



A Critique of Substituting Morality with Piety in the System of Religious Teachings

Hassan Boosaliki¹ 

1. Assistant professor, Department of Pedagogy, Ethics and Spirituality Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
Email: h.boosaliki@isca.ac.ir

Abstract

The relationship between morality and religion has long been a contentious issue in philosophy and theology. In recent years, the notion of inconsistency between morality and religion has gained traction, with advocates on both sides. Some argue for morality over religion, while others dismiss morality in favor of reinforcing religious practice. This article critically examines the perspective of a proponent of the latter approach, which was reflected in IRIB and other major Iranian official media. The central idea is the substitution of morality with piety (*taqwa* or fear of God). After analyzing various aspects of this concept, we highlight some of its major flaws, including its reliance on an inadequate conception of morality, neglect of themes within the Quran and Shiite hadiths regarding the importance of morality in religion, and disregard for the logical implications of invalidating innate and pre-religious morality. I

1. **Cite this article:** Boosaliki, Hassan. (2023). A Critique of Substituting Morality with Piety in the System of Religious Teachings. *Naqd va Nazar*, 28(112), pp. 59-83.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.67834.2083>

Publisher: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)* **Type of article:** Research Article

Received: 14/11/2023 • **Revised:** 05/01/2024 • **Accepted:** 08/01/2024 • **Published online:** 18/03/2024

 © The Authors



conclude that emphasizing the inconsistency between morality and religion and proposing to replace morality with piety is not only untenable from a religious standpoint but also detrimental to attracting youths to religion.

Keywords

Morality, piety (taqwa), morality-religion relationship, theology of morality, divine command theory.



نقدي بر ديدگاه جايگريني تقوا به جاي اخلاق

در هندسه معارف دين^۱

حسن بوسليکي^۲

۲. استاديار، گروه تربیت، پژوهشگاه اخلاق و معنویت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: h.boosaliki@isca.ac.ir

چکیده

رابطه اخلاق با دین از دیرباز موضوع مباحثات فلسفی و الهیاتی بوده است. در سال‌های اخیر، این ایده که ناسازگاری اخلاق با دین واقعیت دارد، به آشکال مختلفی مطرح شده و طرفدارانی پیدا کرده است. در این میان، عده‌ای دین را به نفع اخلاق تخطیه می‌کنند و عده‌ای دیگر اخلاق را از اعتبار ساقط و جانب دین را تقویت می‌کنند. در این نوشتار، دیدگاه یکی از طرفداران رویکرد اخیر که در رسانه ملی بازتاب داشته، مورد تحلیل انتقادی قرار گرفته است. ایده اصلی «جايگريني تقوا به جاي اخلاق» است. پس از بررسی ابعاد مختلف این ایده، به برخی از مهم‌ترین کاستی‌های آن اشاره شده است. این کاستی‌ها بدین قرارند: ابتکای ایده بر درکی نابسنده از اخلاق، بی‌توجهی به مضمون قرآن و روایات شیعی ناظر به جايگاه ویژه اخلاق در دین؛ بی‌توجهی به لوازم منطقی بی‌اعتبار کردن اخلاق فطری و پیشادینی. جنبشی نوشتار حاضر این است که تأکید بر ناسازگاری اخلاق و دین و پیشنهاد جايگريني تقوا به جاي اخلاق، نه تنها از منظر دینی قابل دفاع نیست؛ بلکه درنهایت به نفع دین داری جوانان نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

اخلاق دینی، تقوا، رابطه اخلاق و دین، الهیات اخلاق، نظریه امر الهی.

۱. استناد به این مقاله: بوسليکي، حسن. (۱۴۰۲). نقدي بر ديدگاه جايگريني تقوا به جاي اخلاق در هندسه معارف دين، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، (۱۱۲)۲۸، صص ۵۹-۸۳.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.67834.2083>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسنده‌گان

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳ ■ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵ ■ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸ ■ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸



مقدمه

رابطه میان اخلاق و دین از دیرباز موضوع مباحثات فراوانی بوده است. در این بین، عده‌ای اخلاق را بر صدر نشانده و با منطق اخلاق به سیزی با دین رفته‌اند. عده‌ای دیگر تلاش کرده‌اند میان محتوای دین و اخلاق سازگاری برقرار کنند. برخی تلاش کرده‌اند تفسیرهایی از آموزه‌های دینی ارائه کنند که اخلاق‌ستیز نباشند؛ ولی تلاش برخی دیگر در راستای اندراج کامل اخلاق ذیل دین است. به باور این عده اخیر، اخلاق هیچ استقلالی از دین ندارد و باید به طور کامل ذیل دین و به عبارتی، ذیل امر الهی فهم شود. این موضوع در یونان باستان، در مکالمه اثیفرون با سقراط وجود داشته است (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۵). قول آنسلم در قرون وسطی و دیدگاه کسانی مثل آدامز و کرکگور در دوران معاصر، یک رگه مشترک دارند و آن ماهیت الهی اخلاق است. در این رویکرد اساساً اخلاق باید از دین و امر الهی استقلال داشته باشد تا سخن از سازگاری یا ناسازگاری به میان آید.

در این بین، متفکران شیعی در طول سده‌های متتمادی طرفدار سازگاری اخلاق و دین بوده‌اند. اینان نه استقلال اخلاق را انکار کرده‌اند و نه خوانشی از دین به دست داده‌اند که در تقابل با اخلاق باشد. اینان با شعار «الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية» (حلی، ۱۴۳۰ق، صص ۴۷۰-۴۷۱ق؛ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۲۰) در پی ایجاد همگرایی میان فقه و اخلاق بوده‌اند؛ اما چند سالی است در جهان تشیع، جریانی در حال رشد است که منادی تقابل دین و اخلاق است. هرچند این جریان منادیان پرشماری دارد؛ ولی یکی از پرمخاطب‌ترین سخنگویان آن، حجت‌الاسلام‌والمسلمین علیرضا پناهیان است.^۱ هرچند ایشان سال‌ها است از بی‌اهمیتی اخلاق در منظمه معارف دین سخن می‌گویند؛ در برنامه تلویزیونی «ماه من» که در سحرگاه‌های ماه رمضان ۱۴۴۴ق از شبکه سه سیمای جمهوری اسلامی ایران پخش می‌شد، بیش از دیگر موارد ازوضوح و صراحة

۱. اهمیت سخنان ایشان بیشتر از این جهت است که تربیون‌های فراوانی در رسانه‌های رسمی و غیررسمی در اختیار ایشان است و در اذهان مردم، سخنان ایشان به نوعی قرائت رسمی از دین تلقی می‌شود که مورد تأیید حوزه و حاکمیت است.

برخوردار بود. ایشان در جلسه پنجم این برنامه به تاریخ ۱۴۰۲/۱/۷ سخنانی بیان کردند که حتی از بی‌اهمیتی اخلاق فراتر رفت و مدعی تقابل و ناسازگاری اخلاق و دین شدند. بررسی و نقد محتوای سخنان ایشان در این برنامه، موضوع اصلی نوشتار حاضر است. تلاش می‌شود مطالب ایشان با رویکردی درون‌گفتمانی و از منظری دینی نقد و بررسی گردد.

۱. تقابل اخلاق با دین

اصلی‌ترین ادعای پنهانیان تقابل اخلاق با دین است. ایشان مدعی‌اند که خود اخلاق این ظرفیت را دارد که در مقابل دین باشد. مجری برنامه تلویزیونی بیان‌شده بارها تلاش می‌کند مسئله را به «سوءاستفاده از اخلاق» مربوط بداند؛ یعنی عده‌ای با نام اخلاق در مقابل دین ایستاده‌اند؛ ولی ایشان اصرار دارند بگویند: نه اینکه عده‌ای با نام اخلاق این کار را می‌کنند؛ بلکه اساساً خود اخلاق در واقع این ظرفیت را دارد که در مقابل دین باشد.



