فصلنامه پژوهشی اخلاق وحیانی

پژوهشگاه علوم وحیانی معارج

سال سیزدهم • شماره چهارم • پیاپی ۲۹ • زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم وحیانی معارج

مدیر مسؤول: مرتضی واعظ جوادی

سردبیر: مسعود آذربایجانی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیأت تحریریه:

احمد دیلمی (دانشیار دانشگاه قم)

امیر خواص (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه باقر العلوم ﷺ)

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

محمد فنایی اشکوری (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ)

محمد محمدرضایی (استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشکده علوم وحیانی معارج)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

نشریه اخلاق وحیانی بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۱۹۰۵۲ مورخه ۱۳۹۴/۰۲/۰۷ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به کسب رتبه علمی- پژوهشی شده بود و مطابق آیین نامه جدید، در آخرین ارزیابی، سال ۱۴۰۰، حائز رتبه «ب» شده است.

این فصلنامه **در پایگاه معتبر جهانی** (Philosopher's Index)؛ پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و سامانه نشریات پژوهشگاه معارج ((Ethics.isramags.ir نمایه می‌شود.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر إسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، ۳۰ متری شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی إسراء، مدیریت نشریات.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ ـ ۳۷۱۹۵ ـ تلفن: ۳۷۱۸۹۲۳۱ ـ ۰۲۵ ـ دورنگار: ۳۷۱۸۹۲۳۱ ـ ۰۲۵

آدرس سایت Ethics.isramags.ir **پست الکترونیکی** israethics@gmail.com

شیوه‌نامهٔ مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه پژوهشی اخلاق وحیانی از مقالاتی که در زمینه‌های اخلاق وحیانی (در ادیان ابراهیمی)، فلسفهٔ اخلاق، اخلاق توصیفی، کاربردی، تطبیقی، چالش‌های اخلاقی جدید و تربیت اخلاقی تحقیق و تألیف شده‌اند، استقبال می‌کند. بایسته است در مقالات ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر مراعات گردد:

۱. مقالات نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.

۲. حجم مقالات، نباید کم‌تر از ۳۰۰۰ کلمه و بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقالات ارسالی باید دربردارندهٔ بخش‌های زیر باشد:

ألف. صفحهٔ نخست: عنوان مقاله، چکیدهٔ فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.

ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.

۴. پانوشت‌های توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.

۵. ارجاعات، باید به شیوهٔ درون‌متنی و مطابق الگوی APA باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

ألف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: کتاب و مقاله (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، جلد، صفحه) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۲۲)

ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب). عنوان کتاب. مترجم در صورت ترجمه. محل نشر: نام ناشر.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه). عنوان مقاله. نام نشریه. شمارهٔ پیاپی (شماره دورهٔ انتشار) صفحات.

نکته۱؛ چنانچه از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر مورد ارجاع قرار گرفته است با حروف الف باء مشخص و تفکیک شوند: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار [الف، ب، ج و...]: جلد/ صفحه).

نکته۲؛ درباره «ر.ک»: اگر از محتوای منابع برای تهیه مقاله استفاده شده است، «ر.ک» از ارجاع درون متن باید حذف شود. اما اگر نویسنده فقط برای آشنایی و اطلاع خواننده از آن استفاده کرده و محتوای منابع آن در متن نیامده است، باید اطلاعات کتابشناختی کامل در پانویس (پاورقی) بیاید واز بخش منابع پایانی مقاله هم حذف شود.

۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.

۷. مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.

۸. چاپ مقالات، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.

۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی، آزاد است.

۱۰. ارسال مقاله به فصلنامه اخلاق وحیانی تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به نشانی Ethics. Isramags. Ir امکان پذیر خواهد بود.

یادآوری۱: ترتیب چینش مقالات براساس میزان ارتباط با موضوع اصلی نشریه، «اخلاق وحیانی» است.

یادآوری۲: در همهٔ مقاله‌ها نویسنده اول، نویسندهٔ مسئول شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشت مشخص می‌شود.

فهرست

کاوشی قرآنی در باب اطلاق و نسبیت اخلاقی/۵

محمدمهدی فیروزمهر

سید علی اکبر حسینی رامندی

معیارشناسی دستیابی به مصادیق برخی مفاهیم نامصرّح اخلاقی در قرآن/۳۹

علی مدبر (اسلامی)

زهرا غلامی

حکمت عملی وضعی و فضیلت ازدواج (با نگاهی به دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی)/۵۹

هادی موسوی

«مصلحت و مفسده» و «حسن و قبح»؛ این همانی یا تباین؟/۸۹

محمدحسن سموعی

سید مصطفی حسینی نسب

چیستی اخلاق کاربردی اسلامی؛ موضوع روش و هدف/۱۱۵

محمدجواد فلاح

تحلیل رابطه حقیقت توّلی و تبرّی با الگوی مفهومی سعادت در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی/۱۴۹

سیدمرتضی هنرمند

مهین کرامتی‌فرد

المستخلفات/۱۸۳

191/Abstracts

سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۲۹، زمستان ۱۴۰۲
Revelatory Ethics
Thirteenth Year, No.29, winter 2024

کاوشی قرآنی در باب اطلاق و نسبیت اخلاقی

محمدمهدی فیروزمهر*
سید علی اکبر حسینی رامندی**

چکیده

بحث در باب اطلاق و نسبیت اخلاقی با این پرسش آغاز می‌شود: آیا احکام اخلاقی با تغییرِ شرایط، زمان، مکان، افراد و جوامع، تغییر می‌کند و یا همواره، ثابت‌اند و بی‌هیچ تقیید و تخصیصی، شامل همه افراد، در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌شوند؟ برخی مکاتب، احکام اخلاق را امری نسبی دانسته که قوانین آن با تغییر شرایط، زمان، مکان، افراد و جوامع، دگرگون خواهد شد؛ اما شماری از مکتب‌ها، قوانین اخلاقی را اموری ثابت، جاودانه و ناوابسته به زمان، مکان، شرایط و افراد می‌دانند. پژوهش پیش‌رو کاوشی در باب اطلاق و نسبیت اخلاقی در گستره وحی قرآنی است و به روش کتابخانه‌ای- اِسنادی و تحلیل محتوایی، توصیفی و استنباطی انجام شده است. داده‌های قرآنی نشان می‌دهد نظام اخلاقی اسلام، بر قوانین و احکامی ثابت و مطلق استوار است و دلایل و شواهد قرآنی پرشمار از اطلاق اصول اخلاقی حمایت می‌کند و نسبیت اخلاقی را بر نمی‌تابد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، اطلاق‌اخلاقی، نسبیت‌اخلاقی، کاوش قرآنی، قرآن کریم

---

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (m.firoozmehr@gmail.com)
** عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. (hoseyni13@gmail.com)
مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۶؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۱۱/۱۲)

۱. طرح مساله

نسبیت در عرصه‌های متنوع دانش بشری هم‌چون فلسفه، معرفت‌شناسی، کلام، اخلاق همواره مورد توجه اندیشه‌وران بوده است؛ اما نسبیت در جهان معاصر، اهمیتی فزاینده یافته و فیلسوفان، متکلمان، عالمان اخلاق، دین‌پژوهان و مفسران هر یک از منظری به آن پرداخته‌اند. رواج و فراگیری نسبیت اخلاق را باید از پیامدهای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی عصرجدید به‌شمار آورد. عصری که در آن شاهد ظهور مکتب‌های فروان و ایجاد تردید در مبانی معرفت‌شناسی دانش بشری از جمله مبانی دانش اخلاق هستیم. در رویکرد جدید معرفت‌شناسی، اطلاق گزاره‌های اخلاقی انکار می‌شود. چالشی اساسی با نام اطلاق و نسبیت اخلاقی را فراروی فیلسوفان اخلاق قرار می‌دهد؛ مسأله اطلاق و نسبیت اخلاقی با این پرسش آغاز می‌شود: آیا احکام اخلاقی با تغییرِ شرایط، زمان، مکان، افراد و جوامع، تغییر می‌کند و یا همواره، ثابت‌اند؟ از میان مکاتب اخلاقی برخی اخلاق را ثابت، مطلق و جاودانه می‌دانند؛ برخی نیز، قوانین اخلاقی را وابسته به زمان، مکان، شرایط و افراد می‌پندارند. براساس دلایل و شواهد قرآنی پرشمار گزارش شده در پژوهش پیش‌رو، نظام اخلاقی اسلام، بر قوانین و احکامی ثابت و مطلق استوار است. گستره این پژوهش آموزه‌های قرآنی و روش آن کتابخانه‌ای-اِسنادی و تحلیل محتوایی، توصیفی و استنباطی است. مسأله اطلاق و نسبیت اخلاقی، در هندسه مباحثِ معرفت‌شناختیِ فرااخلاق، جای می‌گیرد و در سه حوزه اخلاق توصیفی، هنجاری و فرااخلاق مطرح شده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۱.۲. اطلاقِ اخلاقی

«اطلاقِ اخلاقی» به‌معنای دائمی، مطلق و جاودانگی اصول و احکام اخلاقی و ناوابستگی این اصول به‌هیچ امری خارج از ذات موضوعات اخلاقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۹). پای فشردن بر این باور که اصول اخلاقی چون، راست‌گویی و دروغ‌گویی، عدل و ظلم، وفاداری و پیمان‌شکنی، اموری دائمی، مطلق و جاودانی بوده و وابسته به‌هیچ امری خارج از ذات خود و آثار و نتایج واقعی آن‌ها نیستند و تنها عامل اتصافِ موضوعی به خوبی یا بدی اخلاقی، عناصر موجود در ذات موضوع و آثار واقعی است که بر آن مترتب می‌شود، نه حوادث و شرایطی مانند: شرایط زیست‌محیطی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و یا وضعیت روانشناختی افراد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۹).

۲. ۲. نسبیت اخلاقی

نسبیت اخلاقی، یعنی وابستگی ارزش اخلاقی به اموری خارج از ذات و آثار واقعی فعل اختیاری. براساس این رویکرد، رفتارهایی مانند: احترام به سالمندان، پای‌بندی به حجاب، پاکدامنی، مشروب‌خواری همواره دارای حکمی یکسان نیستند؛ چنان‌که مسیحیان نوشیدن اندکی از شراب را رذیلت اخلاقی نمی‌دانند؛ در حالی‌که، در جامعه اسلامی، رفتاری ناپسند محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج.۱، ص. ۳۷۶).

