَّا»

- تعجب: «يا للْعُشْب و لَلْمَاء»^۱

در ندهای قرآنی، چنانچه منادا و مخاطب، خداوند باشد و در طلب اقبال و توجه خداوند به آدمی، خواسته‌ای از خدا، در قالب دعا، توسط شخصیت‌های ارزشمندی مانند انبیا و صالحین، مطرح شده باشد، می‌توان از ندای آنان، در حالی که منع و ردعی از آن نشده باشد، خوبی درخواست و گاهی خوبی چیزی که از خدا درخواست شده (خواسته) را دریافت، برای مثال در آیه **﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَانُوتٍ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبَّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾**^۲، معلوم می‌شود که هم درخواست شکیبایی، پایداری و پیروزی بر کافران از خداوند، درخواست خوبی است و هم این خواسته خوب است که انسان دارای ویژگی صبر و پایداری باشد و در سختی‌ها به ویژه در صحنه نبرد، از خود شخصیتی صبور و با گام‌های استوار نشان دهد.

افزون بر معنای اصلی ندا، از برخی معانی غیر اصلی مانند توجع و تحسّر و ندبه و زجر نیز می‌توان معنای خوبی یا بدی را به دست آورد.

عرض و تحضیض

عرض: طلب و تشویق به انجام چیزی یا ترک آن، با آرامی و ملایمت است و تحضیض، طلب سخت، نسبت به انجام چیزی یا ترک

۱- ر.ک: جواهر البلاغه، ص ۷۶؛ موسوعه النحو و الصرف و الإعراب، ذیل واژه‌ی ندا؛ تهذیب البلاغه، ص ۶۸.

۲- بقره / ۲۵۰.



آن است. فرق بین عرض و تحضیض در نغمه‌های صوت و کلمات کاربردی است، ولی در هردو، باید بعد از این حروف، جمله فعلیه‌ای آمده باشد که فعلش مضارع باشد یا آنچه تأویل به مضارع می‌شود؛ زیرا مقصود از درخواست و تشویق، انجام یا ترک کاری در آینده است. البته اگر بعد از این حروف، فعل ماضی وارد شود، دیگر به معنای تشویق نخواهد بود و به معنای تویخ و سرزنش بر ترک عمل در گذشته است، مانند: «أَلَا اَكْرَمْتَ زَيْدًا» یعنی: «چرا زید را اکرام نکردی؟ (باید اکرام می‌کردی).»

حروف عرض عبارتند از:

أَلَا: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾.^۱

أَمَا: «أَمَا تَرِيدُونَ أَنْ تَنْجَحُوا فِي أَعْمَالِكُمْ.»

لَوْ: «لَوْ تُحَدِّثُنَا قَلِيلًا.»

لَوْلَا: ﴿لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾.^۲

أَلَّا.

و حروف تحضیض عبارتند از:

أَلَا: ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾.^۳

أَلَّا: «أَلَّا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا كَافِرِينَ.»

هَلَّا: «هَلَّا تَقُومُ بِوَأَجْبَكَ.»

لَوْمًا: ﴿لَوْمًا تَأْتِينَا بِالْمَلَايِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾.^۴

۱- نور / ۲۲.

۲- منافقون / ۱۰.

۳- توبه / ۱۳.

۴- حجر / ۷.

لولا: ﴿لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَ قَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ لَوْ لَا جَاؤَ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾.^۱

هریک از حروف بالا، معانی مختلفی دارند، که یکی از آن معانی، تحضیض یا عرض است. اینکه به اختصار آن را توضیح می‌دهیم:

ألا: حرف تحضیض و عرض است. تحضیض مانند: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾؛^۲ «چرا با آنان جنگ نمی‌کنید؟ (باید جنگ و حرف عرض، مانند: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾»^۳ ﴿قَرَأْغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجَلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾^۴ که در آیه‌ی اخیر بیان می‌کند، پس از آن که حضرت ابراهیم علیه السلام به سوی همسرش رفت و گوساله‌ای فربه [و بریان] آورد، آن را به نزد میهمانان گذارد (آنان تناول نکردند)، ابراهیم علیه السلام گفت: آیا تناول نمی‌کنید؟ عرض به این معنا که: چرا غذا تناول نمی‌کنید؟ بفرمایید تناول کنید).

ألاً: حرف تحضیض و عرض است.

لولا: حرف تحضیض و عرض است. تحضیض مانند: ﴿... لَوْ لَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾؛^۵ «چرا از کردار زشت خود به درگاه خدا استغفار نمی‌کنید تا شاید مورد عفو و رحمت واقع شوید؟» به این معنا که باید از کردار زشت خود به درگاه خدا استغفار کنید. یا سرزنش خداوند از سکوت موحدان و عالمان الهی در برابر منکرات و اعمال زشت مردم عصر خود: ﴿لَوْ لَا يَنْهَهُمُ الرَّبَّيُّونَ

۱- نور / ۱۲ و ۱۳.

۲- توبه / ۱۳.

۳- نور / ۲۲.

۴- ذاریات / ۲۶ و ۲۷.

۵- نمل / ۴۶.

والاحبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْاِثْمَ وَالْكِهْمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»^۱ «چرا الهیون و دانشمندان، آنان را از گفتار گناه (آلود) و حرام‌خوارگی‌شان باز نمی‌دارند؟ راستی چه بد است آنچه انجام می‌دادند.» عرض مانند: تشویق به اجتهاد و فهم دین در آیه‌ی ﴿... فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...﴾^۲، ﴿وَ انْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^۳... در آن حال مرگ، با حسرت و تمنی می‌گوید: پروردگارا (تقاضا دارم) اجل مرا اندکی به تأخیر بینداز تا صدقه و احسان بسیار کنم و از نیکوکاران شوم. که از «رَبِّ لَوْلَا اخترتی»، روشن می‌شود: انسان **باید**، سرمایه‌ی عمر را غنیمت بشمارد و پیش از رسیدن اجل به فکر مستمندان و نیازمندان باشد. دراین دو آیه، لولا، که برای عرض است، بر فعل ماضی داخل شده، اما فعل ماضی در معنای مضارع است زیرا مقصود آینده است. لولا، گاهی به صورت‌های زیر می‌آید. با فعل مضارع مَقْدَرٌ: «لولا الله تستغفرونه» و با جمله‌ی اسمیه: «لولا الانتصار حلیفک».

لوما: مانند لولا حرف تحضیض و عرض است، واحکام و مثال‌های آن را دارد. هَلَّا: حرف تحضیض است، هرگاه بعد از آن فعل مضارع آمده باشد: «هلا تقوم بواجبك»، و هرگاه بعد از آن اسم مرفوع بیاید، فاعل برای فعل محذوفی خواهد بود که ما بعدش، آن را تفسیر می‌کند: «هلا زيدٌ يتعلم» (به تقدیر هلا يتعلم زيد يتعلم).

أما: حرف عرض است، مانند: «أما تريدون أن تنجحوا في أعمالكم؟»
لو: حرف عرض است، که فعل مضارع بعد از لو به آن مَقْدَره، منصوب می‌شود، مانند: «لو تحدثنا قليلاً»، یعنی: «خواهش می‌کنیم با ما

۱- مائده / ۶۳.

۲- توبه / ۱۲۲.

۳- منافقون / ۱۰.

کم سخن بگو.» یا مانند: لو تنزل عندنا فتصیب خیراً؛ یعنی: «خواهش می کنیم نزد ما بیایید تا این که خیری به شما برسد.»^۱

از حروف عرض و تحضیض، حروفی مانند ألا، لولا، لوما که در قرآن به کار رفته اند، چنانچه از آن ها بتوان مفاهیم ارزشی و اخلاقی را استفاده کرد، در فهم گزاره های اخلاقی به کار می آیند مانند آیات توبه/۱۳، نمل/۴۶، مائده/۶۳، توبه/۱۲۲ و منافقون/۱۰ که گذشت.

نتیجه

از آنچه گذشت به این نتیجه می رسیم که با توجه به کثرت استعمال انشائات طلبی در قرآن، می توان مفاهیم اخلاقی به ویژه باید و نباید را از طریق این انشائات که در قالب امر، نهی، استفهام، دعا، تمنی، عرض و تحضیض بیان شده اند، به دست آورد و بدین وسیله گزاره های اخلاقی را از راه محمول آن گزاره ها، معلوم ساخت. افزون بر این، همان طور که ملاحظه گردید با توجه به معانی مختلفی که برای هریک از انشائات طلبی وجود دارد، از همه ی معانی، نمی توان مفاهیم اخلاقی را استفاده کرد. به تعبیر دیگر، می توان ادعا کرد که بین انشائات طلبی و مفاهیم اخلاقی، نوعی رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است. به این معنا که، هر چند مفاهیم اخلاقی به ویژه مفهوم باید و نباید از راه انشائات طلبی قابل فهم می باشند، اما هر انشاء طلبی، مفید مفاهیم اخلاقی نیست. زیرا ممکن است طلب وجود داشته باشد، اما در معنای اخلاقی آن به کار نرفته باشد.

۱- برای حروف عرض و تحضیض ر.ک: موسوعه النحو و الصرف و الإعراب؛ مغنی اللیب؛ مغنی /الادیب. ذیل هریک از حروف مربوطه،

منابع

۱. ابن فارس، احمد، معجم المقاییس فی اللغة، تحقیق: شهاب‌الدین ابوعمر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ه.ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ه.ق، ۱۳۶۳ش.
۳. ابن هشام الانصاری، عبدالله بن یوسف، مغنی اللیب عن کتب الأعاریب، قم: مکتبه سید الشهداء، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۶ه.ق.
۴. التفتازانی، سعدالدین، المطول، قم: مکتبه الداوری، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۶ه.ق.
۵. التفتازانی، سعدالدین، مختصر المعانی، قم: انتشارات دارالفکر، چاپ هشتم، ۱۳۸۳ش.
۶. الراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى، ۱۴۳۰ه.ق.
۷. فرانکنا، ویلیام، فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، قم: کتاب طه، نوبت دوم، ۱۳۸۳ش.
۸. الفضلی، عبدالهادی، تهذیب البلاغه، طهران: المجمع العلمی الاسلامی، الطبعة الثانی، ۱۴۰۹ه.ق.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه‌ی اخلاق، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مرکز انتشارات موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۱۱. مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، قم: مرکز انتشارات موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ چهارم، ۱۳۸۵ش.

۱۲. النجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، فی شرح شرایع الاسلام، تهران: دارالکتب السلامیه بی تا.
۱۳. الهاشمی، احمد، جواهر البلاغه، تحقیق و تنظیم: جمعی از اساتید حوزه، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیّه قم، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. یعقوب، امیل بدیع، موسوعه النحو و الصرف و الإعراب، تهران: استقلال، الطبعة السادسة، ۱۴۳۱ق، ۱۳۸۸ش.

طب‌انگاری اخلاق و لوازم آن

احد فرامرز قراملکی*

سیده مریم حسینی**

چکیده

تلقی مدیران و پژوهشگران از اخلاق نقش مهمی در ترویج علمی و توسعه‌ی معرفتی دانش اخلاق دارد. طب‌انگاری اخلاق آن را به مثابه‌ی برنامه‌ی تشخیص، پیشگیری و درمان رذایل اخلاقی به میان می‌آورد. تلقی در بُعد عملی، اثربخشی اخلاق را در توسعه‌ی منابع انسانی و کاهش تنش‌ها و نابسامانی‌های رفتاری در سازمان همراه می‌آورد و در بُعد نظری، سبب توسعه‌ی اخلاق کاربردی و نزدیکی این دانش به روان‌شناسی می‌شود. در این مقاله لوازم تلقی طب‌انگاران‌ه‌ی اخلاق را بررسی می‌کنیم. دو عامل در رواج این تلقی مؤثر بوده است: سازگاری آن با آموزه‌های اسلامی و رواج اخلاق پژوهی نزد طبیب فیلسوفان.

واژه‌های کلیدی

طب‌انگاری اخلاق، محمدبن زکریای رازی، قلب سلیم، اخلاق کاربردی، سلامتِ نفس، اخلاق کمال محور.

*- استاد فلسفه دانشگاه تهران.

Akhlagh_85@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۹/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۸/۲۲

** - دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی مدیریت آموزشی دانشگاه الزهراء (ع.ا.ع).

بیان مسأله

نوع نگرش، ریشه‌ی پنهان رفتار آدمی است. تصمیم‌گیری، موضع‌گیری و اقدام به هر امری، بر حسب تلقی^۱ کشگر از آن امر شکل می‌گیرد. این اصل فراشناختی^۲، در حوزه‌ی اخلاق کاربردی^۳ هر دو بُعد ترویجی و پژوهشی آن، را در برمی‌گیرد:

الف. تلقی افراد از اخلاق موضع آنان را نسبت به اهمیت ترویج اخلاق تعیین می‌کند. مدیری بر حسب انگاره‌ای از اخلاق آن را امری تشریفاتی و تزینی و یا امری دست و پاگیر و هزینه‌بر می‌پندارد و به ترویج اخلاق در سازمان اهتمام نمی‌کند، و مدیری دیگر، اخلاق را پیش شرط مدیریت استراتژیک سازمان می‌بیند،^۴ و هر گونه هزینه را برای ترویج اخلاق در سازمان سرمایه‌گذاری می‌داند. خوددرمانی و در مقابل آن، احساس نیاز به متخصص برای برخورد صحیح با معضلات اخلاقی نیز دو موضع متضادند که ریشه در دو تلقی از اخلاق کاربردی دارند.

ب. رشد و توسعه‌ی دانش اخلاق، به ویژه اخلاق کاربردی نیز با تلقی پژوهشگران از آن پیوند دارد. تلقی عالمان از علم اخلاق در صدر عوامل تبیین‌کننده‌ی رشد یا انحطاط اخلاق کاربردی قرار دارد. وقتی در دوره‌ای از تمدن اسلامی علم اخلاق به مثابه طبّ روحانی تلقی می‌شود، این دانش به ویژه در عرصه‌ی کاربردی رشد می‌یابد، و زمانی که اخلاق به مجموعه‌ای از پند و پیمان و نصیحت و فرمان فروکاسته

1- image.

2- metacognitive.

3- applied ethics.

۴- دیوید، فرد، مدیریت استراتژیک، ص ۵۳.

می‌شود، اخلاق پژوهی از رمتق می‌افتد و کتاب‌های اخلاقی به بیماری تکرار گرفتار می‌شوند.

بر این اساس، پرسش از چیستی علم اخلاق و نقد تلقی‌های گوناگون از آن اهمیت راهبردی دارد. در این مقاله یکی از تلقی‌های رایج از دانش اخلاق در سده‌های آغازین تمدن اسلامی گزارش شده، دلالت‌ها و لوازم آن تحلیل می‌شود.

فرضیه‌ی مورد بررسی در این پژوهش، طب‌انگاری اخلاق را مهم‌ترین راهبرد پژوهش‌های اخلاقی تا سده‌ی پنجم هجری می‌داند. این تلقی هم از متون اسلامی، قرآن و روایات، سرچشمه گرفته‌است و هم دارای ریشه‌های یونانی است. مهم‌ترین تأثیر طب‌انگاری اخلاق، رشد اخلاق کاربردی و معطوف بودن پژوهش‌های اخلاقی به تشخیص، پیشگیری و درمان رذایل اخلاقی و بهبود سبک رفتاری و خلق آدمی بوده است، و همین امر علم اخلاق پیشینیان را به روان‌شناسی و روان‌درمانی نزدیک می‌کند. اگرچه طب‌انگاری اخلاق، در آغاز با رویکرد نتیجه‌گرایانه از گونه‌ی خودگروی اخلاقی بوده‌است، اما کسانی چون فارابی تلاش کردند آن را با رویکرد فضیلت‌گرایانه هم‌آوا کنند.

ریشه‌های تاریخی طب‌انگاری اخلاق

یک. قرآن و سنت دو منبع اصلی در شکل‌گیری جامعه و تمدن اسلامی هستند. قرآن در بیان احوال منافقان تعبیر ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ را می‌آورد (بقره/۱۰) که این تعبیر در مواضع مختلف آمده‌است (مائده/۵۲؛ انفال/۴۹؛ توبه/۱۲۵؛ حج/۵۳؛ نور/۵۰؛ احزاب/۱۲، ۳۲ و ۶۰؛ محمد/۲۰، ۲۹؛ مدثر/۲۱). این که بر قلب انسان به عنوان مرکز تدبیر بدن بیماری عارض می‌شود و این بیماری غیر از رنجوری جسم است، از

آموزه‌های قرآنی است. همچنین تعبیر قلب سلیم در قرآن مجید آمده است (شعراء/ ۸۹؛ صافات/ ۸۴) و دعوت نبی ﷺ شفا و شفا بخش خوانده شده است: ﴿شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾ (یونس/ ۵۷). طیب‌انگاری نبی ﷺ در خطبه‌ی ۱۰۸ نهج‌البلاغه نیز آمده است: «طیبٌ دَوَارٌ بِطَبِّهِ قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ وَ أَحْمَى مَوَاسِمَهُ. يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ قُلُوبٍ عُمِيٍّ وَ آذَانٍ صُمٍّ وَ أَلْسِنَةٍ بُكْمٍ مُتَّبِعٌ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْغَفْلَةِ...». برخی از مفسران بر این تلقی از نبوت تأکید کرده‌اند^۱ برای مقایسه‌ی این تلقی از نبوت با دیگر تلقی‌های رایج نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۶۷-۶۰).

دو. مؤثرترین پزشک در رشد علم طب در تمدن اسلامی جالینوس یا گالینوس یونانی (۱۲۹/۱۳۰ - ۱۹۹/۲۰۰ م) است.^۲ جالینوس عالم اخلاق نیز هست. رساله وی در اخلاق که متضمن طب‌انگاری اخلاق است، به دست دانشمندان مسلمان رسید.^۳

اخلاق‌پژوهان در سده‌های آغازین تمدن اسلامی از دانش طب بی‌خبر نبوده‌اند و بسیاری از آنان، طیب حاذق و صاحب‌نظر بوده‌اند. کندی (۱۸۸-۲۶۰ ق)، ثابت بن قُره (۲۱۰-۲۸۸ ق)، ابن ربیع طبری، محمد بن زکریای رازی (۲۱۵-۳۱۳ ق)، ثابت بن سنان بن ثابت بن قُره (۳۶۳ یا ۳۶۵ ق)، ابن خَمَّار (۳۳۱-۴۲۱)، ابوعلی مسکویه (۴۲۱).

برخی از طبیبان اخلاق‌پژوه هم بوده‌اند و در هر دو دانش طب و اخلاق رساله داشته‌اند. در فهرست آثار کندی کتابی به نام طب روحانی

۱- رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر، ج ۱۷، صص ۹۶-۹۲.

۲- قاسملو، فرید، دانشنامه‌ی جهان اسلام، ص ۲۷۷.

۳- بدوی، عبدالرحمن، دراسات و نصوص فی الفلسفة و العلوم عند العرب، صص ۱۹۷-۱۹۰.



آمده است^۱ که به دست ما نرسیده است. صرف نظر از این اثر، آثار مانده از وی نشانگر تلقی طیبانه از علم اخلاق است.

طبّ روحانی محمدبن زکریای رازی که پُل کراوس آن را به سال ۱۹۳۹م تصحیح و منتشر کرد، نظام اخلاقی مبتنی بر طبابتِ نفس را ارائه می کند.^۲

فارابی (۲۵۸-۳۳۹ق.) در مواضع گوناگونی به طبّ‌انگاری اخلاق تصریح می کند و در حل برخی مسایل اخلاقی از الگوی طبّ بهره برده است (فصول متزعه، ۲۳، ۲۴، ۴۲، ۴۳، ۴۷؛ التنبيه على سبيل السعادة، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۵؛ آراء اهل مدينة فاضله، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۳۷؛ إحصاء العلوم، ۱۱۱).

کتاب‌های فراوانی هم با عنوان طبّ روحانی یا درمان بیماری‌های قلب در قرن‌های بعد رواج یافت.^۳

اخلاق به مثابه بهداشت و بهبود نفس

علم طبّ از بیماری و سلامت بدن بحث می کند و در پی تشخیص بیماری‌ها، پیشگیری از آنها و درمان آنهاست. دانش طبّ به تأمین سلامت انسان توجه دارد، اما همه‌ی سلامت انسان در صحت بدن خلاصه نمی شود؛ زیرا انسان، فراتر از بدن، دارای حقیقتی است که فیلسوفان آن را «نفس» می خوانند؛ و البته غیر از روح مصطلح نزد فیلسوفان است.^۴

۱- قفطی، تاریخ الحکما، ص ۵۰۵.

۲- نک: قراملکی، فرامرز، نظریه‌ی انسان سالم در نظام اخلاقی رازی.

۳- نک: قراملکی، فرامرز، ۱۳۹۱، صص ۱۵۸-۱۵۴.

۴- حنین بن اسحاق، رساله فی الفرق بین النفس و الروح، صص ۱۲۳-۱۳۲.

بدن و نفس که نزد حکمای مشاء پیوند انضمامی ماده و صورت را دارند، در سلامت و بیماری همبستگی متقابل دارند. پس باید در پی سلامت نفس نیز بود. دانشی که سلامت نفس را تأمین می‌کند علم اخلاق است. ابن ابی‌الصادق (د ۴۷۰) آن را به یک معنی بر پزشکی مقدم می‌داند: «پزشک حقیقی کسی است که زیان خود را در رذیلت‌ها بداند و نخست خود را به انواع فضیلت‌ها درمان کند، سپس به معالجه‌ی بدن‌ها روی آورد؛ زیرا کسی که بدون درمان اخلاقی خود به معالجه‌ی بدن‌ها مشغول گردد، در پست‌ترین مرتبه است.^۱

رذایل اخلاقی در طب‌انگاری اخلاق، بیماری‌های نفس خوانده می‌شوند. هر فردی برای حفظ سلامت نفس و یا بازیافت آن به علم اخلاق نیازمند است. طب‌انگاری اخلاق در میان دو گروه از دانشمندان رواج یافت: ۱- فیلسوفان؛ ۲- عالمان وفادار به متون روایی. فیلسوفان طب‌انگاری اخلاق را بر دیدگاه افلاطونی و ارسطویی به نفس استوار کردند. موضوع دانش اخلاق براساس این تلقی، «نفس آدمی» از حیث سلامت و بیماری است، همان‌گونه که موضوع طب، بدن آدمی از حیث سلامت و بیماری است.^۲ و همان‌گونه که طب بدن دو شاخه‌ی عمده دارد (علم حفظ الصحة و علم علاج)، طب روحانی نیز دو رویکرد پیش‌گیرانه (بهداشت نفس) و درمان دارد.

طب، چه جسمانی و چه روحانی، با رفتار آدمی پیوند دارد. این پیوند به صورت‌های مختلف قابل تحلیل است. صورت ظاهری آن است که رفتار، سلامت و بیماری را در بدن و یا نفس نشان می‌دهد. در تعریف‌های مشهور از سلامت (صحت) بدن، آن را صدور همه‌ی افعال به طرز صحیح و سالم

۱- بیهقی، علی بن زید، تنمّة صوان الحکمة، ص ۱۰۹.

۲- گیلانی، محمد کاظم، حفظ الصحة ناصری، ص ۶۷.



دانسته‌اند: «سلامت بدن آن است که هیأت بدن و اجزایش به گونه‌ای باشد که نفس بتواند افعال خود را به نحو کامل انجام دهد؛ چه این افعال خوب باشند یا نه».^۱ ابن سینا نیز همین تعریف را با تغییر عباراتی در کلیات قانون آورده است. سلامت نفس نزد فارابی آن است که هیأت نفس و اجزای آن به گونه‌ای باشند که انسان همیشه امور خیر، حَسَن و افعال زیبا را به وسیله‌ی آنها انجام دهد؛ و بیماری نفس آن است که هیأت نفس و اجزایش به گونه‌ای باشند که نفس به وسیله‌ی آنها شرّ، سَیِّء و افعال قبیح را انجام دهد.^۲ در این تعریف آشکارا کامل بودن رفتار از زیبا و ستودنی بودن آن متمایز شده، و اولی ملاک سلامت بدن و دومی ملاک سلامت نفس انگاشته شده است. همچنین براساس این تعریف، سلامت نفس پیش از سلامت بدن است. تحلیل دیدگاه فارابی در سلامت نفس به پژوهش مستقل دیگری نیازمند است.

نسبت سلامت نفس و بدن با افعال تمایزی مهم دارد. نفس با بدن سالم، افعال را تمام و کامل انجام می‌دهد، اما نفس با سلامت بدن و نفس، افعال تمام و کامل را به نحو شایسته [فعل شایسته در جایگاه شایسته (فارابی، ۱۴۰۵ق. ۲۵)] انجام می‌دهد. البته فارابی به آن قید «همیشه» را نیز می‌افزاید. این قید واسطه‌ای را میان نفس و افعال فرض می‌کند که همان «هیأت راسخه» در نفس است. بیماری و سلامت نفس در واقع در گرو این هیأت‌های راسخه‌ای در آن است. پیدایش و رسوخ این هیأت‌ها عوامل گوناگونی دارد که در میان آن عوامل، نباید از نگرش انسان به هستی - که ره‌آورد جزء ناطقه (اختیار) است - و نیز از اراده در جزء ناطقه غافل ماند؛^۳ چراکه این امر مباحث متافیزیکی

۱- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، ص ۲۳.

۲- همان.

۳- فارابی، ابونصر، السیاسة المدنیة، صص ۷۳ - ۷۲.

مهمی را در سنت فلسفی طب‌انگاری اخلاق به میان آورده‌است. تلاش محمدبن زکریای رازی آن است که کمترین مبانی فلسفی را در طب روحانی دخالت دهد تا هم با مخاطب بیشتری سخن بگوید و هم کارآمدی پیشگیری و درمان را بر مبانی دشوار فلسفی استوار نکند، اما فارابی در غالب آثارش مبانی وجودشناختی، نفس‌شناختی و حتی معرفت‌شناختی را به میان می‌آورد و به تأکید و تصریح، برنامه‌ی سلامت نفس را، که از نظر وی در گرو سلامت «مدینه» است، بر متافیزیک خاصی بنا می‌نهد.

سنت حدیث‌گرایانه‌ی طب‌انگاری اخلاق، با مفروض گرفتن جهان‌بینی قرآنی، از پرداختن به مباحث فلسفی، وجودشناختی و انسان‌شناختی خودداری می‌کند.

اهداف مطالعاتی بر مبنای طب‌انگاری اخلاق

توسعه‌ی دانش اخلاق با طب‌انگاری آن نسبتی معنادار دارد؛ زیرا پژوهشگری که دانش اخلاق را به مثابه طب می‌انگارد، با چند مسأله‌ی پژوهشی روبرو می‌شود. این مسائل خط‌مشی اخلاق پژوهی را ترسیم و مسیر توسعه‌ی این دانش را معین می‌کنند:

یک. تعریف سلامت نفس و تحلیل مؤلفه‌های آن (بیان واضح و متمایز چستی سلامت نفس).

دو. ارائه‌ی علائم تشخیصی به‌ویژه تشخیص افتراقی از طریق بیان ملاک با ملاک‌ها،^۱ زیرملاک‌ها^۲ و نشانگرهای^۳ متمایز سلامتی نفس از بیماری آن.

سه. طبقه‌بندی بیماری‌های نفس بر حسب معیار مشخص و بیان

1-criteria.

2-sub-criteria.

3-indicator.



گونه‌های مختلف رذایل عارض بر نفس.

چهار. توصیف زمینه‌های تهدید سلامت نفس و بیان عوامل و نحوه‌ی عروض بیماری بر نفس بر حسب طبقه‌بندی بیماری‌های نفس. این توصیف همان‌گونه که در دانش طب رایج است، باید بتوان پیش‌بینی همراه باشد و در جملاتی قانون‌وار بیان شود.

پنج. بحث از حفظ الصّحه و بیان شیوه‌های پیشگیری از رذایل و بیماری‌های نفس.

شش. بحث از علاج و بیان راه‌ها و فنون درمان بیماری‌های نفس. مسائل شش‌گانه، انتظار از علم اخلاق را ترسیم و اخلاق‌پژوهی را چنانکه شایسته است تفسیر می‌کند. عالمان اخلاق متعلق به طب‌انگاری این دانش، پاسخ‌های گوناگون به هریک از مسائل یاد شده ارائه کرده‌اند. مقایسه‌ی دو سنت فلسفی و حدیثی در طب‌انگاری اخلاق در پاسخ به این مسایل، مطالعات نظام‌مندی را به میان می‌آورد. اخلاق‌پژوهان در هر دو سنت فلسفی و روایی، پاسخ‌های گوناگون به مسایل شش‌گانه داده‌اند. شش مسأله‌ی یادشده را می‌توان به منزله‌ی ترازویی در نقد نظریه‌های اخلاقی طب‌انگار به کار بست و کارآیی^۱ و اثربخشی^۲ هریک از آنها را سنجش کرد.

لوازم طب‌انگاری علم اخلاق

تلقی اخلاق به مثابه‌ی طب، لوازم فراوانی را به میان می‌آورد. در اینجا به بیان فهرستی از اهمّ آنها بسنده می‌کنیم، تحلیل افزون‌تر محتاج مطالعات نظام‌مند دیگری است:

1- efficiency.

2-effectiveness.

یک. نخستین لازمه‌ی طب‌انگاری اخلاق تعریف علم اخلاق است. کسانی که اخلاق را به مثابه طب می‌دانند، در تعریف علم اخلاق صرفاً به این که این علم فضایل و رذایل را بیان می‌کند بسنده نمی‌کنند و - چنان که گذشت - دانش اخلاق را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که ارائه راه و کارهای تطهیر نفس، پیشگیری از رذایل و درمان آنها نیز در تعریف آن اخذ شود. کسانی که اخلاق را به مثابه علم تربیت تلقی می‌کنند، به این امر هم بسنده نمی‌کنند و ارائه‌ی شیوه‌های آراستن نفس به فضایل را نیز در تعریف دانش اخلاق اخذ می‌کنند. تأمل در این لازمه نشان می‌دهد که در مقام نقد، مقایسه و تحلیل تعریف‌های مختلف از دانش اخلاق می‌توان تلقی تعریف‌کننده از آن را به منزله‌ی یک مبنا بررسی کرد.

دو. تفسیر رذیلت به بیماری نفس و فضیلت به سلامت آن، صرف نظر از مناقشه‌های نظری، علم اخلاق را به روان‌شناسی نزدیک می‌کند. طب‌انگاری نزد کسانی چون محمد بن زکریای رازی که تفسیر حداقلی از سلامت را می‌پذیرد، اخلاق را به رویکردهای روان‌تحلیلی نزدیک می‌گرداند؛ و طب‌انگاری نزد اخلاق‌پژوهانی که سلامت نفس را بر فضایل اخلاقی بنا می‌نهند، آن را به روان‌شناسی مثبت^۱ نزدیک می‌کند (نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱، فصل نهم). قرین بودن اخلاق استوار بر طب‌انگاری با روان‌شناسی، تمایز اخلاق نظری و اخلاق کاربردی را بر حسب تمایز روان‌شناسی از روان‌درمانی قابل فهم می‌کند.

سه. طب‌انگاری اخلاق سبب رشد اخلاق کاربردی در اخلاق‌پژوهی شده است. اخلاق کاربردی در این انگاره به وضعیت عینی فرد وابسته است. اخلاق به مثابه طب، از سلامت فرد در موقعیت‌های عینی سخن

1-positive psychology.



می‌گوید و به همین سبب ملاک‌ها و نشانگرها وابسته به شرایطاند. عالم اخلاق همانند طیب در مقام علاج بیماری نفس نسخه‌ی واحد نمی‌پسچید و توصیه‌های پیشگیری و درمان را متناسب با وضعیت عینی‌ای که فرد در آن می‌زید ارائه می‌کند. برخی از نظریه‌های اخلاقی، اعتدال را در تعریف سلامت أخذ می‌کنند و برخی دیگر اعتدال را علامت سلامت می‌دانند، در هر حال، اعتدال در این نظریه‌ها مفهومی نسبی و اضافی است که بر حسب زمان و موقعیت کم و زیاد و در نسبت با کنش‌گر، طرف کنش، هدف فعل، وقت، مکان و وضعیت‌ها تعریف می‌شود. مثلاً اعتدال در غضب به حسب کسی که مورد غضب است و امری که به خاطر آن خشم به وجود می‌آید و مکان و زمان و زمینه‌های آن تعریف می‌شود. همچنین است عقوبت. متوسط در هر فعلی بر حسب اموری که همراه فعل‌اند محاسبه می‌شود.^۱ اعتدال در امور جسم نیز بر حسب وضعیت‌ها تعریف می‌شود.^۲

معنای نسبی بودن اعتدال این نیست که لزوماً و انحصاراً به شخص وابسته است، بلکه اعتدال بر حسب گروه‌های اجتماعی در مقیاس‌های کوچک و بزرگ تعیین می‌شود. به تعبیر فارابی، همان‌گونه که درخصوص غذا و دارو گاهی اعتدال در نسبت به اکثر مردم در اکثر زمان است و گاهی اعتدال در نسبت با گروهی است و گاهی بدن خاص در زمان خاص است، اعتدال در رفتار نیز همچنین است: از اعتدال عام نسبت به همه‌ی مردم در همه‌ی زمان‌ها تا اعتدال برای انسانی خاص در

۱- مشروط یا وابسته انگاری اعتدال در رفتار، در نظام اخلاقی فارابی نقش زیرساختی دارد.

۲- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، ص ۳۸.