ناگفته نماند که یک دوگانگی و لغزنده‌گی در بیان ایشان وجود دارد؛ در بخش‌هایی از برنامه می‌گویند: (نمی‌خواهیم اخلاق را نفی کنیم، ولی اخلاق هدف نهایی نیست؛ یعنی دین اخلاق را قبول دارد؛ ولی این را برای یک هدف بزرگ‌تر می‌خواهد).^۱ روشن است که با اندکی تسامح می‌توان با این ایده موافق بود؛ اما ایشان در ادامه اصرار دارند تقابل اخلاق با دین را نشان دهند. انسان‌های اخلاق‌مدار شمشیر روی امام معصوم علیه السلام می‌کشند؛ در دوران ظهور امام زمان علیه السلام وقتی انسان‌های مهریان با رفتار خشن ایشان مواجه می‌شوند، ایشان را تخطه می‌کنند و می‌گویند: او فرزند پیامبر نیست، پیامبر، مهریان و رئوف بود! انسان‌های اخلاق‌مدار پیامبر خدا را هم زیر سوال می‌برند؛ هنگام تقسیم غنایم جنگی اعتراض می‌کنند که عدالت را مراعات نکرده است! یعنی در

۱. از باب تبدیل ادبیات گویشی به نگارشی و نیز از باب مراعات ایجاز و تluxیص، تعبیر منقول از ایشان، نقل به معنا هستند، هر چند داخل گیوه نقل شده باشند.

بخش عمده گفتگوی ایشان این ناسازگاری اخلاق با دین توضیح داده می‌شود و بر جسته می‌گردد. این دیدگاه با دیدگاه سابق متفاوت است. اینجا سخن از تقابل است، نه هدف متوسط بودن اخلاق؛ از این‌رو ایشان معتقد است با نگاه دینی، باید اخلاق را کنار بگذاریم و تقوا را با آن جایگزین کیم. بدین ترتیب، می‌توان دال مرکزی سخنان ایشان را «جایگزینی تقوا به جای اخلاق» دانست.

آنگاه ایشان در چند فراز، به تقویت ایده خود می‌پردازد:

الف) کاربرد واژه اخلاق در روایات را به چالش می‌کشند و آن را یک مفهوم حاشیه‌ای و جزئی در هندسه معارف دین می‌دانند.

ب) روایت مشهور «إنى بعثت لأنتم مكارم الاخلاق» را زیر سوال می‌برند.

ج) مفهوم ادب را در منظر دینی مهم‌تر از اخلاق می‌دانند.

ایشان ادعا می‌کند که تعبیر حسن خلق در روایات ما بر خوش‌برخوردی و حسن معاشرت دلالت می‌کند و نه کل اخلاق (از قبیل صبر و صداقت و رازداری و ...). چنین مفهومی نمی‌تواند هدف و غایت بعثت پیامبران باشد. بعثت پیامبران هدفی والاتر از این دارد. روایت مشهور «إنى بعثت لأنتم مكارم الاخلاق» در کتاب‌های شیعی سند معتبری ندارد و نمی‌توان به واسطه آن جایگاهی برای اخلاق تراشید. برای همان حسن معاشرت هم تعبیر شناخته‌شده‌تر و پذیرفته‌شده‌تر «ادب و مؤدب بودن» است. بهتر است به جای اخلاق از ادب استفاده کنیم.

می‌توان با این ادعا که در روایات شیعی «حسن خلق» نوعاً به معنای حسن معاشرت است تا حدی همراه بود؛ و گرنه در برخی روایات برای اشاره به کل اخلاق انسان از تعبیر اخلاق استفاده شده است؛ برای نمونه امام علی علیهم السلام می‌فرماید: «اللَّقَى رَئِيسُ الْأَخْلَاقِ؛ خویشن داری بخش اصلی اخلاق است» (نهج البلاغه، حکمت ۴۱۰).

فرازی از دعای مکارم‌الاخلاق امام سجاد علیهم السلام: «هَبْ لِي مَعَالِي الْأَخْلَاقِ؛ [خدا] به من نقاط اوج اخلاق را عطا فرما». (صحیفة سجادیه، دعای ۲۰)

از باب جدل و در نقدی بنایی می‌توان از ایشان این را پرسید که آیا ادب و مؤدب

بودن^۱ – که به تعبیر ایشان مورد تأیید روایات است – ، ظرفیت تقابل با دین را ندارد؟ آیا ادب اقتضا نمی کند که ما به هیچ کسی القاب بد – مانند سگ و الاغ – نسبت ندهیم؛ در حالی که در خود قرآن شاهد چنین تعابیری هستیم؟ (اعراف، ۱۷۶؛ جمعه، ۵). همچنین در کلام اهل بیت علیهم السلام در خطاب به افراد خاصی، از این تشییهات و تعابیر استفاده شده است.^۲ آیا در این موارد باید گفت: ادب با دین تقابل پیدا کرده است؟! آیا به بهانه چنین تقابل ظاهری‌ای باید ادب را هم از دایره معارف دینی – مانند اخلاق – کنار بگذاریم؟!

همین مسئله درباره حسن خلق به معنای حسن معاشرت هم برقرار است. در سیره اهل بیت علیهم السلام شاهد رفتارهایی هستیم که با حسن معاشرت سازگار نیست. چه بسا امام معصوم علیهم السلام به دلایلی، با شخصی چنان برخوردي داشته‌اند که با حسن معاشرت و خوش‌رویی سازگار نبوده است؛^۳ یعنی کسی که به حسن معاشرت اهمیت می‌دهد، ممکن است چنین رفتاری را تأیید نکند. آیا باید به دلیل چنین تقابلی میان حسن معاشرت و رفتار امام معصوم علیهم السلام، حسن معاشرت را هم از دایره معارف دین کنار

۱. البته این نکته ناگفته نماند که واژه «ادب» در روایات به طور معمول به معنای تربیت و تأدیب به کار رفته است، نه به معنای فارسی ادب و مؤدب بودن که در تعابیری، همچون «مبادی آداب بودن» به کار می‌رود. به هر حال، فارغ از این نکته و از باب همراهی با گوینده، ادب در روایات را به معنای مؤدب بودن در نظر می‌گیریم.

۲. از جمله «یا ابن اللعین الأبر» که توسط حضرت علی علیهم السلام خطاب به مغیره‌بن اخنس گفته شده است (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۵) یا تعبیر «الدعی ابن الذعی» که توسط امام حسین علیهم السلام درباره یزید یا عبید‌الله‌بن زیاد گفته شده است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۰).

۳. برای نمونه، نقل شده است نفعی انصاری در مسیر امام موسی کاظم علیهم السلام فرار می‌گیرد و به کنایه از ایشان سوال می‌کند: «کیستی؟ امام در جواب ایشان افخارات خود را بیان می‌کند. از جمله اینکه می‌فرماید: اگر منظورت افخارات است، [همین قدر بگوییم که] قسم به خدا مشرکان قوم من مسلمانان قوم تو را هم شأن خود نمی‌دانستند» (حلوانی، ۱۴۰۸، ج ۱۲۶) (احتمالاً اشاره به ماجراهی نبرد تن به تن چنگ بدر است که در آن، مشرکان قریش برخی از سربازان مسلمان را در شان خود نمی‌دانستند تا با آنها مبارزه کنند). در موردی دیگر، امام رضا علیهم السلام کسانی که از راه دور برای دیدار ایشان آمده بودند و خود را شیعه حضرت علی علیهم السلام معرفی می‌کردند، به خانه راه ندادند. بعد از دو ماه، عدم اذن ورود، وقتی اجازه ورود دادند، جواب سلام آنها را ندادند و اجازه نشستن هم به آنها ندادند (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۴۰). البته این رفتارها توجیه داشتند؛ ولی مسئله این است که کسی که به حسن معاشرت اهمیت می‌دهد، این رفتارها را قبیح می‌شمرد و از رفتار اهل بیت علیهم السلام دلزده می‌شود؛ یعنی دقیقاً همان اتفاقی که برای دلدادگان اخلاق در قبال دین ممکن است بیفتد – به گمان پناهیان – می‌تواند برای دلدادگان حسن معاشرت هم بیفتد.

بگذاریم؟! به نظر می‌رسد به جای اینکه بخواهیم به دلیل تقابل ظاهری میان اخلاق و آداب و حسن معاشرت و ... با دین و رفتار پیشوایان دین، آنها را از دایرۀ معارف دین کنار بگذاریم، بهتر است علت این تقابل‌های ظاهری را جویا شویم. چه بسا تقابل میان اخلاق و دین نباشد، بلکه میان فهم نادرست از اخلاق و دین باشد.