۳. تبیین نظریه مطلق بودن گزاره‌های اخلاقی

مطلق‌گرا و یا نسبی‌گرا بودن نظام اخلاقی بیش از هرچیز وابسته به مبانی انسان‌شناختی نظام‌های اخلاقی و نیز وابسته به دیدگاهی است که هریک از

نظام‌های اخلاقی درباره خاستگاه و معیار اخلاقی زیستن بیان می‌کنند. برخی فیلسوفان اخلاق اصولِ اخلاقی را بی‌هیچ تفاوتی، همانند قضایای ریاضیات و فلسفه مطلق می‌دانند که به ویژگی‌های روانشناختی آدمیان وابسته نیست (پاپکین ۱۳۹۲، ص. ۱۱) چنان‌که افلاطون خیر را همانند حقیقت ریاضی، مطلق و ناوابسته به تمایلات و آرزوهای آدمیان می‌دانست (پاپکین ۱۳۹۲، ص. ۱۱). افلاطون از وجود سه نیروی شهوت، خشم و عقل در انسان سخن می‌گوید و براین بارو است که سعادت تنها با فرمانبری شهوت و خشم از عقل، دست‌یافتنی است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۲۴۹)

ارسطو شاگرد افلاطون نیز با اتخاذ مبانی انسان‌شناختی مشترک با استاد خود، اطلاق اخلاقی را می‌پذیرد، وی در تبیین نظریه خود در باب اخلاق، اعتدال نیروهای درونی (شهوت و خشم) انسان را عامل نیک‌بختی می‌داند. شهوت و خشم همواره راه افراط و تفریط را می‌پیمایند و انسان زمانی از آن رها می‌شود که خشم و شهوت را به فرمانبرداری از عقلِ رشدیافته وادار کند. ارسطو اخلاق را نزدیک‌تر شدنِ هرچه بیشتر به نقطه اعتدال و مانند افلاطون این معیار را ویژگی مشترک همه انسان‌ها می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۷۵ ج. ۱، ص. ۳۷۹). ابن‌سینا و دیگر فلاسفه مسلمان هم‌چون افلاطون و ارسطو، عقل را منبع شناخت اصول اخلاقی دانسته و اذعان می‌کنند که خداوند میل به انجام خوبی و پرهیز از بدی‌ها را در وجود همه انسان‌ها سرشته است (مطهری، ۱۳۸۶، ص. ۴۷ و۳۰۸). و به این ترتیب شناخت اصول اخلاقی و میل به زیست اخلاقی را از ویژگی‌های روانشناختی و فطری انسان می‌دانند. کانت معتقد بود هر انسانی در درون خود حقیقتی به‌نام وجدان دارد که او را

به‌سوی خیر اخلاقی ترغیب می‌کند. او در تبیین اطلاق قوانین اخلاقی می‌گفت: براساس قاعده‌ای عمل کنید که بتوانید اراده کنید که قاعده مزبور قانونی کلی و عمومی شود (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج. ۶، ص. ۳۳۱). در این سخن کانت، اطلاق اصول اخلاقی امری وجدانی و بی‌نیاز از استدلال تلقی شده است.

براساس آموزه‌های قرآنی، اصول اخلاقی، جاودانه، مطلق و جهان‌شمول است و اطلاق اخلاقی در قرآن بدان معناست که وجوب و الزام احکام و اصول اخلاق، شامل همه اقشار و طبقات جامعه، در همه زمان‌ها و مکان‌ها خواهد شد. از این‌رو، همه انسان‌ها، مکلف و مخاطب آیات بوده و در هر زمان و در هر احوال و شرایطی که باشند، بی‌هیچ تقیید و تخصیصی، ملزم به پیروی از دستورات اخلاقی هستند. برای نمونه وقتی از لزوم راستگویی سخن می‌گوییم؛ یعنی هیچ‌کس، در هیچ شرایطی و هیچ‌زمانی، نمی‌تواند از این دستور اخلاقی سرباز زند و آن را نادیده بگیرد. بنابراین، دروغ‌گویی برای همه طبقات و در هر شرایط و زمانی، امری نکوهیده و مذموم و نابایسته است.

۴. دلایل اطلاق اصول اخلاقی

برای اثبات اطلاق اصول اخلاقی، به دلایل و شواهد متعدد عقلی و قرآنی استدلال شده است:

۴. ۱. دلایل عقلی

٤-١-١. داوری یکسان و فراگیر درباره احکام اخلاقی

ما درباره دسته‌ای از رفتارها مانند راست‌گویی، وفاداری، گذشت، نوع‌دوستی در هر نقطه از جهان و در هر زمان و شرایطی شاهدِ ارزش‌داوری یکسانی هستیم؛ از

این‌رو در هیچ‌یک از دوره‌های تاریخی و در سراسر جهان خردمندی را نمی‌توان یافت که عدالت و راست‌گویی را رفتاری ناپسند بداند و ستایش‌گر ظلم و دروغ‌گویی باشد (نک: جعفری، ۱۳۵۴، ص. ۱۹ و ۶۵).

٤-۱-۲. تجرد روح و اوصاف نفسانی

ابن‌سینا ضمن اذعان به اطلاق اصول اخلاقی، کوشیده است تا با ابتنا بر تجرد روح و اثبات اوصاف نفسانی، این ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی را تبیین نماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳) وی در تبیین این استدلال می‌نویسد: ما هنگام جستجو در مجموعه‌ای از محسوسات با ویژگی‌های ظاهری مشترک، معنای کلی و جامعی را کشف می‌کنیم که بر همه مصداق‌ها قابل انطباق است. برای مثال هنگامی که مسائل اخلاقی مانند: محبت‌ها، عداوت‌ها، صداقت‌ها، دروغ‌ها، امانت‌ها و خیانت‌ها را بررسی می‌کنیم از اینها مفهوم جامعی به نام اصل محبت، عاطفه، ایثار، صدق، امانت و... اصطیاد می‌کنیم، این حقیقت را نیز درمی‌یابیم که این معانی کلی غیر از افراد جزئی مندرج در زیر پوشش این مفاهیم است؛ برای مثال هنگامی که هزار مورد محبت را مشاهده می‌کنیم، هزار قضیه با هزار موضوع و یک محمول می‌سازیم؛ موضوع‌های هزارگانه به انضمام معنای جامعِ محمول، هزار و یک معنا به‌دست خواهد آمد که، هزار معنای آن جزئی و خارجی است و یک معنای آن کلی و مفهوم مجرد ذهنی است. بنابراین با بررسی هر یک از مسائل نظری و عملی(اخلاقی) بخشی از مسائل کلی را در ذهن داریم؛ این بررسی و تحلیل گویای این حقیقت است که مفهوم کلی توسط روح مجرد درک می‌شود و روح مجرد امری جاودانه است؛ و اگر امری جاودانه شد، برای تطهیر و تهذیب یک امر جاودانه مسائل جاویدان لازم

است. از این جهت، اخلاق یک مسئله جاودانه یعنی یک امر ثابت و «لایتغیر» خواهد بود (همو. نیز جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۹-۱۲۱).

٤-۱-۳. میل به کمال و تعالی

از دیگر دلایل اطلاق اصول اخلاقی، میل آدمیان به کمال و تعالی است. براساس این اصل فطری و روانشناختی ایده‌های اخلاقی از پدیده‌هایی است که همزاد با اولین تمدن‌های بشری نمودار شده و باورداشتِ فراگیر انسان‌ها به ایده‌های اخلاقی نشان می‌دهد اصول اخلاقی همواره پایدار و مطلق‌اند. بداهت و وضوح این واقعیت تاریخی ما را از هرگونه شرح و بسطی بی‌نیاز می‌کند و نتیجه این‌که ایده‌های مشترک و مستمر اخلاقی بیان‌گر وجود اصولی ثابت و تغییرناپذیر در حوزه اخلاق است (جعفری، ۱۳۵۴، ص. ۱۹و ۶۵). این پندار که اخلاق مولود روابط اجتماع است و خاستگاهی در سرشت انسان ندارد مانند آن است که ادعا شود: سیبی، بدون هسته تولید شده است. اساساً بدون خاستگاه فطری، اجتماع قادر نیست چنین پدیده‌ای را به‌وجود آورد (جعفری، ۱۳۵۴، ص. ۶۶-۶۵).

٤-۱-٤. وابستگی اطلاقِ اصول اخلاقی به فلسفه این اصول

شهید مطهری اطلاق اصول اخلاقی را وابسته به فلسفه‌ای می‌داند که در این اصول نهفته که با از بین رفتنِ فلسفه این اصول، دلیلی برای پای‌بندی به اصول اخلاقی باقی نمی‌ماند. وی ضمن بدیهی دانستن تفسیر خود از اطلاق اخلاقی، یادآور می‌شود که با ابتنا بر تفسیر یادشده در فقه اسلامی، شاهد استثنائاتی در باره دروغ، غیبت و جز این‌ها هستیم. او معتقد است: آدمی، به مدد وجدان، در می‌یابد که راستگویی به‌خودی خود رفتاری شایسته و بایسته است؛ اما زمانی که موجب مرگِ

انسان بی‌گناهی شود، فلسفه خود را از دست می‌دهد و به عملی زشت تبدیل خواهد شد (مطهری ۱۳۷۶، ص. ۸۵-۸۶).