وقت معین.^۱ به این ترتیب، عالم اخلاق هم مقیاس‌های شخص وابسته و جامعه وابسته را به کار می‌برد و هم از مقیاس‌های جهان‌شمول بهره‌مند است. مشروط بودن یا وابسته‌انگاری اعتدال در نظریه‌های اخلاقی طب‌انگار - که شرط کارآمدی آنها است - به لحاظ نظری می‌تواند چالش‌های فراوان را به میان آورد. تمثیل اخلاق به طب، توصیه‌های اخلاقی را به مانند تغذیه و دارو لحاظ می‌کند. در هر دو، کثرت در وحدت و شخص‌وابستگی تا جهان‌شمولی را می‌توان نشان داد. تفسیر این سخن به نسبی‌انگاری اخلاق، نشان ناکامی از فهم دیدگاه اخلاق پژوهان سلف است.

چهار. طب‌انگاری اخلاق، نظریه‌های اخلاقی را سنجش‌پذیر و قابل ارزیابی می‌کند. هم‌چنان‌که بیان شد، ترازوی این ارزیابی، کارآمدی آنها در پیشگیری و درمان است. به عنوان مثال، کُندی، ابوعلی مسکویه (تهذیب الاخلاق، ص ۱۵۶-۱۵۷)، رازی (طب روحانی، ص ۳۳-۳۵)، فارابی (فصول منتزعه، ص ۲۳) و غزالی (غزالی، إحياء علوم الدین، ج ۳، ص ۶۴-۶۵) شناخت عیوب نفس را پیش‌شرط سلامت نفس از رذایل می‌دانند. اینک می‌توان دیدگاه هریک از آنان را در تأمین شناخت عیوب نفس و در پی آن میزان مصونیت از رذایل و یا توفیق در درمان رذایل را سنجید. محمدبن زکریای رازی در بحث از دروغ‌گویی^۳ از اصلاح کسانی که اندکی هم به خویش اهمیت نمی‌دهند مأیوس است. اگر اهمیت ندادن به خویش را یک بیماری نفس تلقی کنیم و آن را

۱- بدین ترتیب، فارابی رفتار اخلاقی را هم در سطح جهان‌شمول و هم وابسته به شخص و زمان خاص طرح می‌کند.

۲- همان، ص ۳۹.

۳- قراملکی، فرامرز، نظریه‌ی اخلاقی محمد بن زکریای رازی، ص ۳۸۳.

عارضه‌ای در رفتار ارتباطی درون‌شخصی انگاریم، ناکارآمدی نظریه‌ی اخلاقی مصداق می‌یابد. مسأله‌ی درمان‌ناپذیری برخی از افراد در برخی از شرایط، از معضلات این نظریه‌های اخلاقی در بُعد کارآمدی است.

پنج. اخلاق حدّ اقلی. تلقّی اخلاق به مثابه طبّ روحانی اخلاق را در سطح حدّ اقلی توسعه می‌دهد. می‌دانیم اخلاق امر دارای مراتب است و انسان‌ها در رشد اخلاقی مراتب گوناگون دارند. مرتبه‌ی نخست اخلاق پیراستن نفس از رذایل است، اما رشد اخلاقی را نمی‌توان به آن محدود کرد؛ زیرا فرد در رشد اخلاقی می‌تواند با به دست آوردن مرتبه‌هایی از فضایل اخلاقی، بر استكمال نفس بیافزاید. سلامت نفس، به‌ویژه در مفهوم سنتی خود، صرفاً پیراستن نفس از رذایل اخلاقی است و این نخستین مرتبه‌ی استكمال نفس است. ظاهراً به همین دلیل، فیلسوفان متأخر، مثل ابن‌سینا و به‌ویژه ملاصدرای شیرازی، کمتر با الگوی طبّ علم اخلاق می‌پردازند و بیشتر دانش اخلاق را با جهت‌گیری کمال‌گرایانه تفسیر می‌کنند. اخلاق کمال‌محور نزد متأخران، دانش اخلاق را از مرتبه‌ی سلامت‌محور گامی افزون‌تر توسعه می‌دهد.

نتیجه

تلقّی اخلاق به مثابه طبّ نفس، به دلیل سازگاری با آموزه‌های اسلامی نزد اخلاق‌پژوهان سده‌های نخست رواج یافت. غالب کسانی که هم پزشک و هم عالم اخلاق بودند به این رویکرد تعلّق دارند. براساس این رویکرد، جنبه‌ی کاربردی اخلاق توسعه می‌یابد و راهکارهای پیشگیری و درمان رذایل اخلاقی از مسائل اخلاق‌پژوهی می‌گردد. طب‌انگاری اخلاق این دانش را به روان‌شناسی و روان‌درمانی نزدیک می‌کند و تفاوت‌های فردی و موقعیتی را در پژوهش‌های اخلاقی مهم می‌داند. طب‌انگاری اخلاق این دانش را تنها در نخستین مرتبه‌ی رشد اخلاقی و استكمال نفس توسعه می‌دهد. (محدود می‌کند)

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن مسکویه، ابوعلی، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، بیروت، دارالمکتبة الحیاة، ۱۹۶۱؛ قم: بیدار، ۱۴۱۰ق.
۳. بدوی، عبدالرحمن، دراسات ونصوص فی الفلسفة و العلوم عند العرب، بیروت: المؤسسة العربیة، ۱۹۸۱م.
۴. بیهقی، علی بن زید، تتمه صوان الحکمة، به کوشش محمد شفیعی، لاهور، ۱۹۳۵م.
۵. حنین بن اسحاق، رساله فی الفرق بین النفس و الروح، در: مقالات فلسفیه لمشاهیر المسلمین و النصاری، بقلم لوئس شیخو و آخرین، قاهره: دار العرب للبستانی، ۱۹۸۵م.
۶. الرازی، ابوبکر محمد بن زکریا، الطب الروحانی، در: الرازی، رسائل فلسفیه.
۷. _____، رسائل فلسفیه (مضاف إليها قطعاً من کتبه المفقودة، تحقیق پل کراوس، بیروت: دار الآفاق الجدیة. ۱۹۷۳م/ ۱۳۹۳ق،
۸. الرازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق،
۹. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه ی فیض الاسلام، بی جا، بی تا.
۱۰. غزالی، محمد، إحياء علوم الدین، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۱۱. فارابی ابونصر، آراء أهل المدينة الفاضلة.
۱۲. _____، إحصاء العلوم، ترجمه ی حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۱۳. _____، التنبیه علی سبیل السعادة، حیدرآباد، هند، ۱۳۴۶ق.
۱۴. _____، السیاسة المدنیة (مبادئ الموجودات)، تحقیق فوزی مترى نجار، بیروت. ۱۹۷۱م.

۱۵. فارابی، ابونصر، *فصول منتزعه*، حقه الدکتور فوزی متری نجّار، تهران: الزهراء، ۱۴۰۵ق،
۱۶. فرامرز قراملکی، احد، *نظریه‌ی اخلاقی محمد بن زکریای رازی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، با همکاری مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه. ۱۳۹۱،
۱۷. فرامرز قراملکی، احد، «نظریه‌ی انسان سالم در نظام اخلاقی رازی»، *دوفصلنامه، تخصصی انسان پژوهی دینی*، سال هفتم، شماره‌ی ۲۴، ۱۳۸۹.
۱۸. _____، سلمان ماهینی سکینه، نبوت: شرح جامع تجرید الاعتقاد، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۸.
۱۹. فردآر، دیوید، *مدیریت استراتژیک*، ترجمه‌ی علی پارسایان و سید محمد اعرابی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۰. قاسملو، فرید، «جالینوس/آثار»، *دانشنامه‌ی جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۹، ۱۳۸۴،
۲۱. قفطی، *تاریخ الحکماء*، (ترجمه‌ی فارسی از قرن یازدهم)، به کوشش بهمن دارایی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
۲۲. گیلانی، محمد کاظم، *حفظ الصحة ناصری*، تصحیح رسول چوپانی، تهران: المعی، ۱۳۸۷.

رویکردهای دسته‌بندی مسائل اخلاقی

محمد مهدی فیروز مهر*

چکیده

مسائل اخلاقی با رویکردهای متفاوتی دسته‌بندی و تنظیم شده است: الف. رویکرد ارسطویی: از نگاه ارسطو اخلاق به معنای ملکات راسخه در نفس است که بر اثر تکرار عمل حاصل می‌شود. منشأ عمل قوای نفس است و قوای نفس به قوه‌ی شهویه، غضبیه و عاقله تقسیم می‌شود، که بر اساس آن چهار فضیلت و هشت رذیله به عنوان اصول اخلاق تعریف گشته، سایر مسائل اخلاق به عنوان فروع این اصول تنظیم شده است.

ب. رویکرد دینی و قرآنی: به سبب برخی کاستی‌های موجود در رویکرد ارسطویی، برخی صاحب‌نظران مسائل اخلاق قرآنی را بر اساس تنوع متعلقات افعال اختیاری انسان (خدا، خویشتن و دیگران) به اخلاق الهی، فردی و اجتماعی تقسیم و تنظیم کرده‌اند.

*- عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ج. رویکرد تاریخی و وقوع مسائل اخلاقی در زندگی بشر بر اساس نقل قرآن.

د. رویکرد عرفانی و سیر و سلوکی.

واژه‌های کلیدی

دسته‌بندی مسائل اخلاقی، قوای نفس، مسائل اخلاق، فضائل و رذائل.

مقدمه

از مسائلی که بشر از آغاز تاکنون با آن درگیر بوده و خواهد بود مسأله‌ی اخلاق است؛ زیرا استعداد اخلاق‌ورزی و تمایل به فضائل و تنفر از رذائل از امور خاص انسان و بُعدی از ابعاد وجودی او بوده، در کنار سایر استعدادها و تمایلات فطری، جزئی از هویت وجودی او را تشکیل می‌دهد؛ از این‌رو دور از انتظار نیست که اخلاق مسأله‌ی همیشگی بشر بوده باشد و جوامع و افراد، با هر دین و مذهبی، نسبت به آن دغدغه‌ی جدی داشته باشند. بر اساس احساس نیاز به بشر به اخلاق داشته است علم اخلاق شکل گرفته و از قدیمی‌ترین علمی است که مورد توجه اندیشمندان و صاحب‌نظران بوده است.

خواجه نصیر در تعریف علم اخلاق گفته است:

«علم است بدان که نفس انسانی را چگونه خُلقی اکتساب توان کرد که جملگی افعالی که به ارادت او از او صادر شود جمیل و محمود بود»^۱.

نیز گفته شده است:

«علم اخلاق علمی است که از انواع صفت‌های خوب و بد، صفت‌هایی که با افعال اختیاری انسان ارتباط دارند و کیفیت اکتساب



صفت‌های خوب و دور کردن صفت‌های بد بحث می‌کند.^۱

بر اساس تعاریف یاد شده، هدف در علم اخلاق این است که انسان از انواع رذائل پاک و به فضائل آراسته شود.

از مسائل مهمی که در خصوص علم اخلاق مطرح بوده این است که مسائل این علم - یعنی: انواع رذائل و فضائل - چگونه و به چه روشی باید تنظیم گردد و اصول و فروع آن چیست؟ زیرا تنظیم مسائل هر علمی هر چه منطقی‌تر باشد در دستیابی به هدف آن علم و تأمین نیاز انسان نقش مؤثرتری خواهد داشت. در این مقاله تلاش بر این است که کلیات رویکردهای مطرح شده در خصوص دسته‌بندی مسائل علم اخلاق به اجمال مورد بررسی قرار گیرد.

پیش از بیان رویکردها لازم است قوا و گرایش‌های انسان به اجمال بررسی شود؛ زیرا روش‌ها و رویکردهای دسته‌بندی مسائل اخلاقی کم و بیش با نوع نگاه به قوا و گرایش‌های نفس و ابعاد مختلف افعال اختیاری انسان که ناشی از قوا و امیال و غرایز اوست، ارتباط دارد.

قوا و گرایش‌های انسان از نظر قرآن

نفس انسانی که موضوع اخلاق است قوا و گرایش‌های اصیل و متنوعی دارد. این مطلب در قرآن به اشکال گوناگون مطرح شده است که در چهار دسته رده‌بندی می‌شود:

۱. دسته‌ای از آیات انسان را موجودی دو بعدی معرفی می‌کند: بعد ربّانی و روح الهی و بعد جسمانی و بدن مادی: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ﴾.^۲ در این آیات از وجود دو عنصر اساسی (عنصر طبیعی

۱- مصباح یزدی، فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۸.

۲- حجر/ ۲۸ و ۲۹.

و عنصر الهی) در خلقت انسان سخن به میان آمده و ارزش انسان به عنصر الهی او معرفی شده و هریک از این دو عنصر ویژگی خاصی در او ایجاد کرده است. عنصر طبیعی در او غرایز و امیال طبیعی را پدید آورده و میان او و حیوانات اشتراک پدید آورد. و او را به طبیعت وابسته کرده است؛ و عنصر الهی گرایش های الهی و ربانی با خود به همراه آورده و او را هم سنخ فرشتگان دانسته و به سوی ارزش های متعالی و مقدس جهت داده است.

۲. آیاتی که به طور خاص از آشنایی فطری انسان با صلاح و فساد و خیر و شرّ و از یک گرایش ذاتی خبر می دهد: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾.^۱ نطفه‌ی مختلط (مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ) اشاره به استعدادها و ترکیبات گوناگون انسان است.^۲ آوردن اعطای سمع و بصر (فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا) به عنوان فرع بر آفرینش از نطفه‌ی مختلط، و ذکر هدایت انسان به راه های خیر و شرّ که شامل هدایت تکوینی و فطری و هدایت به واسطه‌ی انبیا و رسل می شود^۳ (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ) قرینه‌ای است بر این که ماده‌ی خلقت آدمی دارای استعداد قوا و طبایع گوناگون است.

نیز می فرماید: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾.^۴ مقصود از الهام فجور و تقوا این است که خداوند خیر و شر و صلاح و فساد انسان را به او معرفی کرده است و او می داند که چه چیزی فُجور و

۱- انسان - دهر - ۲/ و ۳.

۲- مطهری، انسان کامل، ص ۲۷؛ نیز ر.ک: مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۲۵، ص ۳۳۵؛

ثعلبی، تفسیر ثعلبی، ج ۱۰، ص ۹۵؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ج ۲۹، صص ۲۸۲-۲۸۴)

۳- تفسیر نمونه، ج ۲۵، ص ۳۳۶.

۴- شمس/۷ و ۸. نفس انسان به اعتبار این که خیر و شر و به تعبیر قرآن تقوا و فجور به او الهام شده است نفس «ملهمه» نامیده می شود.

گناه است و چه چیزی تقوا و صلاح؛ و می‌داند که باید از فجور و گناه اجتناب کند و به تقوا و صلاح روی آورد. آوردن «الهام» به دنبال تسویه (وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا...) اشاره به این است که الهام فُجور و تقوا - که همان عقل عملی است - به نوعی تکمیل تسویه و اعتدال بخشیدن به نفس است. بنابراین، این الهام از ویژگی‌های خلقت و آفرینش نفس آدمی^۱ و جزء وجود اوست و در متن خلقت او قرار دارد. این آیه از گونه‌ای شناخت عالی و غیر اکتسابی و در واقع از گرایشی فطری خبر می‌دهد. در آیه فطرت آمده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾.^۲

آیه‌ی دیگر می‌گوید: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾.^۳ مقصود از «النَّجْدَيْنِ» دو راه خیر و شر است^۴ و هدایت در این آیه به معنای همان الهام است که در آیات سوره‌ی شمس آمده است.^۵ خداوند انسان را از دو طریق هدایت کرده است: یکی از طریق عقل و گرایش‌ها و قوایی که در خلقت و باطن او آفرید، و دیگری به واسطه‌ی انبیا و رسل و امامان که خارج از وجود او هستند.^۶

ملاهادی سبزواری می‌گوید: «انسان در عالم دنیا به حکم سخن خدای تعالی ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ قابلیت این را دارد که با غلبه‌ی علم به مبدأ و معاد و با عمل صالح فرشته شود، یا با غلبه‌ی جهل مرکب و

۱- طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۲۹۸.

۲- روم / ۳۰.

۳- بلد / ۱۰.

۴- آلوسی، روح المعانی، ج ۱۶، ص ۲۴۴.

۵- المیزان، ج ۲۰، ص ۲۹۲.

۶- امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: «ان الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهرة، الظاهرة، فالرسل والانباء والأئمة؛ و أما الباطنة فالعقول. (حرانی، تحف العقول، ص ۳۸۶)

مکر و شیطنت به شیطان تبدیل گردد، و یا در اثر غلبه‌ی قوه‌ی شهویه سر از حیوانیت در آورد، و یا با برتری یافتن جنبه‌ی خشم و انتقام‌گیری به حوزه‌ی درندگان وارد شود. همان‌گونه که عناصر، مواد تشکیل دهنده‌ی حیوانات در این عالم است، ملکات و خلق و خو مواد وجودی آنها در عالم آخرت خواهد بود.^۱

در آیات دیگر هدایت انسان به خیر و شرّ خود با تعبیر خلقت در بهترین صورت و نظام ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ و ردّ آن به پست‌ترین مراتب پستی ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ بیان شده است.^۲ خلقت در «أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» اشاره به صلاحیت ذاتی انسان برای ترقی و تعالی از راه ایمان و عمل صالح، و رد به أسفل سافلین اشاره به حرکت انسان برخلاف فطرت و انتخاب راهی غیر از راه ایمان و عمل صالح است.^۳

۳. از دسته‌ی دیگری از آیات استفاده می‌شود که انسان به راحتی می‌تواند زیبایی و خوبی خصلت‌ها و رفتارهای نیک، و زشتی و بدی خصلت‌ها و رفتارهای منفی را مطابق با فطرت خویش و بدون نیاز به استدلال و برهان احساس کند؛ از این رو خداوند علاوه بر آیات فطرت،^۴ به صورت اصل مسلم و بدون استدلال می‌فرماید: ﴿وَلَا تَسْتَوِي تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾.^۵ نیز با پرسش تقریری می‌فرماید: ﴿هَلْ جَزَاءُ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾؛^۶ و با استفهام تقریری درباره‌ی کسانی که

۱- شرح الأسماء الحسنی، ص ۲۱۴.

۲- تین / ۴ - ۶.

۳- ر.ک: المیزان، ج ۲۰، صص ۳۱۹-۳۲۰؛ ابن عاشور، تفسیر التحرير والتنویر، ج ۳۰، صص ۳۷۳-۳۷۹.

۴- آیات ۷ و ۸ سوره‌ی شمس؛ آیه‌ی ۳۰ روم؛ آیه‌ی ۱۷۲ اعراف؛ آیه‌ی ۱۳۸ بقره و

۵- فصلت / ۳۴.

۶- رحمن / ۶۰.

به خیر و نیکی پایبند هستند و کسانی که به آن تعهدی ندارند می‌فرماید: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾.^۱ در خطاب به پیامبر ﷺ فرمود: به مردم بگو: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛^۲ و با یک مثال بیان می‌دارد: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.^۳

از این آیات استفاده می‌شود انسان به گونه‌ای است که به راحتی می‌تواند ارزش فضیلت‌هایی چون سپاسگزاری، پایبندی به ارزش‌ها و فضایی همانند: علم، عدل، توانمندی و قرار داشتن در صراط مستقیم و سایر اصول فضائل را بر اساس فطرت خود درک کند و در عمل به آنها آراسته شود و در مقابل به ضد ارزش و رذیلت بودن اموری چون: جهل، عجز، ظلم و بی‌تعهدی به ارزش‌ها پی برده، و از آن دوری کند.^۴

۴. در آیه‌ای، به طور خاص نفس آدمی در چهره‌های گوناگون معرفی شده است: نفس اماره، نفس لوّامه، نفس مُسَوِّله و نفس مطمئنّه.

نفس اماره: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾^۵ معنای: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» این است که طبع نفس به گونه‌ای است که

۱- سجده / ۱۸.

۲- زمر / ۹.

۳- نحل / ۷۶.

۴- شخصی بنام وابصه خدمت پیامبر ﷺ رسید که از حضرت در مورد «بر» (نیکی) و «اِثم» (گناه) سؤال کند؛ حضرت دستش را بر سینه‌ی وی زد و سه بار فرمود: «اسْتَفْتِ قَلْبُكَ؟ اسْتَفْتِ نَفْسُكَ؟» از قلبت و از جان و روحت سؤال کن. (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۶؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۲۲۸) پس از این، حضرت نشانه‌هایی برای تشخیص بر و اثم بیان کرده‌اند. معنای این سخن (اسْتَفْتِ قَلْبُكَ...) این است که هر کس به فطرت خدادادی و پاک خود مراجعه کند، بدون نیاز به سؤال از دیگران و استدلال، خواهد فهمید که نیکی و فضیلت و گناه و رذیلت چیست.

۵- یوسف / ۵۳.

انسان را به مشتهیات گوناگون و گناهان دعوت می‌کند.^۱ آماره صیغه‌ی مبالغه و بیان‌کننده‌ی کثرت و تنوع خواسته‌های نفس است. «إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي» اشاره به این است که نفس انسان در این حالت به چیزی قانع نمی‌شود، و او را در ورطه‌ی خواسته‌های نامعقول و غیرمشروع تا بی‌نهایت پیش میبرد، مگر این که تدبیر و تربیت مربی حقیقی انسان شامل حال او شود.

نفس لوّامه: ﴿لَا أَفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.^۲ لوّامه صیغه‌ی مبالغه است. نفس در این حال، صاحب خود را به جهت کوتاهی در پرهیزکاری و طاعت بسیار سرزنش و ملامت می‌کند. ملامت از طریق فکر و حدیث نفس است.^۳ کار نفس لوّامه در امور خیر قبل از عمل تشویق است، در حین عمل ترغیب و بعد از عمل تحسین است. در امور زشت قبل از عمل تهدید، در حین عمل جلوگیری و بعد از عمل ملامت است، لکن در قرآن به جنبه‌ی ملامت‌گری آن توجه شده؛ و به این اعتبار لوّامه نامیده شده است.^۴

نفس مسوّله: درباره‌ی اقدام قاییل به قتل برادرش هابیل آمده است: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ﴾.^۵ طوع به معنای رام شدن، انقیاد و گردن نهادن است.^۶ از این جمله استفاده می‌شود بعد از قبولی عمل هابیل طوفانی در دل قاییل به وجود آمد؛ از یک سو حسد او را به انتقام‌جویی دعوت می‌کرد، و از سوی دیگر عاطفه‌ی برادری و انسانی و

۱- المیزان، ج ۱۱، ص ۱۹۸.

۲- قیامت / ۲.

۳- ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنوير، ج ۳۰، ص ۳۱۴.

۴- مظاهری، عوامل کنترل‌گر ایند در زندگی انسان، صص ۱۱۶-۱۱۸.

۵- مائده / ۳۰.

۶- فیومی، المصباح المنیر، ص ۳۸۰.

تنفر ذاتی از گناه و ظلم و قتل نفس او را از این جنایت باز می‌داشت، ولی سرانجام نفس سرکش به تدریج بر عوامل بازدارنده چیره شد و وجدان بیدار او را رام و برای کشتن برادر آماده کرد.^۱

درباره‌ی رفتار برادران یوسف با وی و برادرش بنیامین نیز دو بار تعبیر «تسویل نفس» به کار رفته است: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾.^۲ نیز درباره‌ی اقدام سامری به ساختن گوساله‌ی زرین و گمراه کردن بنی اسرائیل در غیاب موسی علیه السلام آمده است: «و کذلک سَوَّلَتْ لی نفسی».^۳

نفس مسئوله کارهای زشت را زیبا و کارهای زیبا را زشت جلوه می‌دهد. نفس در این حالت نماینده و ابزار دست شیطان است. در قرآن تسویل و تزئین امور قبیح- با هدف اغوای انسان- در موارد متعدد به شیطان نسبت داده شده است.^۴ ممکن است تصور شود نفس مسئوله از حالات نفس امّاره است، اما با نگاه دقیق‌تر غیر از آن است؛ زیرا نفس امّاره به زشتی‌ها امر می‌کند و انسان با این که می‌داند این کار بد است آن را انجام می‌دهد. بنابراین، انسان نفس امّاره را می‌شناسد، اما نفس مسئوله را نمی‌شناسد؛ چرا که نفس مسئوله کارش اغواگری است و جای خوب و بد را تغییر می‌دهد. انداختن یوسف علیه السلام در چاه به نظر برادرانش زیبا جلوه کرد و ساختن گوساله‌ی زرین و دعوت بنی اسرائیل

۱- مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۳۵۰.

۲- یوسف/ ۱۸ و ۸۳.

۳- ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۴۳۹.

۴- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾. (محمد/ ۲۵) ﴿قُلُوبُهُمْ بِأَسْنَأَ تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. (انعام/ ۴۳) ﴿وَجَدْتُهُمَا وَقَوْمَهُمَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾. (نمل/ ۲۴) و ...

به پرستش آن به نظر سامری زیبا آمد. عده‌ی زیادی از انسان‌ها گرفتار این حالت هستند و در عین تبه‌کاری احساس می‌کنند نیکوکارند: ^۱
﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ ^۲

شهید مطهری درباره‌ی «تسویل» می‌گوید:

تسویل یک تعبیر روان‌شناسانه‌ی بسیار دقیقی است که در قرآن آمده است. یعنی: گاهی انسان از درون خودش فریب می‌خورد. نفس انسان یک چیزی را که می‌خواهد آرایشش می‌کند، زینتش می‌دهد و نقش و نگار به او می‌بندد، این همان درون خود انسان است که این کار را کرده است برای این‌که آدم خودش را فریب بدهد.^۳ گرچه قرآن فریب‌کاری و خودآرایی نفس انسانی را تصدیق می‌کند، ولی یادآور می‌شود که اگر انسان به اعماق وجدان خود بازگشت کند، از وضع واقعی خود آگاهی صحیحی به دست می‌آورد و به خطا و جرم خود معترف می‌گردد: ^۴ **﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾** ^۵

نفس مطمئنه: **﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي﴾** ^۶ نفس مطمئنه حالتی است که که نفس با پروردگارش آرامش می‌یابد و از آنچه او بدان خشنود است خشنود می‌شود؛ خود را بنده‌ی مخلص خدا و فاقد تسلط بر خیر و شر و

۱- ر.ک: جوادی آملی، تسنیم، ج ۲۴، ص ۷۱، پانویس.

۲- کهف / ۱۰۴.

۳- مطهری، انسان کامل، ص ۱۷۷.

۴- سبحانی، منشور جاوید، ج ۳، ص ۱۸۷.

۵- قیامت / ۱۴ و ۱۵.

۶- فجر / ۲۷-۳۰.

سود و زیانش می‌بیند؛ دنیا را گذرگاه و فقر و غنا و سود و زیان آن را امتحان الهی می‌شناسد. فراوانی نعمت او را به طغیان و فساد و برتری جویی نمی‌کشاند و فقر و فقدان او را در کفر و ناسپاسی فرو نمی‌برد؛ در عبودیت استقرار یافته، از آن به افراط و تفریط منحرف نمی‌شود.^۱

در تفسیر آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^۲ که از آیات جامع اصول اخلاقی قرآنی است گفته شده: «فحشا اشاره به افراط در قوه‌ی شهویه، و منکر به معنای افراط در قوه‌ی غضبیه و بغی نیز اشاره به قوه‌ی وهمیه است. پست‌ترین این قوا قوه‌ی شهویه و بالاتر از آن، قوه‌ی غضبیه و برتر از آن، قوه‌ی وهمیه است که در آیه به همین ترتیب به آنها اشاره شده است.^۳

با توجه به تعبیرهای گوناگون در مورد نفس، سؤال این است که آیا انسان در وجود خود نفس‌های متعدد دارد، یا این که نفس یک حقیقت است دارای مراتب مختلف که در چهره‌های گوناگون ظاهر می‌شود؟

در جواب می‌توان گفت: با توجه به این که نفس امری مجرد و فاقد آثار و لوازم ماده و جسم است،^۴ این تعبیرها اشاره به گرایش‌های متفاوت و مراتب مختلفی است که نفس آدمی واجد آن است.

شهید مطهری معتقد است اوصاف گوناگون ذکر شده برای نفس به حسب مراتب و درجات مختلف نفس و از باب «وحدت در کثرت،

۱- طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۲۸۵.

۲- نحل/ ۹۰.

۳- فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۰، جزء ۲۱، ص ۸۴.

۴- ر.ک: نراقی، جامع السعادات، ج ۱، صص ۳۷-۴۰؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۶.

کثرت در وحدت» است. انسان چند خود جدا از هم ندارد؛ بلکه آنگاه که نفس تحت فرمان عقل نباشد آماره نامیده می‌شود. همین نفس در یک درجه بالاتر که هشیارتر می‌گردد لوّامه خوانده می‌شود. اگر دو تا بود، ملامت خود و محاسبه‌ی نفس معنی نداشت. بنابراین نفس آماره همان نفس لوّامه است و نفس لوّامه همان نفس مطمئنه است، اما در درجات مختلف هستند. درجاتش به این است که در چه درجه‌ای از توجه و آگاهی و تذکّر و صفا و نبودن حجاب‌ها و داشتن ایمان و یقین بیشتر و امثال اینها باشند.^۱

به دیگر سخن، ذکر اوصاف مختلف برای نفس آدمی بنابر شرایط گوناگون و اختلاف احوال آن است؛ هرگاه قوه‌ی عاقله بر قوای دیگر (سَبّعی، بهیمی و شیطانی) غالب شود و آنها منقاد این جنبه‌ی نفس شوند و اضطراب و سرگردانی آن، که حاصل از تزاحم آنهاست برطرف گردد، «نفس مطمئنه» نامیده می‌شود. اما هنگامی که تنازع و تزاحم میان قوا برطرف نگردد و قوه‌ی عاقله مغلوب جهات دیگر نفس شود، در این صورت، اگر برای نفس حالت ملامت پدید آید (لوّامه) نامیده می‌شود، اما زمانی که در تنازع و تزاحم قوا مغلوب شود، بدون هیچ گونه دفاع و ملامت، در این حالت «أَمارة بالسوء» نامیده می‌شود.^۲

از آیات قرآن استفاده می‌شود بهترین حالت نفس حالتی است که قرآن از آن به «نفس مطمئنه» تعبیر می‌کند؛ زیرا در موردی که نفس اماره و نفس مسّوله را یادآور می‌شود آن دو را سرزنش کرده، مانع تکامل می‌داند. «نفس لوّامه» را این مقدار ارزشمند می‌داند که به لحاظ ملامت‌گری و بر آشفتن در برابر

۱- مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، صص ۵۹۵-۵۹۶.

۲- طوسی، اخلاق ناصری، صص ۷۶-۷۷؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۶۳؛ مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج ۱، صص ۲۰۰-۲۰۵.

کارکردهای نفس در حالات نامطلوب، به آن سوگند یاد می‌کند. اما «نفس مطمئه» را با تعبیرهای سراسر لطف و محبت و ستایش یاد می‌کند و چنین حالتی را شایسته‌ی بندگی خداوند و آرمیدن در بهشت و رسیدن به سعادت می‌داند.

نفس آدمی زمانی مطمئن و آرام و معتدل می‌شود که کاملاً الهی و ربانی شده و بُعد رحمانی و ربانی آن بر دیگر ابعادش چیره شود و وجودش مملو از یاد و حضور خدا گردد؛^۱ و سایر ابعاد نفس تحت تدبیر و فرمان بُعد ربانی و رحمانی‌اش به فعالیت خود ادامه دهند.

در هر حال آنچه از نظر قرآن مهم است این است که بدانیم انسان دارای ابعاد و شؤون مختلف است و مهم‌ترین بعد و شأنش شأن ربانی، ملکوتی، فطرتی و عقلانی اوست که انسانیتش وابسته به همین شأن وجودی اوست.

قوا و گرایش‌های انسان از نظر عالمان اخلاق

از مهم‌ترین مباحثی که علمای اخلاق بدان پرداخته‌اند این است که باطن و نظام درونی انسان را واکاوی کرده و مسأله‌ی وجود قوا و گرایش‌های متفاوت در انسان را مطرح کرده‌اند. گرایش‌هایی که به طور فطری در انسان وجود دارند و هر کدام منشأ بروز و ظهور رفتارهای خاصی می‌شوند. برخی عالمان اخلاق سه گرایش یا سه قوه‌ی اصلی و متباین از هم برای نفس مطرح کرده‌اند:

۱- قوه‌ای که منشأ فکر، تمییز و دقت و نظر در خصائص امور است (قوه‌ی عاقله یا قوه‌ی نطق)؛

۲- قوه‌ای که منشأ غضب، شجاعت، اقدام به امور خطرناک و میل به

۱- «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸) «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» (زمر/۲۳).

سلطه و برتری است (قوه‌ی غضبیه)؛

۳- قوه‌ای که منشأ شهوت، طلب غذا و شوق به انواع لذایذ است (قوه‌ی شهویه).^۱

برخی دیگر، علاوه بر سه گرایش یاد شده، گرایش شیطانی (قوه‌ی وهمیه) را اضافه کرده‌اند که کارش کشف راه‌های مکر و حيله‌گری و رسیدن به مقاصد از طریق فریب و نیرنگ است. بدین ترتیب مجموع گرایش‌های بنیادین و قوای اصلی نفس را چهار تا دانسته‌اند.^۲

بنابراین، در انسان چهار گرایش بنیادین و اصلی یا چهار نیروی غریزی و فطری وجود دارد: گرایش بهیمی (قوه‌ی شهویه)، گرایش سَبُعی (قوه‌ی غضبیه)، گرایش شیطانی (قوه‌ی وهمیه) و گرایش ربّانی (قوه‌ی عاقله).^۳

هریک از این قوا و گرایش‌ها منشأ فعل و رفتار خاص می‌شود. هرگاه یکی از این گرایش‌ها که به نحو استعداد و قوه در انسان وجود دارد در اثر تربیت ویژه یا عادت یا به حسب مزاج خاص به فعلیت برسد و قوت بگیرد، در وجود آدمی غالب می‌شود و اغلب رفتار او را شکل می‌دهد و چه بسا سایر قوا و گرایش‌ها را تحت الشعاع قرار داده و حتی ممکن است آن‌ها را از اثر بیاندازد. انسان محصول ترکیب و امتزاج روح و بدن و فطرت الهی و طبیعت مادی است و سیر این دو در مسیر یک هدف نیست. به بیان شهید

۱- ابن مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، ص ۱۵-۱۶؛ طوسی، اخلاق ناصری، صص ۵۷-۵۸.