ایشان پیشنهاد می‌کنند تقوا را به جای اخلاق بگذاریم. دین منادی اخلاق نیست؛ منادی تقواست. مشکل اول این است که مفهوم تقوا در دیدگاه ایشان مبهم است. توقع این بود در همین برنامه که میان دو مفهوم، اخلاق و تقوا، تقابل ایجاد می‌کنند، هر دو مفهوم را توضیح دهند. به هر حال، چنین اتفاقی نیفتد است. فعلاً در یک منظر گسترده و فراخ، تقوا را در دیدگاه ایشان معادل «تبیعت از دین و سرسپردگی به دین» فرض می‌کنیم. حال باید گفت به همین معنا، خود تقوا هم این ظرفیت را دارد که مقابل امام معصوم علیه السلام باشیست. مگر شعار خوارج «لا حکم الا لله» نبود؟ یعنی اتفاقاً با یک شعار و دعده‌gne dinی در مقابل امام معصوم ایستاده بودند. ابن ملجم به مثابة یک خارجی - نستجیر بالله - حضرت علی علیه السلام را کافر می‌دانست و برای قتل وی اقدام کرد. آنها به دنبال احیای خلافت اسلامی بودند. اتفاقاً برای هدف دینی شان اخلاق رازیز پا گذاشتند؛ یعنی کار آنها از منظر خودشان، مصدق تقواورزی است. به همان میزان که - به تعبیر پناهیان - اخلاق ظرفیت تقابل با دین را دارد، تقوا هم دارد؛ ازین رو گویا با جایگزینی تقوا به جای اخلاق مشکل حل نمی‌شود و باید ریشه آن را در جایی دیگر جست.

بدین ترتیب، به همان میزان، نه تنها اخلاق بلکه حسن خلق، ادب، تقوا و حتی عقلانیت، علم و دانش و بسیاری از حوزه‌های زیست بشری ظرفیت تقابل با دین را دارند. آیا باید همه اینها را کنار گذاشت؟ یا در پی ماهیت واقعی این تقابل ظاهری بود و بدفهمی از اخلاق را از خود اخلاق متمایز کرد؟

۲. تلقی نابسنده از اخلاق

موضوع دیگری که جا دارد بیشتر مورد دقت قرار گیرد، تلقی پناهیان از اخلاق است. این تلقی سه ویژگی اساسی دارد: فضیلت محور بودن؛ غیر منعطف بودن؛ لطیف و ملایم بودن.

۱-۲. فضیلت محوری

ایشان اخلاق را یک سری فضایل نفسانی (حالات ثابت نفسانی) می‌دانند. این تلقی مبتنی بر نگاهی است که در اکثر کتاب‌های کلاسیک اخلاق ما وجود دارد؛ برای مثال ابوعلی مسکویه رازی در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چلقد را حالتی برای نفس می‌داند که سبب برانگیختگی برای انجام افعال مناسب با آن، بدون نیاز به تفکر و تأمل می‌شود (رازی، ۱۳۸۴، ص ۵۱). طبق این تلقی، موضوع اخلاق اولاً، فعل و رفتار نیست؛ ملکات نفسانی است. فعل به تبع فضایل مورد توجه است و اساساً فعل متناسب با فضیلت، بدون نیاز به تأمل و سنجش صادر می‌شود! این تعریف اساساً تعریف لغوی از خلق است که در بردارنده ویژگی‌های ناخلاقی،^۱ مانند درون‌نگری، بروون‌نگری، حسی و شهودی بودن نیز است. فارغ از اشکالاتی که این تعریف دارد، در عرصه مطالعات اخلاقی، شاهد رویکردهای بسیار گوناگونی به اخلاق هستیم که فضیلت تراشی تنها یکی از آنهاست، مانند وظیفه گرایی عمل‌نگر، وظیفه گرایی قاعده‌نگر، فایده گرایی، اخلاق وضعیت ... حتی اندیشمندان مسلمان نیز امروزه تعریفی گسترده از اخلاق ارائه می‌کنند که در بردارنده خود فعل و رفتار نیز می‌شود (صبح‌یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۴۷-۴۸)؛ بنابراین نمی‌توان فضیلت گرایی را تنها نماینده تفکر اخلاقی دانست و با بیان کاستی‌های آن، کل اخلاق را زیر سوال برد.

پناهیان معتقد است فضایل اخلاقی اساساً در راستای زیست دینی نیستند؛ زیرا در منطق دین، آنچه اهمیت دارد، سعی است: «دین به دنبال این است که شما سعی کنید. فضایل اخلاقی کارها را برای شما راحت می‌کنند. کسی که خودش آدم مهربانی است، مهربانی ورزیدن برای او کار راحتی است و این دیگر به سعی نیازی ندارد. آتجایی که

1. Non-moral

به معنای خارج از حوزه اخلاق است. اموری که به لحاظ اخلاقی، نه ارزش مثبت دارند و نه منفی، ممکن است به لحاظهای دیگری، همچون زیبایی‌شناختی، حقوقی، روان‌شناختی قابل ارزش‌گذاری باشند؛ ولی به لحاظ اخلاقی، چه مثبت و چه منفی، خالی از ارزش هستند.

شما خلاف مهربانی و شفقت باید عمل کنید، آنجا نیاز به سعی دارد». درباره این سخن سه نکته گفتگی است: نخست اینکه، خود اکتساب فضایل گاه نیازمند سال‌ها تلاش است؛ بنابراین درست است که انسان فضیلت‌مند افعال مناسب با این فضایل را به راحتی انجام می‌دهد؛ ولی او نتیجه سال‌ها تلاش خود را برداشت می‌کند؛ مانند کسی که سال‌ها کار می‌کند و خودرویی تهیه می‌کند و از آن پس، به راحتی تردد می‌کند. این راحتی نتیجه آن تلاش‌هاست. روشن است که فضایلی که ماهیت ژنتیکی دارند و بدون تلاش به دست می‌آیند، موضوع گفت‌و‌گو نیستند؛ زیرا آنها به لحاظ اخلاقی ارزشمند تلقی نمی‌شوند. اخلاق به امور اختیاری می‌پردازد، نه امور غیراختیاری. نکته دوم اینکه، اگر بخواهیم با این بیان، ارزش فضایل اخلاقی را زیر سوال ببریم، باید درباره تقوا هم همین سخن را بگوییم. مگر ملکه تقوا سبب نمی‌شود انسان بدون فکر و اندیشه و به آسانی درست رفتار کند؟ کسی که ملکه تقوا دارد، کمتر از کسی که این ملکه را ندارد، برای مقاومت برابر و سوشه‌ها تلاش می‌کند. نکته سوم اینکه، تلاش تنها ملاک ارزشمندی فعل نیست؛ یعنی بنا نیست کارهای درست همیشه دشوار باشند، چه بسا موقعیت‌هایی که انجام وظیفه اخلاقی است، با راحتی و طیب خاطر انجام شود. تغییر حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در حکمت ۳۷ نهج البلاغه در جایی که کشاورزان انبار حضرت را ملاقات می‌کنند، همین است. کشاورزان یک آین استقبال از حضرت به جا می‌آورند که برایشان کمی زحمت‌آفرین است. حضرت آنها را مؤاخذه می‌کنند و درنهایت می‌فرمایند: «چقدر زیان‌بخش است سختی‌کشیدنی که پشت سر آن عقاب هم باشد و چقدر سودبخش است آسایش و راحتی که امان از آتش و عذاب هم در آن باشد»؛^۱ یعنی ما در جایی زحمت می‌کشیم و خودمان را نیز به عذاب اخروی می‌اندازیم و یک جایی هم کاری نمی‌کنیم و در عین آسایش، از آتش هم دور می‌شویم و حتی پاداش هم می‌گیریم. همیشه چنین نیست که انجام کار درست نیازمند سعی و سختی باشد.

