

چشم اندازی به «اخلاق در قرآن»

محسن جوادی

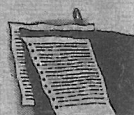
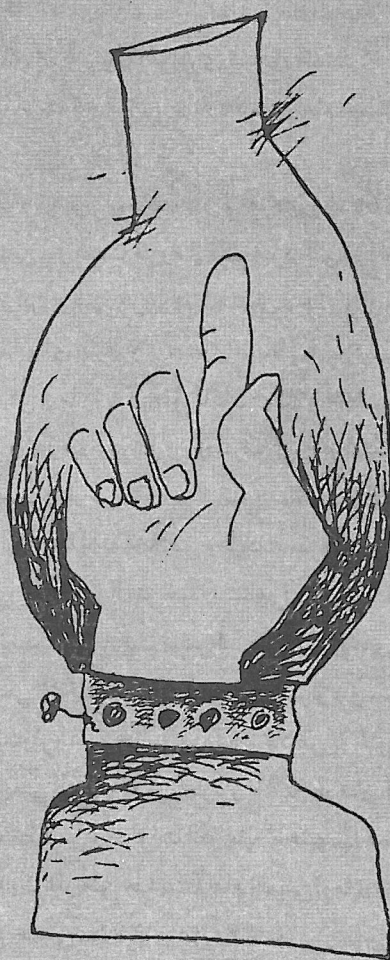
مقدمه

اخلاق که با چگونگی رفتار و حالت‌های
اختیاری انسان سروکار دارد، همواره جاذبه
ویژه‌ای برای او داشته است و آدمی به دیده
احترام در آن نگریسته است.

نهاد اخلاقی زندگی انسان، اساس و پایه
تشکیل اجتماع و ظهور تمدن‌های بشری است.
حرمت اخلاق چنان است که حتی کسانی هم که
خود به زیور اخلاق آراسته نیستند، آراستگان به
فضایل اخلاقی را با دیده عزت می‌نگرند و شان
آنها را والا می‌دانند.

جذبه و دلربایی اخلاق، اگر از چشم انداز
قرآنی به آن نگریسته شود، دوچندان خواهد
شد. زیرا قرآن آخرین کلام الهی با بشر است و به
اقتضای این ویژگی، کامل‌ترین سخن را در باره
اخلاق بیان کرده است. فضایل اخلاقی از نگاه
قرآن، صرفاً وسیله‌ای برای سامان‌دهی به رفتار
این جهانی آدمی، به غرض نظم و انتظام دادن به
زندگی او نیست، بلکه از آن مهم‌تر، چونان
مصالح ساختمانی برای پی‌ریزی بنای حیات
ابدی او به حساب می‌آید.

این نگرش فرجام‌شناسانه به فضایل و
الزام‌های اخلاقی، چنان بر ارج و اهمیت آنها
می‌افزاید که بدون وقوف در عرفات اخلاق، پای
نهادن به حرم رستگاری که مطلوب همیشگی
آدمی است، ناممکن می‌نماید.



از نگاه قرآن می توان مباحث مختلف مربوط به اخلاق را سامان داد؛ مثلاً با تنظیم و تنسيق قواعد کلی اخلاقی، راه را برای علم اخلاق^۱ قرآنی هموار کرد. به علاوه، می توان با تأمل در قواعد مذکور و بهره گیری از نصوص و ظواهر آیات قرآن، مبنای ارزشهای اخلاقی را کشف کرد و زمینه حصول اخلاق هنجاری^۲ یا نظریه اخلاقی^۳ برگرفته از قرآن را فراهم آورد. افزون بر اینها، می توان با تأمل در قواعد اخلاقی قرآن و نظریه اخلاقی برگرفته از آن، در کنار بهره گیری از هستی شناسی، و بویژه انسان شناسی قرآنی، مبانی فلسفی اخلاقی را هم به دست آورد و از رهگذر آن به تدوین فرااخلاق^۴ ملهم از قرآن پرداخت.^۵

اگرچه پرداختن به اخلاق قرآنی در طبقه بندی رایج اندیشه اخلاقی^۶، به حوزه اخلاق توصیفی^۷ مربوط است، زیرا این شاخه است که به توصیف نظرگاههای اخلاقی قرآن کریم و مکتب اسلام می پردازد، اما بی تردید اخلاق قرآنی صرفاً توصیف اخلاقیات نیست و چنانچه اشاره شد می تواند زمینه لازم برای اندیشه فلسفی درباره مبنای ارزشهای اخلاقی (اخلاق هنجاری) و پیش فرضها، مفاهیم و مبانی اخلاق (فرااخلاق) را فراهم آورد.

به علاوه این که توصیفی بودن بحث اخلاق قرآنی به معنای فقدان نقش انگیزی آن نیست. زیرا قرآن کتاب هدایت و رستگاری است و توصیف راه رستگاری، بهترین نوع ایجاد انگیزش در کسانی است که به قرآن ایمان دارند؛ و به این جهت است که پرداختن به اخلاق قرآنی برای مسلمانان چیزی بیش از یک پژوهش علمی است و در واقع برای آنها که در این جهان گذرا و فانی، دل در گرو حیات جاویدانی دارند - که نشانه هایش را، علاوه بر وجدان و عمق جان خویش، در پرمردگی و فناپذیری جلوه های مختلف زندگی این جهانی می بینند - یک فریضه است.

کتاب اخلاق در قرآن^۸ بخشی از سلسله دروس «معارف قرآن» استاد مصباح یزدی در حوزه علمیه قم است، که به اخلاق قرآنی می پردازد. این کتاب از جنبه های مختلف اخلاق قرآنی بحث می کند. بخش اول کتاب به تحلیل مفاهیم اخلاقی و تبیین پیش فرضهای اخلاق و نیز ارائه نظریه اخلاقی قرآن می پردازد. مجموعه مباحث بخش اول کتاب در حوزه فلسفه اخلاق قرار می گیرد و می توان آن را نوعی فلسفه اخلاق ملهم از آیات قرآن دانست. سه بخش دیگر کتاب به ترتیب به بررسی اخلاقی رفتار انسان با خداوند، با خود و با دیگر انسانها می پردازد.

مطالعه کتاب دیگر ایشان یعنی دروس فلسفه اخلاق^۹ می تواند سهم زیادی در فهم دعاوی استاد در کتاب اخلاق در قرآن داشته باشد.



این مقاله گزارشی از بخش اول کتاب اخلاق در قرآن است. سعی نگارنده بر آن است که گزارش، مطابق با متن کتاب باشد؛ به این معنا که نکته ای بیش از آنچه در کتاب آمده، در متن مقاله راه نیابد و از طرف دیگر چیزی از نکات اصلی کتاب برجا نماند.

۱. اصول موضوعه در علم اخلاق

تبیین نظریه اخلاقی قرآن محتاج بررسی و توضیح چند پیش فرض اخلاق است که خود قرآن هم به آنها اشاره کرده است:

الف) انسان موجودی است که توانایی کسب کمال را دارد و می تواند خود را به زیور اخلاق^۱ بیاراید. او افزون بر این که توان چنین کاری را دارد، به این توانایی خود آگاهی دارد. به بیان دیگر، او هم موجود مختار است و هم به اختیار خود علم و آگاهی دارد. اصل اختیار آدمی و قدرت انتخاب او مورد تأیید قرآن کریم است و تفصیل بحث به حوزه انسان شناسی قرآنی مربوط می شود.^{۱۱}

البته مفهوم اختیار انسان باید با توجه به این نکته فهمیده شود که از دیدگاه قرآن همه امور، از جمله کسب کمال خود آدمی و هدایت و ضلالت او، مستند به خداوند است و در حیطه اقتدار الهی قرار دارد: «انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء و هو اعلم بالمهتدين»^{۱۲} (قصص / ۵۶). بر اساس بینش قرآنی، حتی میل و عطف توجه آدمی به خدا یا شیطان که اساس ایمان یا الحاد اوست، به دست خود خداوند است: «... ولكن الله حبيب اليكم الايمان و زينته في قلوبكم و كرهه اليكم الكفر و الفسوق و العصيان اولئك هم الراشدون»^{۱۳} (حجرات / ۷).