در کاوش‌هایِ اخلاقیِ شهید مطهری به این نکته تصریح شده است که هیچ رفتاری بی‌توجه به زمان، مکان و شرایط، به خوبی، یا بدی متصف نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۲۷۵؛ همو ۱۳۶۲، ص. ۱۸۲). ایشان در تقریری متفاوت، با تفکیک مطلق بودن اخلاق و مطلق بودن فعل اخلاقی، به دفاع از اطلاق اخلاقی پرداخته و اذعان می‌دارد که می‌توان اخلاق را به‌عنوان ویژگی‌های نفسانیِ اکتسابی، امری ثابت شمرد؛ اما رفتارهای اخلاقی وابسته به شرایط، زمان و مکان متغیر دانست (مطهری، ۱۳۸۶، ج. ۲۲، ص. ۶۱۸)

٤-١-٥. ابتنای اطلاق اخلاقی بر مصلحت، منفعت و نتایج فعل اخلاقی

آیت‌الله مصباح یزدی ارزش‌اخلاقی را وابسته به منافع و مصالحی می‌داند که رفتارهای اخلاقی مانند راستگویی متضمن آن است. وی چون ابن‌سینا معتقد است در گزاره‌های اخلاقی همواره قید مفید بودن ملحوظ است؛ بنابراین راست‌گویی غیرمفید، رفتاری پسندیده نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص. ۹۲ و ص. ۱۸۷).

به‌رغم تفاوت‌های آشکار ادله پیش‌گفته در همه‌ی آن مطلق بودن اصول اخلاقی پذیرفته شده است؛ افزون بر این، همه ادله اصول اخلاقی را فطری دانسته و میل به انجام خوبی و پرهیز از بدی را نیز از ویژگی‌های روانشناختی همه انسان‌ها می‌دانند.

۲.۴. دلایل قرآنی اطلاق اخلاقی

در قرآن دلایل فراوانی وجود دارد که بیان‌گر اطلاق و جاودانگی اصول اخلاقی است، چنان‌چه آیات قرآن به‌وضوح نشان می‌دهد، نسبیت اخلاقی، رویکردی

برهان‌ناپذیر است. برخی دلایل و شواهد بیان‌شده در قرآن عبارت‌اند از:

٤-٢-١. فراگیری و عمومیت گزاره‌های اخلاقی

یکی از مباحث در فلسفه اخلاق، «نسبت دین و اخلاق» است. براساس منابع اسلامی و وفاق اندیشمندان مسلمان، اخلاق بخشی از آموزه‌های دینی است، از این‌رو، تمام دلایل، شواهد و قرائنی که جاودانگی دین اسلام را اثبات می‌کنند، ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی را نیز که بخشی از آموزه‌های دین است، دربر می‌گیرد. افزون براین، بسیاری از آیات قرآن، به‌مثابه دلایلی مستقل، اطلاق احکام اخلاقی را اثبات می‌نمایند. گزاره‌های اخلاقی قرآن، هم‌چون انذارها و بشارت‌های این کتاب الهی، فراگیر و عمومی نازل شده و انسان‌ها، یکسان مشمول خطاب‌های قرآن قرار می‌گیرند.[1] خطابات عام قرآنی نشان می‌دهد دستورات اخلاقی قرآن و نیز بشارت‌ها و انذارهای آن، جهان‌شمول، زمان‌شمول بوده و محدود به زمان، مکان، افراد و شرایط خاصی نیستند. جهان شمولی و جاودانگی قرآن نیز صحت اطلاق احکام اخلاقی را تأیید می‌کند. آیه «أُوحِی إِلَی هذَا القُرآنُ لِأُنذِرَکُم بِهِ وَ مَن بَلَغَ» (انعام: ١٩). عمومیت رسالت پیامبر ﷺ و جاودانگی و جهانی بودن قرآن و دستورات قرآنی از جمله احکام اخلاقی را اثبات می‌کند (طباطبایی ١٤١٧، ج. ٧، ص. ٣٩). جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن، از آن رو است که براساس زبان فطرت و نیازهای

١ . نمونه‌هایی از این خطاب‌ها: «یا أَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمُ الَّذی خَلَقَکُمْ وَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ٢١) و «یا أَیُّهَا النَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِی الْأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّیْطانِ...» (بقره: ١٦٨) و «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اسْتَعینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرینَ» (بقره: ١٥٣) و یا «أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَریمِ» (انفطار: ٦) و «أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَیْکُمْ یا بَنی آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّیْطانَ...» (یس: ٦٠) و «إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِکْرٌ لِلْعالَمینَ» (یوسف: ١٠٤؛ ص: ٨٧؛ قلم: ٥٢؛ تکویر: ٢٧) و «نَذیراً لِلْبَشَرِ» (مدثر: ٣٦) و... .

مشترک و تغییرناپذیر انسان نازل شده (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۳۲-۳۳) و تضمین کننده، رستگاری انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۶۳).

در قرآن افزون بر خاتمیت و جاودانگیِ اسلام (صف: ۹؛ توبه: ۳۳) بر تحریف‌ناپذیری قرآن (حجر: ۹؛ فصلت: ۴۲؛ جن: ۲۶-۲۷) تأکید شده است. راز تحریف‌ناپذیری قرآن را باید در دو اصلِ «ضرورت هدایت الهی» و «خاتمیت»، جست‌وجو کرد. از آن‌رو که با فرض پذیریش اصل خاتمیت، پس از رحلت آخرین فرستاده الهی، دیگر پیامبری مبعوث نمی‌شود (احزاب: ۴۰). اگر قرآن نیز مانند سایر متون مقدسِ پیشین، در معرض تحریف قرار گیرد؛ انسان‌ها، برای همیشه از هدایت الهی، محروم خواهند ماند؛ زیرا براساس دلایل پرشمارِ عقلی و نقلی همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها نیازمند هدایت الهی هستند. با توجه به مقدمات یاد شده باید، پذیرفت که قرآن تا پایان حیات بشر از هرگونه تحریف مصون خواهد ماند. در آیه ۲۸ سوره جن، چرایی صیانتِ قرآن از تحریف بازگو شده است «لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ... ؛ تا مشخص کند که پیام‌های پروردگارشان را به طور کامل به مردم رسانده‌اند.»

٤-٢-٢. اشتراک اخلاقی همه پیامبران

بخش معظمی از آیات قرآن به بیان ویژگی‌های اخلاقی پیامبران الهی اختصاص یافته است. به‌رغم فاصله زمانی و مکانی و نیز تفاوت فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی فراوان میان آنان، بسیاری از ویژگی‌های بازگو شده، ویژگی‌های مشترک اخلاقی هستند. صداقت یکی از ویژگی‌های اخلاقی مشترک آنان است. قرآن در ستایش پیامبرانی چون ابراهیم و یونس ﷺ که هر یک در مکان و زمان

متفاوتی زندگی می‌کردند آنان را صدیق یعنی بسیار راستگو معرفی می‌کند [1] و از حضرت اسماعیل ﷺ با نام صادق‌الوعد یاد می‌کند [2]. اوّاب، نمونه‌ای دیگر از ویژگی اخلاقی مشترکِ پیامبران الهی است. اوّاب مبالغه به‌معنای بسیار توبه کننده است. این ویژگی درباره شماری از انبیاء الهی مانند داوود (ص:۱۷)، سلیمان (ص:۳۰) و ایوب (ص:۴۴) تکرار شده است. مناعت طبع و ناوابستگی به دنیا، یکی دیگر از فضایل اخلاقی و ویژگی مشترک پیامبران الهی است. در سوره شعراء گزارشی از تلاش‌های تبلیغی رسولان الهی ارائه شده است و در پنج آیه از زبان نوح، هود، صالح، لوط، شعیب این عبارت تکرار می‌شود «وَ ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلى رَبِّ الْعالَمينَ» (شعراء ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰). مضمون این آیه با اندکی تغییر در سوره‌های دیگر قرآن نیز آمده است: (فرقان: ۵۷. یونس: ۷۲. یوسف: ۱۰۴. سبأ: ۴۷. ص: ۸۶. شوری: ۲۳).

٤-۲-۳. یکسان انگاری مخاطبان در امر تبلیغ

برخی آیات پیامبر ﷺ را فرستاده‌ای برای همه مردم معرفی نموده و همه افراد بشر را فرا می‌خواند تا به قرآن ایمان آورند و از دستورات آن پیروی کنند.[3] در این آیه‌ها تأکید می‌شود که احکام اخلاقی اسلام عام و فراگیر بوده و همه افراد بشر، در همه زمان‌ها و مکان‌ها، بی‌هیچ تفاوتی، موظف‌اند از آن پیروی کنند.

---

۱ . «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِبْراهيمَ إِنَّهُ كانَ صِدِّيقاً نَبِيًّا (مريم: ٤١) «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِدْريسَ إِنَّهُ كانَ صِدِّيقاً نَبِيًّا» (مريم: ٥٦)

۲ . «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِسْماعيلَ إِنَّهُ كانَ صادِقَ الْوَعْدِ...» (مريم: ٥٤)

۳ . مانند آیه «قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف: ١٥٨) و آیه «إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعالَمينَ» (یوسف: ١٠٤؛ ص: ٨٧؛ قلم: ٥٢؛ تکویر: ٢٧) و آیات «نَذيراً لِلْبَشَرِ» (مدثر: ٣٦). «وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (انعام: ١٩).

خداوند در برخی آیات به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد تا همه افراد و طبقات اجتماعی را در دعوت و بیان احکام الهی یکسان دانسته و کسی را بردیگری ترجیح ندهد (عبس: ۱-۱۲). افزون برآن، بسیاری از آیات با صراحت این نکته را یادآورد می‌شود که، همه انسان‌ها در قیامت بازخواست خواهند شد: «...وَ لَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۳ نیز انبیا: ۲۳). چگونه می‌توان آدمیان را ملزم به انجام کارهایی کرد و یا به اجتناب از کارهایی وادار ساخت که تفاوت واقعی میان این امور وجود دارد. در حالی‌که در آیاتی پرشمار، خداوند با زبان بشارت و انذار مردمان را به پیروی از الزامات اخلاقی فرامی‌خواند و نیز در آیات فراوانی با بیان پاداش‌ها شورانگیز و مجازات‌های سخت و هولناک دنیوی و اخروی انسان‌ها را به پیروی از نظام اخلاق توحیدی تشویق می‌کند.