۱. وَ مَا أَحْسَرَ الْمَسْئَةَ وَرَاءَهَا الْعِقَابُ وَ أَرْبَعَ الدَّعَةَ مَعَهَا الْأَمَانُ مِنَ النَّارِ.

۲-۲. غیرمنعطف بودن

ایشان در باب غیرمنعطف بودن اخلاق بیان می کنند: «فلاتی مهربان است و اینجا مهربانی اقتضا می کند که تو این کار را نکنی و یا تو این کار را بکنی؛ تمام! اخلاق همین را می گوید». در نظر ایشان اخلاق عبارت است از یک سری دستورات ثابت، غیرمنعطف و خشک؛ برای مثال کسی که مهربان است نمی تواند رفتارهای خشن حضرت امیر المؤمنین علیه السلام را برتابد، و به ولی الهی اعتراض می کند.

در این تلقی، اخلاق اقتضای رفتاری مشخص را دارد و بدون توجه به شرایط بیرونی یا درونی فرد، حکم صادر می کند و هیچ انعطافی به خرج نمی دهد. با این تلقی نمی توان همدلی کرد. بخش قابل توجهی از مباحث اخلاقی – به خصوص در اخلاق کاربردی – به «تعارض اخلاقی»^۱ اختصاص دارد. «تعارض اخلاقی موقعیتی است که فاعل اخلاقی هم زمان دو یا چند وظيفة اخلاقی دارد که هر کدام به تنها ی وظيفة اوست؛ ولی اتفاقاً و فقط به دلیل تقارن زمانی نمی تواند همه آنها را انجام دهد» (بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص ۶۱). به بیان ساده‌تر، تعارض اخلاقی همان دوراهی اخلاقی است که در این بیان حضرت امیر علیه السلام بازتاب شده است: «عاقل آن نیست که خوب را از بد تشخیص می دهد، عاقل آن است که بتواند بین دو بد، بهتر را تشخیص دهد»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۶۴)؛ برای مثال دروغ‌گویی به لحاظ اخلاقی ممنوع است؛ ولی وقتی نجات جان انسانی تنها از راه دروغ‌گویی ممکن باشد، بر سر دوراهی قرار خواهیم گرفت و دروغ‌گفتن در چنین موقعیتی جایز خواهد بود؛ بنابراین چنین نیست که احکام الزامی اخلاقی مطلق و استثنای‌ذیر نباشد.

حتی گسترده‌تر از موقعیت‌های تعارض اخلاقی، مسئله منعطف بودن اخلاق در بافت گرایی اخلاقی^۳ مورد توجه است. این دیدگاه تلاش می کند افزون بر دوری از نسبیت گرایی اخلاقی، قضاوت‌های جزئی را بر اساس بافت مسئله – بافت اجتماعی،

1. Moral Dilemma

2. ليس العاقل من يعرف الخير من الشر ولكن العاقل من يعرف خير الشرين.

3. Moral Contextualism

سیاسی، اقتصادی، روانی و ... - صورت دهد (هولمز، ۱۳۸۵، صص ۴۵۰-۴۶۵). چه بسا موضوعی واحد در یک بافت اجتماعی و فرهنگی، یک حکم اخلاقی داشته باشد و در بافتی دیگر، حکمی دیگر. توجه به بافت برای قضاوت اخلاقی، در منابع روایی نیز شواهدی دارد:

امام علی علیه السلام فرمود: «هرگاه درستی و راستی بر زمانه و اهلش غالب باشد [بیش از ناراستی باشد] و در این شرایط، شخصی به شخص دیگر سوء ظن پیدا کند، درحالی که نشانه و قرینه‌ای بر آن نیست، به آن فرد ظلم کرده است. و هرگاه ناراستی و فساد بر زمانه و اهلش غالب باشد [بیش از راستی باشد] و در این شرایط شخصی به شخص دیگر حسن ظن پیدا کند، خودش را فریب داده است» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۴).

بر اساس روایت بیان شده، اصل «حسن ظن به دیگران» را نمی‌توان به صورت مطلق ارزش‌گذاری مثبت یا منفی کرد؛ بلکه به فراخور بافت اجتماعی باید درباره آن قضاوت کرد؛ بنابراین احکام و قضاوت‌های اخلاقی می‌توانند در لایه مصاديق و تطبيقات جزئی، انعطاف زیادی داشته باشند.^۱ بنابراین کسی که از سرمهربانی به رفتارهای خشن پیامبر علیه السلام اعراض می‌کند، فهم درستی از اخلاق ندارد و یک سونگری کرده است و اگر فهم کاملی از اخلاق داشت، چنین اعتراضی نمی‌کردد؛ هم‌چنانکه کسی که اهل تقوا و دین داری است نیز ممکن است به این یک سونگری دچار شود؛ یعنی یک حکم فقهی را بگیرد و بی‌توجه به دیگر احکام فقهی - به خصوص احکام ثانوی - قضاوت کند. باید با دیدن رفتار چنین کسی فقه را منکوب و محکوم کرد؛ بلکه باید فهم فقهی آن شخص را اصلاح کرد.

ایشان در بیان غیر منعطف بودن اخلاق و مقایسه آن با تقوا بیان می‌کنند: «وقتی کسی ناسزا می‌گوید، اخلاق می‌گوید که ناسزا بد است؛ تمام شد! درحالی که تقوا می‌گوید که این که ناسزا گفته است، ^۹ تا را کنترل کرده و یکی از دهان او خارج شده است، آن

۱. روش است که این حرف به معنای نسبت اخلاق نیست؛ زیرا نسبت گرایی اخلاقی در لایه اصول کلی اخلاق مطرح است، نه مصاديق و تطبيقات جزئی (هولمز، ۱۳۸۶، فصل ۱۱).



یکی نه، اولین ناسزایی که به زبانش آمده، خودش را کنترل نکرده و گفته است. پس از منظر تقواء، ارزش کاری اولی بیشتر است، اینها مساوی نیستند؛ در حالی که اخلاق کاری به اینها ندارد و تنها می‌گوید ناسزاگویی بد است.^۱ به نظر می‌رسد در این بیان، از دو گانه مشهوری که در کتاب‌های اخلاقی ما آمده، غفلت شده است: حسن فعلی و حسن فاعلی. درست است که اخلاق از منظر حسن فعلی، ناسزاگویی را تقبیح می‌کند؛ ولی این بدین معنا نیست که تحسین و تقبیح ناسزاگو، حسن/قبح فاعلی، برای همه یکسان و غیرمنعطف است. بی‌تردید از منظر اخلاقی، کسی که ۹ ناسزا را کنترل کرده و تنها یکی گفته، به لحاظ حسن فاعلی بالاتر از کسی است که اولین ناسزایی را که به ذهنش رسیده، گفته و خود را کنترل نکرده است. نباید میان حسن/قبح فعلی و حسن/قبح فاعلی خلط کرد. به تعبیر پناهیان – در فرازهای دیگر –، اگر موضوع اخلاق، صفات و ملکات نفسانی است نمی‌تواند تنها درباره فعل خارجی سخن گوید و به میزان خویشن‌داری‌ای که فاعل به خرج داده است، بی‌توجه باشد؛ بنابراین مقایسه‌ای که میان اخلاق و تقواء در کلام بالا آمده است، قابل همدلی نیست.

۳-۲. لطیف و ملایم بودن

اکثر مثال‌هایی که پناهیان درباره انسان‌های اخلاقی بیان می‌کنند، ناظر به صفات لطیفی، همچون مهریانی و شفقت است؛ یعنی افرادی که به امام زمان علیه السلام و حضرت امیر عاشیل اعتراض می‌کنند، از منظر چنین صفاتی اعتراض می‌کنند؛ اما آیا اخلاق در این صفات خلاصه می‌شود؟ اخلاق عدالت چه می‌شود؟ اخلاق عدالت می‌تواند دربردارنده صفاتی خشن و بُرنده باشد. به تعبیر مشهور، «خش نگهبان عدالت است». گاهی اوقات خشم و خشونت لازمه زیست اخلاقی است. اساساً وقتی در حوزه اخلاق جنگ سخن گفته می‌شود، بیشتر ناظر به رفتارهای خشونت‌آمیز و تصمیمات سختی است که در

۱. بیان این نکته خالی از لطف نیست که در بخش زیادی از سخنان پناهیان، اخلاق به صفات و ملکات درونی معنا می‌شود؛ ولی در این فراز، اخلاق مستقیماً درباره فعل سخن می‌گوید و بر ملکات درونی فاعل چشم می‌پوشد.