این نگرش توحیدی قرآن نباید به معنای انکار اختیار انسان تلقی شود. چرا که فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان است، و این دو در عرض هم نیستند تا نافی یکدیگر باشند.^{۱۴} بینش اسلامی ضمن قبول نقش عواملی مانند وراثت، محیط و تغذیه در شکل دهی به رفتار آدمی، عامل تعیین بخش افعال و حالات نفسانی او را اراده خود آدمی به حساب می آورد و اندازه مسؤلیت هرکس را به درجه و مرتبه اراده او مربوط می داند.

باید به این نکته ظریف توجه داشت که اختیار انسان از بدیهی ترین اصول اخلاقی اسلام است و از محکومات عقیدتی قرآن به شمار می آید که باید در پرتو آن، متشابهات روایی و قرآنی را تفسیر و تبیین کرد، نه آن که با تکیه بر برخی آیات و روایات متشابه در صدد ایجاد تردید در اصل اختیار انسان



برآمد.

ب) از تحلیل اختیار آدمی اصل وجود هدف برای افعال اختیاری او حاصل می‌آید. زیرا آنچه انسان را به انجام کاری وامی‌دارد، انتظاری است که از انجام آن دارد و در اصطلاح فلسفی، علت غایی نامیده می‌شود. علت غایی البته غیر از غایت است، که معمولاً گفته می‌شود در هر حرکتی وجود دارد. چرا که علت غایی اشاره به صدور فعل از موجود با شعور و آگاه دارد و بیانگر قصد فاعل آگاه از انجام فعل است.

پس تردیدی در اصل هدف داری افعال اختیاری انسان نیست و این نکته جای بحث چندانی ندارد. اما آنچه مهم است فهم این نکته است که برخی هدفها چنانند که خود، مقدمه و واسطه دستیابی به هدفی دیگرند و اگر انسان از انجام کاری آنها را قصد کرده است تعلق این قصد به آن اهداف مقدماتی، براساس نقش واسطه‌ای آنها در راه تحصیل هدفهای بالاتر است. به بیان دیگر، مطلوبیت برخی هدفها بالغیر است و از مطلوبیت چیز دیگری سرچشمه می‌گیرد، در حالی که هدفی هم هست که مطلوبیت بالذات دارد و محبوبیت آن برخاسته از ذات خود است و نه به دلیل نقش واسطه‌ای که در تحصیل چیزی محبوب تر از خود دارد.

در وجود هدفهای واسطه‌ای یا مقدماتی تردیدی نیست، اما چه دلیلی بر وجود هدف بالذات

است؟

دلیل وجود هدف و غایت بالذات، امتناع تسلسل در علل غایی ذکر شده است؛ به این صورت که اگر ترتب اهداف مقدماتی ادامه یابد و سلسله مطلوبهای غیری در جایی که مطلوبیت ذاتی دارد پایان نگیرد، اصل وجود اهداف مقدماتی هم در محاق تردید می‌افتد و این خلاف قطع و یقینی است که به وجود آنها داریم. اگر مطلوب بالذات در کار نیست پس باید مطلوب بالغیر هم نباشد؛ اما در واقع مطلوب بالغیر هست، پس مطلوب بالذات هم وجود دارد.

ممکن است هدف میانی و مقدماتی کسی، برای دیگری هدف غایی و نهایی باشد. یعنی آنچه برای کسی مطلوبیت غیری دارد، برای دیگری مطلوبیت ذاتی داشته باشد. دو کس که غذایی می‌خورند، یکی قصدش از این کار، سیری است که البته همراه با لذت است و در ورای آن چیز دیگری نمی‌جوید، اما دیگری علاوه بر سیری، می‌خواهد نیرویی بیابد تا به عبودیت خداوند بپردازد. پس سیری توأم با التذاد، در یک جا هدف غایی است، چنانکه در حیوانات چنین است: «الذین کَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ»^{۱۵} (محمد/۱۲)، و در جای دیگر



هدف مقدماتی .

نظامهای اخلاقی عموماً و قرآن کریم خصوصاً، غایت‌نهایی^{۱۶} آدمی را سعادت یا فلاح می‌دانند و تنها آن را مطلوب ذاتی انسان به حساب می‌آورند. سعادت، به لحاظ مفهومی، به معنای التذاذ پایدار است و سعید کسی است که به صورت پایداری از لذتها بهره‌مند باشد.

اسلام تغییری در مفهوم سعادت نداده است و آن را به همان معنای التذاذ پایدار، غایت‌نهایی انسان تلقی کرده است. اما البته به تصحیح نگرش انسان درباره‌ی شناسایی مصادیق التذاذ پایدار و چگونگی تحصیل آن پرداخته است. قرآن با طرح چشم‌اندازهای بدیع از حیات اخروی و مقایسه‌ی آن با نعمتهای دنیوی نشان می‌دهد که گمشده‌ی آدمی، یعنی سعادت یا التذاذ پایدار، بدون توجه به حیات جاویدان اخروی انسان، فراچنگ نمی‌آید.^{۱۷}

اصل لذت‌جویی در نهاد انسان است و نمودی از نیروی حیات‌آدمی به شمار می‌آید. زندگی چیزی جز دل‌باختن به مظاهر مختلف لذت نیست و در اصل کام‌جویی و لذت‌خواهی، اعتراضی بر آدمی نیست. به بیان دیگر، اصل وجود نیروی لذت‌خواهی از حوزه‌ی اختیار آدمی خارج و به خلقت او مربوط است و به همین دلیل از دایره‌ی احکام اخلاقی بیرون است. اگر سعادت یا التذاذ پایدار، گاهی به وصف حُسن موصوف می‌شود به ناچار نباید آن را از سنخ حُسن اخلاقی دانست. هم از این روی است که در هیچ جای قرآن بر لزوم تحصیل سعادت اشاره نرفته و تشویقی برای جستجوی فوز و فلاح نشده است، در حالی که در جای جای قرآن، اشاره به حُسن و لزوم تهذیب اخلاق به غرض تحصیل سعادت و فلاح وجود دارد.

معنای این سخن آن است که احکام اخلاقی که در قالب حکم به حسن و قبح یا الزام عرضه می‌شوند، همواره به چیزهایی تعلق می‌گیرند که مطلوبیت‌غیری دارند و غرض از یک حکم اخلاقی اشاره به وجود رابطه‌ی بین موضوع آن حکم، که معمولاً یک فعل اختیاری است، با مطلوب ذاتی انسان است.

برحسب این تفسیر، مفاد جملات اخلاقی خبر از نوعی رابطه‌ی بین فعل مورد نظر و غایت‌نهایی می‌دهد. مثلاً معنای «باید راست گفت»، بیان وجود رابطه‌ی ضرورت بالقیاس بین فعل راست‌گویی و سعادت آدمی است. به این صورت که سعادت جز از رهگذر راست‌گویی فراچنگ نمی‌آید. یا معنای «نباید دزدی کرد»، بیان رابطه‌ی امتناع بالقیاس بین دزدی و سعادت است. یعنی وجود دزدی با سعادت آدمی منافات دارد. معنای جملاتی نظیر «عدالت خوب است»، «ترحم به دیگران وظیفه‌ی



ماست» و «ظلم خطاست»، همگی براساس نوع رابطه‌ای که با سعادت آدمی دارند، تحلیل می‌شود.^{۱۸}

با این حساب داوری اخلاقی در گرو فهم ربط و نسبت‌های افعال اختیاری با سعادت یا التذاد پایدار آدمی است. سعادت چنان است که خود به وصف حُسن و لزوم اخلاقی، موصوف نمی‌شود، اما هر جا حُسن و لزوم اخلاقی وجود دارد از رهگذر ارتباط با آن است.