٤-۲-٤. معیار کرامت انسان

در آیه سیزدهم سوره حجرات بر این نکته تاکید شده است که تفاوت در جنسیت، رنگ، نژاد، قبیله و طبقات اجتماعی هرگز معیاری برای برتری انسانی بر انسان دیگر نیست.[۱] در این آیه، معیار برتری انسان تقوا معرفی شده است. این معیار الهی ضمن تعیین منزلت انسان، تساوی افراد انسان را نیز در برابرالزامات اخلاقی اثبات می‌کند. تقوا از عام‌ترین مفاهیمِ اخلاقی قرآن است. در کاربست‌های قرآنی و نیز کاربست‌های روایی، از واژه تقوا و مشتقات آن همواره عمل به خوبی‌ها و اجتناب از بدی‌ها قصد شده است. نکته‌ای که در برخی آیات به آن تصریح شده است

۱ . «يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَ أُنثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُواْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَىٰكُمْ» (حجرات:۱۳).

(زمر:۱۰). خوبی‌های اخلاقی در قرآن شامل هنجارهایی مانند: صداقت، پاکدامنی، وفا، پایداری، شکیبایی، شجاعت و بدی‌های اخلاقی شامل ناهنجارهایی چون: دروغ، بی‌وفایی، خیانت، ظلم می‌باشد. بدون تردید از منظر قرآن، هنجارهای اخلاقی محدود به زمان، مکان و شرایط خاص نخواهد بود و تقواپیشگی که اصل بنیادی و سنجه کرامت انسانی است با پای‌بندی به اصول یاد شده فراچنگ خواهد آمد که زمان، مکان و شرایط نقشی در این پایبندی نخواهند داشت.

٤-٢-٥. سرشت تغییرناپذیر انسان

براساس مبانی انسان‌شناختی قرآن، انسان‌ها دارای فطرت مشترک و ثابت هستند (روم:۳۰؛ شمس: ۸ -۷). براساس مطالعات روانشناختی، برخی ویژگی‌های انسان، مانند ستایش‌گری، زیبایی‌خواهی، کنجکاوی و... در همه انسان‌ها موجود است؛ هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که فاقد این ویژگی‌ها باشد. در برخی روایات، فطرت در آیه ۳۰ سوره روم، به دین و اسلام تفسیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۲، ج. ۸، ص. ۲۸۲) هر انسانی، با مراجعه به خود، به‌وضوح در می‌یابد در ژرفای جان او، تمایلات و گرایش‌هایی وجود دارد که او را به ستایش‌گری، گرایش به خوبی‌ها و دوری از بدی‌ها و نیز رعایت اصول اخلاقی وادار می‌سازد.

فطرت ثابت، نیازهای ثابتی را درپی‌خواهد داشت. بخشی از این نیازهای ثابت، نیازِ اخلاقی هستند. احکام اخلاقی از دیدگاه قرآن، مطابق با فطرت آدمیان و برطبق نیازهای ثابت صورت‌بندی شده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در موارد بسیاری، پس از بیان حکمی از احکام الهی می‌فرماید: این فرمان، همان است که سرشت آدمی آن را در می‌یابد.(طباطبایی۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۲۷۳. ج. ۴، ص. ۲۲۶)

علامه جوادی آملی نیز ابتنای وحی قرآنی بر فطرت تغییرناپذیر انسان را از دلایل جاودانگی این منبع الهی دانسته و راز فهم‌پذیریِ قرآن در همه دوره‌های تاریخی، تا پایان زندگی انسان در زمین را، زبان فطرت می‌داند. و یادآور می‌شود که این زبان باید دارای سه ویژگیِ دوام، کلیت و اطلاق باشد و چنین زبانی، زبان فطرت است که نه تعدد می‌پذیرد و نه تحول (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۲).

۵. تبیین نظریه نسبی بودن اخلاق

برای تبیین نسبیت اخلاقی ابتدا به برخی گزاره‌های نسبی‌گرایانه از اندیشمندان اشاره می‌شود: فرانکنا پس از طرح این پرسش: «آیا قاعده مطلقی وجود دارد که بدون هیچ استثنایی پذیرفته شود؟» در پاسخ می‌نویسد: به گمان کانت چنین قاعده‌ای وجود دارد؛ امّا در نظریه‌ای که من ارائه کردم شک دارم که اصول یا قواعدی حقیقی درباره وظیفه در مقام عمل وجود داشته باشند که ما ملزم باشیم همواره بر اساس آن‌ها عمل کنیم و هیچگاه نقض نشوند، حتی زمانی که با سایر اصول تعارض کنند» (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۵).

ویل دورانت، معتقد بود هر رذیلتی زمانی فضیلت بوده و ممکن است در زمان و شرایطی دیگر، فضیلت به حساب آید، چنانکه کینه‌ورزی به‌هنگام جنگ، فضیلت است (دورانت، ۱۳۸۰، ص. ۹۰)

ژان پل سارتر معتقد بود «هیچ قانون کلی اخلاقی وجود ندارد که بتواند به شما نشان دهد چه باید بکنید. در این جهان، هیچ نشان پذیرفته شده‌ای وجود ندارد» (سارتر، ۱۳۵۵، ص. ۴۶). این عبارت، سارتر را در شمار معتقدان نظریه نسبیت اخلاقی قرار می‌دهد.

مطالعات پیرامون اخلاق، براساس عرصه‌های گوناگون، به سه عرصه «توصیفی»، «فرااخلاق» و «هنجاری» تقسیم می‌شود؛ نسبیت اخلاقی نیز در عرصه‌های سه‌گانه مطرح شده است (نیگل و دیگران، ۱۳۹۲، ص. ۷۸۹. مور ۱۳۹۵، ص. ۱۸۱–۱۷۸)

۱.۵. نسبی‌گرایی توصیفی

براساس نسبی‌گرایی توصیفی منشأ اختلاف‌های احکام اخلاقی – که در طول زمان و در میان جوامع و افراد مختلف بروز یافته وجود اختلاف در اصول اساسی اخلاقی بوده و باورهای اساسی اخلاقی افراد و جوامع، متفاوت و حتی متعارض‌اند (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۸) این اختلاف‌های بنیادین، حتی با توافق بر ویژگی‌های موضوع مورد ارزیابی، حل و فصل نمی‌شود (ادواردز ۱۳۷۸، ص ۱۲۹) نسبی‌گرایان معتقدند به‌رغم وجود اشتراکاتی در اصولِ اخلاقی میان جوامع مختلف، با مراجعه به صورت‌های عینی این اصول در می‌یابیم که اختلاف‌های مهمی در میان جوامع وجود دارد.

۲.۵. نسبیت فرااخلاقی

نسبیت فرااخلاقی مدعی است یک نظام اخلاقی صادق که از دیگر نظام‌ها موجه‌تر باشد وجود ندارد و هیچ شیوه معقول و معتبری برای اثبات رجحان برخی احکام اساسی اخلاقی در مقابل دیگر احکام وجود ندارد. کاملا ممکن است دو حکم اصلیِ متعارض اعتباری یکسان داشته باشند (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۸). مهم‌ترین بحث در نسبیت‌فرااخلاقی آن است که آیا نسبی‌گرایی توصیفی مبنایی برای اثبات نسبی‌گرایی فرااخلاقی فراهم می‌آورد؟ برخی براین باورند، هرچند نسبیت فرااخلاقی به‌طور مستقیم از نسبیت‌گرایی توصیفی به دست نمی‌آید؛ اما موجه‌ترین

برهـانی کـه در تأییـد نسـبیت فرااخلاقـی آورده می‌شـود آن اسـت کـه براسـاس نسبیت‌گرایی توصیفی، اختلاف‌های اساسی موجود در نظام‌های اخلاقی بهتر تبیین می‌گردد (مصباح یزدی ۱۳۹۴، ص. ۱۹۲).

۳.۵. نسبی‌گرایی هنجاری

نسبیت هنجاری از بایدها در باب گزاره‌های اخلاق سخن می‌گوید (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۹). نقطه مقابل نسبی‌گرایی، عینیت‌گرایی است (برنارد ویلیامز، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۵–۱۶۰)

هنگامی که در عرصه هست‌های اخلاق، گوناگونی باورهای اخلاقی را پـذیرفتیم و این گوناگونی را مستلزم انکار ثبات و اطلاق مفـاهیم اخلاقـی انگاشـتیم و نسـبیت فرااخلاقی را پذیرفتیم در حقیقت زمینه لازم را برای نسبیت‌گرایـی هنجـاری فـراهم آورده‌ایم. براساس نسبیت‌گرایی هنجـاری داوری در بـاره نظام‌هـا اخلاقـی و اصـول اخلاقیِ متفاوت و ترجیح یکی از آن‌ها بر دیگری، از منظر اخلاقی، اقـدامی نادرسـت است (شمالی، ۱۳۸۸، ص. ۵۹ و ۷۱). آنچه بـرای شـخص یـا جامعـه‌ای درسـت یـا خوب است، می‌تواند برای شخص یا جامعه دیگر نه درست و نه خوب باشـد حتـی اگر هم شرایط آنها مشابه باشد (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۸) این شکل از نسـبیت‌گرایی اخلاقی، از آن‌رو هنجاری نامیده می‌شود که در آن یك حکم هنجـاری بیـان می‌شـود (مصباح یزدی ۱۳۸۱، ص. ۱۸۶).

۴.۵. نسبیت اخلاقی از منظر قرآن کریم

بی‌شک، نسبیت‌انگاری و پیامدهای آن در عرصه‌های مختلف دانش بشری، به‌ویژه در اخلاق و احکام اخلاقی، نگران کننـده اسـت. نسـبیت اخلاقـی، بـه مفهـوم تزلـزل و فروپاشی بنیاد اخلاق و تهدید حیات اخلاقی است؛ تأمل در گزاره‌های اخلاقی قـرآن

به منظور کشف و اصطیاد دیدگاه این کتاب الهی درباره اطلاق و نسبیت اخلاقی، از فرایض نظری و مسئولیت‌های بایسته علمی است. تعاریف برگرفته از قرآن کریم درباره اخلاق، احکام اخلاقی و تعیین دقیق مرزبندی‌های آن‌ها، بستری مناسب را برای مقابله با پیامدهای ویران‌گر نسبیت‌گرایی اخلاقی فراهم خواهد کرد.