۲- نراقی، جامع السعادات، ج ۱، صص ۶۱-۶۲. آنچه در خصوص قوه‌ی وهم ذکر شده کارکردهای منفی آن است، اما کارکرد مثبت آن عبارت است از فهمیدن امور جزئی و دانستن دقائق امور که به وسیله‌ی آنها به مقاصد صحیح می‌رسند. (نراقی، معراج السعاده، ص ۵۱).

۳- برخی از صاحب‌نظران معتقدند قوه‌ی عاقله کارش صرفاً ادراک و روشننگری است و هیچ‌گونه میل و گرایش در آن نیست؛ و اصولاً قوه‌ی عقل از سنخ تمایلات و غرایز نیست و اگر هم گاهی میل و گرایشی به عقل نسبت داده می‌شود، نسبتی مجازی است (ر.ک: مصباح یزدی، فلسفه‌ی اخلاق، صص ۹۵-۹۸ و ۱۱۸؛ نیز اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۰۸).



مطهری، روح و بدن در عین اتحاد و یگانگی، از جنبه‌ی دوگانگی مانند دو رفیقند که از طرفی الزاماً باهمند و نمی‌توانند از هم جدا باشند، و از طرف دیگر دو رفیقی هستند که هم‌هدف نیستند:

میل جان اندر ترقّی و شرف میل تن در کسب اسباب و علف
کوچک ماندن هر کدام به نفع دیگری و رشد هر کدام به ضرر دیگری
است.^۱

آیت الله جوادی آملی می‌نویسد:

«این تعبیر رایج که از انسان به "حیوان ناطق" یاد می‌شود تغییری صوری است، و گر نه انسان هویت بسیار دقیق‌تر دارد. تعبیر یاد شده از آن روست که اکثر افراد حیات ظاهری دارند و سخن می‌گویند، اما بهیمی، سبّعی، شیطانی یا ملکی بودن آن حیات مشخص نیست برخی بهیمه‌ی ناطق، بعضی سبّعی ناطق، گروهی شیطان ناطق، عده‌ای انسان و بعضی فرشته ناطق‌اند...؛ زیرا [انسان] آن‌گاه که در مسیر انسانیت قرار می‌گیرد، پیش روی او چهار راه است: یا همین انسانیت را شکوفا کرده، انسان برتر و نمونه‌ای همانند فرشته می‌شود، یا در مسیر افکار و سیاست‌های مشوّم می‌افتد و شیطان می‌گردد، یا درنده‌خویی پیش می‌گیرد و خونخوار می‌شود، یا با پیروی از غرایز شهوی و مانند آن، واقعاً بهیمه می‌گردد. بنابراین، اگر در برخی تعبیرها از بعضی انسان‌ها به بهیمه و مانند آن یاد شده، تنظیری ادبی یا مجاز، تشبیه، استعاره و مانند آن نیست».^۲

به سخن دیگر، چون شخصیت انسان به خصایص اخلاقی و روانی اوست، اگر خصایص اخلاقی و روانی انسان، خصایص اخلاقی و روانی انسانی نبود، بلکه خصایص اخلاقی یک درنده یا بهیمه بود، این واقعاً مسخ شده است.^۳
در هر حال، انسان ثمره و میوه‌ی جهان آفرینش و به لحاظ دارا بودن

۱- حماسه‌ی حسینی، ج ۳، ص ۳۶۶.

۲- تسنیم، ج ۸، ص ۷۶ و ۷۷.

۳- مطهری، انسان کامل، ص ۱۹.

روح و جسم^۱ خلاصه و عصاره‌ی جهان غیب و شهادت است،^۲ و در او قوا، خصال، حقایق و معانی تمام موجودات هستی جمع شده است. گویا او معجون و مرکبی است از جمادات، نباتات، بهائم، درندگان، شیاطین و ملائکه و خلاصه و عصاره‌ای است از تمام عالم و نسخه‌ی منتخبی است از کتاب بزرگ هستی، و به تناسب هریک از آنها آثار و خلصتی در او و از او دیده می‌شود.^۳

در علم اخلاق تلاش می‌شود راه‌هایی برای ایجاد تعدیل میان قوا و گرایش‌های مختلف انسان ارائه شود به گونه‌ای که هریک از آنها در مسیر طبیعی خود فعال باشد و انسان در سایه‌ی اعتدال، در تمام جوانب وجودی به سعادت دست یابد. از نظر علمای اخلاق این وضعیت زمانی پدید می‌آید که قوه‌ی عاقله و گرایش ربّانی در وجود آدمی حاکم گردد و زمام سایر گرایش‌ها به دست این قوه و گرایش باشد. در علم

۱- ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ... ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...﴾ (سجده/۷ و ۹).

۲- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، تفسیرالقرآن الکریم، ج ۶، ص ۵۵.

۳- صدرالدین شیرازی، أسرارالآیات، صص ۱۲۴-۱۳۸. در شعر منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است: «دواؤک فیک و لاتبصر / و دائک منک و لاتشعر / و أنت الکتاب المبین الذی بأحرفه يظهر المضمّر / و تزعم أنك جرم صغیر / و فیک انطوى العالم الأكبر. از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: الصورة الإنسانية هي أكبر حجة الله على خلقه، و هي الكتاب الذی کتبه الله بیده (فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۹۲). از این رو خداوند آفرینش انسان را نمونه‌ی آفرینش زیبای خود معرفی می‌کند: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ...﴾ (سجده/۷-۹). در این آیات اول می‌فرماید: خدا آن کسی است که هرچه را آفرید زیبا آفرید؛ و به دنبالش آفرینش انسان را مطرح می‌کند که معنایش این است که آفرینش انسان در زیبایی و عظمت نمونه است. در سوره‌ی مؤمنون ابتدا سیر آفرینش انسان را بیان کرده، سپس در پایان، آفرینش خود را به عظمت و زیبایی ستوده است: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون/۱۲-۱۴).

اخلاق براساس سه عامل اصلی رفتار انسان، یعنی: عقل، شهوت، غضب، چهار خصلت و فضیلت اصلی تعریف شده است که عبارتند از:

۱. حکمت؛ به معنای شناخت حقایق و موجودات آن گونه که هستند و تنظیم زندگی و عمل براساس این شناخت؛

۲. عفت؛ به معنای تحت فرمان عقل بودن عامل شهوت؛

۳. شجاعت؛ به معنای تحت فرمان عقل بودن عامل غضب؛

۴. عدالت؛ به معنای هماهنگی قوای مختلف تحت امر و نهی قوه‌ی عاقله.

این چهار فضیلت از اعتدال قوا و عوامل رفتار پدید می‌آیند. هرگاه قوای سه گانه از اعتدال و وظیفه‌ای که برایشان تعریف شده است به جانب افراط و تفریط خارج شوند، هر کدام منشأ دو رذیلت خواهند شد: افراط عقل به زیرکی منفی و فریبکاری و تفریط آن به کودنی منتهی می‌گردد. افراط قوه‌ی شهویه هرزگی و تفریط آن خمودگی را به دنبال می‌آورد؛ و افراط قوه‌ی غضبیه منشأ بی‌باکی و تهور و تفریط آن سبب ترسو بودن می‌گردد؛ و نهایت این که در دو طرف فضیلت عدالت، دو رذیلت ستمگری و ستم‌پذیری قرار دارد.^۱ در علم اخلاق فضیلت‌ها تحت عنوان چهار فضیلت یاد شده و رذیلت‌ها زیر عنوان هشت رذیلت مزبور دسته‌بندی و تنظیم شده است.

از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که فرمود: «فضایل چهار نوع است: حکمت که ریشه‌ی آن در تفکر است. عفت که اساس آن شهوت است. قوت (شجاعت) که اساس آن در غضب است. عدالت که ریشه آن در اعتدال قوای نفس است».^۲

۱- ر.ک: نراقی (ملاحمد)، جامع السعادات، ج ۱، ص ۸۴ و ۹۸؛ نراقی (محمد مهدی)، معراج السعاده، ص ۵۹-۶۵.

۲- الفضائل أربعة أجناس: أحدها الحكمة و قوامها في الفكرة والثاني العفة و قوامها في الشهوة والثالث القوة و قوامها في الغضب؛ والرابع العدل و قوامها في اعتدال النفس». (مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۸۱). سند این روایت به جهت مرسل بودن خالی از اشکال نیست (مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۱۰۲)، اما از حیث محتوا می‌تواند مؤید همان چیزی باشد که در علم اخلاق سنتی مطرح است.

آیت الله مصباح یزدی، طرح دیگری در خصوص انگیزه‌ها و گرایش‌های نفس ارائه کرده است.^۱ در این طرح نفس به صورت یک هرم سه بعدی در نظر گرفته شده است: نقطه‌ی رأس هرم نمایانگر وحدت مقام نفس است که همه‌ی سطوح و ابعاد مفصل و متعدد به اجمال در آن نقطه متحد می‌شوند یا به وحدت می‌رسند؛ چنان که از نقطه‌ی واحدِ رأس، با همان مقام وحدتی که دارد، شئون مختلفی پدید می‌آید یا ظاهر و متجلی می‌شود. مقصود از سه سطح یا سه بُعد هرم نفس سه غریزه و گرایش اصلی آن است که همه‌ی تلاش‌های انسان توسط آنها انجام می‌گیرد. این سه غریزه از ریشه‌ی اصلی تر به نام «حب نفس» و «خود دوستی» پدید می‌آیند که عبارتند از: «حب بقاء»، «حب کمال» که در دو چهره‌ی «حقیقت جویی و قدرت طلبی» و «لذت جویی و سعادت طلبی» ظاهر می‌شوند. این سه غریزه‌ی اصلی که از ریشه‌ی «حب نفس» می‌رویند هریک به منزله‌ی اصل و تنه‌ای است که شاخه‌ها و فروع گوناگونی بر آن می‌روید و تحت تأثیر عوامل مختلف دیگری منشأ فعالیت‌های گوناگون می‌شود.

مهم‌ترین عاملی که در جهت‌دهی غرایز مؤثر است عامل شناختی است. این که انسان غریزه‌ی حبّ بقاء یا حبّ کمال و لذت جویی و سعادت طلبی خود را در چه مسیری و در کدام مصداق فعال کند. به تعریف و شناخت وی از بقاء و کمال و لذت و سعادت بستگی دارد. در واقع دو چیز رفتارهای انسان را شکل می‌دهد: یکی میل‌ها و گرایش‌ها، و دیگری بینش‌ها و شناخت‌ها. میل‌ها حرکت‌دهنده‌اند و شناخت‌ها جهت‌دهنده.^۲

شهید مطهری^۳ گرایش‌های انسان را به دو دسته تقسیم کرده است: گرایش‌های خودمحور و گرایش‌های غیر خود محور یا گرایش‌های مقدس.

۱- مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج ۲، صص ۲۹-۴۳.

۲- ر.ک: مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۴۳.

۳- مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۸۷.



گرایش‌های خود محور مانند: گرایش جنسی، گرایش به تغذیه و... گرایش‌هایی هستند که غایت آنها خود فردی است. این دسته از گرایش‌ها میان انسان و حیوان مشترک است. اما دسته دیگر از گرایش‌ها که گرایش به خیر و فضیلت یا گرایش‌های اخلاقی از جمله‌ی آن است،^۱ بر اساس خودمحوری نیستند و انسان در وجدان خود برای آنها نوعی ارزش و قداست قائل است و شکل انتخابی و آگاهانه دارند. این قسم از گرایش‌ها مختص انسان است و در حیوانات نمونه‌ی آنها آن‌چنان که در انسان وجود دارد دیده نمی‌شود. این گرایش‌ها ریشه در فطرت و خلقت انسان دارند و انسانیت انسان به این دسته از گرایش‌هاست. به بیان دیگر، انسان حقیقتی است مرکب از روح و بدن، و روحش حقیقتی است الهی: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾.^۲ در انسان عنصری غیرطبیعی وجود دارد؛ همچنان‌که عناصر طبیعی وجود دارد. عناصر طبیعی انسان را به طبیعت وابسته کرده‌اند و این عنصر غیرطبیعی انسان را به اموری غیرطبیعی و غیرمادی وابسته کرده است. حس فضیلت‌جویی و گرایش به اخلاق و فضائل مربوط به روح و سرشت روحی اوست.^۳

تقسیم‌بندی مسائل اخلاق

مسأله‌ی اخلاق به لحاظ این‌که در فطرت و خلقت آدمی ریشه دارد از همان آغاز زندگی بشر مورد توجه بوده است و لازم بود به صورت یک علم، مدوّن و ساماندهی شود، اما این‌که مسائل آن چگونه تقسیم و تدوین شود بسته به نوع نگاه و تحلیلی است که از نفس انسان و قوا و

۱- مجموع این گرایش‌ها که از آنها به فطریات احساسی تعبیر شده است، پنج تاست: ۱. حس حقیقت‌جویی. ۲. گرایش به خیر و فضیلت؛ ۳. گرایش به جمال و زیبایی؛ ۴. گرایش به خلاقیت و ابداع؛ ۵. عشق و پرستش (همان، ص ۴۹۲-۴۹۹).

۲- حجر / ۲۹.

۳- مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۱۰.

گرایش‌های او وجود دارد؛ و نیز بسته به تعریفی است که از علم اخلاق ارائه می‌گردد.

تقسیم مسائل اخلاق بر اساس رویکرد ارسطویی

از رویکردهای رایج و شاید قدیمی‌ترین رویکرد تقسیم مسائل اخلاق، رویکرد ارسطویی است که مورد توجه علمای اخلاق اسلامی بوده و همواره بر اساس آن - البته با برخی اصلاحات و تکمیل - به تقسیم و تنظیم مباحث اخلاق اسلامی پرداخته‌اند.

در دیدگاه ارسطویی اخلاق به معنای ملکات راسخه در نفس است که بر اثر تکرار عمل و رفتار، حاصل می‌شود و منشأ عمل و رفتار نیز قوای نفسانی اوست. تعداد این قوا و اصول فضائل و رذائل مرتبط با آن به سبکی که عالمان اخلاق اسلامی آن را مطرح کرده‌اند، در بخش «قوا و گرایش‌های انسان از نظر عالمان اخلاق» به اجمال مطرح شده است.

از نظر برخی صاحب‌نظران در زمینه‌ی اخلاق اسلامی، این شیوه دچار برخی اشکالات و نواقص است و در واقع نمی‌تواند معیاری برای تقسیم و تنظیم مسائل مختلف اخلاق اسلامی باشد.

آیت الله مصباح یزدی پس از طرح دیدگاه ارسطویی درباره‌ی دسته‌بندی مسائل اخلاق، چند سؤال مطرح می‌کند: آیا تقسیم قوای نفس به این سه قوه درست است و آیا می‌توان قوای نفس را در این سه خلاصه کرد؟ سؤال دیگر آن که تقسیم اخلاق و رفتار و ملکات اخلاقی بر اساس تنوع قوای نفسانی آیا می‌تواند مطلوب باشد، و یا این که بهتر است روش دیگری برای تقسیم آنها پیدا کنیم؟ ایشان معتقد است تقسیم مسائل اخلاق بر اساس تنوع قوای نفس تنها راه نیست، بلکه می‌توان تقسیم دیگر مثلاً تقسیم بر اساس متعلقات افعال اختیاری داشته باشیم، یا تقسیماتی دیگر بر اساس قوای نفس داشته باشیم، اما قوای نفس را در سه

قوه منحصر نداشتیم.^۱ نیز از نظر ایشان نظام اخلاقی ارسطویی به جهت عدم توجه به حیات ابدی دچار نقص و ضعف آشکار است، و اساساً سخن گفتن از سعادت واقعی و حقیقی بدون توجه به حیات ابدی را غیر منطقی می‌داند.^۲

آیت الله مکارم شیرازی نیز در کتاب /اخلاق در قرآن، که معتقد است دیدگاه علمای اخلاق اسلامی تکمله‌ای است بر دیدگاه ارسطویی و فلاسفه یونانی، ایرادهایی را مطرح کرده و نتیجه گرفته است که اصول چهارگانه‌ای که قدما برای اخلاق برشمرده‌اند نمی‌تواند الگویی جامع برای تقسیم صفات اخلاقی شمرده شود، هرچند نسبت به بسیاری از مسائل اخلاقی صادق است. ایشان اشکالات ذیل را در خصوص شیوهی ارسطویی مطرح کرده‌اند:

الف. برخی از ملکات اخلاقی را که به یقین جزء فضائل است به زحمت می‌توان در اصول چهارگانه‌ی فضائل جای داد. مثلاً حسن ظن از فضائل و نقطه‌ی مقابله‌ی بدگمانی است. اگر بنا باشد در یکی از اصول چهارگانه قرار داده شود، باید در اصل حکمت واقع شود. در حالی که حسن ظن را نمی‌توان جزء حکمت شمرد؛ زیرا حسن ظن با تشخیص صحیح نسبت به واقعیات دوتاست، بلکه گاه به روشنی از آن جدا می‌شود؛ به این معنی که قرائن ظنی بر صدور گناه و خطا از کسی آشکار باشد، ولی به حسن ظن آنها را نادیده می‌گیرد. نیز صبر در برابر مصائب و شکر در مقابل نعمت از فضائل است در حالی که نه می‌توان آنها را در قوه‌ی تشخیص و ادراک جای داد و نه در مسأله‌ی جذب منافع یا دفع مضار، به خصوص اگر پابندی شخص صابر و شاکر برای

۱- /اخلاق در قرآن، ج ۱، صص ۲۳۹-۲۴۲.

۲- نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۳۲۱.

ارزش ذاتی این صفات باشد، نه برای منافی که در آینده از آنها عاید می شود.

ب. حکمت را جزء اصول فضائل اخلاقی و افراط و تفریط در آن را جزء رذائل اخلاقی شمرده‌اند، در حالی که حکمت به تشخیص واقعیت‌ها بازمی گردد و اخلاق به عواطف و غرایز و ملکات نفس مربوط است نه ادراکات عقل، بنابراین، در مورد افراد خوش فکر تعبیر به حسن اخلاق نمی شود. عقل و قوه‌ی ادراک راهنمای عواطف و غرایز انسان است.

ج. اصرار بر این هم که همیشه فضائل اخلاقی حدّ وسط میان افراط و تفریط است صحیح به نظر نمی رسد، هر چند غالباً چنین است؛ زیرا مواردی پیدا می شود که افراطی برای آن وجود ندارد؛ مثلاً برای قوه‌ی عقلیه حد افراطی تصور نمی شود. نیز عدالت جزء فضائل اخلاقی و افراط و تفریط آن را ظلم و انظلام (پذیرش ظلم) می دانند، در حالی که قبول ظلم هرگز افراط در عدالت نیست.

حد افراط علم، علم نامتناهی و حد تفریط آن جهل مطلق است. حد وسط آن کدام است؟ نیز بر اساس مبانی دینی معرفت به خدا و حبّ و تقرب به او اموری نیستند که حد وسط آنها مطلوب باشد، بلکه هرچه بیشتر باشند در سعادت مؤثرترند.

بنابراین، مسأله‌ی حد وسط بودن صفات فضیلت در برابر افراط و تفریط‌های صفات رذیلت گرچه در غالب موارد قابل قبول است، اما نمی توان آن را به عنوان یک حکم عام و اصل اساسی در بحث‌های اخلاقی پذیرفت.

در دفاع از نظریه‌ی ارسطو گفته‌اند: آنچه حد افراط و تفریط مذموم و حد وسط مطلوب دارد افعال انسان است، اما دانش، معرفت به خدا و محبت و تقرب به او افعال انسان نیستند، بلکه نتیجه‌ی افعال انسانند. خود علم و تقرب به خدا ارزشمندند و هرچه بیشتر باشند از ارزش آنها کاسته

نمی‌شود. آنچه رذیلت است افراط و تفریط در علم‌آموزی است، به گونه‌ای که در زندگی سعادت‌مندانه و سایر تکالیف انسان اختلال ایجاد کند. اگر نظریه‌ی ارسطو را بپذیریم، هرچه در افعال خود معتدل‌تر باشیم تقرب بیشتری به خدا می‌یابیم.^۱

البته در نظام اخلاقی ارسطویی ارتباط اخلاق و عقیده ضعیف است اخلاق رنگ دینی ندارد، عمدتاً بر سعادت دنیوی تأکید شده است و سعادت اخروی جایگاهی شایسته در آن ندارد. علاوه بر این، پیچیده و حاوی اصطلاحات فلسفی است که برای عامه‌ی مردم نامأنوس است.^۲

تقسیم مسائل اخلاق بر اساس روش برخی عالمان اخلاق اسلامی

دیدگاه مزبور که معتقد است شیوه‌ی ارسطویی برای تقسیم و تنظیم مباحث اخلاق دینی-اسلامی دچار برخی اشکال و نواقص است، برای رهایی از این اشکال‌ها و نواقص طرحی دیگر پیشنهاد کرده است.

آیت الله مصباح یزدی بازنگری در شیوه‌ی دسته‌بندی مسائل اخلاق را لازم دانسته و عملاً روشی جدید ارائه داده است. ایشان معتقد است موضوع علم اخلاق به ملکات و صفات راسخه در نفس منحصر نیست؛ حالات و افعال اختیاری انسان نیز که به خوب و بد متصف می‌شود و در سعادت و شقاوت آدمی نقش دارد می‌تواند موضوع علم اخلاق باشد؛^۳ از این رو می‌توان مسائل اخلاق را بر اساس متعلقات افعال اختیاری انسان نیز به این صورت تقسیم کرد: متعلق فعل اختیاری انسان یا امور مربوط به خود فاعل است یا مربوط به

۱- مصباح، مجتبی، فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۲۲.

۲- بناری، علی همت، تربیت اسلامی ویژه‌ی تربیت اخلاقی (مجموعه مقالات)، ص ۱۸۵؛ نیز ر.ک:

مصباح، فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۲۲.

۳- ر.ک: اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۴۰؛ فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۸۵.

انسان‌های دیگر، و یا این که با خدای متعال ارتباط پیدا می‌کند که به تناسب، قسم اول را اخلاق فردی و قسم دوم را اخلاق اجتماعی و بخش سوم را اخلاق الهی نام نهاده‌اند. وی این تقسیم‌بندی را دلنشین‌تر از تقسیم‌بندی بر اساس شیوه‌ی ارسطویی می‌داند.^۱ ایشان براساس همین روش، مسائل اخلاق را با رویکرد قرآنی در کتاب «اخلاق در قرآن» در سه جلد تنظیم کرده است. نیز معتقد است می‌توان مسائل اخلاق را بر اساس قوای نفس تنظیم کرد، اما قوا را در سه یا چهار قوه منحصر ندانست؛ چنان که تقسیم‌بندی دیگری به این نحو ارائه کرده است:

۱. گاهی افعال انسان منشأ غریزی دارد؛ یعنی فعل و انفعالات بدنی مستقیماً منشأ انگیزش آنها می‌شود؛ مثل: خوردن یا روابط جنسی و نظایر آنها که منشأشان میل به خوردن یا میل جنسی است و این تمایلات به سبب فعل و انفعالات فیزیولوژیک تحقق می‌یابد.

۲. گاهی دیگر منشأ افعال، تأثرات روحی انسان نظیر حالات ترس و وحشت و اضطراب هستند که در روان‌شناسی با عنوان "انفعالات" نام برده می‌شوند.

۳. برخی دیگر کارهایی هستند که از تمایلات عالی انسان و به اصطلاح تمایلات فطری نظیر: حقیقت‌جویی، کمال‌جویی، میل به فضائل اخلاقی و پرستش منشأ می‌یابند؛ یعنی: تمایلاتی که منشأ بدنی و عضوی ندارند.

۴. در مواردی نیز رفتارهای انسانی منشأ احساسی و عاطفی دارند که این خود به دو نوع تقسیم می‌شود: رفتارهایی که عواطف مثبت انسان مثل انس و محبت آنها را برانگیخته است، و دوم رفتارهایی که منشأشان عواطف منفی انسان نظیر حسد و کینه و نفرت خواهد بود.^۲

۱- اخلاق در قرآن، ج ۱، صص ۲۳۹-۲۴۴.

۲- اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۴۲.

ایشان در بخش تبیین افعال اختیاری تقسیم دیگری از قوای نفس ارائه داده‌اند که بطور اجمال در بخش «قوا و گرایش اصیل انسان از نظر علمای اخلاق» مطرح شده است. البته ایشان مباحث اخلاقی را بر اساس این تقسیم‌بندی‌ها تنظیم نکرده‌اند.

افزون بر سه محوری که در طرح آیت الله مصباح یزدی آمده است، موردی دیگر را نیز می‌توان اضافه کرد: آن دسته از افعال اختیاری انسان که در ارتباط با طبیعت و جهان آفرینش است محوری را در اخلاق پدید می‌آورد که می‌توان تحت عنوان «اخلاق زیستی» یا عنوان مناسب دیگری مطرح کرد. در روایتی منسوب به امام صادق علیه السلام افعال اختیاری انسان با توجه به چهار متعلق رده‌بندی شده است: خدا، خود، خلق و دنیا: «أصول المعاملات تقع على أربعة أوجه: معاملة الله، و معاملة النفس، و معاملة الخلق، و معاملة الدنيا...»^۱ از این رو می‌توان افعال اختیاری انسان را با چهار محور خدا، خود، دیگران و طبیعت بررسی کرد. بر این اساس، آیت الله مکارم شیرازی در کتاب / اخلاق در قرآن اصول اخلاق قرآنی را به اصول اخلاقی در ارتباط با خالق، خود، خلق و جهان آفرینش و طبیعت تقسیم کرده‌اند.

شکرگزاری و خضوع در برابر خداوند، عبودیت، رضا و تسلیم در برابر فرمان او را جزء بخش اول شمرده‌اند؛ و خودشناسی، پاکسازی قلب از ناپاکی و آلودگی و مدارا با خویشتن در برابر تحمیل و فشار بر خود و امثال آن را از گروه دوم دانسته؛ و تواضع، ایثار، محبت و حسن خلق، همدردی و همدلی و ... را جزء گروه سوم؛ و عدم اسراف و تبذیر و تخریب مواهب الهی و مانند آن را جزء گروه چهارم آورده‌اند و معتقدند این اصول کم و بیش در مجموعه‌هایی از

۱- مصباح الشریعه، ص ۵.

آیات قرآن مطرح شده اند^۱ و هریک از این اصول چهارگانه، شاخه‌هایی در قرآن دارند.^۲ البته ایشان مسائل مختلف اخلاقی قرآن را بر اساس روش یاد شده تنظیم نکرده‌اند، بلکه بر اساس وقوع و نقل تاریخی قرآن مطرح کرده‌اند. به عنوان نمونه، اولین رذیلتی که در عالم اتفاق افتاد تکبر ابلیس در برابر فرمان خدا بود؛^۳ و اولین فضیلتی که در مورد انسان مطرح شد دانایی آدم عَلَيْهِ السَّلَام به اسماء و حقائق است: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾.^۴

گرچه تقسیم‌بندی مسائل اخلاق بر اساس متعلقات افعال اختیاری انسان دلپذیرتر از تقسیم‌بندی بر اساس دیدگاه ارسطویی است و می‌تواند معیاری مناسب برای ساماندهی مسائل اخلاقی قرآنی و دینی باشد، اما این سؤال جای طرح دارد که آیا مرزی دقیق میان افعال اختیاری انسان وجود دارد که بتوان بر اساس آن افعال و رفتار انسان را در این چهار مقوله طبقه‌بندی کرد به گونه‌ای که هیچ تداخلی نداشته باشند؟ به نظر می‌رسد چنین مرزی وجود ندارد؛ علاوه بر این، تعیین اصول و فروع مسائل اخلاقی هم تنها بر اساس این معیار چندان کار ساده‌ای نیست.

شهید مطهری در طرح مسأله‌ی اخلاق، گرایش‌های انسان را به دو دسته‌ی اساسی تقسیم می‌کند: گرایش‌های خودمحور و گرایش غیر خودمحور یا گرایش‌های مقدس. میل به غذا، میل جنسی ... از نوع گرایش‌های خودمحور، و فضیلت‌گرایی و حس اخلاق‌ورزی را از نوع گرایش غیر خودمحور و از نوع گرایش مقدس می‌داند.^۵ بر این اساس می‌توان اخلاق رذیله را ذیل گرایش‌های

۱- لقمان / ۱۳-۱۹؛ انعام / ۱۵۱-۱۵۳.

۲- مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۱۰۴.

۳- بقره/ ۳۴. امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «اولین معصیتی که در برابر خدا شد استکبار ابلیس از فرمان سجده برای آدم عَلَيْهِ السَّلَام بود.» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۴۱).

۴- بقره/ ۳۱.

۵- ر.ک: مجموعه آثار، ج ۳، صص ۴۸۷-۴۹۹.

خودمحور تقسیم و تنظیم کرد و اخلاق فضیلت را ذیل گرایش‌های مقدس، اما تاکنون مسائل اخلاق به این شکل تقسیم و ارائه نشده است.

روش ارباب سیر و سلوک

اصحاب سیر و سلوک هر کدام به روش خاصی در زمینه‌ی دور شدن از رذائل و آراسته شدن به فضائل عمل کرده‌اند و راه حل پیشنهاد داده‌اند که نتیجه‌اش انواع خاصی از تقسیم و تنظیم مباحث اخلاق را رقم می‌زند. به جهت پرهیز از اطاله از طرح آنها خودداری می‌شود.^۱

نتیجه

صرف‌نظر از روش‌های ارباب سیر و سلوک، دو روش برای تقسیم و تنظیم مسائل علم اخلاق مورد توجه عالمان اخلاق اسلامی است:

۱. روش ارسطویی. بر اساس این دیدگاه اخلاق به معنای ملکات راسخه در نفس است که بر اثر تکرار عمل حاصل می‌شود و منشأ عمل نیز قوای نفسانی: قوه‌ی شهویه، قوه‌ی غضبیه و قوه‌ی عقلیه است. براساس سه عامل اصلی رفتار انسان یعنی: عقل، شهوت، غضب چهار فضیلت اصلی: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت، و در دو طرف هریک از چهار فضیلت، دو رذیلت، مجموعاً هشت رذیله تعریف شده است.

۲. روش آیت الله مصباح یزدی در کتاب/اخلاق در قرآن. بر اساس این نظر با توجه به سه متعلق اصلی افعال اختیاری انسان یعنی خدا، خویش و دیگران مسائل اخلاق تحت عنوان اخلاق الهی، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی تنظیم شده است. طبق این نظر، اخلاق صرفاً ملکات

۱- برای اطلاع بیشتر ر.ک: مکارم شیرازی،/اخلاق در قرآن، ج ۱، صص ۱۳۳-۱۴۴.

نفسانی نیست، بلکه هر نوع افعال اختیاری هم که به خوب و بد متصف می‌شود و در سعادت و شقاوت انسان تأثیر دارد در موضوع اخلاق داخل است.

در کنار دو روش یاد شده، رویکرد تنظیم مسائل اخلاقی براساس وقوع تاریخی نیز مطرح است که موردی و مختص به مباحث مطرح شده در قرآن است و کتاب/اخلاق در قرآن آیت الله مکارم شیرازی این گونه تنظیم شده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ، ۱۴۲۱ق.
۴. ابن مسکویه، احمد، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، تحقیق قسطنطین زریق، بیروت: الجامعة الامیرکیه، ۱۹۶۶م.
۵. ابن منظور، محمد، لسان العرب، چاپ اول، بیروت: دار التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۶. ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت: دار صادر، بی تا.
۷. تربیت اسلامی و اثره‌ی تربیت اخلاقی (مجموعه مقالات به کوشش محمدعلی حاجی ده آبادی و ...)، چاپ اول، نشر تربیت اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۸. ثعلبی، تفسیر ثعلبی، چاپ اول، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم - تفسیر قرآن کریم -، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰ش.
۱۰. حرانی، حسن بن شیعہ، تحف العقول، چاپ دوم، ایران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۱۱. حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق/۱۳۷۲ش.
۱۲. الزحیلی، وهبه، تفسیر المنیر، چاپ اول، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
۱۳. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، چاپ سوم، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۳ش.
۱۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، چاپ پنجم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ش.

۱۵. انسان کامل، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۶. حماسه حسینی، چاپ سوم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۸. اسرارالایات، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تنقیح و تصحیح: مینوی، مجتبی و حیدری، علیرضا، چاپ ششم، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. فخررازی، محمد، التفسیر الکبیر، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۲۲. فیض کاشانی، محسن، التفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. قیومی، احمد، المصباح المنیر، چاپ اول، قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۱۱ ق.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. (امام) صادق، جعفر بن محمد (منسوب)، مصباح الشریعة، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۹۸۰ م.
۲۶. مصباح، مجتبی، فلسفه‌ی اخلاق، چاپ نهم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۱ ش.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۲۷۶.
۲۸. فلسفه‌ی اخلاق، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۲ ش.

۲۹. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات، ۱۳۸۴ ش.
۳۰. آموزش فلسفه، چاپ اول، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۱. مظاهری، حسین، عوامل کنترل غرایز در زندگی بشر، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۶۶ ش.
۳۲. مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، چاپ بیستم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. اخلاق در قرآن، چاپ پنجم، قم: انتشارات علی بن ابیطالب علیه السلام، ۱۳۸۷ ش.
۳۴. ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، بی تا.
۳۵. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، چاپ ششم، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۸ ق.
۳۶. نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، قم: انتشارات هجرت، ۱۲۷۸.