ج) علاوه بر وجود هدف نهایی در رفتار آدمی باید سه نکته دیگر هم مورد شناسایی و تاکید قرار گیرد. اول این که سعی و کوشش خود آدمی است که سعادت را برای او به ارمغان می‌آورد و تلاش انسان در جهت تحصیل آن به هدر نمی‌رود. آدمی سود و زیان کار خود را خواهد دید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^{۱۹} (زلزال/ ۷ و ۸)؛ دوم آن که بی تلاش و کوشش انسان، رستگاری و سعادت حاصل نمی‌آید: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^{۲۰} (نجم/ ۳۹)؛ سوم آن که نتیجه هدایت و ضلالت هر کس به خود او برمی‌گردد و تلاش هر کس در مسیر رستگاری فقط برای خود او به ثمر می‌نشیند: «مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»^{۲۱} (اسراء/ ۱۵).

۲. ویژگیها و حیثیتها در مفاهیم اخلاقی

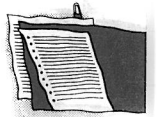
گفته شد که جملات اخلاقی حکایت از نحوه ارتباطی دارند که بین موضوع آنها با غایت نهایی آدمی وجود دارد. به بیان دیگر، آنها جملاتی خبری هستند و واقعیت خارجی را وصف می‌کنند. اگر چه برخی از آنها مثل «باید راست گفت»، بظاهر، مثل جملات انشائی هستند که از هرگونه وجه خبری و توصیفی فارغند، اما در تحلیل نهایی مفاد آنها حکایی و خبری است. جملات اخلاقی براساس این تحلیل دارای موضوع و محمول هستند که باید درباره چگونگی آنها بحث شود. نکته مهم آن است که جملات اخلاقی ضمن آن که توصیفی اند، بار ارزشی هم دارند و همین آنها را از توصیف محض که در جملات مربوط به حوزه علوم و فلسفه هست، جدا می‌کند. چگونگی جمع شدن وجه خبری و ارزش گزارانه در یک جمله (جملات اخلاقی) محتاج تحلیل و تبیین دقیق تر است.

ارزش ذاتی فقط به غایت نهایی آدمی تعلق می‌گیرد و هر چه به وجه ارزشی موصوف شود، به ناگزیر در ارتباط و از رهگذر نقشی است که در حصول آن غایت نهایی دارد.



گفتن «راست‌گویی خوب است» اگرچه حکایت از ارتباط آن با سعادت دارد، ولی به دلیل مطلوبیت ذاتی سعادت و ارزشمندی آن برای آدمی، راست‌گویی هم متعلق ارزش‌گذاری انسان می‌شود. گویی در متن توصیف واقعیت ارتباط راست‌گویی با سعادت، نوعی دل‌دادن و اظهار علاقه به راست‌گویی هم وجود دارد. وصف راست‌گویی وصف چیززی است که مورد علاقه تبعی آدمی است و فحوای ارزشی جمله اخلاقی «باید راست‌گویی کرد» از همین جا ریشه می‌گیرد.^{۲۲}

موضوعات احکام اخلاقی نمی‌توانند از مفاهیم ماهوی باشند. زیرا عناوین اولیه یا مفاهیم ماهوی مستقیماً نمی‌توانند موضوع حکم اخلاقی قرار گیرند، مگر آن که یک عنوان انتزاعی واسطه شود. مثلاً نمی‌توان گفت «راه رفتن»، «خندیدن» و ... موضوع یک حکم اخلاقی است، مگر آن که یک جهت انتزاعی عقلی مثل «غصب»، «مسخره کردن» و ... واسطه شود. به عبارت دیگر، حکم اخلاقی ابتدا به عناوین انتزاعی تعلق می‌گیرد و از رهگذر آنها عناوین افعال خارجی (مفاهیم ماهوی) می‌توانند موضوع جمله اخلاقی باشند. راه رفتن یا خندیدن به خودی خود موضوع داوری اخلاقی نیست، مگر آن که در ذیل عناوینی مانند غصب کردن یا مسخره کردن قرار گیرد و از آن جهت مورد داوری اخلاقی باشد. اگر می‌گوییم «این راه رفتن خطاست» چنین حکمی در واقع به معنای آن است که چون این راه رفتن غصب است پس خطاست، و یا اگر می‌گوییم «این راه رفتن خوب است» در واقع به معنای آن است که چون این راه رفتن کمک به یک انسان دیگر است خوب است.^{۲۳}



می‌توان گفت موضوعات واقعی احکام اخلاقی از سنخ معقولات ثانی فلسفی هستند، یعنی از چگونگی وجود افعال انسان انتزاع می‌شوند. معنای این سخن آن است که فعل اختیاری بماهو، موضوع حکم نیست بلکه این چگونگی وجود آن است که موضوع حکم اخلاقی قرار می‌گیرد. محمولات احکام اخلاقی هم این ویژگی را دارند که از چگونگی ارتباط موضوع حکم با غایت نهایی انسان انتزاع می‌شوند و جزء معقولات ثانی فلسفی هستند. ذهن آدمی از ملاحظه تأثیر مثبت یا منفی موضوعات احکام اخلاقی بر سعادت آدمی، محمولات اخلاقی را انتزاع می‌کند.

اضافه بر اینها، حتی عناوین حاکی از غایت اخلاقی هم معقول ثانی فلسفی هستند و مفهومی انتزاعی به شمار می‌آیند. مفهوم فوز و فلاح که از رابطه نفس با امور ملایم با آن انتزاع می‌شود و همین طور مفهوم سعادت که از حیثیت وجدان امور ملایم با نفس انتزاع می‌شود معقول

فلسفی است.

مفهوم سعادت و مفهوم کمال با یکدیگر تصادق دارند. یعنی هر جا سعادت هست کمالی وجود دارد، و هر جا کمالی برای نفس باشد سعادت هم است. موجبات سعادت در واقع چیزی به نفس آدمی می‌افزایند که به تعبیر فلسفی از آن با نام کمال یاد می‌کنند. پس در هر سه نوع مفاهیم مربوط به اخلاق، چه آنجا که پای موضوع اخلاقی در کار است و چه آنجا که پای محمول اخلاقی، و چه در زمینه غایت اخلاقی، همواره با معقولات ثانی سروکار داریم.

این نکته هم یادکردنی است که قرآن از واژه‌ها و مفاهیم مختلفی در حوزه مربوط به اخلاق استفاده می‌کند. گروهی از این مفاهیم فقط بر غایت اخلاق تطبیق می‌شوند و محمول افعال اخلاقی قرار نمی‌گیرند. مثلاً نمی‌توان گفت «راست‌گویی فلاح است»، اما می‌توان گفت «نتیجه راست‌گویی فلاح است». مفهوم سعادت و فوز هم چنین‌اند.

گروهی دیگر از این مفاهیم، عام هستند یعنی هم وصف غایت اخلاقی، و هم افعال و حالات اختیاری، و به علاوه، اشیاء و اعیان خارجی قرار می‌گیرند. مفهوم «خیر» و «شر» یا «حُسن» و «سوء» از این قبیل هستند؛ بنابراین همه کاربردهای آنها در حوزه اخلاق قرار نمی‌گیرد.

اما دسته سوم از مفاهیم مذکور چنانند که فقط وصف افعال اخلاقی قرار می‌گیرند. مثل مفهوم «برّ» و مفهوم «فجور». البته مفاهیم دیگری هم در قرآن به کار رفته‌اند که مربوط به حوزه اخلاقند؛ مانند مفهوم «هدایت» و «ضلالت» که از حیثیت در راه رستگاری بودن و یا گم کردن راه رستگاری انتزاع می‌شوند. بعد از شناسایی غایت اخلاق (رستگاری)، اگر در راه رسیدن به آن دچار خطا شویم عنوان «ضلالت»، و اگر راه درست را که به مقصد منتهی می‌شود طی کنیم عنوان «هدایت» بر فعل ما منطبق می‌شود.^{۲۴}

این دو مفهوم ویژه اخلاق نیستند، اما اگر در موردی استعمال شوند که هدف و مقصد نهایی رستگاری باشد وصف اخلاقی می‌شوند.

واژه «معروف» و «منکر» که گاهی وصف اخلاقی می‌شوند، اشاره به حیثیت شناخته شده بودن فضایل اخلاقی و مورد انکار عقل بودن رذایل اخلاقی دارند و از این جهت انتزاع می‌شوند.