در بسیاری از پژوهش‌های قرآنی انجام گرفته پیرامون «اطلاق یا نسبیت اخلاق»، گویی جاودانگی و ثبات اخلاقی را بدیهی دانسته‌اند و بیشتر آیاتی مدار توجه قرار گرفته‌اند که موهم نسبیت اخلاقی‌اند؛ در نفی نظریه نسبیت اخلاقی از سوی قرآن‌پژوهان تنها به آیات یادشده بسنده شده است و برای اثبات نظریه اطلاق اخلاقی از منظر قرآن، این آیات تفسیر و توجیه شده‌اند؛ پژوهش‌گران دینی در حوزه اخلاق، کوشیده‌اند با زدودن توهم نسبیت از ساحت آیات یادشده، اطلاق اخلاقی در قرآن را اثبات کنند؛ در حالی‌که در بسیاری از آیات قرآنی، به مطلق بودن احکام اخلاقی اشاره و تصریح شده است.

چنان‌چه در بحث از «اطلاق و نسبیت اخلاقی»، نمی‌توان از ارتباط این موضوع با برخی مسائل اساسی فلسفه اخلاق، چشم‌پوشی کرد برای دست‌یابی به نتایج مطلوب در بحث از «نسبیت اخلاقی» در آیات، و تبیین دیدگاه قرآن درباره نسبیت اخلاقی، توجه به برخی مسائل اساسی فلسفه اخلاق از دیدگاه قرآن، امری الزامی است. از آن‌رو که فهم درست دیدگاه قرآن درباره موضوعات یادشده، نقشی موثر در بحث نسبیت اخلاقی دارد و به‌همین دلیل، بسیار حایز اهمیت است. مساله «حسن و قبح عقلی» در حوزه معناشناختی، «اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاق» و «واقع‌گرایی اخلاقی» در حوزه معرفت‌شناسی مربوط به فرااخلاق و «استنتاج باید از

هست»، در حوزه مسائل منطقی و نیز «ارتباط دیـن و اخـلاق» از جملـه موضـوعاتِ مطرح شده در فلسفه اخلاق هستند که ارتباطی وثیق با مساله نسبیت اخلاقی خواهند داشت. از این‌رو، لازم است در تحلیل آیات مرتبط به این بحث، پس از تفسـیر آیـات موهم نسبیت در بُعد ایجابی اطلاق اخلاق، آیات مربوط بـه ایـن بُعـد مـورد تأمـل و ژرف‌اندیشی قرار گیرد؛ افزون بر آن، برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق کـه در حـل مساله نسبیت اخلاقی، موثرند، با دقت واکاوی شوند. بدیهی است که، بررسـی آیـات مربوط به مباحثِ فلسفه اخلاق، به منظور دست‌یابی به نظریه قرآن، با نگاه قرآنی و نه با اتکا به تحلیل‌های فلسفی انجام خواهد شد.

باتوجه به نکات یادشده می‌توان گفت: بررسی اطلاق و نسبیت اخلاقی از دیدگاه قرآن با دو روش، میسر است. نخست، واکاوی آیاتی که حاوی گزاره‌هایی اسـت کـه به‌صورت مستقیم، اطلاق اخلاقی را می‌رساند، و دیگر، بررسی گزاره‌هایی که برخـی موضوعات فلسفه اخلاق در آن‌ها مطرح شده است، موضوعاتی کـه نقشـی مـوثر در اثبات، تأیید و تأکید نظریه اطلاق اخلاقی در قرآن دارند.

۶. نقد نسبی‌گرایی اخلاقی از منظر قرآن کریم

طرف‌داران نسبیت اخلاقی، دلایلی برای اثبات ادعـا خود ارائه کـرده‌انـد. برخـی از این دلایل عبارت‌اند از:

تغییر و تحول انسان و نیازهای او، وابستگی اخلاق به اقتصاد و تحولات اقتصادی و متغیر بودن اقتصاد و تنوع طلبی ذاتی انسان کـه مسـتلزم تغییـر و تحـول در احکـام اخلاقی و آداب رسوم در هردوره از زندگی است.

موضع قرآن در قبال نسبی‌گرایی اخلاقی افزون بر اثبات گزاره‌های اخلاقی مطلـق

که حکایت از واقعیتی ثابت و عینی دارد و در بخش پیشین نشان داده شده در دو محور نقد مبانی نسبی‌گرایی اخلاقی و نقد پیامدهای نسبی‌گرایی ارائه می‌شود:

۱.۶. مبانی نسبی‌گرایی اخلاقی

نسبیت اخلاق و گسترش آن در جهان معاصر را باید بیش از هرچیز پدیده‌ای برخاسته از مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مکتب‌های لیبرالیستی دانست؛ مکاتبی که در آن انسان جایگزین خدا شده و محور مناسبات اجتماعی و ارزش‌داوری‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. شک‌گرایی معرفت‌شناختی، کثرت‌گرایی و عقل‌بسندگی برخی مبانی مشترک نسبی‌گرایی اخلاقی و اندیشه‌های لیبرالیستی‌اند.

٦-١-١. شک‌گرایی معرفت‌شناختی

با ظهور شکاکیت، ارزش‌های اخلاقی ماهیت حقیقی خود را ازدست داده است. برخی شک‌گرایان ازآن‌رو در حیطهٔ اخلاقی، شک‌گرا هستند که از اساس به امکان حصول هرگونه شناخت، شکّاک‌اند؛ اما شک‌گرای اخلاقی به‌معنای خاص خود به کسی گفته می‌شود که تنها در حیطهٔ مسائل اخلاقی منکر شناخت است (برنارد، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۰) از نظر آن‌ها ادعاهای اخلاقی یا از اساس قابلیت صدق و کذب را ندارند یا اینکه قضایای ناموجه و همیشه کاذب‌اند. در برخی موارد ریشه شک‌گرایی در اخلاق، همان شکاکیت در عرصهٔ معرفت‌های بشری است.

به بیان دیگر، شک‌گرایی اخلاقی به‌معنای خاص خود ناشی از انشایی دانستن گزاره‌های اخلاقی است. کسی‌که چنین دیدگاهی دارد صدق و کذب گزارهٔ اخلاقی را نمی‌پذیرد. باید توجه داشت که هیچ مکتب اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی،

دینی را نمی‌توان بر شک‌گرایی استوار نمود؛ اما شک‌گرایان در زندگی عملی خود اصول اخلاقی خاصی را مدنظر قرار می‌دهند و مطابق آن‌ها رفتار می‌کنند. از آنجا که شک‌گرایی به انکار دین و اخلاق دینی می‌انجامد، لاجرم در اخلاق سکولار نسبی هستند (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص. ۱۶۷) نسبی‌گرایی شناختی و معرفتی چهره دیگری از این مبنا است که براساس آن هیچ معرفت و شناختی از قبیل معرفت اخلاقی و غیره، یقینی و مطلق نیست؛ زیرا هیچ حقیقت مطلقی وجود ندارد. این مبنا در غرب نشأت گرفته از اندیشه‌های پروتاگوراس است که معتقد بود حقیقت نسبی است و همه چیز همان است که به نظر انسان می‌آید. وی اصل واقعیت را انکار نمی‌کرد، اما گرگیاس یونانی بر این باور بود که اساساً واقعیتی وجود ندارد؛ اگر وجود دارد قابل شناخت نیست و اگر شناخت‌پذیر باشد قابل انتقال به دیگران نیست (هاملین، ۱۳۷۵، ص. ۲). خلاصه مبنای نسبیت در معرفت و شناخت، این است که حتی اگر واقعیتی وجود داشته باشد، آدمیان در برداشت از آن واقعیت ارزشی و غیرارزشی گوناگون هستند و معیار مطلقی وجود ندارد که درست یا نادرست، حق یا باطل بودن برداشت‌های مختلف را نشان دهد (اسلامی، ۱۳۸۱، ص. ۱۲). نسبیت در معرفت اخلاقی، نوعی پلورالیسم معرفت‌شناسانه است.

قرآن هرگز شک‌گرایی معرفتی و نسبیت در شناخت را بر نمی‌تابد و قوم نوح، هود، صالح و قوم پیامبران دیگر را به علت شک نسبت به معارف پیامبران الهی مورد سرزنش قرار داده است[1] و در سوره واقعه پس از برشمردن ویژگی‌ها و سرانجامِ هر یک از سابقان، اصحاب یمین و اصحاب شمال آن را یقینی و تردیدناپذیر دانسته

۱. «...أَ فِی اللَّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ...» (ابراهیم/ ۹) و «... و اننا لفی شک مما تدعونا الیه مریب..» (هود/ ٦٢).

(واقعه: ۹۵) و در سوره تکاثر براین امر تأکید شده که اگر تکاثرگرایان به یقین می‌رسیدند در همین دنیا دوزخ را با چشم دل مشاهده می‌کردند (تکاثر/۱-۶) و رسول خدا ﷺ بهترین عمل را عملی می‌داند که شک و دودلی در آن راه نداشته باشد (صدوق ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۲۸) و دعا می‌کرد: «اللَّهُمَّ أَرِنَا الْحَقَائِقَ كَمَا هِيَ» (ابن ابی‌جمهور ۱۴۰۵، ج. ۴، ص. ۱۳۲). این نشان می‌دهد معرفت حقیقی اشیاء آن‌طور که هستند ممکن است، در غیر این صورت تمنی رسول خدا ﷺ از خداوند بیهوده می‌نمود. همچنین از نگاه معصوم، معرفتی که منطبق بر عقل عارف و نفس عزوف نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص. ۵۴) صادق نیست، زیرا معرفتی که منطبق بر عقل عارف و نفس عزوف باشد؛ معرفت یقینی و مطلق است.