خلال جنگ اجتناب ناپذیر هستند (اسلامی و دیگران، ۱۳۸۶، فصل ۶)؛ بنابراین وقتی از اخلاق سخن می‌گوییم باید تصویری کامل از آن ترسیم کنیم، آنگاه به تقابل/سازگاری آن با دین پردازیم. ترسیم تقابل میان بخشی از اخلاق – قسمت لطیف و ملایم آن – با دین، نگاهی بخشی و گزینشی به اخلاق است که قابل همدلی نیست. چه بسا اگر کسی همه یا بیشتر صفات اخلاقی را یک جا داشته باشد، به رفتار خشن حضرت امیر علی‌الله^ع، نه تنها اعتراض نمی‌کند؛ بلکه با آن همراهی می‌کند.

۳. نفی اعتبار روایت «إنما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق»

پناهیان با هدف کاستن از جایگاه اخلاق مدعی است، روایت مشهور پیامبر ﷺ «إنما بعثت لاتمم المكارم الاخلاق» اعتبار لازم را ندارد و نباید برای فهم هدف بعثت به آن استناد کرد.^۱ به تعییر ایشان، این روایت سند معتبر شیعی ندارد. نسخه‌ای از این روایت که با «إنما» شروع می‌شود،^۲ از طریق ابوهریره نقل شده که وضعیت او هم روشن است! بدین ترتیب، ایشان با خدشه در سند روایت، اعتبار آن را زیر سؤال می‌برد. این ادعا که روایت تتمیم مکارم، سند شیعی ندارد، قابل همدلی است؛^۳ اما نکته اینجاست که نه فقط ابوهریره بلکه هر کس دیگری خبری برای ما آورد، نمی‌توانیم بدون تحقیق آن را رد کنیم. طبق آیه شریفه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِبَيِّنَاتٍ فَتَبَيِّنُوا؛ أَكْرَافًا سَقِيَ بِرَأْيِهِمْ آَوْرَدَ، تَحْقِيقَ كَنِيد» (حجرات، ۶)، حتی اگر شخص فاسقی هم خبری برای ما آورد، باید تحقیق کنیم، نه اینکه به دلیل سوء‌ظنی که به گوینده داریم، آن را بدون تحقیق رد کنیم. درباره روایات، لازم است به تجمعی قرائی اهتمام ورزیم؛ اگر

۱. ایشان در جایی دیگر بیان داشته‌اند که هدف بعثت، نه اخلاق، بلکه تشکیل حکومت بوده است.

۲. طبق این نقل، هدف بعثت در اتمام مکارم اخلاق خلاصه می‌شود.

۳. اصغر هادی در مقاله «مکارم اخلاق» پیشینه تاریخی این روایات را واکاوی کرده و به این نتیجه رسیده که قدیمی‌ترین منبعی که این روایت را نقل کرده، مجمع‌البيان نوشته طبرسی است و دیگران از او نقل کرده‌اند. همچنین ایشان احتمال داده که طبرسی نیز از کتاب‌های اهل سنت را نقل کرده است (هادی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۱). البته مهدی مهریزی روایت را به طرق مختلفی از منابع اهل سنت نقل می‌کند و ابتداً سندهای آن را به افرادی غیر از ابوهریره نیز منسب می‌کند (مهریزی، ۱۴۰۰).

شواهد و قرائن بیانگر آن بود، پذیریم و اگر مخالفش بود، رد کنیم.

هنگامی که به دیگر روایات اهل بیت علیهم السلام مراجعه کنیم، مضمون روایت بیان شده را در آنها مشاهده می نماییم، از جمله روایاتی که پیام دین را در اخلاق خلاصه می کنند. به نمونه ای از این دسته اشاره می کنیم:

«قُلْتُ لِعَلَىٰ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ أَخْبَرْنِي بِجَمِيعِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ قَوْلُ الْحُقْقِ وَ الْحُكْمُ بِالْعَدْلِ وَ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ؛ بِهِ عَلَىٰ إِبْنِ الْحُسَيْنِ (إِمَامِ سَجَادِ عَلَيْهِ) عَرَضَ كَرْدَمْ؛ تَمَامُ دَسْتُورَاتِ دِينِ رَا بِرَايِمْ بِفِرْمَائِيدِ. اِيشَان فَرمُودَ: كَلامُ رَاسْتِينَ، قَضَاؤُتُ عَادَلَانَهُ، وَفَاعِي بِهِ عَهْدِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۳).

حضرت سجاد علیهم السلام وقتی می خواهند کل دستورات دین را خلاصه کنند، سه اصل اخلاقی را بیان می کنند: سخن راستین، قضاوت عادلانه و وفای به عهد.

«جَاءَ أَغْرَابِي إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ الْأَكْثَرُ بَعْرَزَ رَاحِلَتِهِ وَ هُوَ يَرِيدُ بَعْضَ عَرَوَاتِهِ فَأَخَذَ بَعْرَزَ رَاحِلَتِهِ فَقَالَ يَرِيدُكَ عَلَيْهِ عَلَمْنِي عَمَلًا أَذْهَلُ بِهِ الْجَهَنَّمَ فَقَالَ مَا أَحَبِبْتَ أَنْ يَأْتِيَهُ النَّاسُ إِلَيْكَ فَأَتْهِ إِلَيْهِمْ وَ مَا كَرِهْتَ أَنْ يَأْتِيَهُ إِلَيْكَ فَلَا تَأْتِيَهُ إِلَيْهِمْ، حَلَّ سَبِيلُ الرَّاحِلَةِ؛ پیامبر عازم یکی از غزوات بود که مردی بیان نشین آمد و رکاب مرکب ایشان را گرفت (مانع حرکب ایشان شد) و گفت: یا رسول الله عملی به من بیاموز که به واسطه آن وارد بهشت شوم. پیامبر فرمود: آنچه دوست داری مردم با تو بکنند، با آنها بکن و آنچه دوست نداری با تو بکنند، با آنها مکن. راه مرکب را باز کن [برویم]» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۱).

وقتی پیامبر می خواهد یک دستورالعمل برای ورود به بهشت بیان کند، یک قاعدة اخلاقی را مطرح می کند. قاعدة زرین اخلاق: آنچه برای خود می پسندی برای دیگران هم بپذیر. این قاعدة جزو فراگیرترین قواعد اخلاقی است که فراتر از دین اسلام، در ادیان دیگر و حتی آئین های غیرآسمانی نیز بازتاب دارد (اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۷-۱۳).

زراره به آقا امام باقر علیهم السلام عرضه کرده است که «النَّاسُ يَرِوُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْأَكْثَرُ فَقَالَ أَشْرَفُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَشْرَفُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ فَقَالَ عَلَيْهِ الْأَكْثَرُ صَدَقُوا وَ لَيْسَ حَيْثُ تَدْهُبُونَ كَانَ أَشْرَفُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَشْحَاهُمْ نَفْسًا وَ أَحْسَنَهُمْ خُلُقًا وَ أَحْفَظُهُمْ حِوَارًا وَ أَكَفَهُمْ أَدَى فَدَلِيلُكَ الَّذِي إِذَا أَشَلَّمَ لَمْ يَزِدْهُ إِسْلَامَهُ إِلَّا خَيْرًا؛ مردم از پیامبر علیهم السلام نقل می کنند که

ارجمندترین شما در جاهلیت، ارجمندترین شما در اسلام هستند. [آیا راست است؟] امام صادق علیه السلام فرمودند: راست می‌گویند، ولی منظور آن نیست که شما فکر کرده‌اید. ارجمندترین آنها در جاهلیت، بخشش‌نده‌ترین‌ها، خوش‌اخلاق‌ترین‌ها، خوش‌همسایگی‌ترین‌ها و کم‌آزارترین‌ها بودند. چنین کسانی وقتی مسلمان می‌شدند، اسلامشان جز خیر برایشان نداشت» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۰).