۳. مفاهیم عام اخلاقی در قرآن

چنانکه اشاره شد، در قرآن کریم برای اشاره به افعال اخلاقی از واژه‌های مختلفی استفاده می‌شود که برخی از آنها، مثل مفهوم «خیر»، علاوه بر کاربرد اخلاقی در موارد دیگری هم استعمال می‌شوند.

بررسی تفاوت‌های مفهومی ظریفی که میان این واژه‌ها وجود دارد، مثل تفاوت «خیر» با «بر» یا «خیر» با «حق»، اگرچه در جای خود مهم است، اما نکته مهم‌تر، یافتن مفهومی است که بتواند به عنوان معیار ارزیابی اخلاقی باشد.

بر اساس نگرش قرآنی، مفهوم «تقوا» چنین نقشی دارد. هر کار خوبی بر اساس صدق عنوان تقوا بر آن قابل بازشناسی است.

«وقایه» که ریشه لغوی «تقوا» است در جایی به کار می‌رود که انسان احساس خطری بکند و به منظور حفظ خویش از آن خطر رفتار خاصی را برگزیند. در چنین صورتی گفته می‌شود: «هو اتقی». البته هر ترسی، تقوا نیست، بلکه خطر مورد احتراز باید از ناحیه فاعل مختار باشد. اما ترس از خطرهای طبیعی به حوزه اخلاق مربوط نیست. به علاوه، خطر مذکور که از جانب فاعل مختار است باید متوجه سعادت ابدی و کمال سزاوار انسانی باشد و هر خطر ناشی از فاعل مختار نمی‌تواند تقوا، در مفهوم اخلاقی آن، به حساب آید.

پس تقوا از دیدگاه اسلام به این معناست که آدمی از خطری بترسد که از ناحیه فعل اختیاری خود یا ترك آن متوجه سعادت او می‌شود. البته بر اساس بینش توحیدی، این خطر گرچه از ناحیه خود آدمی است ولی مستند به خداوند است و از این روی است که گاهی متعلق تقوا، خداوند ذکر شده است.

تنوع متعلق تقوا در قرآن که گاه به خداوند نسبت داده می‌شود و گاه به عذاب آخرت (که نتیجه فعل خود انسان است) بر این اساس قابل توجیه است.

دلالت تقوا بر مفهوم ترس، دلالت التزامی است. یعنی در معنای تقوا، ترس نیست، بلکه تقوا فقط به معنای خود نگهداری است. ولی روشن است که نگهداری خود در مواقعی معنا دارد که پای ترس و خوف از چیزی در میان باشد.

تقوا دو کاربرد دارد؛ یکی عام و دیگری خاص. «تقوا» در معنای عام خود با مفهوم «بر»



تصادق دارد و به هر کار نیکی اطلاق می‌شود. اما در معنای خاص، فقط به جنبه سلبی اشاره دارد که به معنای پرهیز کردن است و در عرف مردم به پرهیزگاری ترجمه می‌شود.
تقوا در آیه «فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيهَا»^{۲۵} (شمس/۸)، به معنای مطلق کار نیک (بر) است، اما در آیه «... تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ...»^{۲۶} (مائده/۲)، به معنای خاص، یعنی ترك و پرهیز کردن است.

با توجه به کثرت استعمال واژه تقوا و هم خانواده‌های آن در قرآن که بیش از دویست بار است، و تأکید خود قرآن بر جنبه معیاری آن در آیه «... انْ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اتَّقَاكُمْ ...»^{۲۷} (حجرات/۱۳)، می‌توان نتیجه گرفت که معیار اخلاق قرآنی، تقواست.^{۲۸}
مفهوم تقوا به چگونگی صدور فعل از فاعل اشاره دارد و در واقع علاوه بر حُسن فعلی کاری، به حُسن وجه صدور و انجام آن فعل هم دلالت دارد.

تقوا به عنوان معیار ارزیابی اخلاقی اسلام مبتنی بر ایمان به خداوند، معاد و نبوت است. زیرا بدون ایمان به خداوند یا معاد، جایی برای وجود تقوا نخواهد بود. این ابتدائی نقش معیاری تقوا بر اصل ایمان به خداوند دلیل آشکاری بر پیوستگی اخلاق اسلامی با جهان بینی اسلامی است.^{۲۹}

۴. تفاوت نظام اخلاقی اسلام با دیگر نظامها

اختلاف نظام اخلاقی اسلام با نظامهای دیگر به مفهوم بر نمی‌گردد؛ یعنی در معنای سعادت اختلافی نیست. همچنین در اصل این که آدمی در طلب سعادت خود است جای اختلاف نیست. اما از آنجا که سعادت، یک شیء عینی و موجود خارجی و یا حتی یک حیثیت نفسانی و پدیده روحی و روانی نیست تا به آسانی بازشناسی شود، زمینه اختلاف در شناسایی مصداق آن زیاد است. مفهوم سعادت از دوام و شدت مطلق یا نسبی لذت انتزاع می‌شود. اما تشخیص مصداق آن به نگرش عام جهان شناسانه هر مکتب بستگی دارد.

قرآن که حیات آدمی را نامحدود، و سهم اصلی زندگی انسان را به بعد از مرگ مربوط می‌داند مصداق سعادت و فلاح را در ارتباط با حیات اخروی بازشناسی می‌کند. ماده سعادت که فقط یک بار در قرآن آمده است بر سعادت اخروی تطبیق شده است.^{۳۰}

اصل رابطه انسان با مبدأ و معاد، رکن نظام اخلاقی اسلام است. سعادت که غایت زندگی انسان است از دیدگاه قرآن از مبدأ هستی سرچشمه می‌گیرد و در حیات اخروی (معاد) ظهور تام



می‌باید. به این دلیل است که قرآن همواره سعادت انسان را که در آخرت ظهور تام دارد به خداوند نسبت می‌دهد: «... اولئك لهم أجرهم عند ربهم...» (آل عمران/۱۹۹).

گشودن حساب آخرت در حوزه داوری اخلاقی به این معنا خواهد بود که تاثیر هر فعل مورد نظر را باید علاوه بر حیات این جهانی انسان، در حیات اخروی او هم سنجید و این کاری دشوار است. این دشواری از آنجا ناشی می‌شود که آدمی از چگونگی زندگی اخروی (صرف نظر از اطلاعاتی که وحی می‌دهد) و عوامل مؤثر در آن بی‌خبر است.

نقش وحی پرده برداری از سازوکار تاثیرگذاری افعال اختیاری در مجموعه زندگی انسان است. بر این اساس ما در شناسایی دقیق وضعیت اخلاقی افعال (که از تاثیر آنها بر سعادت آدمی انتزاع می‌شود) محتاج وحی هستیم. به عبارت دیگر، اگرچه به رابطه تکوینی عینی بین فعل اختیاری و سعادت آدمی باور داریم، اما این رابطه را به دلیل نامشخص بودن سعادت اخروی برای عقل آدمی، فقط از رهگذر وحی می‌شناسیم. نقش امر و نهی الهی، پرده برداری از رابطه‌ای است که افعال مورد امر و نهی با سعادت انسان دارند. اما جای این سؤال هست که چرا این پرده برداری از واقعیت و حکایت از آن، به صورت انشائی و در قالب امر و نهی آمده است.

برای توضیح پاسخ این سؤال لازم است اشاره کنیم که براساس جهان بینی قرآن، انسان فقر محض است و هرچه در جهان هست از آن خداوند است: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله واللّه هو الغنى الحميد» (فاطر/۱۵).