۶-۱-۲. کثرت‌گرایی اخلاقی

بر مبنای کثرت‌گرایی اخلاقی، مکاتب متناقض اخلاقی بر یکدیگر برتری ندارند و همه به یک اندازه قابل قبول خواهند بود. کثرت‌گرایی اخلاقی، نوعی غیرواقع‌گرایی اخلاقی در باورها و ارزش‌های اخلاقی و به نوعی رویکرد معرفت‌شناختی در حوزه احکام اخلاق است. براساس این دیدگاه، باورهای اخلاقی اموری عینی و واقعی نیست و تابع قرارداد و سلیقهٔ افراد هستند و نمی‌توانند با ناظر بودن به یک امر خارجی، قابل صدق و کذب باشند، زیرا سلیقه افراد ممکن است متفاوت باشند (مصباح یزدی ۱۳۸۷، ص. ۳۶)

در کثرت‌گرایی اخلاقی نوعی نسبیت‌انگاری ارزشی و نفی ضوابط عام و ثابت وجود دارد که بر اساس آن، امکان پذیرش و مقبولیت ایده‌آل‌های اخلاقی متفاوت، در گستره جغرافیایی و فرهنگ‌های مختلف پذیرفته می‌شود. این نسبیت ارزشی، البته منحصر در کثرت عرضی و جغرافیایی نیست، بلکه کثرت ناشی از گذر زمان و تنوع

و تطور در ارزش‌های اخلاقی به‌صورت طولی در زمان نیز پذیرفته می‌شود. بنابراین نتیجه می‌گیریم که مهم‌ترین دلیل کثرت‌گرایی اخلاقی، غیرواقعی بودن مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی است. به اعتقاد آن‌ها، ارزش‌ها تابع سلایق، احساسات و قرارداد افراد بوده و نسبی هستند و داوری ارزشی امکان پذیر نیست.

در آیات قرآن، برخی ارزش‌های اخلاقی اقوام گذشته محکوم و مذمت می‌شوند؛[1] آموزه‌های قرآنی اموری را زشت شمرده و می‌فرماید: خداوند هرگز به زشتی‌ها فرمان نمی‌دهد؛[2] نیز تنها دین مورد قبول را دین اسلام دانسته و جز آن را مردود و زیانبار اعلام کرده است.[3] حضرت علی ﷺ در خطبهٔ ۱۶۱ کثرت‌گرایی را نفی نموده و انتخاب غیر دین اسلام را موجب شقاوت دانسته است و در خطبهٔ ۱۶، فقط سنت پیامبر ﷺ را نافذ می‌داند.

۶-۱-۳. عقل بسندگی

تفاوت اساسی در بحث حسن و قبح عقلی در سده‌های اولیه با بحث حسن و قبح عقلی در زمان معاصر وجود دارد؛ درگذشته عقل‌گرایی در مقابل نص‌گرایی و سنت‌گرایی قرار داشت، ولی در عصر حاضر استقلال عقل و جدایی اخلاق از دین مطرح است، یعنی اخلاق سکولار در تعریف و توجیه ارزش‌های اخلاقی دین را کنار می‌گذارد. (سربخشی، ۱۳۸۵، ص. ۱۵). با عنایت به تبیین رفتارهای انسان از طریق

---

۱ . مانند فرزندکشی: «ولاتقتُلُوااولادَکُم خَشیَتة اِملاقٍ» (اسراء/ ۳۱) همجنس‌بازی: «أَ إِنَّکُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِیلَ وَ تَأْتُونَ فِی نادِیکُمُ الْمُنْکَرَ» (عنکبوت:۲۹).

۲ . «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا وَ اللهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ» (اعراف: ۲۸).

۳ . «إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلام» (آل‌عمران: ۱۹): «وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِینَ» (آل‌عمران: ۸۵)

عقل عملی، عقل گرایی *لایب نیتس* معتقد است که ادراک نظری مابعدالطبیعه از طریق مفاهیم فطری امکان‌پذیر است. از این‌جهت عقل نظری و رفتارهای اخلاقی انسان متأثر از آن است، از طرفی دیدگاه تجربه‌گرایی هیوم ناظر بر آن است که ادراکات نظری از راه حس مقبولیت پیدا می‌کند، بدین‌وسیله عقل یگانه منبعی برای معرفت تلقی می‌شود بدون اینکه قادر به شناخت واقعیت باشد. (اسکروتن، ۱۳۸۸، ص. ۴۱). غلبه این دیدگاه بر اخلاق موجب ظهور «ذهنیت‌گرایی»، «شهودگرایی» و «نسبی‌گرایی» اخلاقی می‌شود و اخلاق را با شکاکیت و تخریب مواجه می‌کند و به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌انجامد (کورنر، ۱۳۸۰، ص. ۲۷۳).

بر اساس عقل خودبنیاد غیروحیانی، هرگز نمی‌توان حق را از باطل بازشناخت؛ اما در معرفت‌شناختی قرآن پیروی از وحی راهی معتبر برای شناخت حق و باطل است (انفال/ ۲۹) و حضرت علی ﷺ انبیا را برانگیزاننده گنجینه‌های عقول معرفی نموده[1] و امام حسین ﷺ کمال عقل را در پیروی از وحی دانسته است (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص. ۲۹۸)

۲.۶. پیامدهای نسبیت گرایی اخلاقی

نسب‌گرایی اخلاقی پیامد ویرانگری به‌دنبال خواهد داشت. برخی پیامدهای عبارت‌اند از:

۶-۲-۱. تساهل و تسامح

تساهل و تسامح از پیامدهای نسبی‌گرایی اخلاقی است؛ نسبی‌گرایان براین باورند که نسبیت اخلاقی به تسامح می‌انجامد و تسامح نیز موجب فزونی خیر، یا بقای نسل می‌شود (پترسون ۱۳۷۶، ص. ۱۶۳) بر اساس اصل تساهل، هیچ کس مجاز

۱ . «یاآیهاالذینَ آمَنُوا ان تَتَّقوا اللهَ یجعل لَکُم فُرقانًا...» (انفال/ ۲۹)؛ «ویُثیروا لهُم دَفائِنَ العُقُول» (نهج‌البلاغه خطبه۱).

نیست مانع از انجام کار دلخواه دیگران شود و پیش‌گیری از فساد و تباهی، رفتاری ناشایست و بالمآل، تباه ساختن زمین مجاز خواهد بود (مصباح۱۳۷۸، ص. ۱۷۸).

آموزه‌های قرآن، در بیانی صریح تساهل و تسامح نسبت به رفتارهای نادرست را نکوهیدنی می‌داند[۱]؛ و اگر خداوند، بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، فساد و تباهی زمین را فرامی‌گرفت. در این آیه و آیه‌های مانند آن (هود:۱۱۶، حج: ۴۰) قرآن امنیت و صلاح زمین را در رویارویی با فساد می‌داند. افزون برآن در آیاتی شاهد هلاکت و نابودی افراد و اقوامی هستیم که خداوند آنان را مستحق عذاب دانسته؛ از آن‌رو که در زمین فساد و ستم می‌کردند.[۲]

شایان توجه است که در اندیشه اسلام، نرمش و تسامح در تبلیغ و تبیین دین و احتجاج با مخالفان، زمانی‌که با انگیزه روشنگری و جهل‌زدایی انجام گیرد، اقدامی پسندیده است.[۳] چنان‌که در نظام اخلاق قرآن، مومنان به شکیبایی، گذشت و مدارا در برابر سختی‌ها ترغیب می‌شوند. خداوند از مومنان می‌خواهد تا بدی‌های دیگران را با خوبی پاسخ دهند.[۴] بدیهی است، آیاتی که مومنان را به شکیبایی، چشم‌پوشی و بخشش از رفتارهای نادرست دیگران فرامی‌خواند هرگز به معنای تسامح و تساهل اخلاقی و یکسان پنداشتن خوبی و بدی نخواهد بود. خداوند برای زدودن این انگاره باطل، آیه یادشده را با بیان این اصل کلی و استثناناپذیر قرآنی، آغاز می‌کند که هرگز نیکی و بدی یکسان نیست: «وَ لا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَ لاَ السَّیِّئَه».

---

۱ . «وَ لَوْ لا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ (بقره:۲۵۱)

۲ . «وتِلکَ القُری اَهلکناهُم لمَّا ظَلَمُوا وَجعلنا لِمَهلِکِهِم مَوعِدا» (کهف/۵۹).

۳ . «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکینَ اسْتَجارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یَعْلَمُونَ» (توبه: ٦).

٤ . «ادْفَعْ بِالَّتی هِیَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذی بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُ عَداوَةٌ کَأَنَّهُ وَلِیٌّ حَمیمٌ» (فصلت: ٣٤)

حساسیت قرآن در صیانت از اصول اخلاقی را باید از ابعاد شگفت‌انگیز نظام اخلاقی قرآن به‌شمار آورد. اهمیت قوانین الهی و لزوم تغییرناپذیری این قوانین در سوره‌های متعددی مانند: توبه: ۴۳. اسراء: ۷۴-۷۵. عبس: ۱-۱۲ بازگو شده است. نکته درخور توجه آن است که مخاطبِ آیات یادشده- که با زبانی آمیخته با عتاب است-، حضرت محمد ﷺ آخرین فرستاده خدا است که آیات پرشمار قرآن به بازگویی منزلت و جایگاه ویژه آن حضرت، نزد خداوند، اختصاص یافته است.

هشدار و انذار قرآن در باره تساهل و تسامح نسبت به تعالیم دینی با شیوه‌های گوناگون و حساسیت فراوان بیان شده است. در برخی آیه‌ها، انگیزه‌های پنهانِ اهلِ کتاب را در باره وحی قرآنی آشکار ساخته و خطاب به پیامبر ﷺ تصریح می‌کند که یهود و نصاری هرگز از تو راضی نخواهند شد، مگر زمانی که از آیین (تحریف یافته) آنان، پیروی کنی.[1]

۶-۲-۲. سلب مسئولیت

سلب مسئولیت از پیامدهای نسبیت‌گرایی اخلاقی است؛ با انکار اطلاق و جاودانگی اصول همگانی و جاودانه اخلاق، مسئولیت اخلاقی توجیهی خردپذیر نخواهد داشت (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص. ۲۸) و بالمأل پاداش و کیفر نیز در برابر رفتارهای اخلاقی بی‌معنا خواهد بود.

از منظر متکلمان مسلمان، مسئولیت اخلاقی، یکی از اقسام مسئولیت است (علامه حلی۱۴۱۳، ص. ۳۳۲). براساس نظام اخلاقی قرآن، مسئولیت اخلاقی، مسئولیت در برابر پروردگار و نتیجهٔ آن مجازات و کیفر است (دیلمی وآذربایجانی، ۱۳۹۳، ص.