بر اساس این روایت، نه تنها اخلاق جاهلیت که اخلاقی فارغ از دین بوده، مایه شرافت و ارجمندی است؛ بلکه چنین اخلاقی سبب باروری و خیرآوری دین داری فرد می‌شده است؛ یعنی نه تنها اخلاق – ولو فارغ از دین – ارزشمند است؛ بلکه بناگذاری دین داری بر اخلاق، شرط ثمردهی آن است.

اینها تنها گوشه‌ای از محتوای منابع دینی است که مضمون روایت اتمام مکارم اخلاق را تأیید می‌کنند. به عبارت دیگر، قرائن محتوایی روایات دیگر ضعف سند این روایت را جبران می‌کنند.

مسئله اصلی درباره این روایت، نوع برداشت از آن است. بنا بر آنچه پناهیان اشاره می‌کند، منظور این روایت این است که دین آمده است تا انسان‌ها را راست گو و مهربان کنند. البته ایشان چنین هدف کوتاهی را برای دین و بعثت انبیا نمی‌پسندند و به مخالفان دین حق می‌دهند که بگویند چنین هدف سطحی‌ای بدون دین هم امکان تحقق داشته است! ولی به نظر نمی‌رسد این برداشت از روایت قابل همدلی باشد. مضمون روایت دو نکته کلیدی دارد: یکی ناظر به تعبیر «مکارم اخلاقی» است^۱ و دیگری ناظر به اتمام (تمیم) این مکارم و نه اصل ایجاد آنها. به بیانی مصدقی، اگر شکرگزاری یک فضیلت اخلاقی است که انسان‌ها با فطرت اخلاقی آن را درک می‌کنند، دین آمده است تا همین را به اوج برساند؛ یعنی با نشان‌دادن انواع نعمت‌هایی که خداوند بدون هیچ

۱. مکرمه اخلاق اشاره به آن فضایل اخلاقی دارد که برخورداری از آنها مایه افتخار و شرافت است. برخورداری از صفات ابتدایی اخلاق، مانند صداقت – در حد عرفی – خیلی مایه افتخار نیست؛ بلکه نبود آن مایه مذمت و سرافکنگی است. مکرمه اخلاقی در بردارنده پاییندی به صداقت در مواردی است که برای شخص هزینه‌های سنگین داشته باشد.

چشم‌داشتی به انسان داده است، عمیق‌ترین حس شکرگزاری را در انسان‌ها ایجاد کند. اگر انسان‌ها با درک فطری خود ارزش و اهمیت وفای به عهد را درک می‌کردند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)، دین آمده است که آن را شدت و گسترش دهد. بر اساس نظام هنجاری قرآن، بالاترین ظلم و خطأ، شرک است که از دایرة رحمت و مغفرت الهی بیرون می‌افتد (نساء، ۴۸ و ۱۱۶)؛ یعنی ظالم‌ترین و منفورترین افراد، مشرکان هستند. با وجود این، اگر مسلمانان با همین انسان‌های منفور، عهد و پیمانی داشته باشند، ملزم به مراعات آن هستند (توبه، ۴ و ۷)؛ یعنی اصل وفای به عهد حتی در قبال منفورترین مردم نباید نقض شود. همچنین اصول اخلاقی، همچون احسان به والدین، در منطق دین بسیار تعمیق شده است. گذشته از تعمیق و گسترش نظام هنجاری، از دیگر جلوه‌های اتمام مکارم اخلاق، تربیت انسان‌های اخلاق‌مدار و متعالی در فرهنگ دینی است. نقطه اوج این مسئله پیشوایان دینی هستند که اخلاق‌مداری ایشان اسطوره‌وار است؛ یعنی بخشی از اتمام مکارم اخلاق، به تحقق عملی آنها در جان انسان‌هاست. با چنین برداشتی از روایت اتمام مکارم اخلاق می‌توان آن را در واقع هدفی والا و افتخارآمیز در نظر گرفت، نه هدفی سطحی که بدون دین نیز امکان تحصیل آن وجود داشته است!

ازین‌رو به باور نویسنده، اتمام مکارم اخلاق، نه تنها هدفی سطحی و کوتاه برای بعثت نیست؛ بلکه هدفی والا است که بشر نمی‌تواند بی‌نیاز از دین، و با عقل و درایت خود به آن برسد.

۴. لوازم منطقی نفی اخلاق فطری و پیشادینی

پناهیان می‌گویند: «اخلاق را کنار بگذاریم و تقوا را به جای آن بیاوریم. در دین بیشتر تقوا توضیح داده شده است و با اخلاق خیلی کار ندادشند»؛ یعنی دوگانگی و تقابلی بین اخلاق و تقوا برقرار می‌کنند. این محتوای اصلی دیدگاه ایشان است. فرض کنید بنده به مثابه یک مسلمان می‌خواهم سفارش ایشان را پیشۀ زندگی‌ام کنم و اخلاق را کنار بگذارم و بر اساس تقوا زندگی و رفتار کنم. اولین پرسش این است که تقوا چیست و

چطور می‌توان تشخیص داد رفتاری مطابق با تقوای است داشت یا نه؟ متأسفانه ایشان توضیح روشنی درباره ماهیت تقوای این رفتار را نمی‌دهند. جا داشت در بحثی که دال مرکزی اش تقابل و تغایر اخلاق و تقواست، از هر دو مفهوم، تصویر روشنی ارائه شود.^۱ ایشان می‌گویند: «تقوای یعنی بدانید که چه زمانی چه خوبی برای وظیفه خودتان استفاده کنید. تقوای از ما در موقعیت‌های مختلف رفتار درست می‌خواهد». روشن است که با چنین بیانی، ابهام مفهومی تقوای برطرف نمی‌شود، بهخصوص اگر بخواهیم در فضای تقابل و تغایر با اخلاق آن را فهم کنیم؛ زیرا اخلاق چنین مطالبه‌ای از ما دارد که «در موقعیت‌های مختلف درست رفتار کن!» واقعیت این است که چنین سخنی دربرگیرنده هیچ سفارشی نیست و خالی از محتواست.

با توجه به شواهدی درون‌منتهی و برون‌منتهی، این احتمال قوی وجود دارد که تقوای مد نظر ایشان، پیروی از دین است. انسان با تقوای در پی دستورات خداست. او به اخلاق کاری ندارد، فقط گوش به فرمان خدا است. خدا اگر به اخلاق امر کرد، اطاعت خواهد کرد؛ ولی مسئله اصلی خودش، اخلاق نیست، اطاعت است. چنین انسانی هرگز مقابله ولی الهی قرار نمی‌گیرد و همیشه تحت ولایت او و تسليم امر اوست. چنین دیدگاهی در رابطه میان اخلاق و اوامر الهی، پیشینه‌ای طولانی دارد. مکالمه اثیفرون که میان سقراط و اثیفرون شکل گرفته، ناظر به چنین دیدگاهی است. در جهان اسلام، اشاره نمایندهٔ تام این دیدگاه هستند. به بیان دیگر، اگر بخواهیم اخلاق را به نفع تقوای از معنای اطاعت از امر الهی – از اعتبار بیندازیم، سر از نوعی اشعاری گری درخواهیم آورد^۲ (برای اطلاع بیشتر، نک: دانش، ۱۳۹۲).

اولین پرسش از چنین دیدگاهی این است که اگر قرار باشد اخلاق را کنار بگذاریم و به طور کامل، مطیع امر الهی باشیم، خدا بر اساس چه معیاری امر و نهی می‌کند؟ به بیان دیگر، وقتی خدا به فعلی، همچون امانت‌داری امر کرده است، آیا امانت‌داری چون

۱. البته از اخلاق، تصویری اجمالی ارائه شده است (یک سری فضایل نفسانی، مانند مهربانی)؛ ولی از تقوای تصویر روشنی ارائه نشده است.

۲. البته وابستگی اخلاق به دین لایه‌های مختلفی دارد که در منابع مربوط مورد بحث واقع شده است.