بر این اساس، اگر فرض کنیم که امر و نهی الهی برخاسته از ملاکهای واقعی نیست و به صورت دلبخواه است و حکایت از ربط فعل مورد امر و نهی با سعادت آدمی ندارد، باز با توجه به فقر وجودی انسان و این که همه چیز از خداوند است، انسان باید مطیع خدا باشد. زیرا اقتضای رابطه فقیر و غنی چنین است. حال اگرچه اسلام می‌پذیرد که خود افعال دارای ربط و نسبت واقعی با سعادت آدمی اند و از این جهت ارزیابی می‌شوند و امر و نهی الهی نیز با لحاظ آنها صورت می‌گیرد، اما توجه به این نکته مهم است که حیثیت امر و نهی نیز خود، جدای از حیثیت واقعی افعال، می‌تواند زمینه ارزش دیگری فراروی انسان بگشاید و آن ارزش بندگی، اطاعت و انقیاد است. پس در بسیاری از موارد، دو حیثیت ارزش واقعی فعل و ارزش بندگی و اطاعت امر متعلق به آن جمع می‌شوند؛ اما مواردی هم وجود دارد که فعل مورد نظر ارزش واقعی ندارد، ولی ارزش بندگی را دارد. برای نمونه، امر خداوند به ابراهیم (ع) برای کشتن



فرزند گرامی خود، اسماعیل(ع)، که مصلحتی جز همین ظهور یافتن مراتب بندگی حضرت ابراهیم(ع) ندارد.

عدم توجه به تفاوت این دو حیثیت باعث می شود تا کسانی از سر دلدادگی به ارزش عبودیت، ارزش واقعی افعال اختیاری را انکار کنند. براساس تحلیل آنها، وجود ارزشهای اخلاقی منوط به تعلق امر و نهی الهی به فعل مورد نظر است. این یک تقریر از نظریه امر الهی ۳۳ است.

چنین تحلیلی با نگرش قرآنی سازگار نیست. زیرا برخی آیات قرآن تأکید دارند که خداوند به عدل و احسان امر می کند و از فحشا و منکر نهی می کند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^{۳۴} (نحل / ۹۰). از این آیه چنین استفاده می شود که عناوین فحشا و منکر یا عدل و احسان، بدون امر و نهی الهی وجود دارند و دارای مصداق هستند. به علاوه، امر و نهی الهی هم در چارچوب آنها صورت می گیرد.^{۳۵}

۵. اساس ارزش اخلاقی در اسلام

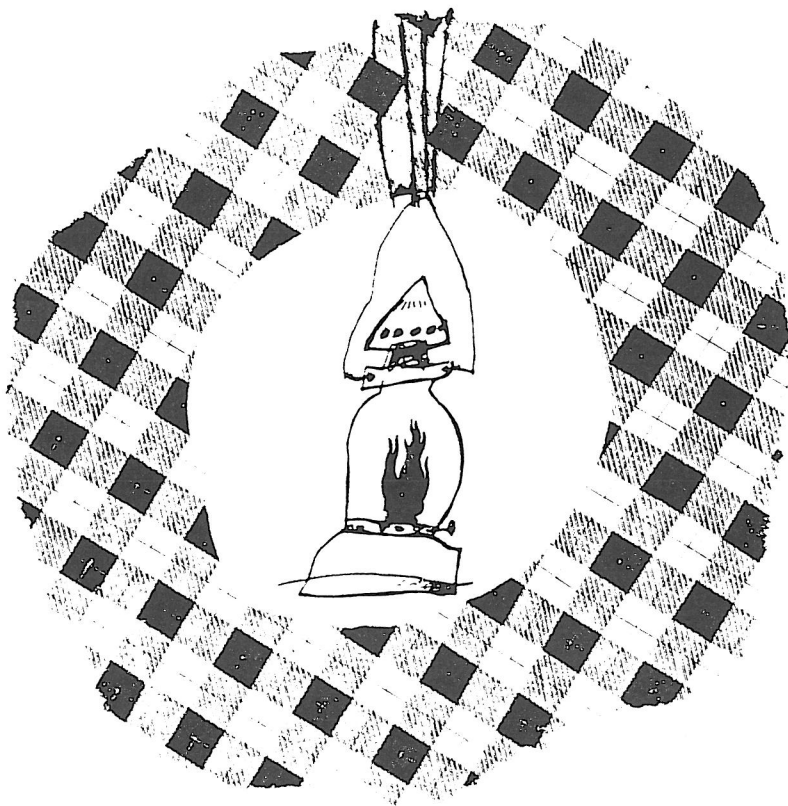
اخلاق اسلامی یک تفاوت عمده با نظریه های اخلاقی دیگر (غیر از نظریه کانت) دارد، و آن به مسأله نیت مربوط است.

اگرچه اخلاق کانت هم، همچون نظریه اسلامی، بر مسأله نیت تأکید دارد و هر دو، داوری اخلاقی درباره افعال آدمی را معلق بر احراز چگونگی نیت انجام آن می نمایند، اما در تبیین چگونگی نیت درست، که اساس ارزش اخلاقی افعال انسان است، دچار اختلاف هستند. به نظر کانت، کار اخلاقی آن است که به مقتضای انجام وظیفه عقلی صورت گیرد و فاعل هیچ چشمداشتی نسبت به پاداش یا آثاری که بر آن مترتب می شود، نداشته باشد؛ حتی ارضای عواطف و تمایلات، یا رسیدن به کمال نفسی هم نباید در انجام فعل ملحوظ باشد.

ادعای کانت، به تفصیل، در جای خود بررسی شده است^{۳۶} اما در اینجا ذکر این نکته لازم است که آیا می توان کاری را صرفاً به حکم عقل و بدون هیچ چشمداشتی به نتایج آن انجام داد؟ به نظر می رسد چنین کاری ناممکن است. زیرا همواره جای این سؤال هست که چرا باید به حکم عقل عمل کرد؟

اگر جواب آن باشد که انسانیت انسان در گرو عمل به مقتضای عقل خود است،^{۳۷} در آن





صورت باز پای غایت و نتیجه فعل به میان آمده است. زیرا معنای این سخن آن است که انجام عمل بر طبق حکم عقل موجب کمال انسانی و یا مایه ظهور انسانیت اوست. پس همواره در ورای اطاعت عقل، انگیزه عمیق تری مانند کمال نفس نهفته است. ۳۸

اما از دیدگاه اسلام، کار اخلاقی و ارزشمند آن است که صرفاً برای تحصیل رضای خداوند صورت گیرد. البته رضای خداوند مراتب مختلفی دارد و هرکس به فراخور حال خویش ممکن است در جستجوی مرتبه ای از آن باشد. یکی دل به بهشت موهبتی خداوند بسته است و رضای او را در پس مظهر نعمتهای بهشتی می طلبد، دیگری دل در گرو رهایی از جهنم دارد و رضای خداوند را در گریز از غضب او می طلبد، و بالاخره کسی هم هست که دل از بهشت و جهنم فارغ کرده و رضای خداوند را در مرتبه ذات خود او می طلبد.

اهمیت پی جویی رضای الهی چنان است که در موارد متعدد مورد تأکید قرآن قرار گرفته است، و اساساً شرط اهتدا به کتاب روشنگر الهی هم وجود چنین انگیزه ای (طلب رضوان الهی) ذکر شده است: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ...» (مائده/۱۶).

از دیدگاه قرآن، هرگاه نیت غیر الهی باشد، حتی اگر آدمی مال خویش را انفاق کند، بهره ای عاید او نخواهد شد و کار او ارزش اخلاقی نخواهد داشت.^{۴۰}

نیت یک مقوله اعتباری و قراردادی نیست، بلکه یک امر واقعی است که نتایج تکوینی دارد و اثری حقیقی و گریزناپذیر بر نفس فعل انسان باقی می گذارد. این نیت است که به عمل روح می دهد. عمل بدون نیت ارتباطی با حیث فاعلی عامل ندارد. نیت است که عمل را با دل و جان آدمی پیوند می دهد و ثمرات آن کار را به عمق جان انسان ارزانی می دارد. زکات اگر از سر نیت الهی پرداخته شود بهره خواهد داشت: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تَرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ» (روم/۳۹).

در متون روایی هم بر اهمیت نیت و این که عمل به نیت بستگی دارد تأکید شده است: «أَمَّا

الاعمال بالنیات و لكل امرء ما نوى»^{۴۲}

روح ارزش اخلاقی افعال، نیت است و نیت باید الهی باشد و این کار جز از رهگذر ایمان به خدا و معاد و نبوت حاصل نمی آید و از اینجا نقش ایمان در ساحت اخلاق اسلامی معلوم می گردد.