نیت اخلاقی (از دیدگاه کانت و اسلام)

سیده زهرا موسوی *

چکیده

یکی از مسائلی که مکاتب اخلاقی به ندرت به آن پرداخته‌اند مسأله‌ی «نیت» است. از جمله مکاتبی که این مسأله را مورد توجه قرار داده‌اند مکتب اخلاقی کانت و مکتب اسلام است.

هریک از این مکاتب با دیدگاهی خاصی به این موضوع توجه کرده‌اند و تعریفی ویژه از نیت ارائه داده‌اند، که این امر تأثیری شگرف در گستره‌ی فعل اخلاقی دارد.

«کانت» نیت فعل اخلاقی را به نیت انجام تکلیف و ادای وظیفه منحصر کرده است. این نگاه دایره‌ی فعل اخلاقی را بسیار محدود می‌کند؛ و از آنجا که مکتب او انگیزه‌ای جز ادای تکلیف را اخلاقی نمی‌داند، نمی‌تواند در افراد محرکی فعال و مؤثر برای انجام کار اخلاقی ایجاد کند.

در مقابل، اسلام با در نظر گرفتن قصد تقرب به خدا که عنوانی جامع و فراگیر برای فعل اخلاقی است سایر انگیزه‌های خیر از جمله:

*- کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآنی از جامعه الزهرا (ع).

کمک به دیگران، رسیدن به کمال، ترس از عقاب و ... را هم در بر می گیرد. زمینه ای گسترده برای انجام فعل اخلاقی فراهم کرده است که افراد مختلف با کنش ها و انگیزه های متفاوت را در بر می گیرد؛ لذا می توان گفت اسلام به موضوع نیت نگاه فراگیر و جامع تری دارد. این تفاوت ناشی از مبانی و اصولی است که این مکاتب برای اخلاق قائل هستند.

واژه های کلیدی

نیت، نیت اخلاقی، اراده، انگیزه، کانت، اسلام.

مقدمه

نیت به معنای کشش و توجه نفس به هدف نهایی در انجام یک فعل، از جمله مسائلی است که در دو مکتب اخلاقی کانت و اسلام مورد توجه قرار گرفته است.

موضوع نیت در متون مربوط به فلسفه ی اخلاق و مکتب اخلاقی کانت از جمله موضوعاتی است که همواره جایگاهی ویژه را به خود اختصاص داده است. از منظر اسلامی نیز در اکثر کتاب های اخلاقی، عرفانی و حتی فقهی، موضوع نیت و مراتب و انواع آن بحث و بررسی شده است.

البته باید به این نکته ی اساسی توجه داشت که نیت در هر دو دیدگاه به یک معنی نیامده، بلکه در هر کدام از این مکاتب، نیت با نگاهی ویژه مورد توجه بوده و از نظر معنی شناسی بررسی شده است.

صاحب نظران تاکنون این دو مکتب را از ابعاد مختلف بررسی کرده اند، که گاه موضوعاتی هم به صورت تطبیقی بررسی شده است، اما تا آنجا که نگارنده در این مجال کاویده است، «نیت اخلاقی» از

دیدگاه کانت و اسلام به صورت اختصاصی بررسی نشده است؛ لذا این نوشتار به دنبال کاوش در که این موضوع را مورد کاوش قرار دهد. برای این مهم ابتدا معنای نیت و مفاهیم مرتبط با آن بررسی می‌شود و سپس دیدگاه کانت درباره‌ی نیت بیان خواهد شد و پس از آن دیدگاه اسلام در مورد نیت ارائه می‌شود. در ادامه نقاط تشابه و تمایز در این دو مکتب برجسته خواهد شد. در پایان نیز به قضاوت و نتیجه‌گیری در این باره خواهیم نشست.

الف) مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به بحث نیت اخلاقی، لازم است درباره‌ی برخی واژه‌های مرتبط با موضوع این نوشتار توضیح داده شود.

۱. نیت

در زبان فارسی نیت را به اراده، عزم و قصد و آنچه از قصد که به دل گیرند معنی کرده‌اند؛^۱ و در اصطلاح نیز چنین آورده‌اند: نیت عبارت است از قصد و اراده‌ای که انسان را به کاری تحریک کند. از محقق طوسی رحمته‌الله نقل شده است که نیت، قصد انجام دادن فعل و واسطه‌ی بین علم و عمل است؛ زیرا تا چیزی دانسته نشود، ممکن نیست قصد شود.^۲

در تعریف دیگر، نیت را به دو معنی آورده‌اند و آنها را مکمل یکدیگر و در امتداد هم می‌دانند. آن دو معنی چنین‌اند: الف: نیت به معنای قصد تحقق بخش عنوان عمل؛ ب: به معنی انگیزه و داعی بر عمل.

در توضیح معنای اول می‌توان گفت: اگر فردی حرکاتی را انجام

۱- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، ج ۴۶، ص ۱۸۵.

۲- مشکینی، علی، درس‌های اخلاق، ترجمه: فیض، علیرضا، ص ۶۴.

دهد؛ مانند: ادای احترام یا انجام عمل عبادی، ولی قصد او از انجام این حرکات صرفاً نمایش باشد و نه ادای احترام و عبادت، در این صورت عمل او به معنای واقعی ادای احترام یا عبادت شکل نگرفته است.

در معنای دوم، آنچه مورد توجه قرار گرفته عاملی است که فرد را وادار به انجام کار کرده است. مثلاً برای دستگیری از یک نیازمند ممکن است انگیزه‌های مختلفی مانند جلب توجه دیگران ارضای عواطف انسانی و ... وجود داشته باشد. در این باره، آنچه موجب حرکت و عمل فرد برای کمک شده است نیت فعل محسوب می‌شود. در واقع این دو معنا در کنار هم نیت فعل را شکل می‌دهند.^۱

برای روشن شدن معنای نیت، تقسیم دیگری را نیز مطرح می‌کنیم: در این تقسیم نیت به نیت متزلزل و ثابت تقسیم می‌شود نیت متزلزل نیتی است که در اثر طغیان غرایز و هوس‌های آنی پدید می‌آید، در نتیجه پایگاهی محکم و استوار ندارد و در برابر سایر انگیزه‌ها و عوامل مؤثرتر رنگ می‌بازد. در مقابل، نیت ثابت است که منشأ آن اعتقادات و روحیات انسانی است این نوع نیت نشانه‌هایی از درون انسان را به نمایش می‌گذارد و سبب بروز و ظهور شخصیت پنهانی انسان و منشأ حرکت و عمل است.^۲

براساس تعاریف و تقسیم‌هایی که از نیت بیان شد، می‌توان چنین تعریفی از نیت ارائه کرد: «نیت به معنای انگیزه‌ی عمل و تحقق بخش عنوان عمل است که نشانه‌هایی از شخصیت پنهانی انسان را آشکار می‌سازد».

۱- مهدوی کنی، محمدرضا، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، ص ۳۷۹.

۲- همان، ص ۳۹۳.

۲. انگیزه و انگیزش

انگیزه در زبان فارسی به معنای «سبب و باعث چیزها»، «موجب و علت» است. انگیزش نیز به معنای «تحریک و ترغیب» آمده است.^۱

انگیزش چرایی رفتار را تبیین می‌کند و انگیزه چیزی است که به رفتار نیرو می‌بخشد و به آن جهت می‌دهد.^۲ انگیزه در زبان انگلیسی با لغت Motive و انگیزش با لغت Motivation مشخص شده است. انگیزش در زبان انگلیسی از Metion مشتق شده است که به معنای تحریک است.

روان‌شناسان نیز در این زمینه به نکاتی اشاره کرده‌اند. از جمله این که معتقدند انگیزه و انگیزش غالباً به صورت مترادف به کار می‌روند، با این حال می‌توان انگیزه را دقیق‌تر از انگیزش دانست، به این معنی که انگیزش را عامل کلی مولد رفتار و انگیزه را علت اختصاصی یک رفتار خاص به حساب آورد.^۳

همچنین انگیزش را فرایندی درونی می‌دانند که رفتار را بر می‌انگیزد، راهنمایی می‌کند و حالت برانگیختگی را تا رسیدن به هدف استمرار می‌بخشد. این فرایند شامل دو عنصر اساسی است:

الف. عنصر درونی که شخص را به سوی عمل می‌کشانند.

ب. عنصر هدف که به عنوان پایان حالت انگیزش است.^۴

درباره‌ی علت انگیزش نیز می‌توان گفت: علت انگیزش و برانگیختگی یا امری درونی است؛ مثل: اعتقادات و گرایش‌های فرد، و

۱- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، ج ۷، مدخل انگیزه.

۲- آذربایجانی، مسعود و سالاری فر، محمدرضا، روان‌شناسی عمومی، ص ۵۱.

۳- سیف، علی اکبر، روان‌شناسی پرورش نوین، ص ۲۳۰.

۴- ر.ک: آذربایجانی، مسعود و سالاری فر، محمدرضا، روان‌شناسی عمومی، ص ۵۱.

یا منشأ بیرونی دارد و توسط پیامدهای بیرونی و مصنوعی کنترل می‌شود؛ مانند: جایزه و تنبیه.^۱

به‌طور کلی انگیزه‌ها نیروهای محرکی هستند که عامل حرکت انسان به سوی اهداف مورد نظر می‌شوند، در او شادابی و نشاط و جنبش ایجاد می‌کنند و سبب بروز و ظهور رفتار می‌شوند. از این‌رو وظایفی مهم را در وجود انسان بر عهده دارند. او را برای برآورده کردن نیازهای اصلی زندگی و پویایی به تلاش و تکاپو وادار می‌کنند و اسباب هماهنگی و سازگاریش را با محیط فراهم می‌آورند. همچنین انگیزش رفتار انسان را به سویی هدایت می‌کند که به کسب لذت یا دفع حالت نامطلوب - چه مادی و چه معنوی - منتهی شود.

۳. اراده

معنای لغوی «اراده» خواستن، میل، قصد، آهنگ است.^۲ برای معنای اصطلاحی آن نیز دو معنی بیان شده است:

الف. به معنای خواستن و دوست داشتن چیزی؛

ب) به معنای تصمیم گرفتن برای انجام کاری.

معنای اول یکی از خصوصیات روان و قلب است که مقابل آن دوست نداشتن و نخواستن است. اراده به معنای تصمیم گرفتن بر انجام کار نیز از افعال قلبی انسان است که در پی خواست درونی به وجود می‌آید (در واقع این دو معنا در کنار هم عمل می‌کنند) و نقطه‌ای مقابل آن را با اندکی تسامح، تردید و دودلی را می‌توان برشمرد. در نتیجه، اراده در مواردی به کار می‌رود که انسان براساس آگاهی، کاری را انجام دهد؛ زیرا بدون آگاهی و توجه به چیزی ممکن

۱- مارشال یو، انگیزش و هیجان، ترجمه‌ی سید محمدی، صص ۱۰-۱۱.

۲- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، ج ۴، مدخل «اراده».



نیست به آن علاقه‌مند شد و به دنبال تحقق آن بود.^۱

در حقیقت انسان همیشه تحت تأثیر نیروهای مختلفی از جمله غرایز، عواطف، نیازها و خواسته‌ها قرار دارد، اما می‌تواند خواسته‌ای را بر سایر خواسته‌ها ترجیح دهد این توانایی همان اراده است که به واسطه‌ی آن انسان خواسته‌های خود را تعیین می‌کند و از این که مقهور نیروها و قوایی بشود که او را احاطه کرده‌اند مصون می‌ماند. با کمک این توانایی، انسان کاری را از روی اختیار انتخاب می‌کند و انجام می‌دهد و از کار دیگری چشم‌پوشی کرده، آن را انجام نمی‌دهد.

- تفاوت میل و اراده

مطلبی که لازم است به آن اشاره شود مسأله‌ی میل و تفاوت آن با اراده است. میل و اراده به یک معنی نیستند، ولی اراده را بدون در نظر گرفتن میل نمی‌توان تصور کرد.

«میل در انسان یک نوع کشش به سوی یک شیء خارجی است. وقتی انسان نیازی در درون خود احساس کند و در خارج نیز پاسخ آن را ببیند، در وجود خود نیرویی احساس می‌کند که او را به سوی آن پاسخ می‌کشاند. در واقع، میل رابطه‌ی میان انسان و عامل خارجی است، ولی اراده - همان‌طور که اشاره شد - یک امر درونی و رابطه‌ای بین انسان و عالم درون است. اراده زمانی است که انسان اندیشه و محاسبه می‌کند و از میان میل‌ها یک میل را انتخاب می‌کند.»^۲

با توجه به مطالبی که گذشت می‌توان دریافت که هرگاه پای اراده در میان است نمی‌شود از عقل سخن نگفت؛ زیرا برای ظهور و بروز

۱- ر.ک: اخوان، محمد، مقایسه‌ای میان اخلاق کانت و اخلاق اسلامی، ص ۷۳.

۲- ر.ک: مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۴۷.

اراده، میل‌ها مورد بازشناسی و نقد و بررسی قرار می‌گیرند (که این امور از وظایف عقل است) و در نهایت منجر به تصویب و ترجیح یکی از میان همه می‌شود.

۴. رابطه‌ی نیت و انگیزه

بعد از بررسی معنای نیت و انگیزه، لازم است به رابطه‌ی میان این دو پرداخته شود.

با توجه به مباحثی که ذیل عناوین نیت و انگیزه گذشت، می‌توان به این نتیجه دست یافت که نیت همان انگیزه است، با این تفاوت که هریک از این دو مفهوم در حوزه‌ای از علوم بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ مثلاً نیت در مباحث اخلاقی بیشتر مطرح شده است و از آن به عنوان «کشش و توجه شدید نسبت به غایت و هدف نهایی در انجام یک فعل» نام برده شده است؛ و البته برداشتی که از نیت می‌شود، همان بُعد درونی و معنوی آن است، اما انگیزه بیشتر در مباحث روان‌شناسی مطرح شده و از تأثیر آن در کلیه‌ی رفتارهای آدمی - چه رفتارهای زیستی مثل خوردن و خوابیدن ... و چه سایر رفتارها که بیشتر جنبه‌ی عاطفی و معنوی دارند - سخن رفته است. به عنوان نمونه، انگیزش را به نیروی ایجاد کننده، نگهدارنده و هدایت کننده‌ی رفتار اطلاق می‌کنند؛ و انگیزه به نیاز یا خواست ویژه‌ای که انگیزش را موجب می‌شود تعریف شده است.

در این نوشتار نقطه‌ی تلاقی این دو مفهوم مورد نظر ماست که با صرف نظر از بعضی دقت نظرهای تخصصی، روان‌شناختی و فقهی، می‌توان انگیزه و نیت را به یک معنی گرفت (نیت همان انگیزه و داعی انجام فعل است).

۵. رابطه‌ی نیت با اراده و عمل

برخی نیت را چنین تعریف کرده‌اند: نیت اراده‌ی ایجاد فعل است.^۱ و بر این اساس رابطه‌ی نیت و اراده را می‌توان چنین تفسیر کرد: نیت همان میل و خواسته‌ای است که انسان از میان میل‌ها و خواسته‌های درونی برگزیده است و با عنصر اراده این انتخاب را نهایی کرده و به آن فعلیت بخشیده است. نیت مقدمه و علت اصلی حرکت اراده است.

در خصوص رابطه‌ی نیت و عمل نیز می‌توان گفت که نیت مولد عمل است و بدون نیت عملی از انسان سر نمی‌زند. در واقع، نیت جانِ عمل است. نتیجه‌ی شکل گرفتن نیت و اراده عملی است که در خارج صورت می‌پذیرد.

نیت را می‌توان بعد درونی یک فعل دانست؛ به این صورت که انگیزه‌ی انجام فعل سبب می‌شود فرد تمام توان خود را به کار نبرد؛ در نتیجه امری تحقق می‌یابد که کیفیت و کمیت و شکل و خصوصیات مکانی و زمانی آن تابع انگیزه باشد.

ب) بررسی نیت اخلاقی از دیدگاه کانت و اسلام

انسان‌ها در زندگی خود برخی کارها را انجام می‌دهند، ولی به دنبال جلب سود و یا دفع ضرر نیستند، بلکه فقط به خاطر اخلاق و ارزش‌های اخلاقی به انجام آن اقدام می‌کنند. این امر از جمله امور معنوی مختص انسان است، البته برخی از این افعال از نظر ظاهر هیچ تفاوتی با دیگر افعال ندارند و تنها وجه تمایز آنها، نیت این افعال است. آنچه در اینجا به آن پرداخته می‌شود بررسی این مطلب است که از دیدگاه کانت و اسلام چه نیتی سبب می‌شود که کار ارزش اخلاقی پیدا کرده، فعل

۱- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، ترجمه‌ی / اربعین شیخ بهایی، ص ۴۲۳.

اخلاقی محسوب شود؟ یا به دیگر عبارت، نقش نیت در توصیف فعل به اخلاقی بودن، از منظر کانت و اسلام چیست؟
ابتدا دیدگاه کانت و در ادامه دیدگاه اسلام بررسی می‌شود.

۱. دیدگاه کانت

برای روشن شدن دیدگاه کانت، ابتدا معنای نیت و اراده‌ی خیر بررسی می‌شود؛ و در پایان معنای تکلیف و رابطه‌ی آن با نیت، قوانین و اصول اخلاقی را بیان می‌نماییم.

نیت

«نیت فعل اخلاقی» در نظریه‌ی کانت جایگاهی ویژه دارد. می‌توان گفت کانت از جمله معدود صاحبان مکاتب اخلاقی است که به لایه‌ای دیگر از فعل اخلاقی پرداخته؛ و آن «نیت فعل اخلاقی» است.

از نظر کانت نیت نقشی بنیادین در مطابقت فعل با فعل اخلاقی و توصیف آن به اخلاقی بودن دارد و هیچ فعلی را به صرف این که آن فعل در شمار افعال اخلاقی قرار می‌گیرد نمی‌توان اخلاقی دانست، بلکه شرط اصلی و مطلب مهم، نیت است. او معتقد است کاری دارای ارزش اخلاقی است که علاوه بر ظاهر اخلاقی، از جهت نیت هم شرایطی خاص داشته و به این صورت باشد که فقط به نیت ادای تکلیف عقلانی و قانون وجدان انجام شود.

اگر کاری مطابق با وظیفه باشد، ولی فاعل آن نیتی غیر از ادای تکلیف داشته باشد، از حیثه‌ی کار اخلاقی خارج شده و فاقد ارزش اخلاقی است.

از دیدگاه این مکتب هیچ گونه نیتی غیر از نیت ادای تکلیف برای فعل اخلاقی قابل قبول نیست و انگیزه‌های دیگر هرچه باشد - عواطف انسانی، خدمات اجتماعی، رسیدن به پاداش، ترس از مجازات و حتی بهره‌مندی از کمال - مانع می‌شود که کار وجهه‌ی اخلاقی داشته باشد. کانت در خصوص این که پاداش و مجازات نباید انگیزه‌ی کار

اخلاقی باشد چنین می گوید:

«نه مجازات و نه پاداش هیچ کدام نباید به عنوان زمینه‌ی تحریک عملکردهای ما تلقی شوند. در این صورت (اگر مجازات و پاداش انگیزه‌ی فعل شود) موجب بروز صفت نوکری و بردگی در انسان می‌شود. محرک رفتار ما فقط باید محرک اخلاقی باشد. پاداش دادن نباید علت اقدام به عمل خیر باشد. ذهن باید ابتدا به خصلت اخلاقی بودن عادت کند، پیش از آن که توسط پاداش و مجازات تحریک شده باشد. پاداش و مجازات فقط می‌تواند به طور غیر مستقیم در تربیت اخلاقی به کار رود.»^۱

کتاب‌هایی که درباره‌ی دیدگاه کانت بحث کرده‌اند، از نیتی که مد نظر اوست با تعبیری همچون: وجدان، حکم عقل، تکلیف و وظیفه‌ی عقلانی یاد کرده‌اند که همه از یک چیز حکایت می‌کند: فاعل فعل را فقط به عنوان این که وظیفه و تکلیف اوست و وجداناً آن را به عنوان وظیفه می‌داند و عقل نیز به آن حکم می‌کند، انجام دهد.

با توجه به این مطالب، نیت بخش اعظم کار اخلاقی را شامل می‌شود؛ یعنی: آنچه موجب انجام کار و انگیزه و اراده‌ی فرد می‌شود باید اخلاقی و مطابق با ادای تکلیف باشد؛ در این صورت است که آن فعل به صفت اخلاقی بودن توصیف می‌شود، ولی اگر همان فعل به انگیزه‌ای دیگر انجام شود، نمی‌توان بر آن نام فعل اخلاقی نهاد.

اراده‌ی خیر

در بحث اراده گفته شد که منظور از اراده تصمیم بر انجام کار است. کانت نیز منظور از اراده‌ی خیر را چنین بیان می‌کند: منظور از اراده‌ی خیر اراده‌ی انجام وظیفه و تکلیف است؛ و تصریح می‌کند که اراده‌ای

۱- کانت، امانوئل، درس‌های فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی صناعی دره بیدی، منوچهر، صص ۷۹-۸۰.

که برای انجام تکلیف عمل می کند اراده ی خیر است.^۱
کانت برای این که ماهیت اراده ی خیر را روشن کند، انگیزه ی اعمال
را مورد بحث قرار می دهد و سه انگیزه را برمی شمارد:

- الف) افعالی که به جهت نفع و مصلحت شخص صادر می شوند؛
 - ب) افعالی که از سر تمایل بی واسطه انجام می شوند (منظور کارهایی
است که میل و لذت فاعل، سبب انجام آن می شود)؛
 - ج) افعالی که به خاطر تکلیف انجام می شوند.
- همچنین کانت سه معنی برای خیر بیان می کند:
- الف) خیر به عنوان وسیله؛
 - ب) خیر برای من یا خیر من؛
 - ج) خیر اخلاقی.

با توجه به تعاریف های کانت از خیر و اراده ی خیر می توان نتیجه
گرفت: اراده ی خیر که انگیزه ی کار اخلاقی است و از نظر او سبب
اخلاقی شدن فعل می شود، اراده ای است که با انگیزه ی انجام تکلیف
شکل می گیرد (در هر دو تقسیم، قسم سوم مورد توجه است؛ یعنی
افعالی که به خاطر تکلیف و خیر اخلاقی انجام می شوند).

در توضیح خیر بودن و اراده ی خیر از دیدگاه کانت چنین آمده
است: «اراده ی نیک و خیر، بدون قید و شرط، خیر است و تنها این اراده
در جهان، بدون قید و شرط خیر است و سایر خیرها مشروط هستند؛
یعنی: اگر اراده ی خیر آنها را همراهی کند خیر می شوند، و اگر اراده ی
خیر در کنار آنها نباشد خیر تلقی نخواهند شد، ولی اراده ی نیک همه
جا و همه وقت نیک است، همچنین خیریت اراده ی خیر به خاطر

۱- مصباح یزدی، محمد تقی، نقد و بررسی مکاتب اسلامی، نگارش: شریفی، ص ۳۷۸.

نتیجه‌ی آن نیست بلکه فی‌نفسه است»؛^۱ زیرا ممکن است فردی با انگیزه‌ای بد کاری را انجام دهد و ناخواسته کار خوبی باشد. این نتیجه‌ی ناخواسته سبب نمی‌شود انگیزه‌ی آن فرد هم خوب شود. در نتیجه، کار خوب کاری است که با اراده‌ی خیر انجام شود، اگرچه نتیجه‌ی آن خوب نباشد؛ و کار بد کاری است که با نیت خیر انجام نشود، هرچند نتیجه‌ای خوب داشته باشد.

کانت معتقد بود خیر و شر با عقل درک و مشخص می‌شود، نه با احساس لذت و الم که امری شخصی است. اگر تشخیص خیر و شر امری شخصی و تجربه‌ی فردی باشد، نمی‌توان از آن ملاکی کلی برای همه‌ی آدمیان به دست آورد؛ زیرا خیر باید به گونه‌ای باشد که هر انسان عاقلی آن را قبول داشته و شر نیز برای او ناپسند باشد.^۲

در ابتدای بحث اشاره شد که کانت برای روشن شدن معنای اراده‌ی خیر از مفهوم تکلیف و وظیفه کمک می‌گیرد؛ لذا لازم است تکلیف از دیدگاه کانت و رابطه‌ی آن با نیت بازشناسی شود.

تکلیف و رابطه‌ی آن با نیت، قوانین و اصول اخلاقی

کانت معانی متفاوت ولی به هم مرتبطی از تکلیف ارائه می‌دهد که عبارتند از:

الف. تکلیف چیزی غیر از محدودیت اراده و ایجاب و الزام قانونی کلی نیست؛

۱- ر.ک: محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه‌ی اخلاق کانت، صص ۵۰-۵۱.

۲- همان، فصل دوم و سوم.

ب: کانت همه‌ی اعمال و غایاتی را که امر مطلق^۱ فرمان می‌دهد تکلیف می‌نامد؛

ج: تکلیف، تنها محرک عمل اخلاقی است؛ و عبارت است از ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون، بدون توجه به چیز دیگر.

با توجه به ارتباط عمیق این سه معنی می‌توان گفت: تکلیف (به معنای اول) یعنی فرمان اخلاقی کلی این است که تکلیف را (به معنای دوم) از سر انگیزه‌ی تکلیف (به معنای سوم) انجام دهد.^۲ آن‌چنان‌که از تعریف فوق برمی‌آید، اگر کاری بخواهد اخلاقی باشد، باید نیت آن، عمل کردن به تکلیف باشد؛ از این‌رو این دو در کنار هم مکمل فعل اخلاقی هستند؛ یعنی یک طرف نیت است، و چنان‌چه نیت فرد مطابق با نیت فعل اخلاقی نباشد، کار ارزشمندی خود را از دست می‌دهد. طرف دیگر تکلیف است؛ یعنی: باید بداند چه تکلیفی بر عهده‌ی اوست تا نیت خود را مطابق با آن تنظیم کند. در نتیجه، کار اخلاقی نیاز به زیربنایی دارد که آن نیت ادای تکلیف است. در واقع می‌توان گفت: ماهیت احکام اخلاقی از دیدگاه کانت این‌گونه است که «او به دنبال کشف ضابطه‌ای است تا به واسطه‌ی آن حکم اخلاقی را از احکام دیگر جدا سازد. از این‌رو مسأله‌ی حسن نیت و اراده‌ی خیر را مطرح می‌کند که منشأ عقلانی دارد. او می‌گوید که این مهم به کمک عقل به دست می‌آید. به این صورت که شخص، به واسطه‌ی عقل، خود را مکلف می‌یابد و سپس به دنبال ادای تکلیف می‌رود؛ و اراده‌ی خیر همان عزم و

۱- کانت معتقد است یک اصل کلی اخلاقی وجود دارد که با عقل عملی درک می‌شود و این اصل همه‌ی وظایف اخلاقی ما را مشخص می‌کند. وی چنین توضیح می‌دهد که: چنان عمل کن که گویی قرار است، این رفتار تو، به اراده‌ی تو یکی از قوانین عام طبیعت شود.

۲- محمد رضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه‌ی اخلاق کانت، ص ۷۷.

اهتمام نسبت به ادای تکلیف است؛ و معنای تکلیف با عنصر اطاعت روشن می‌شود؛ به این شکل که ماهیت واقعی تکلیف زمانی محقق می‌شود که شخص به واسطه‌ی اطاعت محض از عقل، خود را از قید تمایل، که همیشه با تکلیف در تعارض است، آزاد کند. اطاعت از عقل نیز اطاعت از قانونی است که عقل به صورت مطلق، به آن حکم می‌کند. در نهایت، تکلیف مطیع قانون بودن و احترام به قانون گذاشتن است.^۱

کانت معتقد است عملی که با انگیزه‌ی ادای تکلیف صورت می‌گیرد، عملی است که از احترام به قانون ناشی می‌شود. از نظر او رابطه‌ی نیت و قوانین اخلاقی رابطه‌ای تنگاتنگ و ناگسستی است که اگر عملی بخواهد اخلاقی باشد؛ باید نیت آن ادای تکلیف باشد؛ و تکلیف نیز احترام به قانون است. در نتیجه، رفتارهایی که از سر احترام به قانون و با نیت و انگیزه‌ی احترام به قانون انجام شود اخلاقی و دارای ارزش اخلاقی است. از این رو می‌توان گفت: نیت، تکلیف و احترام به قانون در دیدگاه کانت حلقه‌های زنجیری هستند که انسان را به عمل اخلاقی می‌رسانند.

احترام به قانون از نکته‌های اساسی است که کانت بر آن تأکید دارد. در توضیح این نکته می‌توان گفت: «احساس احترام نسبت به چیزی ناشی از تمایل و عدم تمایل به آن نیست، بلکه ناشی از حس بسیطی است که منشأ تجربی ندارد و مفهوم محض است و به صورت ما تقدم شناخته می‌شود و به واسطه‌ی آن، حس تعالی و تفوق به انسان دست می‌دهد. این حس نیز منحصر به انسان است»^۲؛ بنابراین، دیدگاه کانت

۱- ر.ک: مجتهدی، کریم، فلسفه‌ی نقادی کانت، ص ۱۰۸.

۲- همان.

درباره‌ی نیت اخلاقی چنین خلاصه می‌شود که فعل اخلاقی باید به همراه نیت اخلاقی باشد. نیت اخلاقی ناشی از اراده‌ی خیر است و اراده‌ی خیر، انگیزه‌ی انجام فعل مطابق با تکلیف و از سر احترام به قانون است. در نتیجه، کاری که با نیت ادای تکلیف و از سر احترام به قانون انجام شود یک کار اخلاقی است.

۲. بررسی دیدگاه اسلام

در این بررسی، ابتدا معنای نیت در این مکتب بیان می‌شود؛ و در ادامه، درجات نیت و مراتب آن تبیین می‌شود. سپس بحثی درباره‌ی حسن فعلی و حسن فاعلی که به بحث نیت مربوط بوده و در کتاب‌های اخلاق اسلامی بر آن تأکید شده، ارائه می‌شود؛ و در پایان نیز نیت در قرآن و اکاوی می‌گردد.

نیت

در اسلام اخلاقی بودن کار و ارزشمندی هر فعلی به نیت آن بستگی دارد. البته نیت نه تنها در کار اخلاقی بلکه در جای جای زندگی انسان و در هر فعلی از انسان به صورت برجسته مورد توجه است. از امور شخصی تا امور اجتماعی و از اعمال عبادی تا کارکردهای اخلاقی همه و همه تحت تأثیر نیت است.

نکته‌ی قابل توجه در این بحث این است که نیت به معنای محرک و انگیزه برای همه‌ی افعال اهمیت دارد، ولی آنچه در این نوشتار مورد توجه است نیتی است که وجهه‌ی اخلاقی به کار می‌بخشد و آن را دارای ارزش اخلاقی می‌کند.

در اسلام این امر با اضافه کردن انگیزه‌ی الهی و قصد قربت و نیت امتثال اوامر الهی تحقق می‌یابد.

عبادات و امور اخلاقی از جهت نیت مانند سایر افعال اختیاری انسان

هستند و فرق آنها با سایر اعمال و افعال اختیاری همان قصد قربت و اطاعت است. در نتیجه، مقوم عبادات و امور اخلاقی، نیت اخلاقی است که برای آنها در نظر گرفته می‌شود.

طبق تعریفی که در بحث نیت آمد، دو معنای مکمل برای نیت در نظر گرفته شد (نیت به معنای تحقق بخش عنوان عمل و به معنای انگیزه و داعی بر عمل)؛ از این رو نیت باید هم انگیزه و محرک برای عمل باشد و هم حرکات و رفتار انسان را به عنوان عمل عبادی و اخلاقی تحقق بخشد. مثلاً برای ادای نماز، هم باید حرکاتی را که انجام می‌دهد به قصد نماز باشد و هم قصد قربت و امثال امر الهی را داشته باشد؛ آن‌چنان که در *عروة الوثقی* در تعریف نیت آمده است: «نیت، قصد برای انجام فعل با عنوان امثال و قربت است».^۱ کلمه‌ی قرب به معنای نزدیک شدن است و در اصطلاح این معنی مد نظر است:

«انسان با انجام اعمال و افعال شایسته که ناشی از ایمان و همراه با تقوا و پرهیزکاری است، درون و روح خود را به درجات بالاتری از مراتب وجود برساند و استعداد روحی خود را بالا ببرد، به گونه‌ای که وجود خود را با علم حضوری درک کند و در ضمن آن وابستگی کامل خود را به خداوند با علم حضوری دریابد. آنچه موجب قرب به خداوند می‌شود اعمالی است که ناشی از ایمان به خدا و معاد و نبوت، همراه با تقوا صورت بگیرد».^۲

درجات نیت

همان‌طور که گذشت، در اسلام کاری اخلاقی و ارزشمند است که برای جلب رضای خداوند صورت بگیرد. البته انسان‌ها با توجه به

۱- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، *عروة الوثقی*، ص ۲۰۸.

۲- ر.ک: رجبی، محمود، *انسان شناسی*، ص ۲۰۴.

معرفت و شناختشان از خداوند نیات‌هایشان نیز متفاوت است.