خوب است به آن امر کرده است یا چون به آن امر کرده است، خوب است؟^۱ اگر بگوییم چون خوب بوده خدا به آن امر کرده است، باید دست از دیدگاه خود برداریم و پذیریم که خوبی افعال، وابسته به امر خدا نیست و اگر بگوییم چون خدا امر کرده خوب شده است، آنگاه باید به این پرسش پاسخ دهیم که اگر قبل از امر خدا همه افعال ختنی بوده‌اند، چرا خدا به جای امانت‌داری به خیانت در امانت امر نکرده است؟! به هر حال، خیانت در امانت هم پس از امر خدا می‌توانست خوب شود!

مسئله دیگر درباره این دیدگاه این است که اساساً چرا باید از امر خدا اطاعت کرد؟ روشن است که نمی‌توان به این پرسش پاسخی درون‌دینی داد، مانند اینکه «چون خدا در قرآن گفته است: «أَطِيعُوا اللَّهُ؛ إِذْ مَا أَطَاعُتُكُمْ» (نساء، ۵۹)؛ چرا که آنگاه سؤال دوباره تکرار می‌شود: از همین فرمان خدا چرا باید اطاعت کنیم؟ (چرا باید از «أَطِيعُوا اللَّهُ» اطاعت کنیم؟)؛ یعنی هر پاسخ درون‌دینی به این پرسش، به دور یا تسلسل ختم خواهد شد. ناچار باید دنبال پاسخی بروندینی و مبتنی بر اخلاق فطری برای این پرسش باشیم. به بیان دیگر، اگر اخلاق را از اعتبار بیندازیم، هیچ مبنای منطقی برای تعیت از دین نخواهد ماند.

مسئله دیگر درباره کشف پیام دین، اوامر و نواهی خدادست. اگر شخصی وارد دین شده باشد و بخواهد پیام دین را دریابد – تا تقواورزی را شروع کند –، لازم است به صورت پیشینی، برخی اصول اخلاقی را معتبر بداند و به انکای آنها به طرف مقابل، پیامبر، اعتماد کند؛ مثلاً اگر صداقت به صورت پیشینی یک ارزش اخلاقی نباشد، چه دلیلی وجود دارد که طرف مقابل، پیامبر، با دروغ، مطالبی را به خدا نبسته باشد؟ لازمه اعتماد به کلام پیامبری که اوامر و نواهی خدا را به ما ابلاغ می‌کند، قبول قبح دروغ‌گویی است. پیوندزدن این قبح به دین، دوباره ما را به دور یا تسلسل می‌رساند؛ بنابراین اگر اخلاق را از اعتبار بیندازیم، راه مطمئنی برای کشف پیام دین باقی نخواهد ماند.^۲

۱. این پرسشی است که سقراط از آثیرون می‌پرسد (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۵).

۲. علی مهجور در مقاله «مبادی اخلاقی بعثت، پیش‌فرضهای اخلاقی پذیرش دعوت پیامبر اکرم ﷺ» برخی از اخلاقیات زمان جاهلیت را بر شمرده است که وجود آنها، پذیرش دعوت پیامبر اسلام ﷺ را ممکن کرده است (علی مهجور، ۱۴۰۱، صص ۷۷-۱۰۰).





از جمله اساسی ترین ابعاد نیاز به اخلاق پیشادینی، ماهیت ایمان و پذیرش دعوت پیامبران در قرآن است. در آیات پرشماری، پذیرش دعوت پیامبران توسط اقوامی خاص، در قالب یک «عهد و پیمان» صورت‌بندی شده است؛ یعنی خداوند بارها اقوام مختلف را خطاب قرار داده و از آنها خواسته به عهد و پیمانی که با خدا داشته‌اند، وفادار باشند. این عهد و پیمان، همان پذیرش دعوت پیامبر و ایمان به خدا و تحت فرمان خدا بودن است؛ یعنی گویا عهد و پیمانی بین مردم و خدا بوده است که آنها به خدا ایمان داشته باشند و تحت فرمان او باشند تا در مقابل، خداوند رستگاری و سکونت در بهشت را به آنها ارزانی کند.

«درحقیقت خدا از مؤمنان، جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد، خریده است؛ همان کسانی که در راه خدا می‌جنگند و می‌کشند و کشته می‌شوند. [این] به عنوان وعده حقی در تورات و انجیل و قرآن بر عهده اöst. و چه کسی از خدا به عهد خوبیش وفادارتر است؟ پس به این معامله‌ای که با او کرده‌اید شادمان باشید، و این همان کامیابی بزرگ است» (تبه، ۱۱۱).

«ای فرزندان اسرائیل، نعمت‌هایم را که بر شما ارزانی داشتم به یاد آرید، و به پیمان وفا کنید تا به پیمانتان وفا کنم، و تنها از من بترسید» (بقره، ۴۰).

«آری، هر که به پیمان خود وفا کند و پرهیزگاری نماید، بی‌تردید خداوند پرهیزگاران را دوست دارد. کسانی که پیمان خدا و سوگنهای خود را به بهای ناچیزی می‌فروشنند، آنان را در آخرت بهره‌ای نیست...» (آل عمران، ۷۶ و ۷۷).

اگر اصل اخلاقی وفای به عهد از اعتبار یافتد یا کم‌ارزش تلقی شود، چگونه می‌توان رابطه میان خالق و مخلوق را در قالب آن صورت‌بندی کرد؟ نه فقط اصل وفای به عهد، بلکه اساساً اخلاق والای پیامبر زمینه‌ساز جذب مردم عصر نزول به اسلام بوده است؛ یعنی اگر بن‌مایه‌های فطری اخلاق نبود، مردم جذب دعوت پیامبر اسلام ﷺ نمی‌شدند. مرور تاریخی جریان اصلی استقبال مردم جاهلیت از دعوت پیامبر ﷺ حاکی از این است که افراد بسیار کمی پس از بررسی منطقی و عقلانی محتوای دعوت، آن را پذیرفتند، برای بیشتر مردم، نقطه عزیمت گرایش به اسلام، اخلاق انسانی پیامبر اکرم بوده است.

۵. تبعات تفسیر اخلاق‌گریز از دین

پناهیان در فرازی اشاره به یک عامل مهم دین‌گریزی جوانان می‌کند و آن «تفسیر اخلاقی از دین» است! ایشان می‌گویند: «یکی از چیزهایی که جوانان دین‌گریز می‌گویند این است که دین باعث شده درباره ما قضاوت کنند». بعد ادامه می‌دهند: «ببینید، برداشت اخلاق‌مدار از دین باعث این موضوع شده است. اگر ما اخلاق را کنار بگذاریم و تقوا را وسط بیاوریم، تقوا درباره افراد قضاوت نمی‌کند. اخلاق است که قضاوت می‌کند. لذا اگر ما بخواهیم اخلاق دین‌مدار را ترویج کنیم سر از دین‌گریزی جوانان درمی‌آورد». سپس به مثال آن دو نفری اشاره می‌کند که ناسزاگی از دهانشان خارج شده است. یکی ^۹ ناسزا را کنترل کرده و یکی را گفته است و آن دیگری اولین ناسزاگی که به دهانش رسیده، گفته است. بعد می‌گوید که اخلاق می‌گوید همین که یک فحش دادید هر دو بد هستید، اما در تقوا ما این کار را نمی‌کنیم، در تقوا افراد را قضاوت نمی‌کنیم.

افرون بر احترام به دل‌مشغولی ایشان درباره علل دین‌گریزی جوانان، لازم است نکاتی در این خصوص بیان شود.

قبل‌آیان شد که حتی در نگاه اخلاقی دو نفر مذکور در مثال ایشان، مساوی نیستند؛ هر چند قبح فعلی آنها یکسان است؛ ولی قبح فاعلی متفاوت است؛ زیرا یکی مبنی بر خویشن‌داری بیشتری است. گذشته از این، مگر قضاوت درباره افراد همیشه کار نادرستی است؟ تعبیری که امروزه بر سر زبان‌ها افتاده «دیگران را قضاوت نکن!» در یک معنای اولیه، با متون دینی و سیره اهل بیت علیهم السلام سازگار نیست؛ زیرا در قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام موارد فراوانی از قضاوت درباره افراد – و نه افعال و اعمال آنها – وجود دارد. در آیه شریفه «تَبَّثْ يِدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ؛ بُرِيَّدَه بَادَ دُو دَسْتَ ابُولَهَبٍ وَ مَرَّگَ بَرَ اوَّلَادَ» (مسد، ۱)، خود ابی لهب موضوع قضاوت و لعن است، نه یک فعل خاص او. ما در بیانات دینی و از زبان اهل بیت علیهم السلام قضاوت‌های زیادی درباره افراد داریم؛ برای نمونه نامه‌های حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به معاویه. چنین نیست که اگر اخلاق را رها کنیم و تقوا را جایگزین کنیم، قضاوت درباره افراد کنار گذاشته می‌شود.