ایمان کار اختیاری قلب آدمی است که اگر حاصل آید می تواند زمینه تحقق نیت الهی را فراهم کند و وجود نیت الهی همراه با انجام اعمال صالح می تواند سعادت آدمی را تضمین کند.

۶. راه تحصیل ارزشهای اخلاقی

با توجه به پیوستگی مفهوم تقوا با ایمان به خداوند، می توان گفت معیار ارزشهای اخلاقی (تقوا) بر بنیاد ایمان استوار است. از منظر قرآنی، برای اخلاقی زیستن باید کارهای انسان مصداق تقوا باشد و برای چنین کاری لاجرم باید ایمان به خداوند وجود داشته باشد. به بیان دیگر، برای ورود به ساحت اخلاق باید از گذرگاه ایمان گذشت و در جرگه مؤمنان درآمد.^{۴۳} راه تحصیل ارزشهای اخلاقی گزینش ایمان است و ایمان، خود مولود توجه انسان و خروج از غفلت و بی خبری است.



هرجا انسان بتواند از سلطهٔ غرایز حیوانی بیرون آید و دمی در سرنوشت خویش و مبدأ و معاد بیندیشد، آنجا اولین نقطهٔ عزیمت به ساحت اخلاق است.

دل اگر نفهمد و چشم اگر نبیند، آدمی گرفتار غفلت می شود و مرتبه ای فروتر از حیوانات می یابد: «لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم اذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام يَلْهُمُ أَضْلُ أَوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^{۴۲} (اعراف/ ۱۷۹)

غفلت اساس بدبختی انسان است و مادام که در عالم غفلت به سر برد راهی به روشنایی ندارد. آنگاه که گام اول برداشته شود و انسان از غفلت به در آید، باید در جستجوی یقین برآید. یقین که همان ایمان است محصول دو چیز است: یکی علم و دانایی، و دیگری خضوع و خشیت قلبی.

تخلقی به اخلاق اسلامی در گرو علم به وجود خداوند و معاد و نبوت و دل سپردن به این علم و دانایی خود است. مؤمن کسی است که عواطف و تمایل خود را همراه با دانش خود می سازد. ایمان یعنی همراهی گرایشها با بینشها در اذعان به وجود خداوند.

علم به تنهایی کافی نیست اگرچه لازم است، بلکه باید نوعی آمادگی و خواست قلبی هم در کار آید. هر انسانی برحسب فطرت خود به خداوند متمایل است، اما این تمایل باید به ساحت خودآگاه او برسد و ظهور یابد تا واسطهٔ ایمان قرار گیرد.

علم علاوه بر آن که حقیقتی را به انسان می نمایاند و مثلاً وجود خداوند را نشان می دهد، نقش مثبت دیگری هم دارد و آن برانگیختن احساسهای خفتهٔ آدمی و یا تقویت آنهاست.

انسان اگر دائماً به آنچه علم دارد توجه داشته باشد و حضور خداوند در صفحهٔ ذهن او تقویت شود، به ناگزیر میل او به خداوند که اساس ایمان است بیشتر می شود.

اصولاً فراخوانی خداوند به تدبیر در خلقت و تفکر در آسمان و زمین علاوه بر نقش حقیقت نمایی علم و آگاهی به آنها، به نقش انگیزش آن هم مربوط است.

هرچه تدبیر در خلقت زیادتر شود، آدمی به آن دلباخته تر می شود و این دلباختگی می تواند زمینه ای برای دل سپردن به خالق آن باشد.

دلیل دعوت خداوند به تدبیر در فرجام ملتها یا افراد، بیش از آن که آگاهی از تاریخ زندگی آنها باشد، به عبرت آموزی از سرنوشت آنها مربوط است.

دانستن سرنوشت شوم قوم عاد می تواند دل انسان را از اعمالی که آنها انجام می دادند بیمناک



کند و زمینه اجتناب از آنها باشد. و از طرفی آشنایی با سرنوشت خوش صالحان و پیامبران می تواند دل انسان را به اعمالی که آنها انجام می دادند متمایل و شایق کند.

۷. عوامل کلی سقوط اخلاقی

عوامل سقوط اخلاقی از دیدگاه قرآن سه چیز مترابط است. هوای نفس، دنیا و شیطان، هوای نفس که در قرآن کریم بارها به آن اشاره شده است «... لا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...» (ص/ ۲۶)، نه فقط عامل سقوط اخلاقی است، بلکه زمینه گرایش به الحاد را هم فراهم می آورد.

نفس به معنای «خود» یا «من» است، نه به معنای روح. زیرا به خداوند هم اطلاق شده است، در حالی که خداوند روح ندارد. «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي و لا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ...» (مائده/ ۱۱۶). این خود یا نفس آدمی گاه مورد مدح و ستایش است و معنای ارزشی مثبت دارد و گاه مورد نکوهش است و معنای ارزشی منفی دارد. دلیل این موضوع به گرایشهای نهادی و فطری انسان مربوط است. آدمی بر حسب فطرت خود چیزهای مختلفی را می طلبد. برخی از مطلوبهای آدمی خوب و برخی بد هستند.

توجه به این نکته ظریف لازم است که آنچه متعلق میل فطری انسان است مصداق خوب و بد است، بدون این که حیثیت بدی و خوبی هم در آن ملحوظ باشد. ۴۷

نفس یا خود غریزی انسان فقط در صدد ارضای تمایلات خویش است و کاری به وصف اخلاقی آنها ندارد. ما که در خود می نگریم حالتی متفاوتی را بازشناسی می کنیم. آنجا که نفس، به اصرار، چیزی را می طلبد که مصداق «بد» و «سوء» است، آن را «امارة بالسوء» یا «اماره» می نامیم و آنجا که چیزی را می طلبد که مصداق کمال انسان است و موصوف به «حسن» و «خوبی» است نفس متعالی می نامیم. همه اینها به «خود» برمی گردد و این که گرایشهای متفاوتی دارد: «فَاَلْهَمَهَا فُجُورَهَا و تَقْوَاهَا» (شمس/ ۸).

پس ذات انسان ترکیبی از تمایلات مختلف است. از میان تمایلات مذکور، آنچه به حیات فردی مادی آدمی مربوط است حضور فعالی در ساحت ذهن او دارد. مثل تغذیه و برآوردن شهوت جنسی و اما تمایلات متعالی حالت نهفته ای دارند که باید بیدار شوند تا در ذهن آدمی حضور یافته و منشأ حرکت انسان به کمال باشند. وقتی که این تمایلات متعالی نشاط و سرزندگی خود را





یابند به ملامت نفس اماره می پردازند و این حالت را نفس «لوامه» می گویند که خداوند به نیکی از آن یاد می کند: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»^{۴۹} (قیامت/ ۲).

همین خود و نفس آدمی است که اگر رو به سوی کمال آورد و در جستجوی آرامش و کمال معنوی خود برآید و به ساحل نجات رسد نام نفس «مطمئنه» می گیرد: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ»^{۵۰} (فجر/ ۲۷).

نفس یک حقیقت است که مراحل و ظهورهای متعددی دارد. انسان مادام که زندگی می کند نفس دارد و نفس او ظهورهای مختلف دارد؛ گاه به سوی شر می خواند و گاه به سوی خیر.

آنچه قرآن هوای نفس می خواند و نکوهش می کند، ماندن در ساحت نفس اماره و برده آن شدن است. اگر انسانی تمام نیروی خویش را به اجابت خواست نفس اماره یا نفس حیوانی که فاقد تمیز و درک است، صرف کند چنین کسی از ساحت اخلاق و ایمان به دور است.