۱. «وَلَن تَرضی عَنکَ الیَهُودُ وَلا النَّصاری حَتّی تَتَّبِع مِلَّتَهُم» (بقره:۱۲۰).

۴۶)؛ پس هر کس هموزن ذرّه‌ای کار خیر انجام دهد آن را می‌بیند! و هر کس هموزن ذرّه‌ای کار بد کرده آن را می‌بیند».[1]

در برخی آیه‌ها مسئولیت به باری سنگین تشبیه شده است: «وَلاتَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ اُخری...» (فاطر/۱۸). «وزر» به معنای سنگین و در برخی تفاسیر به‌معنای گناه و مسئولیت آمده است؛ یعنی هرکس پاسخگوی اعمال خویش است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج. ۱۸، ص. ۲۲۴). در شماری از آیات نیز، به مسئولیت گوش، چشم و قلب اشاره شده است.[2] در باره مفهوم «امانت» در آیه «اِنّاعَرَضنَا الاَمانَةَ ...» (احزاب/۷۲)، آراء مفسران، گوناگون است؛ اما در بسیاری از تفاسیر، واژه «امانت» به تعهد و پذیرش مسئولیت، تفسیر شده است (همو، ج. ۱۷، ص. ۴۵۴)، امام علی ﷺ مسئولیت‌پذیری را مرز انسانیت دانسته است (نهج البلاغه، خطبه۱۵۳).

پس براساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی قرآنی، هرگز نمی‌توان؛ مسئولیت اخلاقی را انکار کرد (مطهری ۱۳۷۳، ص. ۱۲۰). در حالی‌که در نسبی‌گرایی اخلاقی هرگز نمی‌توان از مسئولیت اخلاقی سخن گفت.

۶-۲-۳. نفی کارکرد مفاهیم اخلاقی

با پذیریش نسبیتِ‌اخلاق، و اعتباری پنداشتن اصولِ‌اخلاقی، اخلاق، نقشی در تعالی و کمال انسان نخواهند داشت (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۶. مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص. ۱۴۷) اما براساس مبانی انسان‌شناختی و الهیاتیِ اخلاقِ قرآن‌بنیان، صفات نفسانی مانند: ایمان، تقوا، صدق، عدالت، شجاعت، سخاوت،

---

۱ . «فَمَن یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَن یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراًّ یَرَهُ (زلزال:۷-۸)

۲ . «وَلاتَقفُ مالَیسَ لکَ بِه عِلمٌ اِن السَّمعَ وَ البَصَرَ وَ الفُوادَکُلُّ اُولئِکَ کانَ عَنهُ مَسئُولًا» (اسراء/۷۱).

وفا که از آن‌ها به اصول اخلاق تعبیر می‌شود، نقشی اساسی در تعالی و کمال انسان دارند؛ در میان اصول اخلاقی «ایمان» عالی‌ترین اصل اخلاقی است که تأکید فراوانی بر نقش آن در هدایت‌گری و تعالی شده است (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص. ۳) چنان‌که رذایلی مانند کفر، شرک، نفاق، ظلم، فسق، عهدشکنی، بخل، موجب افول و انحطاط انسان خواهد شد.

براساس آموزه‌های قرآن، خداوند در آستانه آفرینش انسان، در عبارتی کوتاه و مملو از ستایش و تکریمِ انسان او را خلیفه معرفی کرده و هدف از خلقت را عبودیت بیان می‌کند.[۱] بندگی مطلوب تنها زمانی فراچنگ خواهد آمد که شناخت‌ها، اندیشه‌ها، باورها، تمایلات و رفتارهای انسان با معیارهای الهی که عالیترین آن در قرآن بیان شده، انطباق کامل داشته باشد و تکامل و تعالی انسان و باریابی به مقام جانشینی خدا، تنها از این رهگذر تحقق یافتنی است (نصیری، ۱۳۹۴، ص. ۹۸). مقصد واپسین انسان در مسیر عبودیت و تعالی، همجواری با خدا است.[۲] در منابع اخلاقی از مقام خلیفه اللهی به مقام قرب خداوند نیز تعبیر شده است (سادات۱۳۷۸، ص. ۳۱). دانش اخلاق سازوکار تحقق باریابی به قرب الهی است.

٦-٢-٤. شکاکیت اخلاقی و فروکاستن انگیزه زیست اخلاقی

نسبی‌گرایی اخلاقی، در توصیفِ ماهیت و چیستی احکام اخلاقی، این احکام را اموری اعتباری و وابسته به شرایط، زمان، مکان، سلائق و تمایلات فردی و اجتماعی می‌داند. در مباحث فلسفه اخلاق، از این پندار، به شکاکیت اخلاقی تعبیر

۱ . «اِنّی جاعِلٌ فِی الأرضِ خَلیفَهً» (بقره: ۳۰) و «وَ ماخَلَقتُ الجِنَّ وَالاِنسَ اَلّالِیَعبُدُونِ» (ذاریات: ٥٦).

۲ . «انَّ المُتَّقین فی جَنّات وَنَهَرٍ فی مَقعَد صِدقٍ عِندَ مَلیک مُقتَدرٍ» (قمر/٥٤).

شده است (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص. ۲۹). شکاکیت اخلاقی از ملزومات نسبی‌گرایی اخلاقی است از آن‌رو که هیچ‌گاه نمی‌توان از درستی، نادرستی، صدق، کذب، ارزش‌داوری اخلاقی، تبیین و توجیه گزاره‌های اخلاقی سخن گفت.

در شکاکیت اخلاقی این پرسش مطرح می‌شود که با ابتنا بر شکاکیت اخلاقی چگونه می‌توان فرد و یا اجتماع را برای پایبندی به زیست اخلاقی برانگیخت!؟ در شکاکیت اخلاقی انگیزش اخلاقی به فرهنگ حاکم بر جامعه و امیال روان شناختی فرد تقلیل می‌یابد و هرگونه معیار فراشخصی و فرافرهنگی در داوری و توجیه اخلاقی انکار می‌شود (Armstrong; 2006. P. 11). شک، نافی یقین و موجب فساد و هلاکت نفس است و ایمان بدون یقین، رویایی دست‌نایافتنی است (نراقی ۱۳۷۱، ص. ۱۹۷). شک به یکسانیِ هست و نیست و تساوی درستی و نادرستی و خوبی و بدی می‌انجامد؛ در حالی‌که فطرت و خرد انسان هرگز این تساوی و یکسانی را برنمی‌تابد؛ چنان‌که، این یکسانی و تساوی از منظر روانشناختی نیز ناامنی و ویرانی حیات اخلاقی را به‌دنبال خواهد داشت. از این‌رو در آموزه‌های قرآنِ کریم، شک‌گرایی به شدت نکوهش شده است؛ در برخی آیات شاهد نکوهش، انذار و عذاب قوم حضرت نوح و هود ﷺ هستیم که در برابر دعوت پیامبران خود به صراحت و تأکید اظهار شک می‌کردند.[1] در برخی آیه‌ها به تردید قوم موسی ﷺ در برابر تعالیم وحیانی آن حضرت اشاره شده و شک را منزلگاه بدی که هیچ جدیتی را بر نمی‌تابد دانسته است.[2]

---

۱ . «وَانّا لَفی شَکٍّ مِمّا تَدعُونَنا اِلیه مُریب» (ابراهیم/۱٤: ۹-۸).

۲ . «وَلَقَد اتَینا مُوسَی الکِتابَ فَاختُلِفَ فیهِ...وَاِنَّهُم لَفی شَکٍّ مِنهُ مُریبٍ» (هود/۱۱۰) و «بَلْ هُمْ فِی شَکٍّ یَلْعَبُونَ» (دخان: ۹).

٦-٢-٥. تساوی نیکوکاران و خیانت کاران

یکسان پنداشتن نیکوکاری و ستم‌پیشگی از پیامدهایِ نسبیت اخلاقی است. از آن‌رو که براساس این رویکرد، احکام اخلاقی وابسته به تمایلات فردی است و خاستگاه واقعی نداشته و با تغییر تمایلات و گرایش‌ها، داوری اخلاقی نیز دگرگون خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۳). با این فرض، نیکی، خیانت، خیرخواهی، شرارت، ظلم و عدالت مفاهیمی فاقد معنای ثابت خواهند بود و نمی‌توان هیچ‌یک از این رفتارها را ستایش و یا نکوهش کرد (دیلمی وآذربایجانی، ۱۳۹۳، ص. ۲۹).

اما قرآن با صراحت یکسان انگاشتن نیکوکاران و تبه‌کاران، را انگاره‌ای باطل و خردستیز دانسته و با پرسشی همراه با توبیخ و انکار بطلان این انگاره را امری بدیهی و بی‌نیاز از تبیین و استدلال می‌داند.[۱] امام علی ﷺ به پیروی از قرآن، در نامه ۵۳، به کارگزار خود، مالک اشتر، یادآور می‌شود که هرگز نباید در نگاه تو نیکوکار و بدکار ارزش و پاداش یکسان داشته باشند (نهج البلاغه، نامه۵۳).

٦-٢-٦. ناتوانی در تبیین عقلانیِ تأثیر و تأثر اخلاقی

در مکتب‌های اخلاقیِ نسبی‌گرا، گزاره‌های اخلاقی انشائی، غیرواقع‌گرا و غیرتوصیفی‌اند و نمی‌توان از صدق و کذبِ گزاره‌های اخلاقی سخن گفت؛ از این‌رو اصول اخلاقی، فاقد معیاری خردپذیراند و نمی‌توان این اصول را اثبات یا ابطال کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص. ۳۳-۳۴).

---

۱ . «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (ص: ۲۸ نیز سجده/۱۸؛ جاثیه: ۲۱).