نتیجه‌گیری

در سال‌های اخیر، برخی خطبا و سخنان دینی از ناسازگاری اخلاق با دین سخن می‌گویند. در یکی از نمونه‌های پرطنی این جریان، سخنان علیرضا پناهیان در برنامه زنده تلویزیونی بود. ایده اصلی ایشان جایگزین کردن تقوا به جای اخلاق است. طبق دیدگاه ایشان، دین منادی اخلاق نیست و اساساً اخلاق جایگاه رفیعی در نظام معرفتی دین ندارد. در این نوشتار، افرون بر تحلیل ابعاد این سخنان تلاش کردیم بخشی از نارسایی‌های چنین دیدگاهی را نشان دهیم. این دیدگاه مبتنی بر برداشتی نابسنده از اخلاق است. نفی اعتبار روایت مشهور «إنما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق» از منظر همین برداشت نابسنده است. مضمون و محتوای این روایت در منابع شیعی، بازتاب زیادی دارد و می‌توان به پشتونه آنها، از ضعف سند این روایت چشم پوشی کرد. کنار گذاشتن

1. Common morality

اخلاق به نفع مفهوم دینی تقوا لوازمی منطقی دارد که هیچ کدام از آنها مطلوب نیست و زمینه‌ساز نوعی اشعری گری است.

در این دیدگاه، بین کارکردهای شناختی و انگیزشی فضایل اخلاقی خلط شده است. تفکیک این دو کارکرد، لازمه قضاوت صحیح رابطه میان فضایل اخلاقی با مضامین دینی است. بخش زیادی از ناسازگاری فضایل اخلاقی با وظایف دینی، به خود فضایل مربوط نیست؛ بلکه محصول صفات شخصی افراد – نوعاً ناخلاقی – است.

در نهایت ضمن احترام به دلمشغولی افرادی، مانند علیرضا پناهیان به پدیده دین گریزی جوانان، به نظر نمی‌رسد جداسازی دین از اخلاق راهبرد قابل دفاعی باشد؛ بلکه لازم است در ارائه تصویری اخلاقی از دین تلاش کنیم. دفاع اخلاقی از آموزه‌های دینی می‌تواند بخشی از دین گریزی جوانان را چاره کند.

در کل می‌توان گفت از منظر دینی، تقابلی که میان اخلاق و تقوا در بیانات ایشان بازتاب یافته است، قابل دفاع نباشد و نتوان ایده جایگزینی تقوا به جای اخلاق را موجه دانست.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

*** صحیفه سجادیه

ابن بابویه (صدقه)، محمدبن علی. (۱۳۶۲). الخصال (ج ۱). قم: جامعه مدرسین.

اسلامی، سید حسن. (۱۳۸۶). قاعدة زرین در حدیث و اخلاق. علوم حدیث، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، دوره (۴۵-۴۶)، صص ۳۳-۳۵.

اسلامی، محمد تقی؛ دیری، احمد؛ علیزاده، مهدی. (۱۳۸۶). اخلاق کاربردی؛ چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائدالاصول (ج ۲). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
بوسلیکی، حسن. (۱۳۹۱). تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حلى، حسن بن یوسف. (۱۴۳۰ق). کشف المراد فی شرح تجوید الاعتقاد. قم. جامعه مدرسین.
حلوانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). نزهة الناظر و تنبیه المخاطر. قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.

دانش، جواد. (۱۳۹۲). دین و اخلاق. قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
رازی (مسکویه)، احمدبن محمد. (۱۳۸۴). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. قم: زاهدی.
طبرسی، احمدبن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.
فرانکنا، ولیام کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: طه.
کوفی اهوازی، حسین بن سعید. (۱۴۰۲ق). الزهد. قم: المطبعة العلمية.
مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۷۵). بیروت: دار احیاء التراث العربي.

مصبح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مهجور، علی. (۱۴۰۱). مبادی اخلاقی بعثت، پیش فرض های اخلاقی پذیرش دعوت پیامبر اکرم ﷺ. اخلاق پژوهی، (۱)، شماره پیاپی ۱۴، صص ۷۷-۱۰۰.

مهریزی، مهدی. (۱۴۰۰). رابطه بعثت و اخلاق

<https://www.dinonline.com/37749>

ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (ج ۲). قم: مکتبة فقیه هادی، اصغر. (۱۳۸۵). مکارم الاخلاق (پژوهشی پیرامون روایت تمییم مکارم اخلاق و روایات همانند). اخلاق، دوره (۵ و ۶)، صص ۲۲۹-۲۵۳.

هولمز، رابرт آل. (۱۳۸۵). مبانی فلسفه اخلاق (مترجم: مسعود علیا). تهران: ققنوس.





References

- * The Noble Quran.
- ** Nahj al-Balagha.
- *** Al-Ṣahīfat al-Sajjādiyya.
- Anṣārī , M. (1419 AH). *Farā'id al-uṣūl* (vol. 2). Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
[In Arabic]
- Boosaliki, H. (1391 AP). *Moral conflict and the principles of Islamic jurisprudence*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Danesh, J. (1392 AP). *Religion and morality*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Eslami, M. T.; Dabiri, A. & Alizadeh, M. (1386 AP). *Applied ethics: challenges and new inquiries in practical ethics*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Eslami, S. H. (1386 AP). The golden rule in hadith and ethics. *Hadith sciences*, 12(45-46), pp. 33-35. [In Persian]
- Frankena, W. K. (1383 AP). *Moral philosophy* (H. Sadeghi, trans.). Qom: Taha.
[In Persian]
- Hadi, A. (1385 AP). Noble traits of character: a study of the hadith of ‘completion of noble traits’ and other similar hadiths. *Akhlaq*, 2(5-6), pp. 229-253. [In Persian]
- Hillī , H. (1430 AH). *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād*. Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Holmes, R. A. (1385 AP). *Basic moral philosophy* (M. Olya, trans.). Tehran:
Qoqnoos. [In Persian]
- Hulwānī , H. (1408 AH). *Nuzhat al-nāẓir wa-tanbīh al-khāṭir*. Qom: Al-Imam al-Mahdi School. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh al-Ṣadūq, M. (1362 AP). *Al-Khiṣāl* (vol. 1). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

Kūfī al-Ahwāzī , H. (1402 AH). *Al-Zuhd*. Qom: al-Maṭba‘at al-‘Ilmiyya. [In Arabic]

Mahjour, A. (1401 AP). The ethical foundations of the prophetic mission: ethical presumptions of embracing the Prophet’s call. *Akhlāq-pazhūhī*, 5(1), pp. 77-100. [In Persian]

Majlisī , M. B. (1403 AH). *Bihār al-anwār* (vol. 75). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Mehrizi, M. (1400 AP). The relationship between the prophetic mission and morality. Retrieved March 1, 2024 from <https://www.dinonline.com/37749>. [In Persian]

Mesbah Yazdi, M. T. (1384 AP). *Morality in the Quran* (vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

Rāzī Miskawayh, A. (1384 AP). *Tahdhīb al-akhlāq wa-taṭhīr al-a‘rāq*. Qom: Zahedi. [In Arabic]

Ṭabarī , A. (1403 AH). *Al-Iḥtiyāj ‘alā ahl al-lījāj* (vol. 2). Mashhad: Morteza Publications. [In Arabic]

Warrām b. Abī Farrās, M. (1410 AH). *Tanbīh al-khawāṭir wa-nuzhat al-nawāṣir* (vol. 2). Qom: Maktaba Faqih. [In Arabic]