علامه‌ی مجلسی در این خصوص می‌گوید: نیت‌ها و مقاصدی که موجب کمال عمل می‌شود و از اغراض دنیوی خالی است، به تناسب اشخاص و احوال ایشان مختلف است و نیت هر کس تابع حالت باطنی اوست؛ از جمله:

۱. نیت کسانی که عبادت خود را برای ترس از عذاب انجام می‌دهند و دنیا در نظرشان کوچک و حقیر است؛

۲. کسانی که محرک آنها نعمت‌های بهشت و حور و قصور است؛

۳. کسانی که نعمت‌های خداوند را مشاهده می‌کنند و به دنبال آن برای سپاسگزاری او را عبادت می‌کنند؛ چون شکر منعم را واجب می‌دانند؛

۴. کسانی که خداوند را مطلع بر آشکار و نهان خود می‌دانند و به واسطه‌ی حیا و شرمساری خداوند را عبادت می‌کنند؛

۵. کسانی که خدا را به قصد تقرب عبادت می‌کنند. منظور از قرب معنوی، کسب مراتب والایی از کمال است که از نقائص خود کاسته، به کمال مطلق نزدیک‌تر شوند؛

۶. کسانی که خداوند را اهل و شایسته‌ی عبادت و بندگی می‌دانند؛ لذا او را عبادت می‌کنند؛

۷. کسانی که برای محبت و از سر عشق و علاقه به خداوند او را عبادت می‌کنند؛ که این قسم از بالاترین درجات مقربان است.^۱

در توضیح اقسامی که بیان شد می‌توان گفت: مورد اول و دوم در خصوص اکثر مردم صادق است. معمولاً عموم مردم بیشتر از این مقدار

۱- ر.ک: مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۱۰۸.

را درک نمی کنند و نمی توانند شناختی بالاتر از این را نسبت به خداوند داشته باشند؛ زیرا کسب مراتب بالاتر نیازمند طی مراحل کمال است که انسان ها اغلب از آن غافل هستند. البته این نوع از نیت ها نیز با اخلاص منافات ندارد؛ زیرا آیاتی وجود دارد که بدان تصریح می کند و توضیح آن در ادامه خواهد آمد. مورد ششم - یعنی: افرادی که خدا را شایسته ی عبادت می دانند و در پی آن خدا را پرستش می کنند - مقامی والاست که هر کسی نمی تواند آن را ادعا کند و شایسته ی افرادی همچون امیرالمؤمنین است که اگر خداوند هیچ تهدید و ترغیبی در خصوص عقاب و پاداش هم نداشت، باز به عبادت و اطاعت او می پرداختند؛ لذا از برترین درجات نیت محسوب می شود.

حسن فعلی و حسن فاعلی

کارهای اختیاری که از انسان صادر می شود دارای دو جزء است:

۱. ظاهر عمل و نمود خارجی آن؛

۲. پشتوانه ی معنوی فعل که همان نیت است.

از این رو کاری نیکو و مقبول است که هم از جهت ظاهر و باطن و هم از جهت نیت مقبول و نیکو باشد کار اخلاقی کاری است که هم نیت آن در جهت جلب رضای خداوند بوده، هم نوع فعل از جمله کارهای پسندیده باشد؛ از این رو اگر کاری ناپسند با نیت خیر و یا کاری پسندیده با نیت سوء انجام گیرد، کار ارزشمند و اخلاقی محسوب نمی شود؛ زیرا حسن فعلی و فاعلی دو ستونی هستند که هر دو با هم کار اخلاقی را شکل می دهند و در صورت نبودن یکی از آن دو کار اخلاقی تحقق نمی یابد و نتیجه ی مطلوب که همان کار اخلاقی است حاصل نمی شود.

البته نکته ی قابل توجه این است که مسلماً حسن فاعلی برتری ویژه ای نسبت به حسن فعلی دارد؛ همان طور که در روایت آمده است:

«النّیة أساس العمل»؛^۱ نیت پایه‌ی عمل است. تا کاری زیر بنای محکمی نداشته باشد، نتیجه‌ای مطلوب و مقبول نمی‌تواند داشته باشد. مانند ساختمانی که تا پایه و بنیانی مستحکم نداشته باشد، هرچند ظاهری زیبا داشته باشد، بنایی قابل اعتماد نخواهد بود؛ زیرا ممکن است فرو بریزد و نابود شود. کار نیکی هم که با نیت صحیح صورت نگرفته باشد قابل اعتماد و مورد قبول نخواهد بود؛ زیرا ممکن است در بین راه به علت نداشتن نیت درست از انجام آن صرف‌نظر شود، یا این که به شکل‌های مختلف ارزش و اعتبار کار از بین برود؛ مخصوصاً که در کار اخلاقی، اخلاص در نیت مورد توجه است.

«اخلاص» خالص کردن نیت از هر چیزی است که رنگ و بوی غیر خدایی دارد و این مهم‌ترین عاملی است که در همه‌ی مراحل کار، از نیت و قصد تا پایان آن باید در نظر گرفته شود. همچنین منت نگذاشتن پس از انجام کار اهمیت بسیار دارد: ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾؛^۲ بخشش‌های خود را با منت و آزار باطل نسازید.

پس در اسلام یک عمل با داشتن دو ویژگی ارزشمند است: هم باید از ابتدا دارای نیت خیر و درستی باشد؛ و هم پس از عمل باید از آسیب‌های مختلف همچون: منت نهادن و آزار رساندن محافظت شود تا ارزش اخلاقی آن پایدار بماند.

شاید بتوان گفت، این که در اسلام برای موضوع نیت اهمیتی ویژه قائل شده‌اند، به این دلیل است که نیت پشتوانه‌ی علمی و فکری کار است؛ زیرا برای انجام کار اختیاری از اراده کمک گرفته می‌شود و هر جا که اراده باشد از عقل نیز سخن به میان خواهد آمد. عقل و علم

۱- رسولی محلاتی، سیدهاشم، ترجمه و شرح غررالحکم و دررالکلم آمدی، ج ۲، ص ۵۲۴.

۲- بقره / ۱۶۴.

ملازم یکدیگرند؛ یعنی: اگر کاری ارادی و اختیاری انجام شود، لازمه‌ی آن علم و آگاهی است. انسان برای انتخاب یک شیء یا گرایش به یک میل نیازمند نقد و بررسی دلایل و عوامل موجود است. در نتیجه برای انتخاب مقدمه‌ای علمی لازم دارد. هرچه علم و آگاهی فرد عمیق‌تر و سالم‌تر باشد، نیت‌هایی که برای افعال خود در نظر می‌گیرد قوی‌تر و پرمایه‌تر خواهد بود. پشتوانه‌ی قوی نیت انسان را برای عمل مصمم‌تر می‌گرداند تا همه‌ی تلاش خود را برای رسیدن به هدف به کار گیرد. هرچه نیت با ارزش‌تر و مقبول‌تر باشد، عمل نیز از اعتباری بالاتر برخوردار است. از امام علی علیه السلام نیز روایت شده است که فرموده‌اند: «صلاح العمل بصلاح النية»؛^۱ شایستگی عمل به شایستگی نیت وابسته است. اگر نیت در هرکاری نیکو و پسندیده باشد، عمل را در مسیر صلاح و نیکی پیش می‌برد.

در روایتی دیگر حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «لا یَکْمُلُ صَالِحُ الْعَمَلِ إِلَّا بِصَالِحِ النِّیَّةِ»؛^۲ شایستگی عمل جز به شایستگی نیت کامل نمی‌شود. این روایت به اهمیت بیشتر حسن فاعلی اشاره دارد. از آنجا که محرک واقعی فرد برای حرکت نیت است، کامل بودن نیت به کامل شدن فعل منجر می‌شود. همچنین حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «رُبَّ عَمَلٍ أَفْسَدَتْهُ النِّیَّةُ»؛^۳ بسا عملی که نیت آن را فاسد و تباه می‌کند. ممکن است کاری پسندیده باشد، ولی نیت صحیحی آن را همراهی نکند؛ لذا ارزش آن را از بین ببرد. پس می‌توان نیت را، همچنان که در روایات نیز به آن اشاره شد، منبع فعل و پشتوانه و اساس عمل دانست.

۱- رسولی محلاتی، سید هاشم، ترجمه و شرح غررالحکم و دررالکلم آمدی، ج ۲، ص ۵۲۵.

۲- همان، ص ۵۲۷.

۳- همان، ص ۵۲۵.

نیت در قرآن

برخی مفسران ذیل آیه ی ﴿كُلُّ يَغْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^۱ (هرکس بر طبق نیت خود عمل می کند) گفته اند که آیه می گوید: نیت فعل نوع فعل را مشخص می کند و هرکس بنا بر نیتی که از ضمیر او ناشی می شود عمل می کند.

در تفسیر آیه ی شریفه فوق آمده است: «این آیه اشاره به اتحاد نیت و عمل دارد».^۲

همچنین در یک روایت از امام صادق علیه السلام آمده است: «نیت از عمل بهتر است؛ و اصلاً نیت عمل است»؛ و در ادامه این آیه را قرائت فرمودند.^۳

در تفسیر نمونه نیز به این نکته اشاره شده است که «نیت از اعتقادات برمی خیزد و به عمل شکل می دهد؛ و اصولاً خود نیت یک نوع شاکله (یعنی امر مقید کننده) است. از این رو گاهی نیت را به خود عمل تفسیر کرده و گاه آن را برتر از عمل شناخته اند؛ چراکه به هر حال، خط عمل از خط نیت منشعب می شود»؛^۴ لذا می توان گفت: نیت به هر سمت و سویی که باشد عمل نیز در همان مسیر خواهد بود.

نیت مانند پایه ای است که عمل بر آن استوار می شود و صلابت عمل به استحکام و سلامت نیت بستگی دارد؛ البته با توجه به انگیزه ها و انواع نیت هایی که مردم به تناسب شناخت خود از خداوند دارند، می توان آیاتی را که بر تشویق و ترغیب و همچنین تهدید و انذار دلالت دارد مربوط به نیت دانست؛ زیرا برخی از این آیات به روشنی اشاره دارد که

۱- اسراء / ۸۴.

۲- طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۱۳، ص ۲۹۳.

۳- کلینی، محمد، اصول کافی، ترجمه: کمره ای، محمدباقر، ج ۳،

۴- جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، ج ۲۰، ص ۲۴۸.



خدا را از روی ترس و امید بخوانید ﴿أَدْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا﴾^۱؛ یعنی: خداوند را با بیم (از عذابش) و امید (به بخشش) بخوانید. این مطلب صراحت دارد که اگر کسی خدا را به نیت دوری از سخط و خشم او و یا به نیت عفو و بخشش یا امید بهشت و پاداش پرستش کند، به هدف خود خواهد رسید و عمل او مورد قبول است.

همچنین برخی از آیات رسیدن به پاداش و دست یافتن به بهشت را به عنوان محرک و انگیزه معرفی کرده‌اند؛ مانند آیهی ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾^۲، خداوند از مؤمنان جان و اموالشان را به بهای بهشت خریداری کرده است.

خداوند در این آیه مسلمانان را با وعده‌ی بهشت تشویق می‌کند تا در راه خدا با جان و مالشان پیکار کنند. این مطلب تأییدی است بر این که ضمیمه کردن این گونه نیت‌ها به قصد تقرب به خداوند، فعل را از اخلاقی بودن تهی نمی‌کند و چنین فعلی همچنان مقبول در گاه خداوند است.

خداوند در آیات زیادی به تشریح نعمت‌های بهشتی پرداخته، انسان‌ها را برای رسیدن به آنها برمی‌انگیزد و به کار خیر و عمل اخلاقی رهنمون می‌شود. در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾^۳؛ و هر که از مرد و زن کاری شایسته کند در حالی که با ایمان باشد، به بهشت درآید و به قدر نقیری (پرده‌ی هسته‌ی خرما) به وی ستم نکنند.

در آیات دیگری با استفاده از واژه‌ی بشارت می‌فرماید:

۱- اعراف / ۵۶.

۲- توبه / ۱۱۱.

۳- نساء / ۱۲۴.

﴿وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾؛^۱ و خداوند) مؤمنانی را که کارهای شایسته انجام می دهند به پاداشی نیکو بشارت می دهد.

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا﴾؛^۲ (ای پیامبر) کسانی را که ایمان آوردند و نیکوکاری پیشه کردند به باغ هایی که از زیر (درختان) آن ها نهرها جاریست، بشارت ده!

این آیات نمونه ای از آیات بشارت در قرآن است که خداوند در آنها به نیکوکاران پاداش را وعده داده است تا انگیزه بخش مردم برای انجام کار خیر و پسندیده باشد.

در مقابل، آیات متعددی در بردارنده ی تحذیر از عذاب الهی و بازگو کننده ی عذاب های جهنم هستند تا افرادی را که با وعده ی بهشت به سوی کار خیر مایل نشده اند با ترساندن از عذاب هشیار کرده، به سوی هدایت و خیر راهنمایی کند.

زان حدیث تلخ می گویم تو را تا ز تلخی ها فرو شویم تو را
در پایان این بخش به این نکته اشاره می شود که علت این شیوه از تحریک و انگیزه بخشی که در قرآن بیشتر به چشم می خورد آن است که اکثریت مردم در این مرحله از درک و شناخت به سر می برند.

ج: شباهت ها، تفاوت ها و قضاوت

پس از بیان دیدگاه های هر دو مکتب درباره ی نیت اخلاقی، لازم است نقاط اشتراک و تمایز بین دو مکتب بیان شود. در پایان هم نتیجه ای که از این مقایسه حاصل می شود ارائه می گردد.

۱- کهف / ۲.

۲- بقره / ۲۵.

۱. شباهت

مسأله‌ی نیت از جمله مسایل مهم در دو مکتب است. در مکتب اسلام و در دیدگاه کانت، نیت از ارکان اساسی فعل اخلاقی است و نبود آن را خدشه به اخلاقی بودن فعل می‌شمارند.

حسن فعلی در کنار حسن فاعلی دو جزء تشکیل دهنده‌ی فعل اخلاقی‌اند؛ و البته آنچه در هر دو مکتب مورد توجه است اهمیت و اولویت حسن فاعلی است.

کار خوب بدون داشتن نیت خوب فعل اخلاقی محسوب نمی‌شود و از جهت اخلاقی ارزشمند نخواهد بود.

۲. تفاوت

در این دو مکتب نیت بر اساس فلسفه و اعتقاد هریک از دو دیدگاه معناشناسی شده و هدف آن مطابق با اعتقادات هر مکتبی تبیین شده- است.

«اخلاقی که مورد نظر کانت است دارای ویژگی‌هایی است و نیت نیز بر همین نگرش خاص مبتنی است. در این دیدگاه اخلاقی مورد توجه است که نه بر مابعدالطبیعه (اعم از فلسفی و دینی) مبتنی است نه بر علم و نه برگرفته از مشاهدات روان‌شناسی است.

کانت اخلاق را مستقل فرض کرده و معتقد است: «اخلاق خود بنیانگذار اصول خود است. او منشأ اخلاق را عقلی می‌داند که ما بین طبیعت و مابعدالطبیعه قرار دارد».^۱ کانت بر این باور است که عقل سبب می‌شود ما خود را دارای تکلیف بدانیم. از لحاظ اخلاقی نیز فعل اخلاقی باید مطابق با همان تکلیف و نیت آن نیز صرفاً ادای تکلیف باشد.

اما در اسلام منشأ اخلاق مابعدالطبیعه است. مابعدالطبیعه ای که منشأ الهی دارد و تحت سیطره ی خداوند است. با توجه به آیه ی ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ﴾^۱ (ما از خداییم و به سوی او باز می گردیم). «مابعدالطبیعه هم مبدأ و هم مقصد است و دنیا و آخرت در هم تنیده است؛ لذا هر فعلی در این دنیا منشأ اثری در آخرت است. در این میان افعال اخلاقی نیز اثرات تکوینی خود را در جهان دیگر خواهند داشت؛ از این رو فعل اخلاقی که نیتِ قرب به خدا را داشته باشد انسان را در منزلتی قرار می دهد که یکی از آثار آن استفاده از نعمت های الهی و بهره مندی از سعادت و دوری از شقاوت است.

لذا می توان گفت تفاوت اصلی این دو مکتب در منشأ اخلاق است که کانت منشأ اخلاق را خود اخلاق می داند، ولی اسلام منشأ اخلاق را دستورات و قوانین الهی بیان می کند. این دیدگاه ثمرات خود را در نیت این گونه نشان می دهد که کانت نیت اخلاقی را فقط تکلیفی می داند که ناشی از دریافت عقل باشد، ولی اسلام نیتی را اخلاقی می داند که به قصدِ تقرب خداوند و عبادت او انجام شود.

نکته ی دیگری که از جمله تفاوت های این دو مکتب می توان برشمرد مسأله ی غایت اندیشی برای فعل اخلاقی است. کانت هر گونه غایتی جز ادای تکلیف را برای فعل اخلاقی نفی می کند و نیت اخلاقی را صرفاً به جهت ادای تکلیف و از سر احترام به قانون قابل توجه می داند اما اسلام انگیزه های خوب و پسندیده ای را که همسو با اهداف الهی و به قصد قرب به خداوند باشند از جمله محرک های فعل اخلاقی می داند. انسان ها می توانند کارهای شایسته را با انگیزه های متفاوت، از جمله کمک به دیگران، رسیدن به سعادت، کمال خواهی، محبت به هم نوع

و... به قصد قرب به خداوند انجام دهند و از نتیجه‌ی آن بهره‌مند شوند. قابل توجه است که هریک از این دیدگاه‌ها پیامدها و آثاری را به همراه دارد که در عملکرد پیروان و گرایش به امور اخلاقی تأثیرگذار است. براساس نگرش مکتب کانت، انگیزه و امید چندان درخشش و ظهور نخواهد داشت و فضای محدودی پیش روی انسان خواهد بود که باید در آن محیط قدم بردارد و فراتر از آن نرود، تا بتواند اخلاقی عمل کند؛ از این رو شادابی و نشاط در پی آن نخواهد بود و طراوتی را که امید به زندگی اخلاقی انسان‌ها به دنبال خواهد داشت از صحنه‌ی ذهن افراد محو می‌کند. به این شکل که فرد کار اخلاقی را فقط از روی تکلیف انجام دهد و نه به قصد بهره‌مندی از عواقب خوش آن و نه به امید رسیدن به کمال و سعادت؛ چون این امور اخلاقی بودن فعل را زیر سؤال می‌برد.

اما اسلام با توجه به اختلاف انسان‌ها از نظر شناختی و با توجه به سلیق مردم انگیزه‌های متنوع و متعددی را مطرح کرده است. این امر سبب می‌شود افراد با انگیزه‌های متفاوت و به امید کسب رضایت خداوند و بهره‌مندی از نعمت‌های الهی، دوری جستن از عذاب و ... در مسیر اخلاق قدم بردارند و در پرتو آن خود را به درجات بالاتری از انسانیت برسانند و رضایت خداوند را برای خود کسب کنند. چنین دیدگاهی انگیزه‌ی رسیدن به هدف را بیشتر کرده، ضمانت اجرای فعل اخلاقی را از درون بالا می‌برد و مشوق افراد برای اخلاقی عمل کردن می‌شود. البته در مواردی هم که محرک درونی وجود ندارد یا کم‌رنگ است، خداوند با بیان این که فعل غیر اخلاقی چه نتیجه‌ای به دنبال دارد و فعل اخلاقی چه پاداشی در پی دارد، محرک بیرونی برای قدم گذاشتن در مسیر اخلاقیات را فراهم می‌کند.

مطلب دیگری که در اینجا قابل ذکر است همان محدودیت دایره‌ی

نیت فعل اخلاقی در مکتب کانت است که حالتی نامنعطف دارد و برای همگان قابل درک نیست. این امر سبب می شود افراد اندکی به سوی فعل اخلاقی جذب شوند. شاید بتوان گفت جزم اندیشی که در این مکتب نهفته است باعث طرد افراد زیادی از آن می شود و تمایل اخلاقی بودن و اخلاقی عمل کردن را از انسان ها دور می کند.

در مقابل این دیدگاه، دیدگاه اسلامی قرار دارد که با توجه به درجات مردم و بهره مندی آنها از درک مطالب اخلاقی و امور معنوی و با آگاهی از انواع اندیشه های حاکم بر بشر، اموری را به عنوان محرک برای انسان ها قرار داده است که اکثر مردم را بتوان به سوی اخلاقیات و افعال اخلاقی هدایت کرد. همچنان که در بحث درجات نیت مطرح شد، از وعده ی بهشت تا اِنداز از عذاب، رسیدن به کمالات و راه یافتن به جوار رحمت الهی، همه از محرک هایی است که دین اسلام برای افعال اخلاقی قرار داده است تا به قصد تقرب الهی، در راه اخلاقی عمل کردن قدم بردارند.

۳. قضاوت

کانت در مباحث فلسفه ی اخلاق به موضوع نیت اشاره کرده است که نقطه ی عطفی برای مکتب او محسوب می شود زیرا صرف خوب بودن کار اخلاقی را برای ارزشمند دانستن آن کافی ندانسته است و به دنبال ریشه ی برای آن می - گردد. ممکن است فردی کاری خوب انجام دهد، ولی قصد او عملی غیر اخلاقی باشد. این که ظاهر فعل نیکو و پسندیده باشد کافی نیست، باید به درون رهنمون شد و از باطن او جستجو کرد که چه انگیزه ی موجب بروز و ظهور این فعل شده است. آیا نیت غیر اخلاقی در پس این ظاهر نیکو وجود دارد، یا درون آن از زیبایی تهی و از سیاهی و تاریکی آکنده است؟

اما از آنجا که به نهایت و غایتی صحیح توجه نکرده است، می توان او را نقد کرد. این که غایت فعل اخلاقی اطاعت از وجدان باشد و هر

نوع غایت و هدف دیگری همچون خیرخواهی برای دیگران رسیدن به سعادت و کمال ارزشمندی فعل اخلاقی را از بین می‌برد، از نقاط ضعف نظریه‌ی اوست؛ زیرا هر نیت خوبی می‌تواند انگیزه و محرک کار خوب باشد و البته باعث تحریک برای روی آوردن بیشتر به سوی این افعال است.

مکتب اسلام با در نظر گرفتن طبقات مختلف مردم و شناخت و معرفت آنها نسبت به خداوند و امور اخلاقی و ارزشمند، محرک‌های مختلفی را متناسب با هر طبقه در نظر گرفته است؛ و این از نقاط برجسته‌ی تعالیم اسلامی است که برای هدایت افراد و هموار کردن راه عموم مردم برای رسیدن به تعالی، به میزان درک و فهم مخاطبان توجه کرده است.

اگر خداوند پاداش بهشت را برای انجام برخی کارها قرار داده است و برای برخی کارها عذاب را وعده داده، از این‌روست که فهم گروهی در حد برخورداری از این نعمت‌هاست و برخی را نیز جز تهدید و عقاب و عذاب، هوشیار و آگاه نمی‌کند.

این امور فقط برای روشن کردن مسیر حق از باطل است؛ زیرا با وجود این وعده‌ها و وعیدها انسان‌ها با توجه به عقل و اختیاری که دارند دست به عمل می‌زنند و آزادانه به انجام یا ترک کاری اقدام می‌کنند. البته مرتبه‌ی اعلای انگیزه، که عبادت خداوند به خاطر خداوند و همچنین محبت خداوند است، مطلبی نیست که برای همه‌ی مردم قابل فهم باشد و بخواهند در پی آن به امور اخلاقی و عبادی روی آورند؛ لذا اکثر مردم کارهای اخلاقی خود را با نیتی که بالاترین درجه اعتبار و ارزشمندی را داشته باشد انجام نمی‌دهند. اما این که برای انگیزه‌ها حد اعلی وجود دارد موجب آن نمی‌شود که دیگران از مسیر پر برکت رسیدن به خداوند باز بمانند؛ از این‌رو خداوند این محرک‌ها و

انگیزه‌های فرعی را قرار داده است تا به هر نحو، افرادی که کوچک‌ترین زمینه‌ی هدایت و سعادت در آنها دیده می‌شود در این مسیر قرار گیرند. البته هرکس به اندازه‌ی ایمان و اعتقادش - که منشأ اصلی نیت است - به کارهای اخلاقی می‌پردازد و به اندازه‌ی نیتش از لذت‌های معنوی برخوردار می‌شود و از دریای بی‌کران فیوضات الهی بهره می‌برد.

د: نتیجه

نکته‌ی پایانی در این بررسی به عنوان نتیجه این است که «کانت» دایره‌ای محدود برای فعل اخلاقی در نظر گرفته است که طبعاً برای افراد جاذبه‌ی کمتری دارد و نمی‌تواند محرکی توانمند برای اخلاقی عمل کردن باشد، اما اسلام با در نظر گرفتن ابعاد مختلف نیت و توجه به درجات شناختی مردم و قرار دادن محرک‌های گوناگون، بستری را برای تمام انسان‌ها فراهم کرده است تا افراد با انجام افعال اخلاقی خود را در مرتبه‌ای از تقرب به خداوند قرار دهند و به این وسیله زمینه‌ی پیشرفت خود را در راه کمال و رشد معنوی مهیا کنند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آذربایجانی، مسعود و سالاری فر، محمدرضا، روان‌شناسی عمومی، قم: زمزم هدایت، ۱۳۸۷ ش.
۳. اخوان، محمد، مقایسه‌ای میان اخلاق کانت و اخلاق اسلامی، قم: اشراق، ۱۳۷۳ ش.
۴. جمعی از نویسندگان، (بی‌تا)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی‌جا،
۵. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه‌ی دهخدا، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۶. رجبی، محمود، انسان‌شناسی، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۷. رسولی محلاتی، سید هاشم، ترجمه و شرح غررالحکم و دررالکلم آمدی، تهران: فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۸. سیف، علی اکبر، روان‌شناسی پرورش‌نویز، تهران: دوران، ۱۳۸۶ ش.
۹. شُبَّار، عبدالله، اخلاق، ترجمه: جباران، محمدرضا، قم: هجرت، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (بی‌تا)، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی اسلامی، سید محمد باقر، بی‌جا.
۱۱. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، عروة الوثقی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ هـ.ق.
۱۲. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، (بی‌تا). ترجمه‌ی اربعین شیخ بهایی، قم: نوید اسلام.
۱۳. غرویان، محسن، فلسفه‌ی اخلاق، قم: پیک جلال، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. کانت، امانوئل، ترجمه: صانعی دره‌بیدی، منوچهر، درس‌های فلسفه اخلاق، تهران: نقش و نگار، بی‌جا، ۱۳۸۰ ش.

۱۵. کلینی، محمد، ترجمه: کمره‌ای، محمدباقر، /اصول کافی، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، لبنان: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۱۷. مارشال یو، جان، /انگیزش و هیجان، ترجمه: سید محمدی، یحیی، تهران: ویرایش، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. مجتهدی، کریم، فلسفه‌ی نقادی کانت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه‌ی اخلاق کانت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. مشکینی، علی، درس‌های اخلاق، ترجمه: فیض، علی‌رضا، قم: پارسیان، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. مهدوی کنی، محمدرضا، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم: اسلامی، بی‌جا، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، تحقیق و نگارش: شریفی، احمد حسین، نقد و بررسی مکاتب اسلامی، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی رحمته‌الله، ۱۳۸۴ ش.

نگاهی بر مبانی و آموزه‌های اخلاق مسیحیت

جعفر شانظری *

فائزه زارعیان *

چکیده

نظریه‌پردازان حوزه‌ی اخلاق نظام‌های اخلاقی را با توجه به تأثیراتی که در حوزه‌ی اخلاق فردی و اجتماعی دارند نقد می‌کنند. از جمله‌ی این نظام‌ها آموزه‌های اخلاقی مسیحیت است. آموزه‌هایی چون: اعتقاد به خداوند و ارتباط او با طبیعت و انسان‌ها، عقاید خاص درباره‌ی شخصیت و رسالت حضرت مسیح و نظریه‌هایی در مورد گناه و عمق گسترده‌ی آن، که همگی اثرات زیادی بر اخلاق مسیحیت گذاشته‌اند. از آنجا که درک صحیح نقدهای وارد به اخلاق مسیحیت در گرو فهم درست آموزه‌ها و مبانی این نظام اخلاقی است، هدف عمده‌ی این پژوهش به تحلیل و بررسی اخلاق مسیحیت با توجه به کتاب مقدس اختصاص دارد. از این رهگذر اخلاق مسیحیت را در دو بخش آموزه‌ها و مبانی بررسی می‌کنیم.

*- دانشیار و عضو هیأت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

E.jshanzari@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۸ / ۱۰ / ۱۳۹۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰ / ۰۹ / ۰۷

*- دانشجوی دکتری فلسفه‌ی اسلامی دانشگاه اصفهان.

Fa.zareian@yahoo.com

واژه‌های کلیدی

اخلاق مسیحیت، آموزه‌های اخلاق مسیحیت، مبانی اخلاق مسیح.

مقدمه

از مباحث مهم آیین مسیحیت مسأله‌ی اخلاق است. اخلاق مسیحیت و مبانی آن همواره در طول تاریخ مورد نقد و بررسی فلاسفه‌ی غربی و اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. از آن‌جا که درک نقدهای وارد بر اخلاق مسیحیت در گرو اطلاع صحیح از آموزه‌ها و مبانی آن است، در این پژوهش بر آن شدیم تا به صورت مستقل به بررسی اخلاق مسیحیت بپردازیم. شایان ذکر است که این مبانی به صورت مجزا و جدا از هرگونه داوری بررسی جدی نشده است. بنابراین به دلیل اهمیت مسأله، لازم است اخلاق مسیحی و ابعاد آن کاویده شود.

در این پژوهش بیش از هر چیز انجیل به عنوان کتاب مقدس مسیحیان مورد توجه قرار گرفته است؛ و از آنجا که مفاهیمی چون اخلاق، دین، ارزش و رابطه‌ی دین و اخلاق از مفاهیم اصلی مسأله‌ی پژوهشی‌اند، ابتدا این مفاهیم تحلیل و تبیین می‌شوند تا تأثیرپذیری عمیق اخلاق از دین روشن گردد. سرانجام آموزه‌ها و مبانی اخلاق مسیحیت بررسی می‌شود. گناه، عنایت، فیض یا لطف الهی از مهم‌ترین مبانی اخلاق مسیحیت هستند که تمام آموزه‌های اخلاقی آن در راستای زدودن گناه و رسیدن به رستگاری بیان شده است. با توجه به شواهد موجود، ما پنج آموزه را به عنوان آموزه‌های اصلی اخلاق مسیحیت مد نظر قرار داده‌ایم که عبارتند از: محبت، عشق، زهد و فروتنی، بخشش و امید.

مفاهیم اصلی

واژه‌ی اخلاق

معادل واژه‌ی اخلاق «ethics» است. پاره‌ای از نویسندگان غرب بین «ethics» و «moral» تفکیک قائل می‌شوند. «moral» اشاره به رفتار فردی دارد و در این معنا اخلاق فضای فضیلت فردی را سامان می‌بخشد. «ethics» اشاره به ارزش‌های خاص جامعه دارد و در این معنا اخلاقیات، فضای ارزش‌های اجتماعی را نمایان گر می‌سازد.^۱

اخلاق در لغت به معنی خلق و خوی است. علمای اخلاق در تعریف اخلاق آن را ملکه‌ای نفسانی دانسته‌اند که افعال به آسانی از آن صادر می‌شود. در برخی کاربردها اخلاق به معنای نظام رفتاری حاکم بر یک گروه یا فرقه نیز به کار رفته است. در این معنا اخلاق مسیحی به معنای نظام رفتاری مورد قبول مسیحیان به کار می‌رود.^۲ علامه طباطبایی با کامل ندانستن این تعریف، اخلاق را این گونه تعریف می‌کند: موضوع علم اخلاق اعم از ملکات نفسانی است که فلاسفه‌ی اخلاق تاکنون بر آن تأکید داشته‌اند؛ از این رو همه‌ی کارهای اختیاری انسان را که دارای بار ارزشی است، دربرمی‌گیرد؛ یعنی: کاری که متصف به خوب و بد است و می‌تواند برای نفس کمالی فراهم آورد، یا سبب رذیلت و نقصی در نفس شود.^۳

مصباح یزدی اخلاق را این گونه تعریف می‌نماید: «اخلاق عبارت از ملکات و هیأت‌های نفسانی است که اگر نفس به آن متصف شود، به

۱- شریفی، احمدحسین، آیین زندگی، صص ۲۲-۲۵.

۲- اتکینسون، درآمدی به فلسفه اخلاق، ص ۱۷.

۳- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۱۱۹.

سهولت کاری را انجام می‌دهد؛ همان‌طور که صاحبان صنعت و حرفه‌ها به سهولت کار خوب یا بد می‌کنند.^۱

به هر حال همه‌ی تعاریف اخلاق بیانگر این نکته هستند که اخلاق در درون و گرایش‌های درونی ریشه دارد و با رفتارهای انسانی مرتبط است.

محققان و پژوهشگران حوزه‌ی اخلاق، اخلاق را در سه حوزه مطالعه و بررسی می‌کنند که عبارت است از: توصیفی، هنجاری و تحلیلی و فرا اخلاق.

۱- اخلاق توصیفی

اخلاق توصیفی اخلاقیات در جوامع مختلف را توصیف و معرفی می‌کند. در این حوزه‌ی اخلاقی محققان صرفاً در پی ارائه‌ی گزارش از اخلاقیات خاص‌اند و هدف از انجام این پژوهش‌ها تنها آشنایی با نوع رفتار اخلاقی فرد یا جامعه‌ای خاص است، نه تحلیل عقلی و فلسفی اخلاقیات، یا توصیه و ترغیب افراد به عمل یا اجتناب از آنها. جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و مورخان معمولاً این مطالعات را انجام می‌دهند.^۲

۲- اخلاق هنجاری

اخلاق هنجاری که اخلاق دستوری نیز نامیده می‌شود به بررسی افعال اختیاری انسان و صفات اختیاری او از حیث خوبی و بدی می‌پردازد. در اخلاق هنجاری، اصولی بررسی می‌شود که به انسان چگونه زیستن را نشان می‌دهد.^۳

۱- مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه‌ی اخلاق، ج ۱، ص ۲۵.

۲- شریفی، احمدحسین، آیین زندگی، صص ۲۶-۲۷.

۳- همان.