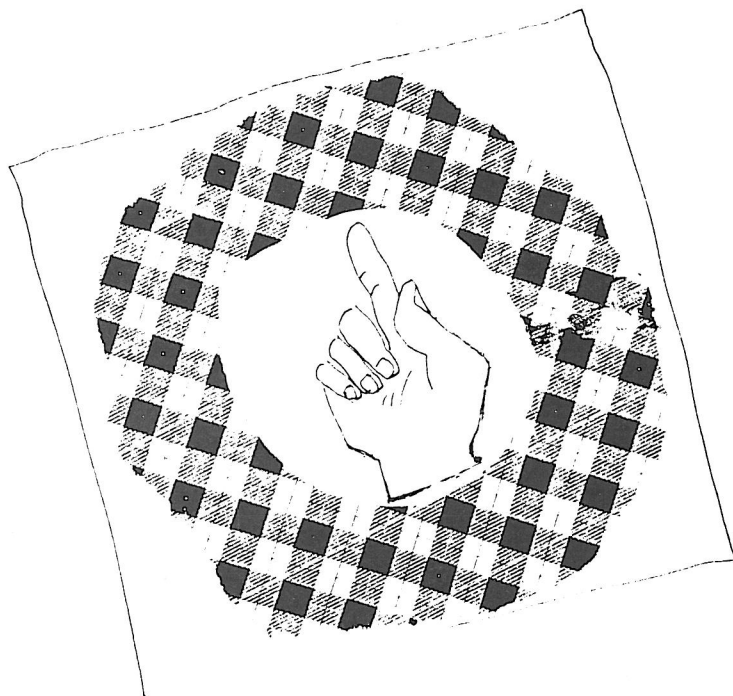
پس نفس نکوهیده آن دسته از تمایلات است که سرکش تر از آن باشند که به تور عقل صید شوند و بی هرگونه محاسبه ای در صدد ارضا شدن باشند؛ اما نفس ستوده آنجاست که این تمایلات سنجیده شوند و با محک حسن و قبح ارزیابی گردند. آنچه گاهی از آن به اسم «عقل» در مقابل «نفس» و به عنوان خصم آن یاد می شود چیزی جز همین تمایلات معقول نیست. چراکه عقل، به معنای قوه مدرکه، از سنخ نفس به معنای گرایشها نیست تا خصم او باشد.

راه مبارزه با نفس اماره، تفکر در حال و روز بردگان نفس اماره است و به قول حکما، تفکر می تواند شوق خفته معنوی انسان را بیدار کند.

عامل دوم سقوط، دنیاست، که البته منظور نعمتهای موجود در آن نیست. زیرا آنها مایه قوام حیات انسان و مسیر عبور به منزل رستگاری اخروی اند. آنچه عامل سقوط اخلاقی است دل سپردن به این تنعمات و اشتباه گرفتن راه با مقصد است. به تعبیر زیبای قرآن، آنچه مایه انحراف است فریفته و مغرور دنیا شدن است نه بهره بردن درست از آن: «فَلَا تَغُرَّتْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا...»^{۵۱} (لقمان/ ۳۳).

آنچه مایه سقوط است، احساس رضایت از این جهان و فارغ شدن از دغدغه حیات اخروی است، نه صرف استفاده کردن و حتی التذاذ از نعمتهای این جهانی: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَئِكَ مَا وَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^{۵۲} (یونس/ ۸۷).

عامل سوم انحراف اخلاقی، وسوسه های شیطان است. شیطان یا ابلیس، بنابر مشیت الهی، موجودی مستقل است که در طرح کلی هستی جایگاه خاصی دارد. شیطان از راههای مختلفی همچون زینت دادن و آراستن کارهای زشت در نظر انسان، دادن وعده های دروغ و ترساندن از



آینده، آدمی را به وادی تباهی اخلاقی می کشاند.

شیطان راهی برای ورود به عالم اختیار انسان ندارد، مگر از رهگذر هوای نفس خود او. اگر آدمی هوای نفس نداشت سر و کاری هم با شیطان نداشت. دنیا مواد و مصالح هوای نفس را در اختیار او می گذارد و شیطان زشتی آن را می پوشاند و می آراید تا آدمی به آراستگی آنها مجذوب شود و گام در راهی گذارد که سرنوشتی جز شقاوت و بدبختی ندارد.

1. Morality

2. Normative ethics

3. Ethical theory

4. meta ethics

۵. مجموعه مباحث فلسفی درباره اخلاق که فلسفه اخلاق نامیده می شود، به دو بخش اخلاق هنجاری (یا نظریه اخلاقی) و فرااخلاق (یا اخلاق تحلیلی) تقسیم می شود. مباحث مربوط به تدوین و تنسيق نظام اخلاقی یا علم اخلاق از حوزه فلسفه اخلاق خارج است.

۶. بخشهای اصلی اندیشه اخلاقی عبارتند از: اخلاق توصیفی، که به توصیف نظرگاههای اخلاقی فرد یا ملت یا مکتب خاص می پردازد و در این کار از شیوه های خاص خود استفاده می کند؛ اخلاق تطبیقی، که در واقع تطبیق و بهره گیری از نظریه یا نظریه های اخلاقی در مورد کلیات افعال اختیاری است؛ فلسفه اخلاق؛ و بالاخره اخلاق تربیتی، که به فرآیند چگونگی کسب اوصاف اخلاقی می پردازد.

7. Discriptive ethics

۸. این کتاب به سه صورت چاپ شده است که اولی از سوی انتشارات امیرکبیر می باشد که کل بخش اول و قسمت عمده بخش دوم را در یک جلد چاپ کرده است و مشخصات آن چنین است: محمدتقی مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۳. مشخصات چاپ دیگر که کامل تر است از قرار زیر است: محمدتقی مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، تدوین محمد حسین اسکندری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.

و بالاخره چاپ سوم با این مشخصات: محمدتقی مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، تنظیم علی شیروانی، انتشارات پارسایان.

۹. محمدتقی مصباح یزدی، درس فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴.

۱۰. واژه اخلاق یا اخلاقی گاه به معنای فضایل اخلاقی به کار می رود و گاهی به معنای نهاد اخلاق یا آنچه مربوط به آن است؛ و در استعمال دوم اعم است یعنی رذیلتهای اخلاقی را هم در بر می گیرد. در معنای اول، این مفهوم بار ارزشی مثبت دارد، اما در معنای دوم فارغ از این جهت است.

۱۱. ر.ك: محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن، قم، انتشارات در راه حق، ۱۳۶۷، ص ۳۷۴.

۱۲. «در حقیقت، تو هر که را دوست داری نمی توانی راهنمایی کنی، لیکن خداست که هر که را بخواهد راهنمایی می کند، و او به راه یافتگان داناتر است.»
(ترجمه آیات، همگی از استاد فولادوند است.)

۱۳. «لیکن خدا ایمان را برای شما دوست داشتنی گردانید و آن را در دلهای شما بیاراست و کفر و پلیدکاری



و سرکشی را در نظر تان ناخوشایند ساخت. آنان [که چنین اند] ره یافتگانند. «
۱۴. ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمة، قم، انتشارات در راه حق، ۱۴۰۵ هجری قمری، ص ۴۵۶.

۱۵. کسانی که کافر شده اند [در ظاهر] بهره می برند و همان گونه که چارپایان می خورند، می خورند و [لی] جایگاه آنها آتش است. «

۱۶. استدلال امتناع تسلسل در علل غایی که اشاره شد، تنها می تواند اصل وجود مطلوبهای بالذات را ثابت کند و درباره این که این مطلوب ذاتی، واحد است یا متعدد حرفی برای گفتن ندارد و برای اثبات وحدت مطلوب بالذات باید دلیل دیگری آورد که در متن کتاب اشاره ای به آن نشده است. از این جهت، چگونگی انتقال از اصل وجود مطلوب بالذات به وحدت آن، که در ادامه مورد استناد است، ناگفته مانده است.