اخلاق هنجاری دارای دو مرتبه است:

الف- نظریه‌های هنجاری که در پی خلق اصول اخلاقی بسیار کلی است. به عنوان مثال این جمله را می‌توان مصداق این قسم محسوب کرد: همیشه باید کاری انجام داد که مجموع لذت‌های همه‌ی افراد را به بیشترین حد برساند».

ب- اخلاق هنجاری کاربردی که به بررسی مسائل اخلاقی خاص مانند سقط جنین یا دروغ‌گویی می‌پردازد.^۱

۳- اخلاق فرااخلاق

فرااخلاق، پایه‌ای‌ترین شاخه‌ی فلسفه‌ی اخلاق است. موضوع فرااخلاق افعال اختیاری انسان یا رفتارهای مورد پذیرش گروه یا جامعه‌ای خاص نیست، بلکه بررسی تمام احکام و مفاهیم اخلاق هنجاری است. این بخش از اخلاق قصد ندارد درستی یا نادرستی و حقانیت یا ابطال گزاره‌های اخلاقی را بررسی کند، بلکه تنها وظیفه‌ی آن بررسی معنای خوب و بد و تحلیل گزاره‌های مربوط به آن است. در فرااخلاق، احکام و مفاهیم اخلاقی از حیث معناشناسی، معرفت‌شناسی و وجودشناسی بررسی می‌شوند.^۲

واژه‌ی دین

واژه‌ی «Religion» از واژه‌ی لاتینی «religare» گرفته شده و معنای آن متصل شدن یا محکم اتصال یافتن است. دو نوع دین وجود دارد:

۱- گنسلر، هری جان، درآمده‌ی جدید به فلسفه‌ی اخلاق، ص ۳۱.

۲- شریفی، احمدحسین، آیین زندگی، صص ۲۶-۲۷.

الف- دین طبیعی؛

ب- دین وحیانی.

به طور کلی باور بر این است که در دین طبیعی انسان با قوای طبیعی خود با خدا رابطه برقرار می‌کند، اما در دین وحیانی خدا با انسان‌ها ارتباط برقرار می‌کند. دین وحیانی فراتر از طبیعت است. به این معنا که عقل انسان به تنهایی کافی نیست، بلکه ایمانی فراتر از طبیعت یعنی رحمت خدا و عنایت و ظهور او بر انسان لازم است تا راهی به جانب آن یافت شود؛^۱ از این رو ایمان‌گرایان معتقدند که خداوند قدّوس و قیّوم، بلکه متباین با جهان است و میان او و انسان فاصله‌ای است که فقط او می‌تواند از میان بردارد نه انسان.

کارل بارت بر این باور است که خداوند همواره وجودی است که فقط وقتی می‌توان او را شناخت که خواسته باشد خود را آشکار کند؛ چنان که بیش از همه در وجود عیسی مسیح جلوه‌گر شده است. انکشاف و جلوه‌نمایی خداوند بر انسان و نه جست و جوی بشر در طلب خداوند، باید سرآغاز الهیات باشد.^۲

بنابراین، تأثیر دین در حیات و زندگی فردی و اجتماعی بشر انکارناپذیر است. دین به عنوان منبع ارزش‌های مورد نیاز فردی، برای رسیدن به آرمان اخلاقی است. انسان دیندار می‌داند که چگونه باید زیست و با دیگران تقابل داشت تا به خداوند برسد.

واژه‌ی ارزش

اگر چیزی به هر نوعی مفید باشد و منظوری را تأمین کند و کمالی

۱- زاگال، هکتور، داوری اخلاقی فلسفه؛ اخلاق چیست، ص ۲۶.

۲- ایان باربور، علم و دین، ص ۱۴۵.



برای یک درجه از درجات وجود انسان و یک قوه از قوه‌های انسان باشد، به آن ارزش گفته می‌شود.

ارزش و منفعت، هر دو از یک مقوله هستند و هر دو با واقعیت انسان ارتباط دارند، منتها انسان چون مادی نیست، بحث خیر مادی و خیر معنوی به میان می‌آید. آنچه به عنوان ارزش و ارزش‌گذاری مطرح می‌شود، حامل بار مفهومی خاص از خداست و مطلوب است. ارزش‌گذاری در اخلاق از امور مطلوبی سرچشمه می‌گیرد که برای آنها از منظر اخلاقی، حقوقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ارزش قائل باشیم. موضوع ارزش‌های اخلاقی حکم درباره افعال اختیاری انسان است. برای فهم ارزش، انسان به دنبال درک فعل راست، خوب و بد یا ناپسند است. ارزش‌ها مهم‌ترین بخش فرهنگ را تشکیل می‌دهند؛ بخشی که تعیین‌کننده رفتار انسان‌هاست و معیار قضاوت‌های اخلاقی قرار می‌گیرد.^۱

رابطه‌ی دین و اخلاق

سه فرضیه در خصوص رابطه‌ی دین و اخلاق وجود دارد که عبارت است از:

الف. دین و اخلاق دو مقوله‌ی متشخص و متباین از هم هستند؛ هر کدام قلمرو خاصی دارند و هیچ ارتباط منطقی بین آن دو وجود ندارد. در این رابطه، اگر دین و اخلاق در موردی تلاقی پیدا کنند، تلاقی عَرَضی و اتفاقی است نه یک رابطه‌ی منطقی؛ زیرا هر کدام فضای خاص و قلمرو مشخص خود را دارند.

۱- امید، مسعود، رابطه‌ی دین و اخلاق از نظر علامه طباطبائی، صص ۹-۸.

ب. میان دین و اخلاق یک نوع نسبت تساوی و یا اعم و اخص وجود دارد؛ از این رو میان آن دو نوعی وحدت و اتحاد برقرار است. در فرهنگ ما نیز اخلاق به عنوان جزئی از دین تلقی می‌شود.

ج. دین و اخلاق هر کدام هویتی مستقل دارند، اما در عین حال با هم در تعامل و ارتباط هستند. نوعی رابطه‌ی علیت و معلولیت، تأثیر و تأثر، فعل و انفعال، اما معنایش نیست که دین جزئی از اخلاق است یا برعکس. همچنین چون هیچ انسانی برتر از دیگری نیست تا بتواند واضح احکام باشد، پس ارزش‌ها و اصول اخلاقی در ایجاد و اجرا نیازمند دین و آموزه‌های آن است.^۱

اخلاق مسیحی

اخلاق مسیحی ریشه در الهیات مسیحی دارد. یعنی منشأ اخلاق در کلام خداوند است. انسان مسیحی باید همان را انجام دهد که خداوند به او فرمان می‌دهد. اخلاق مسیحی بر منابعی نظیر موعظه‌های مسیح، احکام ده گانه و عهد جدید مبتنی است و بنیان آن دو اصل «بخشش» و «لطف الهی» است.

هرچند مسیحیت در وهله‌ی اول در پی تأسیس قواعد اخلاقی نیست، اما به مسائل اخلاق می‌پردازد و نمی‌توان آن را از تلاش برای ایجاد یک زندگی شایسته‌ی انسانی و فراهم کردن چنین زندگی‌ای برای دیگران جدا کرد. از نظر مسیحیان، اخلاق و پرستش خداوند تفکیک‌ناپذیر است و پیروی از خدا مستلزم اطاعت از خداست. این اطاعت، مستلزم تلاش برای تحقق هدف خداست و این به معنای تلاش برای تحقق عدالت و محبت در جوامع انسانی است.^۲

۱- همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۰۲.

۲- قنبری، حسن، مسیحیت و اخلاق، صص ۱۲۵-۱۲۳.

جریان‌های اخلاقی در تفکر مسیحی

در تفکر مسیحی سه جریان اخلاقی وجود دارد که عبارتند از: اخلاق روستایی، اخلاق کلیسایی و اخلاق پروتستان، که به هریک اشاره می‌کنیم.

اخلاق روستایی

اخلاق روستایی برگرفته از فرقه‌های اولیه‌ی مسیحی است و در یهودیت و عرفان ایرانی ریشه دارد. در این اخلاق، بر احکام ده‌گانه، اعمال و شعائر دینی و تعالیم اخلاقی مسیح تأکید می‌شود. بر این اساس مسیح پیامبری قدسی شناخته می‌شود که با وحی الهی انسان‌ها را در زندگی هدایت می‌کند. این‌گونه بینش، روستایی خوانده می‌شود؛ زیرا ارتباط بسیار اندکی با تفکر نظری پیچیده‌ی فلسفی دارد.^۱

اخلاق کلیسایی

اخلاق کلیسایی زمانی شکل گرفت که کلیسای کاتولیک علاوه بر نهادی دینی به مؤسسه‌ای سیاسی تبدیل شد و رهبران آن علاوه بر ریاست دینی، حاکمیت سیاسی یافتند. اخلاق کلیسایی دستخوش دگرگونی‌های عمیق و متعددی در طول تاریخ طولانی خود شده است.^۲

رهبران اخلاق کلیسایی در بسیاری از موارد که کتاب مقدس قانونی را صراحتاً بیان نکرده است، با توجه به تفسیر خود راهکاری را برمی‌گزیدند. به عنوان مثال، سنت توماس، حقوق طبیعی را مبنای قانون اخلاقی قرار داد. حقوق طبیعی شامل اصولی است که تنها با کمک عقل و بدون کمک وحی شناخته می‌شود. استدلال سنت توماس بر این مبنا بود که چون خداوند خالق مخلوقات است و اهداف درونی طبیعت

۱- پاپکین، ریچارد هنری، کلیات فلسفه، صص ۳۶-۳۵.

۲- پاپکین، ریچارد هنری، کلیات فلسفه، صص ۳۷-۳۶.

شامل همان اهداف الهی است، پس حقوق طبیعی می‌تواند به عنوان اصول اخلاقی مد نظر قرار گیرد.^۱

اخلاق پروتستان

اخلاق پروتستان در پی مهم‌ترین اعتراض به شعائر مسیحی، که مخالفت مارتین لوتر، با کلیسا بود، شکل گرفت. لوتر، ریاضت‌های کلیسا از جمله ازدواج کردن کشیشان و اجرای آیین‌های مقدس را سبب دور شدن از خداوند می‌دانست. هرچند او وساطت را نفی می‌کرد، اما بر این باور بود که بدون وساطت مسیح نمی‌توان حقیقت را درک کرد؛ زیرا هرکس بخواهد در درک حقیقت از عقل مدد بگیرد، در شکوه الهی منحل خواهد شد. قابل ذکر است که در این اخلاق هیچ نظام اخلاقی استوار و ثابتی، شایع نشد. شاید این گفته مبالغه نباشد که در میان پروتستان‌ها، تقریباً به عدد فرقه‌های پروتستانی اختلاف عقیده وجود دارد.^۲

مبانی مسیحیت

هر دین یا مکتبی باورهایی را اصل قرار می‌دهد این باورها متمایزکننده‌ی این دین از ادیان دیگر می‌شود. مسیحیت نیز دارای باورهای بنیادینی است که قبول آنها سبب تمایز از سایر ادیان می‌گردد. مبانی مسیحیت پیش‌فرض‌های اخلاق مسیحی را نیز شکل می‌دهد که ایمان به این مبانی عمل به آموزه‌های اخلاقی را آسان می‌کند. به طور کلی مبانی مسیحیت را می‌توان در گناه، عنایت، فیض یا لطف الهی، نجات و رستگاری خلاصه کرده که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱- قنبری، حسن، مسیحیت و اخلاق، صص ۱۳۰-۱۳۲.

۲- پاپکین، ریچارد هنری، کلیات فلسفه، ص ۳۷.

گناه

واژه‌ی گناه نخستین بار در تورات آمده است. زمانی که قابیل از آتش حسادت به هابیل می‌سوزد، گفته می‌شود: «گناه چون حیوانی در کمین و مشتاق توست، آیا می‌توانی بر او مسلط شوی؟»^۱

گناه در باور مسیحی خطایی است که انسان‌ها، خود وارد جهان کرده‌اند و طبیعت را برای همیشه دگرگون کرده‌اند: «وقتی حضرت آدم گناه کرد، گناه تمام نسل بشر را آلوده ساخت و سبب شیوع مرگ در سراسر جهان شد. در نتیجه همه چیز دچار فرسودگی و تباهی گشت؛ چون انسان‌ها همه گناه کردند»^۲.

خداوند را از راه آفرینشش، غیر از مسیح نمی‌توان شناخت؛ چراکه گناه یعنی گناهکاری جبلی، بصیرت عقل بشری را در مشاهده‌ی جهان که صنع الهی است، زایل کرده است.^۳ از آنجا که در دیدگاه مسیحیت گناه به معنی گناهکاری جبلی، مانع می‌شود که عقل به مشاهده‌ی جهان آفرینش به عنوان صنع الهی پردازد خداوند تنها از طریق مسیح قابل شناخت است.

در آیین مسیحیت باور بر این است که گناه، نسل به نسل منتقل می‌شود. آگوستین، فیلسوف بزرگ مسیحی، برای تبیین گناه نخستین، به عنوان تفکری که به نفس منتقل می‌شود، به ارث انگاری نفس گرایش داشت. او بر این باور بود که خداوند همه نفوس را در نفس حضرت آدم خلق کرده است و نفس از طریق والدین منتقل می‌شود. هرچند

1 - siasons, 2002, 118.

۲- رومیان، ۵: ۱۲.

۳- ایان باربور، علم و دین، ص ۱۴۴.

معتقدان به گناه نخستین همگی در موروئی بودن گناه متفق القول هستند، اما در نحوه‌ی انتقال گناه از طریق تولد اختلاف نظر دارند.^۱

در مسیحیت گناهان به دو نوع تقسیم می‌شوند:

الف. گناهانی که انسان‌ها را از خداوند دور نمی‌کنند و گناهان صغیره نام دارند.

ب. گناهانی که انسان‌ها را از خداوند دور می‌کنند و گناهان کبیره خوانده می‌شوند.

در خصوص داوری گناهان صغیره با روحانیان مسیحی است و در آیینی که توبه نامیده می‌شود، گنهکاران موظف می‌شوند کفاره‌ی تعیین شده را پردازند و گناهان شخص گناهکار پس از پرداخت کفاره و تعمید بخشیده می‌شود.

بر اساس آیین مسیحیت، گناهان از جمله واقعیات زندگی بشر محسوب می‌شوند. مسیحیان بر این باور هستند که همیشه گناهانی هست که انسان‌ها انجام می‌دهند. از میان این گناهان، گروهی مانند ناسزاگویی یا عهدشکنی قابل آمرزش هستند، و گروهی از گناهان چون قتل و بت‌پرستی قابل آمرزش نیستند. مسیح در انجیل مرقس در این خصوص می‌گوید: «عین حقیقت را به شما می‌گویم که هر گناهی که انسان مرتکب آن می‌شود، قابل بخشش است، حتی اگر کفر به من باشد، ولی اگر کسی به روح القدس کفر گوید، خداوند هرگز او را نخواهد بخشید و این بار گناه تا ابد به دوش او خواهد ماند».^۲ پس کفر به روح القدس در مسیحیت جزء گناهان کبیره و نابخشودنی به شمار می‌رود. البته همه‌ی انسان‌ها از آدم تا موسی گناه می‌کردند، اما چون از جانب خدا احکامی نیامده بود، خداوند آنها را محکوم نمی‌کرد.

۱- کاپلستون، چارلز فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۱۰۲.

۲- مرقس، ۲۸-۲۹.



در مسیحیت، اخلاق مسیحی در جستجوی حقیقت است؛ زیرا چیزی جز حقیقت به گناه پایان نمی‌دهد. از نظر اخلاق مسیحی، گناه ویران‌کننده‌ی عقلانیت و ایمان است؛ از این رو غلبه بر گناه، یک فرایند سهل و ممتنع است. مسیح همان حقیقت نجات دهنده است که آمده بود تا قوم خود را از گناهانش برهاند. مسیح پیام خدا را این می‌داند که از گناهان خود توبه کنید و نزد خدا باز گردید؛ زیرا ملکوت خدا نزدیک است.^۱

مسیح روش یهودیان برای زدودن گناه را بی‌نتیجه می‌داند. مطابق شریعت یهود، برای پاک کردن گناه قربانی‌هایی نذر می‌کردند، اما مسیح بر این باور است که این قربانی‌ها نه تنها گناهان را نمی‌زدایند، بلکه هر بار خاطره‌ی تلخ گناه و ناکامی‌شان را به گناهکاران یادآوری می‌کنند.

بنابراین از نظر مسیح، خون بز و گاو نمی‌تواند رضایت خداوند را در بخشش گناهان جلب کند. از نظر مسیحیان، خداوند مسیح را به شکل انسانی فرستاده است تا چون قربانی به قربانگاه برود و سبب بخشش گناهان شود.^۲

آنها بر این باورند که مسیح به خواست خود و بنابر مشیت الهی بر صلیب رفته است تا گناهان انسان‌ها را بزداید. البته مسیحیان معتقدند که به صلیب رفتن مسیح سبب نمی‌شود همه‌ی گناهان پاک شود؛ زیرا برخی انسان‌ها زندگی خود را به دست سرشت خود سپرده‌اند و از خواسته‌ها و هوای نفسانی خود پیروی می‌کنند. به گفته‌ی پولس، مسیح گناهان ما را پاک کرده است، اما مسیحیان نباید بر این باور باشند که

۱- متی، ۱۷، ۵، ۷.

۲- عبرانیان، ۱۰: ۷-۱.

اگر باز هم به سوی گناه بروند مجازات نخواهند شد. مسیح خطاب به چنین انسان‌هایی می‌گوید: «گفته شده است که زنا مکن، اما من می‌گویم حتی اگر با نظر شهوت‌انگیز به زنی نگاه می‌کنی، همان لحظه در دل خود با او زنا کرده‌ای؛ پس اگر چشمی که این قدر عزیز است سبب شود که گناه کنی، آن را از حدقه درآور و دور افکن. بهتر است بدنت ناقص باشد تا این که وجودت به جهنم در افتد! اگر دست راست باعث می‌شود گناه کنی، آن را ببر و دور بیاور! بهتر است یک دست نداشته باشی تا این که با دو دست به جهنم بروی!»^۱

ممکن است این مسأله پیش آید که در آیین مسیحیت، نقش شریعت و قوانین اخلاقی در پاکی از گناهان چیست؟ مسیحیان بر این باورند که انسان‌ها با وجود داشتن شریعت، آن‌چنان متأثر از فریب گناه بودند که قدرت عمل نداشتند؛ و ندای وجدان نیز قادر نبود آنها را از چنگال گناه برهاند. آنها بر این باور هستند که ایراد در احکام نیست، چرا که انسان‌ها به وسیله‌ی احکام از گناهانشان آگاه شدند، اشکال اساسی در خود انسان‌هاست که خود را برده‌ی گناهان کرده‌اند.^۲

عنایت

عنایت تنها مختص به مسیحیان نیست، بلکه یهودیان نیز به گونه‌ای متفاوت به آن باور داشتند. در تورات تنها یک صانع وجود دارد که حافظ جهان است و انسان‌ها را آن‌چنان که خود می‌خواهد هدایت می‌کند. در عهد عتیق عنایت و توجه مختص به قوم برگزیده‌ی خدا یعنی یهود بود، اما پس از ظهور مسیح خدا به پدری مبدل شد که عشق

۱- متی، ۱۰، ۳۸-۳۷، ۱۹.

۲- متی، ۱۰: ۳۸-۳۷ و ۱۳۸.



او شامل همه‌ی انسان‌ها می‌شد. مسیحیان بر این باور هستند که خدای مسیح، برخلاف خدای ارسطو، فکر محض نبود که در تنهایی‌های خود فقط به خود بیندیشد، بلکه او پدری است که با اراده‌ی خود تقدیر موجودات را رقم می‌زند و از هیچ چیز غافل نیست، حتی پر کاهی که در بیابان می‌گذرد.^۱

مسیح در این باره می‌گوید: «پس نصیحت من این است که برای خوراک و پوشاک غصه نخورید، برای همین زندگی و بدنی که دارید شاد باشید. به پرندگان نگاه کنید؛ آنها غصه ندارند که چه بخورند؛ نه می‌کارند و نه درو می‌کنند، اما پدر آسمانی شما غذای آنها را فراهم می‌کند. آیا شما برای خدا بیشتر از این پرنده‌ها ارزش ندارید؟ به گل‌های سوسن در صحرا نگاه کنید. آنها برای لباس غصه نمی‌خورند، با این حال به شما می‌گویم که سلیمان با تمام ثروت و شکوه خود لباسی به زیبایی این گل‌های صحرا نپوشید. اگر خدا در فکر گل‌هایی است که امروز هستند و فردا از بین می‌روند، چقدر بیشتر در فکر شماست! ... ای کم‌ایمانان!»^۲

اشیاء ممکن الوجود هستند و نمی‌توانند صورت خود را خلق کنند، پس خداوند صورت‌بخش آنهاست. موجودات با گرفتن صورت خود از خداوند، خود را تابع عنایت او می‌کنند. عنایت خدا همه‌ی موجودات را بر می‌گیرد، اما عنایت در انسان‌ها، به سبب آن که از قابلیت بالا برخوردارند، به شکلی خاص ظهور می‌کند. عنایت در موجوداتی که هیچ گونه اختیاری ندارند، مثل حیوانات، به این صورت است: خداوند طبیعتی به آنها می‌دهد که حیوان با عمل بر طبق آن متوجه غیر می‌شود. اراده‌ی خدا جزئیات و کلیات را در بر می‌گیرد و آنها را

۱- زیلسون، اتین، مبانی فلسفه‌ی مسیحیت، صص ۲۵۰-۲۵۱.

۲- متی، ۳۰-۲۵:۷.

بر اساس خواست خود وادار به انجام عمل می کند. با این همه، انسان با توجه به این که موجودی صاحب اختیار است، افعال خود را همان گونه که می خواهد جهت می دهد. خداوند انسان ها را برای غایتی آفریده است و این غایت خداست. تنها موجودی که می تواند به این غایت برسد، انسان است.^۱

در واقع انسان در تصمیم گیری ها و انجام کارهای خود آزاد است؛ و خدا تنها راهنمای اوست. پولس در نامه به قرنطیان، زندگی ای را که توسط روح خدا هدایت می شود این گونه وصف می کند که اگر روح خدا زندگی ما را هدایت کند، ثمراتی چون: محبت، شادی، آرامش، بردباری، نیکوکاری، فداکاری و خویشن داری در زندگی ما به وجود خواهد آمد.

بنابر آنچه درباره ی عنایت بیان شد، مسیحیان معتقدند اکنون که با قدرت روح خدا زندگی می کنیم، لازم است که هدایت او را در تمام بخش زندگی خود بپذیریم، در این صورت دیگر جاه طلب و شهوت طلب نخواهیم بود.^۲

فیض یا لطف الهی

عنایت الهی برای انسان ها به صورت فیض یا لطف نمایانگر می شود؛ از این رو پولس برای انسان ها عنایتِ فیض را می طلبد. از نظر اگوستین، انسان تنها موجودی است که در پی شادی و سعادت است. سعادت یعنی رسیدن به عنایت. او غایت را در اتحاد عاشقانه معنا می کند. خدا نیز انسان را برای این خلق کرده است تا همان شود که مد نظر اوست. پس فاصله ی بین خدا و انسان تنها با استعانت از لطف الهی از بین می رود؛ زیرا اتحاد اراده با خداوند مستلزم تعالی است که بر اثر لطف او پدید

۱- ژیلسون، اتین، مبانی فلسفه ی مسیحیت، ص ۲۶۸.

۲- قرنطیان، ۲۵-۲۲.

می‌آید. انسان به حدی نیازمند لطف است که حتی برای دوست داشتن خدا نیز محتاج لطف اوست. انسان تلاش می‌کند فقط با توان خود و بدون استمداد از لطف نجات‌بخش الهی زندگی کند؛ در این صورت دچار گناه خواهد شد، اما با اختیاری که دارد، می‌تواند معتقد به نجات‌دهنده‌ای باشد و از لطف و رحمت او بهره‌مند گردد. انسان در این که بخواهد مشمول لطف خدا گردد یا نه، مختار است.^۱ او با رو آوردن به خدا می‌تواند خود را خواهان این لطف نشان دهد. او در پرتو فیض الهی بسیاری از قوانین را چون نقشی بر انگشتر خود دارد؛ و همچنان که در پرتو نور الهی حقایق نظری را درک می‌کند، اصول عقل علمی را نیز به مدد فیض الهی درمی‌یابد.^۲

ایمان، حاصل لطفی است که خداوند به انسان گناهکار می‌کند. ایمان نوری است که خدا بر دل انسان‌ها می‌تاباند تا به واسطه‌ی آن بتوانند به گونه‌ای نیک عمل کنند. در ابتدا اگوستین معتقد بود که انسان برای درک برخی مفاهیم باید از عقل بهره‌برد. این فهم، او را به جانب ایمان سوق می‌دهد. پس عقل، او را برای کسب ایمان آماده می‌کند، اما پس از این که او مزین به ایمان شد، عقل چون خدمتکاری به ایمان خدمت می‌کند و راه خود را از او می‌جوید. البته او در اواخر عمر، دیدگاه خود را تغییر داد و درک حقیقت را تنها در قلمرو ایمان ممکن دانست. وی با رد تعقل پیش از ایمان، ایمان را لطفی از جانب خداوند دانست. ایمان همان ودیعه‌ی الهی است که می‌تواند انسان را از چنگال گناه برهاند.^۳

۱- کاپلستون، چارلز فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۱۰۶.

۲- همان، صص ۱۰۶-۱۰۴.

۳- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، صص ۹۱-۸۹.

از سوی دیگر، فیض الهی برای نجات انسان الزامی است؛ زیرا اراده‌ی ما ضعیف است و تنها لطف الهی می‌تواند اراده را از سستی برهاند. فیض الهی به اراده‌ی انسان کمک می‌کند تا با تمایلات دنیوی و فساد مبارزه کند. لطف مقدم بر اراده است. اختیار و لطف دو شرط اصلی رسیدن به خیر هستند، اما نباید از نظر دور داشت که آزادی اراده یا اختیار زمانی می‌تواند به کمال برسد و نجات‌بخش باشد که تابع لطف الهی گردد.^۱

نجات و رستگاری

در ابتدای انجیل متی آمده است که فرشته خطاب به یوسف، می‌گوید که نگران نباش! کودکی در رحم مریم است که از روح القدس است و تو نام او را عیسی خواهی نهاد. در واقع تمام اناجیل و حتی خود عیسی آمده‌اند تا انسان‌ها را نجات دهند.

نجات یا رستگاری در الاهیات مسیحی، پیوندی تنگاتنگ با ایمان و رسیدن به ملکوت دارد. همه‌ی بایدها و نبایدها در هر تعلیمی برای رسیدن به یک هدف و غایت است. مسیح تمام مسیحیان را از آن چه باعث دوری از ملکوت خداوند می‌شود باز می‌دارد، و آنها را به چیزهایی امر می‌کند که هدایتگر آنان به سوی ملکوت خداوند است. راه رسیدن به نجات و رستگاری تنها ایمان است. ایمان یعنی این که مطمئن باشیم آن چه داریم واقع خواهد شد، اگرچه قادر به دیدنش نیستیم. کسانی که مورد پسند خدا واقع شدند به دلیل ایمانشان بود.^۲

عیسی همیشه بر ضرورت ایمان بیش از اجرای احکام تأکید می‌کرد. او بر این باور بوده که اگر انسان ذره‌ای ایمان داشته باشد، هیچ عملی

۱- همان، ص ۱۱۲.

۲- نامه به عبرانیان، ۳-۱: ۱۱.

برای او غیر ممکن نیست. با وجود این که او به احکام و شریعت موسی سرسپردگی دارد، اما صرف التزام به احکام را سبب نجات نمی‌داند، بلکه ایمان به مسیح را بسیار مهم‌تر می‌شمارد.^۱

آگوستین نیز اخلاق را پلی برای آماده‌سازی جهان برای رستگاری می‌داند. عقل به تنهایی در الهیات مسیحی آگوستین قادر به شناخت خیر نیست، بلکه او فیض و لطف الهی را لازمه‌ی رستگاری می‌داند و برای بهره‌مندی از فیض الهی باید به خداوند ایمان داشته باشیم.^۲

آموزه‌های مسیحیت

تمام نظام‌های اخلاقی از مجموعه‌ای از باید و نبایدها تشکیل شده‌اند که آموزه‌های اخلاقی به آن‌ها شکل می‌دهد. از آن جایی که مسیح به هیچ وجه قصد نداشته است اساسنامه‌ی اخلاقی تنظیم کند، در مسیحیت آموزه‌های اخلاقی در این دین به صورت منسجم بیان نشده است. آموزه‌های اخلاقی اصولی هستند که مسیح در خطابه‌ها و زندگی‌اش آن‌ها را مبنا قرار می‌دهد. پس مؤلفه‌های اخلاق مسیحی به گونه‌ای سامان‌مند قابل بیان نیست. به طور کلی چهار آموزه‌ی اصلی مسیحیت را می‌توان بدین گونه نام برد: محبت، امید، ایمان، بخشش.

محبت

معادل محبت در مسیحیت «agape» است؛ یعنی محبت با تمام وجود همراه با نشانه‌های خارجی آن. زندگی بر طبق محبت در اخلاق مسیحی رازی بزرگ است که هیچ کس قادر نیست با تفکر عقلانی و یا واژه‌ها آن را درک کند. در مسیحیت هر گونه منفعت‌طلبی، قانونمندی و

1-saison.2002:171.

۲- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص ۱۱۳.

عقلانیت در اخلاق نفی می‌شود و تنها به محبت و الهام الهی توجه می‌شود. محبت مسیحیان از نوع محبت - لذت، نیست که شخص در آن لذت خود را در دیگران جستجو کند. این نوع محبت را می‌توان از نوع محبت - آرزو دانست که در آن شخص، به دنبال بر طرف کردن کمبودهای خود است. فرد در محبت به دیگران هدف را در وجود دیگری جستجو نمی‌کند، بلکه ما از وجود دیگر شادیم و می‌خواهیم دیگری همواره شاد باشد.^۱

تمام احکام مسیحی به نوعی بیان‌کننده الزامات و موانع محبت هستند. در آیین مسیحیت، محبت یک قانون عام است.^۲ در مسیحیت نمی‌توان بر قاعده بود مگر این که از قاعده گذار پیروی کرد. پس باید بدر پی پیروی از مسیح بود. ایمان به عنوان یکی از محورهای اساسی اخلاق نیز بدون محبت ارزش ندارد؛ زیرا اگر کسی حتی به حدی ایمان داشته باشد که بتواند کوه را جابه‌جا کند، اما محبت نداشته باشد، هیچ است. محبت در مسیحیت سرانجام به تسلیم شدن بی‌قید و شرط آدمی به موعظه مسیح می‌انجامد.^۳ رعایت اعمال دینی نیز نقص اخلاقیات را نمی‌پوشاند. پس مسیح برای رسیدن به ملکوت بر آزادی رفتار تأکید می‌کند اما معتقد است که اخلاق بر مبنای محبت و نه قانون ما را به ملکوت می‌رساند.^۴

عشق

عشق و محبت عالی‌ترین اصول اخلاقی مسیحیت هستند، به طوری که می‌توان اساس تمام نسبت‌های اخلاق مسیحی را عشق معرفی نمود.

1-saisaons, 2002: 125.

2-saisaons, 2002: 128.

۳- متی، ۳۸-۱۰: ۳۷.

۴- یاسپرس، کارل، نیچه و مسیحیت، ص ۲۱.



مسیح آموزه‌های عهد عتیق را پذیرفت، اما علاوه بر این دستورالعمل‌ها به شدت بر عشق تأکید می‌کرد. مسیح بر این باور بود که قوانین یهودی روح عشق ندارند، و این در حالی بوده که عشق را به گونه‌ای اساسی مؤثر دانست و اعتقاد داشت که عمل دینی بدون عشق تکراری خواهد بود. بدون عشق فعل از ارزش تهی است. خداوند بی آن که به نتیجه‌ی عمل بنگرد تنها گزاره گر عظمت عشق است که انسان را برمی‌انگیزد؛ زیرا عاشق به فکر منفعت خویشتن نیست.^۱ از نظر پل تیلیش عشق بنیاد مسیحت است. عشق بنیان‌کننده‌ی اصل اخلاقی است و البته تحقق آن مشروط به این است که آدمیان را به نحوی خلاق درک کند.^۲

در عالم مسیحیت، اخلاق اگوستین را می‌توان اخلاق عشق نام نهاد.^۳ عشق در فلسفه‌ی اگوستین نقشی مهم دارد. او تاریخ بشر را تاریخ جدال بین دو عشق می‌داند که عبارتند از:

الف. گروهی که خدا را دوست دارند و او را بر خود ترجیح می‌دهند (شهر اورشلیم).

ب. گروه دوم گروهی هستند که خود را بر خدا ترجیح می‌دهند (شهر بابل). اگوستین معتقد است که هر کس با پاسخ به این پرسش می‌تواند دریابد که کدام شهر بهتر است، شهر اورشلیم یا شهر بابل. این دو شهر در بدن یکی هستند، ولی در دل از هم جدا هستند. دولت نیز بر پایه‌ی عشق خالصانه به خداوند و به یکدیگر، بدون تظاهر شکل می‌گیرد و عشق این جهانی نباید مبنای تشکیل دولت باشد.^۴

۱-۱. کمپیس، توماس، *اقتدا به مسیح*، ص ۷۳.

۲- صانع‌پور، مریم، *فلسفه‌ی اخلاق و دین*، ص ۸۳.

۳- کاپلستون، چارلز فردریک، *تاریخ فلسفه*، صص ۱۰۵-۱۰۴.

۴- همان، ص ۲۰.

به نظر می‌رسد که عشق و محبت به عنوان دو اصل مهم اخلاق مسیحی قابل ارجاع به یکدیگر هستند. هر فعل مبتنی بر انگیزه‌ای است و عشق به عنوان برانگیزاننده‌ی عمل، تسهیل‌بخش فعل محبت‌آمیز است. فعل محبت‌آمیز در اخلاق مسیحی فعلی است که فاعل در انجام آن به خود و خواسته‌هایش نمی‌اندیشد، بلکه تنها رضایت او در گرو شادی و آرامش دیگری است.

زهد و فروتنی

زهد به کناره‌گیری از محرّمات و ترک امور است که سبب دوری از خداوند می‌شوند؛ نیز افسوس نخوردن بر از دست دادن چیزی و شاد نشدن از به دست آوردن آن؛ نیز به کوتاه کردن آرزوها اطلاق می‌شود.^۱

زهد و ریاضت در اخلاق مسیحی از چنان اهمیتی برخوردار است که برخی این دین را رازمندان می‌دانند و بسیاری از نقدها نیز این بخش از اخلاق مسیحی را نشانه گرفته است.

فرد مسیحی باید بداند که به دنیا تبعید شده است و دنیا تبعیدگاه اوست. پس باید شیوه‌ی زندگی خود را تغییر بدهد و با کشتن هوای نفسانی و دل بریدن از دنیا راهبی واقعی شود. رهبانیت در مسیحیت، صرفاً در اعمال ظاهری نمایان نمی‌شود، بلکه باید فرد از آن چه دنیایی است تهی شود؛ تنها به عشق آخرت زندگی کند و هرگز به این دنیای گناه‌آلود و آنچه به آن تعلق دارد دل نبندد.^۲

بر اساس اخلاق مسیحی، کسی که به این چیزها دل بندد، در واقع نشان می‌دهد که به خداوند دلبستگی ندارد؛ زیرا وابستگی‌های این دنیا،

۱- بایرناس، ۱۳۸۵، ص ۵۶.

۲- بایرناس، ۱۳۸۵، ص ۵۶.

خواسته‌های ناپاک و میل به داشتن و تصاحب هر آنچه به نظر جالب می‌آید، نیز غرور ناشی از ثروت و مال، هیچ‌یک از خدا نیست، بلکه از این دنیای گناه آلود است. دنیا نابود می‌شود و چیزهای گناه آلود از بین خواهد رفت، اما هر که طبق خواست خدا زندگی کند همیشه برقرار خواهد ماند.^۱

هر کس که می‌خواهد با مسیح همراه شود، ابتدا مسیح از او می‌خواهد هر آنچه را دارد ببخشد؛ زیرا او ثروت را اربابی می‌داند که در تعارض با خداوند است و انسان نمی‌تواند به هر دو ارباب وفادار بماند؛ پس باید یکی را واگذارد. اگر کسی از روی سهل‌انگاری، ریاضت‌های خود را رها کند، گنهکار محسوب می‌شود. فرد باید زندگی زاهدانه، دوری از خلق و سکوت را بپذیرد. او باید دنیای غم‌انگیز بیرون را رها کند و به درون خود باز گردد؛ زیرا ملکوت خدا درون انسان‌هاست.^۲

فروتنی به عنوان یک صفت برجسته اخلاقی در مسیحیت، با زهد و رهبانیت پیوندی تنگاتنگ دارد. در مسیحیت فروتنی تنها بردگی نیست، بلکه مستلزم آن است. نقطه‌ی مقابل فروتنی، تکبر است. تکبر در مسیحیت گناه کبیره و نابخشودنی است؛ متکبران نهایتاً پست خواهند شد و فروتنان سرافراز.^۳

بخشش

شریعت از دید مسیح قانون بخشش است؛ زیرا آفرینش انسان بخششی از سوی خداوند است در آیین مسیحیت، احکام مبتنی بر بخشش هستند؛ زیرا بخشش، انسان‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کند.

۱- اول یوحنا، ۱۷-۱۵: ۲، ۳۳۹.

۲- یاسپرس، کارل، مسیح، ص ۸۵.

۳- گروتس، داگلاس، عیسی (علیه السلام)، ص ۹.

گناه انسان این است که بخشش خداوند را درک نمی‌کند و به ارتباط فرزند خود احترام نمی‌نهد و احکام را زیر پا می‌گذارد.

از نظر عیسی منطق بخشش به واسطه‌ی تجربه فقر شخصی به دست می‌آید. مسیح بخشش همه‌ی اموال خود به فقیران را دارای دو مزیت مهم می‌داند: اول این که تجربه‌ی بخشش اموال خود به کسانی است که نمی‌توانند در مقابل چیزی به او بدهند. دوم این که نشان می‌دهد فرد با اختیار و آگاهانه فقر را برگزیده است و بخشش الهی را انتظار می‌کشد.^۱

جملات زیر که بخشی از انجیل متی است، جایی است که مسیح از عهد عتیق فاصله می‌گیرد. او ارزشی را ارج می‌نهد که چه بسا ادیان دیگر آن را ضد ارزش و ناشی از ضعف می‌دانند:

«شنیده‌اید که گفته‌اند با دوستان خود دوست و با دشمنانتان دشمن باشید؟ اما من می‌گویم دشمنان خود را دوست بدارید و هر که شما را لعنت کند برای او دعای برکت کنید: و به آنانی که از شما نفرت دارند نیکی کنید و برای آنانی که به شما ناسزا می‌گویند و شما را آزار می‌دهند، دعای خیر نمایید؛ که اگر چنین کنید، فرزند راستین پدر آسمانی خود خواهید بود؛ زیرا او آفتاب خود را بر ما می‌تاباند؛ چه بر خوبان و چه بر بدان. باران خود را نیز بر نیکوکاران و ظالمان می‌باراند.^۲

امید

سه فضیلت در مسیحیت، ایمان، محبت و امید است. امید در انجیل به معنای انتظار برای دریافت چیزی است که هنوز نداریم؛ زیرا اگر کسی چیزی را داشته باشد نیازی ندارد که به آن امیدوار باشد. اما انسان برای چیزی که هنوز رخ نداده است به خدا امید می‌بندد و با صبر و

1 - sasons, 2002, 100.

۲- متی، ۴۵-۴۳: ۵.



حوصله منتظر آن می‌شود. در واقع می‌توان امید را انتظار و آرزوی چیزهای نیک و پسندیده دانست.^۱

واژه‌ی انتظار نیز در کتاب مقدس بیانگر امید است. با توجه به این که اخلاق در خود غایت‌گرایی را دارد و انسان قادر نیست به واسطه‌ی خود به سعادت برسد، پس چشم امید را بر غیر خود می‌بندد.^۲ انسان نباید به آن‌چه فانی و گذراست امیدوار باشد؛ زیرا پس از آن، نابودی او را فرا می‌گیرد. پولس در نامه‌ی خود از مسیحیان می‌خواهد که به ثروت و دارایی خود امید نداشته باشند و به آن مغرور نشوند؛ زیرا دیر یا زود از بین خواهد رفت. آنان باید به خدا امید بندند؛ زیرا هر آن‌چه لازم دارند، سخاوتمندانه به آنها عطا می‌کند تا از آن لذت ببرند.^۳

نتیجه‌گیری

با نگاهی به تاریخ مسیحیت درمی‌یابیم یکی از مباحثی که در آیین مسیحیت همواره نقد و بررسی شده اخلاق مسیحیت است. بسیاری از اندیشمندان غربی و اسلامی بر این باور هستند که آموزه‌های اخلاق مسیحیت نه تنها ریشه در متن دین ندارند، بلکه تفاسیر گوناگونی که از انجیل ارایه می‌شود، دست‌مایه‌ای شده است که قدرتمندان عرصه سیاسی و اجتماعی از آن به نفع خود سود جویند. با بررسی پژوهش‌هایی که در این خصوص انجام گرفته است، به راحتی نواقصی که از جوانب گوناگون اخلاق مسیحیت را تهدید می‌کنند، درمی‌یابیم.

۱- رومیان، ۲۵-۲۴: ۸.

۲- کاپلستون، چارلز فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۱۰۳.

۳- تیموتائوس، ۶: ۱۷.

بنابراین به جاست که پیش از ورود به عرصه‌ی نقد مبانی و آموزه‌های اخلاق مسیحیت، به دور از هرگونه داوری و پیش‌داوری، درکی کامل و صحیح از آن داشته باشیم. این هدفی است که ما در این پژوهش به دنبال آن بوده‌ایم و اخلاق مسیحیت را با توجه به مبانی و آموزه‌های آن بررسی کرده‌ایم.

نکته‌ی قابل توجه در این پژوهش، تفکیک میان آموزه‌ها و مبانی اخلاق مسیحیت است. در حقیقت در اخلاق مسیحیت، با تکیه بر مبانی‌ای چون گناه و رستگاری، نهادینه کردن آموزه‌های آن مورد توجه قرار می‌گیرد. هنگامی که پیروان آیین مسیحیت دریافتند که همه چیز در این آیین برای زدودن گناه و رستگاری صورت می‌گیرد، به دنبال آن هستند که بدانند چگونه می‌توانند به این هدف نزدیک شوند. در این صورت اخلاق مسیحی، با تعلیم آموزه‌هایی چون محبت، عشق، زهد و فروتنی، بخشش و امید می‌کوشد گناه موروثی را از پیروان خود بزدايد تا آنان به رستگاری مورد نظر مسیح دست یابند.

منابع

۱. ایان باربور، علم و دین، ترجمه: خرمشاهی، بهاء‌الدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۲. اتکینسون، آر. اف، درآمدی به فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: علوی نیا، سهراب، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹ ش.
۳. توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵ ش.
۴. کاپلستون، چارلز فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه: آشور، داریون، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۵. یاسپرس، کارل، نیچه و مسیحیت، ترجمه: فولادوند، عزت الله، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۸ ش.
۶. یاسپرس، کارل، مسیح، ترجمه: سمیعی، احمد، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۳ ش.
۷. زاگال، هکتور، داوری اخلاقی فلسفه؛ اخلاق چیست، ترجمه: حیدری، احمدعلی، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۸. همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: ثلاثی، محسن، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷ ش.
۹. سبحانی، جعفر، رابطه‌ی دین و اخلاق، تهران: فصلنامه‌ی کلام و عرفان، شماره ۳۲-۱۹-۶، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. امید، مسعود، رابطه‌ی دین و اخلاق از نظر علامه طباطبائی، فصلنامه‌ی دانشکده ادبیات تبریز، شماره ۱۵۵، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. قنبری، حسن، مسیحیت و اخلاق، کیث وارد، تهران: فصل نامه هفت آسمان، شماره ۱۶، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۲ ش.

۱۳. پاپکین، ریچارد هنری، کلیات فلسفه، ترجمه: مجتبوی، سید جلال‌الدین، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۷ ش.
۱۴. ا. کمپیس، توماس، *اقتدا به مسیح*، ترجمه: عدالت‌نژاد، وحید، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۵. گروتس، داگلاس، عیسی علیه السلام، ترجمه: عنقا، احمد رضا، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. گنسلر، هری جان، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه: بحرینی، حمیده، تهران: آسمان خیال؛ نقد فیلم، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. ژیلسون، اتین، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه: محمد رضایی، محمد، قم: دفتر تبلیغات انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. صانع پور، مریم، *فلسفه اخلاق و دین*، تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *فلسفه اخلاق*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. شریفی، احمدحسین، *آیین زندگی (اخلاق کاربردی)*، قم: نشر معارف، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. کتاب مقدس.

پانته‌ایسم و واقع‌گرایی اخلاق رواقی

افلاطون صادقی*

فرنگیس براز**

یدالله رستمی***

چکیده

یکی از تعالیم بسیار پایدار غایت‌شناسی در تاریخ اندیشه مذهبی که خدا و جهان را امری واحد تلقی می‌کند پانته‌ایسم است. یکی از مکاتب پانته‌ایستی، رواقیان هستند که خدا را نه امری مجرد و مستقل از عالم هستی بلکه آن را ماده‌ی فعال و کل جهان هستی می‌دانند. در تعالیم رواقیان خدا به بهترین نحو در ارتباط با جهان فهمیده می‌شود، در این اندیشه، خدا و جهان یکی است و خدا و طبیعت دو نام برای یک واقعیت عام هستند. سراسر هستی را قانون تقدیر (لوگوس، عقل یا خدا) فرا گرفته است. اخلاق رواقی، جدای از کیهان‌شناسی قابل فهم نیست.

*- استادیار گروه الهیات و دانشگاه پیام نور تهران مرکز.

a- sadeghi.pnu.ac.ir

*- کارشناس ارشد فلسفه، گرایش اخلاق.

f_baraz@yahoo.com

***- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

rostamy17@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰ / ۰۹ / ۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰ / ۰۸ / ۰۹

زیرا اخلاقیات را حاصل روابط علی و معلولی و برخورد با جهان مادی می‌دانستند و آن را از کیفیات جسمانی و تأثیر روح فعال جهانی بر امور مادی و ذهنیات خود تلقی می‌کردند. اخلاق پانته‌ایستی آنان، نوعی روان‌شناسی روح شبیه واقعیت مقدس، که به بررسی و شناخت جایگاه نهایی بشری در این جاودانگی و تعالی از همه موجودات می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی

رواقی و رواقیان، پانته‌ایسم، واقع‌گرایی، اخلاق.

مقدمه

در این مقاله به بیان ارتباط فلسفی پانته‌ایسم و واقع‌گرایی اخلاق پرداخته شده که تاکنون این ارتباط در هیچ مقاله و کتابی بیان نشده است. البته واقع‌گرایی اخلاق و اندیشه پانته‌ایسمی به طور جداگانه مورد بررسی قرار گرفته اما تاکنون هیچ اشاره‌ای به "پانته‌ایسم و ارتباط آن با واقع‌گرایی اخلاق رواقی" نشده است. البته پروفیسور دریک بالتزلی^۱ تنها به بیان پانته‌ایسم در فلسفه پرداخته و اشاره‌ای به ارتباط آن با اخلاق نکرده است. شیوه بررسی در این مقاله تحلیلی و پژوهشی است. پانته‌ایست کسی است که کل هستی و تمام موجودات را یک کل مقدس زنده تلقی می‌کند و معتقد است در درون انسان و در سراسر هستی نیرویی (علت و تقدیر) هست که جهان را اداره می‌کند و نیرویی بیرون از جهان قرار ندارد و خدا در بطن جهان است. یکی از مسایل مهم در نظریه رواقیان این است که؛ با وجود اعتقاد به «همه وجود گرایی»، آیا آنان ارزش‌های اخلاقی را دارای واقعیت می‌دانند یا صرفاً ابداع نوع

1-Dirk Baltzly.



بشر؟ آنان جملات اخلاقی را انشایی و بیانگر خواست و احساسات گوینده نمی‌دانند بلکه از نظر آنان، این جملات، جملات اخلاقی اخباری و دارای ما به ازای خارجی است. اما چون دیدگاه پانته‌ایستی رواقیان ارتباط تنگاتنگی با هستی‌شناسی دارد، می‌توان گفت؛ در حقیقت آنها گزاره‌های اخلاقی را امری بیرونی و قابل صدق و کذب می‌دانستند و به تبیین احکام اخلاق و درستی و نادرستی آنها می‌پرداختند. آنها معتقدند که منبع و ملاک شناخت ما از عالم تجربه‌ی حسی است و اجسام را امری واقعی و حاصل امور علی و معلولی و تقدیر و مشیت در جهان بیرون، و فضیلت را زندگی بر وفق طبیعت (جهان) می‌دانستند.

رواقی^۱ و رواقی‌گری^۲

بعد از سقراط، علاوه بر مکتب افلاطون و مکتب ارسطو، چهار مکتب دیگر نیز به وجود آمد که هر کدام به نحوی ادامه دهنده مکتب سقراط به شمار می‌رفتند. هر کدام از این مکتب‌ها در حقیقت، شاخه‌ای از فلسفه سقراط را ادامه می‌دادند. آن مکتب‌ها عبارت است از مکتب کلیان، مکتب شکاکان، مکتب اپیکوریان و مکتب رواقیان.^۳ مؤسس مکتب رواقی مردی ست به نام زنون که اهل قبرس است. رواقیان از آن جهت رواقی خوانده شدند که زنون در یک رواق می‌نشسته و تدریس می‌کرده است.^۴ فلسفه رواقی منحصر به یک تن نیست. بلکه مرکب از

1-Stoic.

2- Stoicism.

۳- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲ (کلام، عرفان، حکمت عملی).

۴- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ص ۳۷۷.

استادان و شاگردانی است که آن را بنا گذاشتند و نحله‌ای فلسفی را به وجود آوردند.^۱ معمولاً سه دوره رواقی را در تاریخ فلسفه نام می‌برند: اول: رواقیون قدیم: مثل زنون سیتیومی و کلئانتس و خروسیپیوس که در قرن سوم قبل از میلاد می‌زیستند. دوم: رواقیون متوسط: مثل پانه سیوس و پوزیدونیوس آنتی پاتر که در قرن دوم قبل از میلاد می‌زیستند. سوم: رواقیون دوره جدید: مثل سنکا و اپیکتوس و مارکوس اورلیوس که در قرن اول و دوم بعد از میلاد می‌زیستند.^۲ رواقیان در برخی نظریات خود تحت تاثیر نظریات کلیان بودند، ولی اساس نظریه‌شان در حکمت عملی، مستقل است. آنها حکمت را تنها برای تعیین تکلیف زندگانی و دستور اخلاقی می‌دانستند و استفاده علمی از آن نمی‌خواستند.^۳ هدف فلسفه‌ی رواقی آموختن هنر زندگی کردن و راه درست زیست به انسان بود. فلسفه‌ی رواقی آخرین کوشش بود که در دنیای باستان در راه یافتن علم اخلاق طبیعی نموده بود. زنون تلاش نمود یک بار دیگر وظیفه‌ای را که افلاطون در آن شکست خورده بود را به انجام برساند.^۴ مهمترین افتخار فلسفه‌ی رواقی کوشش برای نجات و رفع ترس از آدمیان بود. کسی که رواقی است، از وصول به چیزی شاد و از فقدان چیزی غمگین نمی‌شود. او معتقد است هرچه در طبیعت واقع شود، تحت تأثیر عقل کلی یا تقدیر رخ می‌دهد.^۵

۱- برن، ژان، فلسفه‌ی رواقی، پورحسینی، ص ۴۶.

۲- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، جلد دوم، ص ۴۷.

۳- شهیدی، سید جعفر، لغت نامه، فرهنگ متوسط دهخدا، ص ۱۵۰۲.

۴- دورانت، ویل، تاریخ تمدن یونان باستان، ترجمه: پیر نظر، هوشنگ، آریایی، امیرحسن، مجتبیایی، فتح اله.

۵- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه‌ی یونان و روم، ترجمه: مجتبی، سید جلال الدین.



پانته‌ایسم^۱

همه‌خدایی یا پانته‌ایسم دیدگاهی است که جهان (طبیعت) را با خدا یکی می‌داند.^۲ ریشه‌ی لغت پانته‌ایسم یونانی است؛ که از دو واژه‌ی pan به معنای "همه" و Theo به معنای زئوس یا خدا تشکیل شده است. که در این دیدگاه ارتباط خدا با جهان به بهترین شیوه تعیین و مشخص شده است.^۳ در میان دیدگاه‌های فلسفی پانته‌ایستی تباین و تضادهایی وجود دارد اما ایده مشترک همه آنها این است که جهان، یک کل واحد، احاطه‌ای و طبیعتی مقدس است. جهان به شکل صدف یک حلزون یا بازوان مارپیچی است که دارای زنجیره پهنآوری (با هزار سال نوری) از یک واحد است.^۴ هر شکلی از پانته‌ایسم موضوعاتی مثل خدا و فرضیه‌ی غایت‌انگاران و فرضیه‌ی ایدئولوژیک (آرمانی) را نیز به دنبال دارد: ۱) فرضیه‌ی مریولوژیک (سیستم منطقی): هر چیزی که در ترکیب هستی قرار دارد جزء این امر واحد محسوب می‌شود. ۲) فرضیه‌ی ایدئولوژیک (آرمانی): واحد یک امر کاملاً مقدس است که باعث جهت‌دهی شیوه‌ها و ویژگی‌های مذهبی به سوی آن می‌شود. معنای هر دو فرضیه این است که جهان، خود امری واحد است که به طور خاصی به توضیح و چرایی و نحوه ارتباط صحیح خدا با ساختار جهان می‌پردازد و آن را به صورت یک موجود مقدس نشان می‌دهد. خدا، نمادی از تمام مقادیر و چیزهای بزرگ است که بر همه چیز واقف است و طبیعت وابسته به مفهوم خداست. چنانچه رواقیان نیز همین ادعا

1-Pantheist.

2-The new Oxford Dictionary of English clarendon press, 1991, pp.1341.

3-Owen, H.P, Concept of deity, London, Macmillan, 1971.

4-STOIC PANTHEISM, DIRK BALTZLY, School of Philosophy and Bioethics Monash University Clayton, Victoria, Australia Sophia, Vol. 42, No. 2, October 2003.

را دارند که واحد، رابطه منطقی این جهان بی‌نهایت زیبا را بیان می‌کند. روایان جهان را امری کلی و خدا می‌نامند که دارای نوعی وحدت است. آنها از واژه‌ی جهان^۱ به سه طریق استفاده می‌کنند: اول؛ خود خدا که فردی شایسته و شگفت‌انگیز و دارای همه جواهر^۲ و یا ذات^۳ است؛ دوم؛ موجودی فناپذیر و غیرقابل زایش و سوم؛ این که او سازنده نظم جهان^۴ است.^۵ معنای هر دو فرضیه واحد است و نوعاً به بیان دلیل چرایی و ارتباط صحیح آن یا این جهان به عنوان موجودی مقدس می‌پردازد.^۶

طبق دیدگاه انتونی مکادو دیدگاه پاتنه‌ایستی (همه وجود گرا) دارای بار واقع‌گرایی است. یکی از مشکلات فهم بشری این است که با فهم و درک محدودش، ناتوان از درک واقعیت طبیعت به عنوان یک موجود کامل است. بشر تصور می‌کند که حس‌اش همه چیز را به صورت واقعی نشان دهد اما هرگز نمی‌تواند به رمز و راز این موجود مقدس پی ببرد. هرچند ممکن است انسان نگاهی سطحی به این واقعیت مقدس داشته باشد و با درک محدودش آن را به عنوان موجود مقدسی درک کند اما به این معنا نیست که بشر از این امر کاملاً غافل و ناآگاه است. نمی‌توان خدا را به عنوان اصطلاحی عقلانی توصیف یا تعریف کرد، بلکه فقط می‌توان آن را حس کرد یا به‌طور مستقیم و به‌طور فطری او را درک و تجربه کرد. شبیه حس مربوط به وجود و هستی خدا که همه ما

1 - Kosmos.

2 - Ousia.

3 - Substance.

4 - world-order (Dia kosmos).

5 - Diogenes Laertius, lives of Eminent philosophers, by DL and Ciceros on nature of the god with end stoic pantheism, page.48p.

6 - Stoic Pantheism, Dirk Baltzly, School Of Philosophy and Bioethics Monash University University Clayton, Victoria, Australia Sophia, Vol. 42, No. 2, October 2003, p.1-4.



به خوبی در حرکات آگاهی‌های غیر عقلانی درک می‌کنیم.^۱ این خدایی که آفریدگار جهان است، در عین حال واقعیت جوهری جهان هم هست. زیرا عقل نه تنها منبع اشیا است بلکه جوهری است که همه جا و همه اشیا از آن ساخته شده‌اند. پس خدا نه تنها اصل آفریننده جهان است، بلکه خود جهان است، در تحقق راستین و وحدت خدشه‌ناپذیرش. رواقیون جهان را همان ذات خداوند می‌دانستند. عقل قانونی است که همه چیز را به هم پیوند می‌دهد پس سرپیچی از آن محال است. این همان قانون سرنوشت یا تقدیر است. سرنوشت، علت همه اشیا است و تسلسل همه علت‌های جزئی از خدا است که همان عقل کل است. این تسلسل هم بر همه امور آینده و هم بر امور حال و گذشته حاکم است.^۲ رواقیان از مهمترین فیلسوفان پانته‌ایسم‌گرا محسوب می‌شوند زیرا از نظر آنان خدا مفارق و متعالی از جهان نیست بلکه او در وجود جهان جای دارد و جهان را کلی زنده می‌دانند که تمام اجزاء آن، به وسیله تقدیر و سلسله علل و معلولات به هم پیوند داده است و چون عقل انسان نمود لوگوس جهانی است، پس فضیلت زندگی بر وفق عقل جهانی (طبیعت) است، به همین خاطر رواقیان «همه وجود‌گرا» یا «همه خدا‌انگار» هستند.^۳ آنان جهان را واحدی یگانه می‌دانند که همه چیز را در بر می‌گیرد و توسط یک موجود زنده معقول و متفکر اداره می‌شود.^۴

1- The Perennial Philosophy, Chapter I: A Pantheistic View of Reality, p.8-10.

۲- ر.ک: ورنر، شارل، حکمت یونان، ص ۲۰۳.

۳- ژکس، اخلاق یا حکمت عملی، ترجمه: پورحسینی، ابوالقاسم، صص ۷۴-۷۳.

4-A.A.Long & D.N Sedely, The Hellenistic Philosophers, 1987, Cambridge University Press, vol. 1, page,332-338.

در فلسفه‌ی رواقی، خدا چهار معنی دارد ۱. کل جهان ۲. اصل فعال ۳. آتش مدبر^۱ یا خالق ۴. دم گرم یا پنوما. خدای رواقی شامل تمام اصول اساسی است. این اصول همان چیزی است که باعث خلق هر چیزی طبق تقدیر و مشیت می‌شود. آتش نخستین، همان بذر اولیه‌ای است که شامل تمام اصول منطقی همه‌ی اشیا و علل رخدادهای گذشته، حال و آینده است.^۲

خدای رواقی موجودی است جاودان، دانا، کامل، بدون هیچ شر و نسبت به جهان، آینده‌اندیش. آنان خدا را صاحب صلاح و مصلحت خود می‌دانند تا همه چیز و همه سختی‌ها را تحت تقدیر او تحمل کنند. او با دانایی فوق‌العاده‌اش این تناسب را می‌بیند و حکم می‌کند.^۳ او ساکن در جهان است البته نه به صورت انسانی، او خالق این جهان بوده و هست. او در تمام اجزا و بخش‌ها در سراسر اشیا عالم پراکنده است. هر کس او را طبق نیروها و قدرتش در عالم می‌شناسد و او خالق هر دستور، نظم، اصول و قوانین یا ارخه^۴ در تمام هستی است. در دیدگاه آنان، در کل دو اصل وجود دارد، اصلی که منفعل است و عملی روی آن صورت می‌گیرد و اصل فعال که روی چیزی عملی را انجام می‌دهد که این همان خدا یا لوگوس است.^۵

1- designing fire (Par technikon).

2- The Hellenistic philosophy, p. 276.

3-Macila Colish, Stoic tradition from Antiquity to the early middle ages, How to wives the use of external, p.63-63.

4 -Archai.

5-Stoic Pantheism, Dirk Baltzly, School Of Philosophy and Bioethics Monash University Clayton, Victoria, Australia Sophia, Vol. 42, No. 2, October 2003, p.1-5.

واقع‌گرایی

واقع‌گرایی اخلاقی، دیدگاهی است که به وجود اموری واقعی معتقد است که اعمال و اشیا در رابطه با آنها، درست یا غلط، خوب یا بد می‌شود طبق این دیدگاه، صفات اخلاقی، صفات اصیل چیزها یا کارها هستند. و نیز معتقد است در عالم، حقایق و اموری وجود دارد که بیان می‌کند کدام اعمال درست و کدام اعمال خطا است، چه اشیایی خوب و چه اشیایی بد است. به عبارت دیگر، دیدگاهی است که واقعیت‌های اخلاقی را مستقل از باورها و رویکردهای انسان تلقی می‌کند.^۱ اصطلاح واقع‌گرایی در این حقایق اخلاقی از موقعیت‌ها، اشخاص و اعمالی ساخته شده‌اند که مظاهر اخلاقی تحویل ناپذیر دارند. مظاهر اخلاقی، عینی و مستقل از امیال و نگرش‌های آدمیان هستند.^۲ از نظر رواقیون، قوانینی که در سراسر جهان حاکم است، تقدیر^۳ نام دارد و این همان لوگوس است که در بطن طبیعت و انسان قرار دارد و جهان را طبق قانون خود به حرکت در می‌آورد. فضیلت انسانی، عمل بر طبق این قوانینی است که بر سراسر جهان حاکم است. فهم فلسفه و اخلاق رواقی جدا از کیهان‌شناسی آنها ممکن نیست. این تقدیر، موجود زنده و فعالی است که دارای یک جوهر و روح است. همه‌ی اشیا از یک علم و آگاهی نشأت می‌گیرند. پس عالم به یک‌باره مادی و الهی است. ماده اولیه هستی آتش است که به واسطه‌ی اصلی عقلانی (لوگوس یا خدا یا تقدیر) به حالات فیزیکی گوناگون تبدیل می‌شود. طبیعت و انسان هم

۱- اینتایر، السدرمک، تاریخچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: رحمتی، انشاءالله.

۲- ببوچورف، پانایوف، واقع‌گرایی اخلاقی، ترجمه: سید حسینی، اکبر.

جزیی از این کل محسوب می‌شود پس باید فعل انسانی نیز منطبق بر آن باشد.^۱

روایان جهان را حاصل بک سلسله امر علی و معلولی، و علت را امری مادی می‌دانستند و معتقد بودند علتی جسمانی است و چون جسمانی است، پس علت وجود و هستی اشیا نیز جسمانی و امری نامجرد است. آتش امری جسمانی است، پس چوب هم امری جسمانی است، پس آتش هم که موجب سوختن جسم می‌شود، یک علت غیر مجرد است. علت اولیه‌ای، که علت معلولات پایین‌تر از خودش است، در واقع همان علت نگهدارنده^۲ است، که پیوسته در سراسر معلولات تداوم دارد. این علت متداوم، هم معنی با علت تام است، که دارای فعالیت کامل و ایجاد کننده معلول است. علل معین^۳ که از فعالیت کامل، و علایم پایدار علت تام خبر می‌دهند. اگر علل معین، یک معلول را در پی داشته باشد پس می‌تواند علت واقعی آن چیز و حتی تمام پیامدهای آن باشد. علل معین؛ عامل شور و هیجان در سراسر موجودات هستند. "علت رابط"^۴ را می‌توان از مواردی مثل ناتوانی و عدم استقلال در ایجاد معلول شناسایی کرد. روایون تقدیر را به عنوان پیامد علل و به عنوان امری منظم، غیرقابل اجتناب، و عامل اتصال، توصیف می‌کنند.^۵

1 -Diogenes Laertius, lives of Eminent philosophers, by DL'and Ciceros on nature of the god with end stoic pantheism, page 47P.

2 -Sustaining, (sunektiken).

3 -Auxiliary, (sunergon).

4 -Joint - cause, (sunaition).

5-A.A.Long &D.N Sedely, The Hellenistic Philosophers, 1987, Cambridge University Pressed, vole, 1. page,335-338.



از جهان موجودی زنده و بخرد به نام روح به وجود آمد که دارای عقل است. بدین گونه، جهان تبدیل به موجود زنده‌ای شد که روح دارد یعنی دارای حواس است. نفس جهانی دارای نفوس متعدد است که نفس انسان بخشی از این روح است.^۱ جهان روح متفکری است تو در تو که هرگز نمی‌میرد بلکه در زمان‌های معین باقی می‌ماند. فضیلت روح این است که مانند هر چیزی در این آتش منحل خواهد شد. طبیعت روح، حرکت است. حرکت و امیال همه مربوط به روح است و با حاکمیت عقل بر اعمال و تصورات، عمل صحیح رخ می‌دهد، این حرکت روح جهانی هم در انسان و هم در حیوانات مشاهده می‌شود. نماد روح از دیدگاه رواقیان همان اختابوس است، شاید این تصویر و نماد به فهم ما از روح جهانی بیشتر کمک کند.^۲

رواقیان به دلیل اعتقاد به دیدگاه‌های پانته‌ایستی، واقع‌گرا هستند. واقع‌گرایی اخلاقی، یعنی باورهای اخلاقی را در صورتی صادق بدانند که وابسته به باور دیگری باشد و باورها وابسته به چیزهای مستقلی به نام واقعیت هستند. یعنی واقعیات اخلاقی مستقل از باورهای ما وجود دارند و تعیین می‌کنند که باورها صادق اند یا کاذب. صفات اخلاقی اصیل، و اوصاف حقیقی کارها یا چیزها هستند. به تعبیر دیگر اینها جزء اسباب و اثاثیه عالم محسوب می‌شوند.^۳

با مشاهده تغییراتی که در طبیعت رخ می‌دهد می‌توان دریافت که هیچ چیز از روی صُدفه و اتفاق در طبیعت رخ نمی‌دهد. رواقیان که پیرو دوره‌های متناوب جهانی هستند ارتقای الهی هر کول به مقام خدایان

۱- لائرتیوس، دیوگنس، فیلسوفان یونان، ترجمه: رحمانی، بهراد، ص ۳۲۰.

2- The Hellenistic philosophy, part, soul, p. 317-321.

۳- مک‌ناوتن، دیوید، بصیرت / اخلاقی، ترجمه: فتحعلی، محمود، صص ۲۵-۲۶.