۱۷. این سخن که سعادت به همان معنای التذاذ پایدار، غایت نهایی آدمی از دیدگاه اسلام است و از این جهت اسلام با مکاتب دیگر تفاوت ندارد، اگر چه در ارائه مصداقهای این سعادت پایدار تفاوت چشمگیری بین اسلام و مکاتب دیگر است، جای بررسی و تأمل بیشتر دارد. زیرا پیوستگی التذاذ با برآمدن خواستههای آدمی، داوری در این مورد را که کدام یک از این دو امر متلازم (لذت یا مثلاً سیری) مطلوب ذاتی هستند، مشکل می سازد. در خصوص تمایلات علوی نیز مسأله چنین است و مثلاً میل به حقیقت جویی در صورت دستیابی به حقیقت با نوعی التذاذ همراه است، اما این که کدام یک از آن دو مطلوب ذاتی هستند محتاج بحث و بررسی است. تردیدی نیست که قرب الی الله همراه با نوعی التذاذ معنوی است، اما کدام یک از آن دو مطلوب ذاتی هستند؟ قرب الی الله یا التذاذ همراه با آن؟

۱۸. برای آگاهی بیشتر ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۱۸.

۱۹. پس هر که هموزن ذره ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید و هر که هموزن ذره ای بدی کند [نتیجه] آن را خواهد دید.

۲۰. «و این که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست.»

۲۱. «هرکس به راه آمده تنها به سود خود به راه آمده، و هرکس به بیراهه رفته تنها به زیان خود رفته است. و هیچ بردارنده ای بار گناه دیگری را بر نمی دارد، و ما تا پیامبری بر نگزینیم، به عذاب نمی پردازیم.»

۲۲. البته دشواریهایی در تحلیل دقیق این مطلب وجود دارد. زیرا جای این سؤال هست که بار ارزشی چه نقشی در ساحت معنایی جملات اخلاقی دارد؟ آیا قوام اخلاقی بودن جمله به جهت توصیفی آن برمی گردد تا بگوییم جمله خبری است یا به حیثیت ارزش گذارانه آن، تا بگوییم جمله انشایی است. به بیان دیگر، باید دید کدام یک از دو وجه مذکور، در اخلاقی بودن جمله نقش اصلی و کدام یک نقش تبعی را دارند.

۲۳. اگر بخواهیم این مطلب را در قالب اصطلاحات فلسفی بیان کنیم می توان گفت: حیث تقییدی هر حکم





- اخلاقی یکی از عناوین انتزاعی یا معقولات ثانی فلسفی است.
۲۴. اگر کسی در شناسایی خود مقصد دچار خطا شود و به جای آن که تصدیق کند که رستگاری هدف نهایی آدم است گمان برد که التذاذ این جهانی مقصد نهایی است، آیا عنوان ضلالت بر چنین کسی تطبیق نمی شود؟ پس باید گفت که انطباق عناوین «ضلالت» و «هدایت»، فرع شناسایی هدف نهایی نیست.
۲۵. «سپس پلیدکاری و پرهیزگاری اش را به آن الهام کرد.»
۲۶. «در نیکوکاری و پرهیزگاری با یکدیگر همکاری کنید.»
۲۷. «در حقیقت ارجمندترین شما در نزد خدا پرهیزگارترین شماست.»
۲۸. بر این اساس داوری درباره فعل انسان [البته از جهت استناد به فاعل و نه مستقل از آن] معلق به احراز تطبیق عنوان «تقوا» یا عدم تطبیق آن است. اما ممکن است بین معیار اخلاقی فعل (Action) و معیار اخلاقی شخصیت (Character) تفاوت گذاشت و این احتمال را مطرح کرد که اگرچه ارزیابی اخلاقی افراد براساس تقواست اما ارزیابی اخلاقی خود افعال چنین نیست و ملاک یا ملاکهای دیگری در کار است. ظاهراً گریزی از این تفکیک نیست زیرا اگر بگوییم که ملاک عمل اخلاقی تقواست لاجرم به قبول یکی از تقریرهای نظریه امر الهی تن داده ایم که مؤلف محترم هم آن را نمی پسندند.
۲۹. منظور این است که اصل تحقق مفهوم تقوا به جهان بینی خاصی بستگی دارد و بدون ایمان به خداوند و معاد، جایی برای ترس از عواقب اخروی کارها باقی نمی ماند.
۳۰. سوره هود/ ۱۰۵-۱۰۸.
۳۱. «اینانند که نزد پروردگارشان پاداش خود را خواهند داشت.»
۳۲. «ای مردم، شما به خدا نیازمندید، و خداست که بی نیاز و ستوده است.»
33. Divine command theory
- از این نظریه، تقریرهای دیگری هم وجود دارد که در همین شماره مجله می توان دید.
- ر. ک: مقاله «پی ریزی اخلاق بر مبنای دین» در همین شماره مجله
۳۴. «در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می دارد. به شما اندرز می دهد، باشد که پند گیرید.»
۳۵. توجه به این نکته لازم است که عناوین مذکور، همگی به موضوعات اخلاقی مربوط هستند، در حالی که قائلین به نظریه الهی، محمولات اخلاقی مثل حسن و قبح و باید و نباید را وابسته به امر و نهی الهی می دانند و این قبیل آیات نمی توانند ادعای آنها را نفی کنند.
۳۶. ر. ک: مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۸۸.
۳۷. برداشت استاد مصباح از جواب کانت چنین است.
۳۸. جای تأمل است که آیا آثار مترتب بر نفس تبعیت از حکم عقل، حتماً باید مورد لحاظ فاعل باشد یا نه؟ این

- احتمال وجود دارد که بین آثار مترتب بر تبعیت از حکم عقل با آثاری که بر خود فعل مترتب می شود تفاوت بگذاریم. غایت گرایی در فلسفه اخلاق که در مقابل وظیفه گرایی مطرح است به معنای آن است که فعل اختیاری دارای نتایجی است که اساس الزام آدمی به انجام آن کار است. پس چنین نتیجه یا نتایجی مقدم بر الزام به آن است و با نتیجه یا نتایجی که فرع خود الزام و ناشی از عمل به آن هستند، فرق می کند.
۳۹. «خدا هر که را از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن [کتاب] به راههای سلامت رهنمون می شود.»
۴۰. بقره/ ۲۶۴ و ۲۶۵.
۴۱. «آنچه را از زکات در حالی که خشنودی خدا را خواستارید- دادید، پس آنان همان فزونی یافتگانند [و مضاعف می شوند].»
۴۲. «اعمال به نیتها بستگی دارند و آنچه برای آدمی می ماند نیت اوست» ر. ک: مجلسی، بحارالانوار، بیروت، ج ۷۰، ص ۲۱۲، ح ۳۸.
۴۳. البته ملحدانی هستند که راست می گویند و دزدی نمی کنند...، اما بحث در این است که از نظر قرآنی چون چنین کارهایی در بستر مناسب که همان تقوا و ایمان باشد صورت نمی گیرد دیری نخواهد پایید و ثمری برای آخرت فاعل آنها ندارد و خانه ای را می ماند که بی پایه و بنیان باشد که سرایی مناسب اقامت نخواهد بود.
۴۴. «دلهایی دارند که با آن [حقایق] را دریافت نمی کنند، و چشمانی دارند که با آنها نمی بینند و گوشهایی دارند که با آنها نمی شنوند. آنان همانند چارپایان بلکه گمراه ترند. [آری،] آنها همان غافل ماندگانند.»
۴۵. «زهار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در کند.»
۴۶. «آنچه در نفس من است تو می دانی، و آنچه در ذات توست من نمی دانم.»
۴۷. به عبارت فلسفی، خوبی و بدی حیث تقییدی تعلق میل فطری انسان به چیزی نیستند، گرچه لزوماً بر آنچه آدمی می طلبد منطبق می شوند.
۴۸. «سپس پلیدکاری و پرهیزگاری اش را به آن الهام کرد.» این تفسیر که وجه گرایشها بر خود آدمی پوشیده است با ظاهر این آیه تنافی دارد و به علاوه، در آن صورت خود نفس قابل آن نخواهد بود که مراتب متعدد در آن فرض شود.
۴۹. «و سوگند به (نفس لوآمه و) وجدان بیدار و ملامتگر.»
۵۰. «ای نفس مطمئنه!»
۵۱. «زهار تا این زندگی دنیا شما را نفریید.»
۵۲. «کسانی که امید به دیدار ما ندارند، و به زندگی دنیا دل خوش کرده و بدان اطمینان یافته اند و کسانی که از آیات ما غافلند، آنان به [کیفر] آنچه به دست می آورند، جایگاهشان آتش است.»