را که توسط آتش صورت می‌گیرد، قبول دارند. این امر باز نمودی از یک زنجیره جهان گیر - جهان صغیر بین جذب در آتش مقدس و تقدیس سازی فردی است.^۱

آنتی رثالیست بودن رواقیان و استدلال رواقی در فلسفه در رد کلیات را می‌توان از جنبه‌ی فلسفی آنان مورد بررسی قرار داد که ادامه‌ی اعتراض ارسطو به افلاطون است. رواقیان به طور کلی کلیات را رد می‌کنند و کلیات را عبارت از "این چیز" می‌دانند یعنی چیزی که نه هستی دارد نه جوهر اما این امر خود باعث تقویت دیدگاه واقع‌گرایی اخلاق آنان شد. زیرا آنان همه چیز حتی اخلاق را حاصل امور بیرونی و روابط علی و معلولی جهان بیرون یعنی از کیفیات جسمانی می‌دانستند.^۲

ویژگی برجسته هستی‌شناسی رواقیان این است که اجسام را به عنوان تنها واقعیت می‌شناسند. و امور اخلاقی را از کیفیات جسمانی تلقی می‌کنند. موجود^۳ امری قابل لمس و همان امور جسمانی است، آنها ماده را به دو بخش ماده‌ی فعال (لوگوس یا خدا) و ماده‌ی منفعل تقسیم می‌کنند. ممکن است کسی درک نکند که با وجود این که یکی دارای نقش فعال و دیگری دارای نقش منفعل است اما هر دو جسم هستند یکی موجود نامحدود و کامل^۴ که ساکن و پایدار است، اما شبیه جسم، دارای کیفیت و قابل لمس خاص است و مستقیماً نمی‌تواند فعالیت کند یا چیزی کسب کند، اما برخی اجسام در مقایسه اجسام معمولی می‌توانند تأثیرگذار باشند؛ برای مثال روح به طور قابل قبولی بر روی جسم عمل

1 - Williom. O. Estephen, Stoic ethis, p. 28-31.

2-David Sedley, 'The Stoic theory of universals' 1985, The Southern Journal of Philosophy, p.23.

3-Onta.

4- Opoios – Ousia.



می کند (حس ترس، حس شرمندگی) یا جسم بر روی روح عمل می کند (حس درد).^۱

اخلاق رواقی

اخلاق رواقی مبتنی بر دو اصل است که بیشتر در طبیعت‌شان بسط یافته است. نخست این که جهان با قانون مطلق اداره می شود که هیچ استثنایی هم نمی پذیرد. دوم این که طبیعت ذاتی انسان، عقل است. این دو اصل، در قاعده مشهور اخلاق رواقیون که «مطابق طبیعت زندگی کن» نمودار می شود که دارای دو جنبه است. یکی این که انسان‌ها با طبیعت در معنای وسیع هماهنگ باشند دوم این که با طبیعت در معنای محدودتر یعنی طبیعت ذاتی‌شان یا عقل هماهنگ باشند. اخلاق، تنها عملی است که عقلانی است. بشر خردمند باید زندگی‌اش را تابع زندگی عالم کند که این اصل، همان طبیعت است.^۲ زنون فضیلت را همان زندگی بر وفق طبیعت می داند و لوگوس تنها عنصر عقلانی است که بر همه ی رویدادها سلطه ی مطلق دارد و به جهان آفرینش جهت می دهد خرد انسان هم جنبه‌هایی از این خرد الهی است. بنابراین انسان این توانایی را دارد که درک کند عنصرهای عقلی حاکم را که جهان را اداره می کند و هماهنگ با آن زندگی کند و این هماهنگی فضیلت و خوشبختی است. زندگی فضیلت‌مندانه برابر است با زیستن مطابق پیشامدهای مسیر واقعی طبیعت. زیرا طبیعت فردی خود بخشی از طبیعت کل عالم است. پس زندگی مطابق طبیعت را هم می توان موافق با طبع بشر و هم

1- Stoic metaphysic, jacouses brunschwig, pp: 210 – 218.

۲- ر.ک: ترنس، والتر، استیس، تاریخ انتقادی فلسفه ی یونان، ص ۳۲۳.

طبیعت عالم تعریف کرد.^۱ انسان با فضیلت هم اهل تأمل و هم اهل نظر و هم اهل عمل است. فضیلت، امری آموختنی است. کلئانتس می‌گوید کسی که دارای فضیلت است آن را از دست نمی‌دهد. اما ممکن است فردی به علت مستی یا مالیخولیا فضیلت را از دست بدهد. فضیلت متضمن عقل و دانش، و در نتیجه به مثابه‌ی یک موجود زنده است.^۲

رواقیان، فیلسوفانی تجربی مذهب محسوب می‌شوند، حتی فهم عامه را که تمام بشر در آن سهیم‌اند، تجربی می‌دانند و این حس مشترک را امری ذاتی و درونی نمی‌دانند. به خاطر وجود عقل در همه‌ی ابنای بشر؛ شناخت‌شناسی را یکسان تلقی می‌کنند.^۳

معرفت یافتن به این که همه چیز بر وفق طبیعت است (واقع‌گرایی)، مستلزم درک فلسفی از کل عالم است (پانته‌ایسم). رواقیان برای درک چنین فهمی، روش تجربه‌گرایان را در پیش گرفتند. رواقیان معتقدند که درک صحیح امیال و بیزاری‌ها مستلزم طرح این پرسش است: چه چیز فی‌نفسه خوب است و چه چیز بد است و چه چیزی فی‌نفسه نه خوب است نه بد؟ از دید رواقیان چیزی که فی‌نفسه خوب است فضیلت است، که موافق با طبیعت حرکت می‌کند، و یگانه چیزی که بد است، رذیلت است که مخالف حرکت عقلانی حرکت می‌کند و تمام چیزهای دیگر فی‌نفسه نه خوب است نه بد، یعنی خنثی هستند. شاید دلیل رواقیان برای انتخاب این امور این بود که برخی در رسیدن به سعادت نقش مثبت و برخی، نقش منفی دارد. رواقیان معتقد بودند که

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

۲- ر. ک: برن، ژان، فلسفه‌ی رواقی، ص ۱۳۷.

3-Marcila Colish, Stoic Tradition from Antiquity to the early middle Ages, 1985. Vole, page 53-51.



ترجیح برخی چیزها امری طبیعی است، اگر به فهم طبیعت بشر نایل شویم پی می‌بریم که خمیرمایه‌ی وجود ما به نحوی قوام یافته که لذت را بر درد ترجیح می‌دهیم.^۱

یکی از پیامدهای اندیشه پانته‌ایستی ظهور تضاد و تفاوت در واحد است. الوهیت یکی است، در حالی که او متعدد نیز هست. او به شکل‌های ناب و خالصی ظهور می‌کند. پانته‌ایسم گرا نمی‌تواند واحد را بدون تعدد درک کنند. این جهان متنوع و گوناگون دارای شکل‌های متعدد و نامحدودی است که لازمه‌ی ضروری ذات مقدس خداوند است. یکی دیگر از پیامدهای این وحدت‌گرایی و یگانگی خدا، تصدیق و تأیید این مطلب است که ذات همه موجودات شبیه ذات خداوند ابدی و فناپذیر است،^۲ و علل عقلانی جهان، بیانگر روابط علی و معلولی پدیده‌هاست که باعث ایجاد بسط و گشایشی در قضایا و امور بشری می‌شود. خروسیپوس در مورد مسأله‌ی اراده‌ی انسانی و فرار از حاکمیت مطلق تقدیر و جبر حرکات اختیاری ذهن را موجب آزادی ما از تقدیر می‌داند، او با بیان علل فرعی و اصلی، سعی در حل این مسأله دارد. خروسیپوس اعمال غیرعمدی را تحت تأثیر تقدیر می‌داند.^۳ علل اصلی (غلثک خوردن ذاتی خود غلثک) همواره به جای خود باقی است اما علل فرعی (وارد شدن نیرو بر غلثک) همه مسبوق به علل پیشین و اراده فرد است. با تسلسل علل، عقل (لوگوس) اشیا را برحسب قواعد کلی انتظام می‌بخشد و عالم را به صورت یک اثر هنری شایسته در

۱- هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: علیا، مسعود، صص ۲۰۷-۲۰۰.

2-the perennial philosophy, chapter i: a pantheistic View of Reality, p.8-10.

3-Macila Colish, Stoic tradition from Antiquity to the early middle ages, How to wives the use of external, p.63-65.

می آورد. اما در کل رواقیان نتوانستند برای مسأله جبریت حاصل از حاکمیت تقدیر، راه حلی پیدا کنند.^۱

از نظر آنان جهان ظاهری دارد و باطنی؛ ظاهر آن همان ماده و باطن آن را خدا می دانستند. از نگاه آنان عالم یکسره جسمانی است و به چیزی به نام مجردات قائل نبودند. به تغییرناپذیری امور و قضای الهی اعتقاد داشتند و معتقد بودند هر پدیده ای در هر زمانی و در هر مکانی با هر شرایط قطعی در قضای الهی (همان دیدگاه پاتنه ایستی) پیش بینی شده است و به هیچ وجه قابل تغییر نیست. علی رغم این اعتقاد برای انسان قائل به اراده بودند و به تبیین احکام اخلاق و درستی و نادرستی آنها می پرداختند و اراده ای انسان را امری کاملاً اختیاری و یگانه چیزی که متصف به حسن و قبح می شود؛^۲ می دانستند.

استوارترین شالوده ایمان ما به خدا؛ شناخت نظم موجود در جهان و این که نظم و جمال جهانی را دستاورد خداوند بدانیم. وجود خدا برای ما محسوس تر می شود. رواقیون معتقدند که خدا بیکار نیست بلکه فعالیت امری ذاتی خداوند است و در پدید آوردن جهان بستگی بر او راه نمی یابد و بی تردید جهان را به خیر هدایت می کند.^۳

رواقیون تا آنجا به پدیده های طبیعی توجه داشتند که نهاد عقلانی و غرض مند جهان را کشف کنند یعنی به جهان با نگاه دینی می نگریستند همه چیز رنگ الوهیت دارد. همه چیز تابع قانون عقلانی است. رواقیون، همگی سرسختانه تابع سرنوشت باوری بودند. لوگوس از حیث

۱- مصباح یزدی، محمد تقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاق، ص ۲۶۱.

2- Beautiful, (kalon).

۳- شارل، ورنر، سیر حکمت در یونان، ص ۲۰.



خلوص و تنش^۱ در موجودات گوناگون دارای نموده‌های مختلف است. پس اجزای عالم به سوی امر نیک در حرکت است. در نظر رواقیون چیزی به نام بد وجود ندارد بلکه چیزی که بد شمرده می‌شود، نتیجه تدارک ثانویه خدا برای جهان است و بدی در کل نتیجه تفسیر سوء آدمیان از نعمات خداوند است.^۲

اصل هستی ماده فعال، همان اصل الهی یا لوگوس مقدس است که بر روی ماده و ذهن عمل می‌کند و به وسیله تقدیر به هدایت جهانی می‌پردازد؛ یعنی خدا حاکم بر جهان است. خدا عین طبیعت است و فعل انسان باید مطابق با این قوانین الهی انجام گیرد تا فضیلت محسوب شود. فضیلت عبارت است از موافقت آگاهانه با این قوانین الهی. تمام اجزای عالم هماهنگ با هم عمل می‌کند. سیر حرکت جهان، سیری دورانی است. هستی در یک آتش سوزی مهیب می‌سوزد و دوباره جهانی پدید می‌آید با همان خصوصیات، سرنوشت و تقدیر جهان قبلی؛ هیچ چیز تازه‌ای در جهان رخ نمی‌دهد.^۳ از نظر رواقیون کل جهان دارای یک "نمو" هدف عقلانی است. تنها یک اصل وجود دارد که از جنبه ظاهری، آتش و از جنبه وظیفه و کارکرد، لوگوس است.^۴

قوانین لوگوس لایتنیر است. شرایط بازی برای همه‌ی انسان‌ها یکی است. از نظر خروسیپوس همه چیز از قبل مقدر شده است، پس این خود انسان‌ها هستند که می‌توانند با رضایت کامل، قوانین الهی را بپذیرند. یعنی این که از نظر ذهنی و روحی تقدیر را بپذیریم.

1 - The stretched medium, (Tension).

۲- جانانان ری، آرمسن، فیلسوفان یونان و روم، صص ۱۲۹-۱۲۶.

۳- ژکس، فلسفه‌ی اخلاق یا حکمت عملی.

4 - Marcila Colish, Stoic Tradition from Antiquity to the early middle Ages, 1985, Vole1.

"اپیکتوس" معتقد است که حرکت عالم را باید مظهري از اراده خدا دانست و سفارش می‌کند که باید انسان این اراده را بپذیرد و اراده انسان تحت این اراده قرار بگیرد. و به این وسیله انسان باید روشی را در زندگی انتخاب کند، و جهان‌بینی وی باید جهانی باشد.^۱ این امر کاملاً اختیاری است. اما امور بیرونی تحت کنترل ما نیستند پس همواره باید مراقب امور بیرونی باشیم. این تنها اراده من است که تحت کنترل من است، پس باید خیر و شر را در درون خود جستجو کنم؛ نه در امور بیرون. یکی این که نسبت به حوادث بیرونی، حالت خنثی داشته باشد. یعنی این که تحت تأثیر حوادث و امور بیرونی قرار نگیرد و آرامش درونی خود را حفظ نماید، زیرا یکی از جنبه‌های مهم اخلاقی، خنثی بودن نسبت به امور جهان است.^۲

از دیدگاه رواقی، اندیشه‌ی صحیح یا ذهنیات صحیح است که موجب فضیلت‌مند شدن فرد می‌گردد، بر این مبنا می‌توانیم بگوییم که اندیشه رواقی بیشتر بر ذهنیت تأکید دارد تا عمل. بر همین مبنا می‌توانیم بگوییم که رواقیون در پی درونی‌سازی شدیدی از اخلاق هستند. هر چند اخلاقیات را بر طبق فعالیت بیرونی تعبیر می‌کنند؛ اما این اعمال به طور اولیه مرتبط با انگیزه‌های درونی هستند.^۳

"فضایل برآمده از نیروی درونی فرد است؛ چراکه از نظر رواقیون همه چیز خیر است و همه چیز به بهترین نحو ممکن مقدر شده است و اگر واقعاً از دیدگاه سرمدیت به آن نگاه شود، می‌بینیم که هیچ شری

۱- علی‌اصغر، حلبی، تاریخ سیر فلسفه‌ی اروپا، ج ۱، ص ۱۹۶.

2- A.A.LONG, From Epicurus to Epictetus. 2006, Clarendon Pressed, page 27.

۳- حسن معلمی، مبانی اخلاق در فلسفه غرب، صص ۳۸-۳۶.



وجود ندارد. اگر هم شری در جهان وجود داشته باشد باعث برجسته شدن خوبی‌ها می‌گردد و می‌تواند تبدیل به نعمت شود.^۱

"فانتازیا"^۲ یا "امر خنثی" دیدگاهی فضیلت‌مند در اخلاق رواقی است که بایستی آنچه را که همان‌طور که اتفاق می‌افتد و هست با آرامش بپذیریم و به جای امر محسوس، جایگزین ذهن شود، برای اطمینان از مطابقت این تصویر با موضوع، بایستی آن را مورد بررسی قرار داد. البته صحت و ارزش اخلاقی آن نیز باید مورد سنجش قرار گیرد. عمل داوری یا قضاوت^۳ توسط این هماهنگی^۴ در عالم بیرون صورت می‌گیرد. قضاوت انسان امری حسی و درونی است، اگر این هماهنگی مورد قضاوت صحیح قرار گیرد. وقتی تأثیرات به عنوان یک ارزش اخلاقی مناسب در ذهن نقش می‌بندد، در ذهن به عنوان یک وظیفه یا تکلیف نمود پیدا می‌کند. این هماهنگی باعث تولید یک عمل ارادی می‌گردد.^۵ اندیشه‌ی رواقی هر آنچه را که مخالف با طبیعت حرکت کند، انفعال می‌نامد. انفعال به صورت اندوه، ترس، لذت، تمنا و غیره نمود پیدا می‌کند. چون این انفعال‌ها باعث عدم داوری صحیح در مورد حوادث بیرونی می‌شود، اموری غیر عقلانی محسوب می‌شوند، اما داوری صحیح در مورد حوادث بیرونی، شجاعت محسوب می‌شود. انسان برای اجتناب از شر باید حالت خون‌سردی خود را حفظ کند.^۶ در واقع انسان به وسیله عقل با طبیعت کیهانی مرتبط می‌شود؛ پس عقل

۱- علی اصغر، حلبی، تاریخ سیر فلسفه اروپا، ج ۱، ص ۱۹۶.

2- phantathia.

3- Judgment, (dogmata).

4- Harmoniums, (heimarmene).

5- Marcila Colish, Stoic Tradition from Antiquity to the early middle Ages, 1985. Vole, page 53-51.

۶- حسن معلمی، مبانی اخلاق در فلسفه‌ی غرب، اسلامی، ص ۴۰-۳۸.

نمود جهانی است و تکالیف و وظایف جملگی در عقلانیت مشترک، نمود پیدا می‌کنند. انسان بالطبع موجودی انسانی و طالب خیر و درستی است و وقتی بداند که خیر امری طبیعی است و بر وفق نظام هستی از آن دوری نمی‌کند.^۱

نتیجه‌گیری

پایته‌ایست کسی است که معتقد به همه‌خدایی و همه‌وجودگرایی، نوعی از جهان‌بینی است که خدا و جهان را یک واحد و یک موجود مقدس تلقی می‌کند. از نظر این مکتب تمام علل و عوامل و مشیت الهی در سراسر هستی از طرف لوگوس الهی جریان دارد و خود لوگوس یا خدا در بطن هستی قرار گرفته است. هستی نمود خداست. همه چیز از قبل مقدر شده است و امور اخلاقی حاصل نمود و فعالیت عقل در این جهان است و عقل انسانی نیز جزئی از این هستی است. بالاترین فضیلت از دیدگاه رواقیان زیستن هماهنگ با عقل جهانی و تسلیم شدن در برابر قانون الهی است. طبیعت (انسانی یا کیهانی) جزئی از این قانون کل است. قانون همان تقدیر و مشیت (علم) الهی است که فعل انسانی باید بر آن منطبق باشد. انسان‌ها موجودات عاقلی هستند که می‌توانند به نحو ضروری از قوانین طبیعت آگاه شوند و از آن تبعیت کنند. در حقیقت، طبیعت خاص انسان خرد اوست. از این روزیستن بر وفق طبیعت، خرد است. انسان با زیستن بر وفق خرد و طبیعت با مجموعه کائنات همساز می‌شود؛ چرا که خرد تنها از آن انسان نیست، بلکه در درجه اول از آن وجود تام و جهان هستی است. در پرتو خرد، زندگی ما نه تنها با خود ما بلکه با سراسر جهان همساز می‌شود، یعنی همان‌گونه که

۱- ال هولمز، رابرت، مبانی فلسفه‌ی اخلاق.



کل هستی هماهنگ با هم در یک حرکت دورانی به سوی زمان حریق جهانی پیش می‌رود؛ انسان نیز با تبعیت از عقل خود، هماهنگ با عقل جهانی حرکتی کند. رواقیون براین باور بودند که هنجارهای رفتار اخلاقی، از سرچشمه‌ی خرد ناب بر می‌خیزد، چرا که خرد فردی، بخشی از خرد جهانی است و در نظم خردمندانه‌ی کیهانی سهم دارد. از نظر رواقیان، موضوع اخلاق و واقعیتی که اخلاق با آن سروکار دارد، واقعیتی کاملاً متمایز از انسان است. البته در میان واقع‌گرایان، در این که آیا این تمایز و خاص بودن واقعیات اخلاقی، با طبیعی دانستن آنها سازگار است یا نه، اختلاف وجود دارد. اگر واقعیات‌های اخلاقی اموری عینی هستند که از هرگونه باوری که ما درباره‌ی آنها داریم کاملاً مستقل‌اند؛ درستی یک عمل، بر اساس اعتقاد من یا هر کس دیگر و یا حتی توافق همگانی تعیین نمی‌گردد. اگرچه همیشه به باورهای صادق نمی‌رسیم و امکان خطا در تعیین صدق و کذب وجود دارد، ولی صدق باورهای اخلاقی امکان‌پذیر است. بنابراین واقعیات اخلاقی مستقل از ادراک و احساس ما وجود دارد. اگر عقل سالم هر انسانی، نظم عمومی کیهان را باز می‌تاباند، می‌توان نتیجه گرفت که در این مطالبه‌ی اخلاقی باید با درایت خردمندانه رفتار کرد، زیرا اخلاق، با قوانین کیهان سازگاری و با کل طبیعت مطابقت دارد. پس امور و قوانین اخلاقی در بیرون و در جهان خارج وجود دارد. لوگوس به مفهوم رواقی آن، نه تنها خاستگاه همه چیز، بلکه بنیاد قانونمندی رویدادهاست. در یک قانونمندی عمومی، نه تنها اشیاء، بلکه شناسنده‌ی آنها نیز مستتر است. به این ترتیب، ساختارهای تفکر مفهومی و واقعیت برهم منطبق‌اند. بنابراین، درک لوگوس به مثابه اصل یک نظم کیهانی، نه تنها کارکرد معرفت‌شناختی و متافیزیکی مهمی دارد، بلکه این آموزه فراتر از آن این امکان را نیز پدید می‌آورد که روند طبیعت هم علّی و هم غایتمندانه، فهم شود.

آنجا که غایت‌ها تأثیر گذارند، اهدافی نیز وجود دارند که می‌بایست متحقق گردند و این به این معناست که طبیعت، مطابق درک غایت شناختی، نظم‌ی هنجاری نیز به حساب می‌آید. خصلت هنجاری مفهوم رواقی طبیعت، برشالوده‌ی کارکرد آن در فلسفه‌ی اخلاق استوار است که واحد خصلتی موافق با حق طبیعی است.

منابع

۱. استید، کریستوفی، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه: سلیمانی اردستانی، عبدالکریم، قم: مطالعات و تحقیقات ادیان مذاهب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲. اوپی آرمسن، جیمز، *دانشنامه‌ی مخلص فلسفه و فیلسوفان غرب*، *فیلسوفان یونان و روم*، ترجمه: اعلم، امیرجلال‌الدین، تهران: بوستان توحید، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۳. بریه، امیل، ۱۳۵۳، *تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی*، ترجمه علی مراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم.
۴. بوچورف، پانایوف، *واقع‌گرایی اخلاقی*، ۱۳۸۰ ترجمه: اکبر سید حسینی، چاپ معرفت، چاپ اول.
۵. حلبی، دکتر علی اصغر، ۱۳۸۳، *تاریخ سیر فلسفه در اروپا*، از دوره پیش سقراطی تا پایان عصر روشنگری، تهران، نشر قطره.
۶. ژکس، فلسفه، ۱۳۶۲، *اخلاق یا حکمت عملی*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، چاپ گهر، چاپ اول.
۷. شهیدی، دکتر سید جعفر، *لغت نامه*، فرهنگ متوسط دهخدا، ۱۳۸۵، دانشگاه تهران.
۸. صلیبا، جمیل، دکتر، *فرهنگ فلسفی*، ۱۳۸۵، تهران، انتشارات حکمت.
۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات سروش، تهران، چاپ چهارم.

۱۰. لائرتیوس، دیوگنس، ۱۳۸۷، فیلسوفان یونان، ترجمه از یونانی به انگلیسی: آرد. دی. هیکس بهراد رحمانی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول
۱۱. لوین، پروفیسور و چند تن از اساتید فلسفه غرب، ۱۳۷۰، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات حکمت، چاپ دوم
۱۲. مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۶، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم
۱۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲ (کلام، عرفان، حکمت عملی)
۱۴. معلمی، حسن، ۱۳۸۰، مبانی اخلاق در فلسفه غرب، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۵، نقد و بررسی مکاتب اخلاق، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول
۱۶. هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه: مسعود علیا، تهران، ققنوس، چاپ اول
۱۷. ورنر، شارل، ۱۳۷۳، سیر حکمت در یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، انتشارات زوار، تهران، چاپ اول

18. A.A.Long & D.N Sedely, 1987, The Hellenistic Philosophers, with philosophy commentary, Cambridge University Press, vol. 1

19. Baltzly, Dirk, 2003, Stoic Pantheism, School of Philosophy and Bioethics Monash University Clayton, Victoria, Australia Sophia, Vol. 2

20. Brunschwig, Jacques, 2003. Stoic Metaphysics, The Cambridge Companion to the Stoics. Ed, Brad Inwood, Cambridge University Press

21. Laetius, Diogenes, 2010, lives of eminent philosophers, translated by Robert Drew Hicks, published by ebook@ Adelaide University, vol. 2,



22. M.Colish, 1985, the Stoic Tradition from Antiquity to the early middle Ages, Vole, 1
23. O.Stephens, William, 2007, Stoic Ethic, Epictetus, and happiness as freedom, pressed, London,
24. Sedley, David, 1984, The Stoic theory of universals', Cambridge University Press
25. Oldmeadow, Harry, 2010, rithjef School and The Perennial Philosophy, forwarded by William stoddart, F Indian, pressed world wisdom

Pantheism and Realism in Stoic Ethics

Aflatun Sadeqi^{*}

Farangis Baraz^{**}

Yadullah Rustami^{***}

Abstract

One of the lasting teleological teachings in the history of religious thought which considers the universe and God one single element is Pantheism. One of the schools following this doctrine is the stoics who believe that God is not an immaterial being and independent from the universe but rather He is the active matter flowing in the whole universe. Based on the instructions of the stoics, God is best understood through His relationship with the world. According to this doctrine, God and the world are one thing with two different names. The entire world

is controlled by the Law of Destiny (logos). Ethics of the stoics cannot be understood out of the principles of cosmology because in this system the morality is the outcome of the cause and effect relationship and a material feature which is the consequence of the active spirit of the world and its effects on the objective and subjective issues. Ethics of the Pantheism which is practiced by the stoics is a kind of psychology of the spirit which studies the ultimate position of Mankind in the eternal life and higher than all other beings.

Keywords

The stoics, Pantheism, Realism, Ethics.

^{*}-Assistant Professor of Faculty of Theology, Payame Nour University

^{**}-Master Degree Holder of Philosophy, Ethics Minor.

^{***}-Master Degree Holder of Philosophy and Islamic Theology.

A glimpse at the bases and teachings of Christian Ethics

Faezeh Zare'an*

Jafar Shanazari**

Abstract

The ethicists review different ethical systems based on the influences they cause in individual and social domains. One of these systems is the ethical teachings offered in Christianity. This tradition includes concepts such as: belief in God, His relationship with human beings and the nature, special opinions about the personality and tasks of Christ and the theories regarding sin and its scope. These concepts have had great influences on the Christian ethics. Since proper understanding of the criticism provoked against Christian Ethics depends on the precise perception of the bases and teachings of this ethical system, the major purpose of this study is to inspect and analyze the Christian Ethics based on the biblical teachings. Accordingly, the essay has been divided into two sections: the bases and the teachings of Christian Ethics.

Keywords

Christian Ethics, Ethical Teachings of Christianity, the Bases of Christian Ethics

* - Ph.D. student of Philosophy and Islamic Theology in Esfahan University.

* - Member of the Academic Staff of Philosophy and Islamic Theology Faculty in Esfahan University

Moral Intention (Based on Kant and Islam's View)

Sayyedeh Zahra Musavi*

Abstract

One of the moral issues which has received less attention from ethical schools is the issue of "intention". This topic has been specially discussed by the ethical schools of Islam and Kant.

Kant restricts the moral intention to decision to perform one's own tasks and responsibilities. This view makes the scope of moral acts very limited and as his ethical theory is based on performing tasks as a moral act, his school fails to cause a strong motive in performing moralities.

On the other hand, Islam considers the intention to approach God, which is a pervasive and comprehensive element, as the criterion for moral act while other motives like: assisting others, gaining perfection, fear of punishment and... are still included in that intention. Islam's special view towards moral intention has made the scope of ethical acts so wide that various people with different backgrounds and motives can be regarded as moral agents. It is concluded that Islam's definition of intention is general and comprehensive, a feature which stems from the principles and bases making up Islam ethical school.

Keywords

Intention, Moral intention, Will, Motive, Kant, Islam.

*-Master Degree Holder of Exegesis and Quranic Sciences from Jame al-Zahra University.

Different approaches in classification of ethical issues

Muhammad Mahdi Firouz Mehr^{*}

Abstract

Ethical issues are classified in different ways

A. Aristotle Approach: based on the Aristotle's view moralities are the innate dispositions gained by frequent exercise. The origins of moral acts are internal soul faculties which are divided to faculty of desiring, faculty of anger and faculty of reason. Based on these faculties four virtues and eight vices will be produced which make up the principles of ethics. Other ethical issues are secondary rulings stemming from the primary principles.

B. Religious and Quranic Approach: Due to some shortages of Aristotle approach, some experts in Islamic and Quranic ethical theory divided ethical acts based on the elements they are connected to (i.e. God, oneself, others) to divine, individual and social ethics.

C. Historical Approach: Investigating ethical issues as they happened in human life based on narration of Quran.

D. Mystical Approach.

Keywords

Classification of ethical issues, Faculties of the soul, issues of ethics, virtues and vices.

^{*} -Member of academic staff of the Research center for Islamic sciences and culture.

Medical Attitude Towards Ethics and Its Requisites

Ahad Faranarz Qaramaleki^{*}

Sayede Maryam Huseini^{*}

Abstarct

The attitudes adopted by managers and researchers towards ethics may result in the development and enrichment of ethics as a branch of knowledge.

Regarding ethics as a medical approach and considering it to be a system to diagnose, prevent and treat the ethical disorders is one of these attitudes. Taking such an attitude, in practice, can make ethics an effective means in the development of human sources and reduction of tensions and inappropriate behaviors in organizations, and in theory, it can generalize the practical ethics and result in its proximity to psychology. In this essay, the essential requisites of such an attitude are investigated. Furthermore, it is concluded that two elements have been involved in the popularity of this attitude: the consistency between this idea and the Islamic teachings, and the prevalence of ethical research among Physician-Philosophers.

Keywords: Medical Attitude to Ethics, Muhammad bin Zakariā Rāzī, Pure Heart, Practical Ethics, Clean Soul, Perfection-oriented Ethics.

^{*}Professor of Tehran University

^{*}Holder of Master Degree in Education Management of Al-Zahra University

The imperative structures and the way ethical propositions in Quran are understood

Hasan Serajzadeh^{*}

Abstract

The ethical propositions in Quran can be identified in the Holy Quran in two different formats: as declarative statements or exclamatory sentences. The exclamatory sentences are of two kinds: imperative and non-imperative sentences. Imperative structures include commands, prohibition, interrogation, (Tamani) hankering, (Nidā) proclamation, (‘Araz) encouragement and (Tahziz) motivation. Non imperative structures include the verbs specified for admiration or disapprobation, exclamation, swearing, hoping and the structures used for tying contracts. Since the ethical propositions are mostly identified through their predicates (which include the value adjectives like necessary, necessary not to, good or bad, right or wrong and obligatory), this study tries to investigate the imperative structures and to clarify the way ethical concepts are extracted from these structures.

It is ultimately proved that all imperative structures are analyzed into ethical concepts such as what is good or bad, right and wrong. Through this method many of the ethical propositions of Quran can be understood.

Keywords

Ethical Proposition, Exclamatory Sentences, Different Kinds of Exclamation, Imperative Structures, Ethical Concept

^{*} Member of the Academic Staffs and the Head of Ethics Department of Islamic Research Center, Esfahan Branch.

The Nature and Bases of Islamic ethical system

Ahmad Deylami*

Abstract

Is it necessary for the corpus of Islam's ethical teachings to include essential elements to build up an ethical system? It is important for these elements to contain logical and harmonious structure? Can we find in the basic and secondary sources of Islamic ethics any elements with these features? If not, can we build up a logical and harmonious system for Islamic ethics?

For all these questions, there are many implicit or explicit hesitations. I believe that the answer to all these questions is positive and will try in this essay to prove this claim. This article which is considered a meta-ethics is an introduction to elaborate on this claim.

Keywords

Islamic ethical system, meta-ethics, normative ethics, nurturing ethics, applied ethics.

* -PhD in law from Tehran University.

CONTENTS

The Nature and Bases of Islamic ethical system

Ahmad Deylami

The Imperative Structures and the Way Ethical Propositions in the Quran Are Understood

Hasan Serajzadeh

Medical Attitude Towards Ethics and Its Requisites

Ahad Faranarz Qaramaleki

Sayede Maryam Huseini

Different approaches in classification of ethical issues

Muhammad Mahdi Firouz Mehr

Moral Intention (Based on Kant and Islam's View)

Sayyede Zahra Musavi

A glimpse at the bases and teachings of Christian Ethics

Jafar Shanazari / Faezeh Zare'iyani

Pantheism and Realism in Stoic Ethics

Aflatun Sadeqi / Farangis Baraz / Yadullah Rustami

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



(Ethics No. 4)

Quarterly Journal Extension in of Ethics
(New Series)

No. 4 winter 2012 / First Year

*

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director: Habib Reza Arzani & Editor in Chief: Habib Reza Arzani

*

Editorial Board:

*

Masud Azarbajani	Assistant Professor of Howzah- University Research Center
Habib Reza Arzani	Board Member of the Institute of Islamic Research, Science and Culture
Ali Arshad Riahi	Associate Professor of Esfahan University
Hasanali Bakhtiyar Nasrabadi	Associate Professor of Esfahan University
Mahdi Dehbashi	Professor of Esfahan University
Nasrollah Shameli	Associate Professor of Esfahan University
Seyyed Ali Mir Lohi	Professor of Esfahan University

*

Executive Director: Seyyed Mohammad Javad Fazeliyan

Editors: Fariborz Rahdan Mofrad, Ali Zahedpoor

English Translator: Mahdi Habibollahi

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. 2, Sarlat Alley, Across from Arg Tower, Shamsabadi Street, Esfahan.

Site: www.faslname-akhlagh.ir

E-mail: akhlagh@dte.ir

Tel: 0311-2208001-4 (ext.7651)

Fax: 0311-2208005

Postal Code: 8146957571