در برخی آموزه‌های قرآنی، به رابطه علیِّ رفتارهای اختیاری انسان بـا پدیـده‌هـایِ تکوینی و تأثیر و تأثر میان این دو اشاره شـده اسـت. بـرای نمونـه در آیـه ۹۶ سـوره اعراف تصریح شده است که اگر زمنیان ایمان می‌آوردند و پروا پیشه می‌کردند بدون تردید (درهای) برکت‌هایی از آسمان و زمین را بر روی آنها می‌گشودیم.[۱]

آیه پیش‌گفته و مانند آن (مائده: ۶۶. جن:۱۶) گویای این حقیقت است که خاسـتگاه مفاهیم اخلاقی روابط عینی و حقیقیِ افعال اختیاری انسـان و نتـایج ایـن افعـال اسـت. اساسا مفاهیم اخلاقی از رابطه علی و معلولی میان رفتارهای اخلاقی و نتـایج آن، انتـزاع می‌شوند. این رابطه، حقیقی و مستقل از علم و جهل و اراده فاعل و وضعیت حـاکم بـر جامعه است. خوبی، بدی، باید و نبایدِ اخلاقـی، ناشـی از ایـن نسـبت تکـوینی اسـت (مطهری، ۱۳۶۰، ج. ۱، ص. ۴۱۰–۴۱۸). این رابطـه در آیـه «وَ مَـن یَتَّـقِ اللهَ یَجعَـل لَـهُ مَخرَجاً ...» (طلاق: ۲) نیز تکرار شده؛ پارسایی موجب رهایی از بن‌بست‌ها خواهد شد. در اندیشه اخلاقی قرآن، تقوا به‌مثابه راهی مستقل برای دست‌یابی بـه شـناخت اسـت[۲]؛ افزون برآن، تقوا عامل بازگشت انسان به اعتـدال فطـری اسـت و تعـالی گـرایش‌هـا و رفتارهای آدمی را در پی خواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج. ۹، ص. ۱۳۱–۳۱۵).

۱ . «وَ لَو اَنَّ اَهلَ القُری امَنُوا وَ اتَّقَوا لَفَتَحنا عَلَیهم بَرَکات مِن السَّماء وَ الأرضِ» (اعراف/۹۶)
۲ . «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اللَّهُ... »(بقره: ۲۸۲).

نتیجه‌گیری

مطلق‌گرا و یا نسبی‌گرا بودن نظام اخلاقی بیش از هرچیز وابسته به مبانی انسان‌شناختی نظام‌های اخلاقی و نیز وابسته به دیدگاهی است که هریک از نظام‌های اخلاقی درباره خاستگاه و معیار اخلاقی زیستن بیان می‌کنند. برخی فیلسوفان اخلاق اصولِ اخلاقی را بی‌هیچ تفاوتی، همانند قضایای ریاضیات و فلسفه قضایایی مطلق می‌دانند که به ویژگی‌های روانشناختی آدمیان وابسته نیست. در مقابل عده‌ای از فیلسوفان اخلاق را نسبی دانسته و براین باورند که اصول یا قواعدی حقیقی درباره وظیفه در مقام عمل وجود ندارد که لازم باشد همواره بر اساس آن‌ها عمل شود و یا هیچگاه نقض نشود، حتی زمانی که با سایر اصول متعارض شوند و هر رذیلتی ممکن است در زمان و شرایطی، فضیلت به‌حساب آید، چنانکه کینه‌ورزی به‌هنگام جنگ، فضیلت است. اما براساس آموزه‌های قرآنی، از سویی اصول اخلاقی، جاودانه، مطلق و جهان‌شمول است و اطلاق اخلاقی در قرآن بدان معناست که وجوب و الزام احکام و اصول اخلاق، شامل همه اقشار و طبقات جامعه، در همه زمان‌ها و مکان‌ها خواهد شد. از این‌رو، همه انسان‌ها مکلف و مخاطب آیات بوده و در هر زمان و در هر احوال و شرایطی که باشند، بی‌هیچ تقیید و تخصیصی، ملزم به پیروی از دستورات اخلاقی هستند و از سوی دیگر نسبیت اخلاقی نه به لحاظ مبانی قابل دفاع است و نه به لحاظ نتایج و پیامدها.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه.

۳. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهات*، قم: نشرالبلاغه.

۴. مور، جورج ادوارد (۱۳۹۵). *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی و...، تهران: سمت.

۵. ادواردز، پل (۱۳۷۸). *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: تبیان.

۶. اسکروتن، راجر(۱۳۸۸). *کانت*. ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.

۷. اسلامی، محمدتقی (۱۳۸۱). *تساهل و تسامح*، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه

۸. برنارد ویلیامز (۱۳۹۵). *فلسفه اخلاق* ترجمه زهرا جلالی. قم: نشر معارف.

۹. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و...، تهران: طرح نو.

۱۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۵۴). *اخلاق و مذهب*، قم: تشیع.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *مبادی اخلاق در قرآن*، قم: نشر اسراء.

۱۲. ـــــــــــــــ (۱۳۸۴). *حیات حقیقی انسان در قرآن*. قم: نشر اسراء.

۱۳. ـــــــــــــــ (۱۳۸۸). *تسنیم*، ج ۱، قم: نشر اسراء.

۱۴. دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود (۱۳۹۳). *اخلاق اسلامی*، قم: نشر معارف.

۱۵. سادات، محمدعلی (۱۳۷۸). *اخلاق اسلامی*، تهران: لیلی.

۱۶. سربخشی، محمد (۱۳۸۵). *اخلاق سکولار*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۱۷. شمالی، محمدعلی (۱۳۸۸). نسبیت‌گرایی اخلاقی: نماها و مبناها. *مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال یازدهم، شماره ۴۲.

۱۸. صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبارالرضا* ﷺ. تهران: نشرجهان.

۱۹. علامه حلی (۱۴۱۳). *کشف المراد*. قم: مؤسسه النشرالاسلامیه.

۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۴۱۷). *المیزان*، قم: جامعه مدرسین.

۲۱. فرانکنا، ویلیام (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، نشرطه.

۲۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*، ج۱، ترجمه جلال الدین مجتبوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. کراجکی، محمدبن علی(۱۴۱۰). *کنزالفوائد*، قم: دارالذخائر.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب(۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. کورنر، اشقفان(۱۳۸۰). *فلسفه کانت*. ترجمه فولادوند، تهران: خوارزمی.
۲۶. کیوپیت، وان (۱۳۷۶). *دریای ایمان*. تهران: طرح نو.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). *دروس فلسفه اخلاق*، انتشارات اطلاعات.
۲۸. ـــــــــــــــــ (۱۳۸۱). *فلسفه اخلاق*، قم: بین الملل.
۲۹. ـــــــــــــــــ (۱۳۷۰). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *فلسفه اخلاق / تعلیم و تربیت*. تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. ـــــــــــــــــ (۱۳۷۴). *اسلام و مقتضیات زمان*. تهران: صدرا.
۳۲. ـــــــــــــــــ (۱۳۶۲). *نقدی بر مارکسیسم*. تهران: صدرا.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. نراقی، محمدمهدی (۱۳۷۱). *جامع السعادات*، قم: اسماعیلیان.
۳۵. نصیری، عبدالله (۱۳۹۴). *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*. تهران: پژوهشگاه فرهنگی دانش اندیشه‌های معاصر.
۳۶. نیگل، تامس و دیگران (۱۳۹۲). *دانشنامه فلسفه اخلاق*. ترجمه رحمتی، تهران: سوفیا.
۳۷. هاملین، دیو یدوی(۱۳۷۵). *تاریخ معرفت‌شناسی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۸. دورانت، ویل *(۱۳۸۰) تاریخ تمدن*. ترجمه عباس زریاب. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
39. Armstrong-Walter Sinnott, 2006 Moral Skepticism, Oxford: University Press

سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۲۹، زمستان ۱۴۰۲
Revelatory Ethics
Thirteenth Year, No.29, winter 2024

معیارشناسی دستیابی به مصادیق برخی مفاهیم نامصرّح اخلاقی در قرآن

علی مدبر (اسلامی)*
زهرا غلامی**

چکیده

برخی آموزه‌های مهم اخلاقی که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام به شکل گسترده یاد شده‌اند، در قرآن کریم به نام آن‌ها تصریح نشده و به‌ظاهر، در معارف و احکام قرآن کریم یافت نمی‌شوند، در حالی که از یک سو اهمیت آن‌ها ایجاب می‌کند در قرآن کریم (به عنوان ثَقَل اکبر) از آن‌ها یاد شده باشد و از سوی دیگر بازتاب گسترده آن‌ها در روایات نشان حضور این آموزه‌ها در قرآن کریم است، زیرا روایات اهل بیت علیهم‌السلام برگرفته از قرآن کریم‌اند.

این مقاله، عهده‌دار بیان معیاری برای دستیابی به مصادیق قرآنی این‌گونه مفاهیم اخلاقی است و برای‌نمونه در پی معیارشناسی دستیابی به مصادیق اصل معاشرتی «مدارا» است و به نتایج زیر دست یافته است: ۱. هرچند در قرآن کریم واژه «مداراة» نیامده است، مصادیق مدارا در قرآن کریم یاد شده‌اند (دست‌کم، بیست مصداق). ۲. برای شناسایی مصادیق قرآنی مدارا معیارهایی وجود دارد که به کمک آن‌ها مصادیق یادشده قابل شناسایی‌اند. ۳. شناسایی مصادیق مدارا با کمک «گوهر معنایی مدارا» و «روایات تفسیری» امکان‌پذیر است. ۴. از راه تصریح مفسران و مترجمان قرآن نمی‌توان به مصادیق مدارا راه یافت و تنها در حد «تأیید» می‌توان از آن‌ها بهره برد. روش تحقیق در این مقاله، نقلی- وحیانی و روش پردازش اطلاعات (داده‌پردازی) آن تبیینی و تحلیلی، و روش گردآوری اطلاعات آن کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: معیارشناسی، مصداق، مدارا، مفاهیم اخلاقی.

---

* عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشکده فرهنگ ومعارف قرآن) (a.alebouyeh@isca.ac.ir)

** دانش‌آموخته سطح ۳ مؤسسه آموزش عالی معصومیه دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. (Halime_KhatonHydari@miu.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۴؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۰۷/۰۳)

بیان مسئله

برخی مفاهیم و آموزه‌های اخلاقی با همه اهمیتی که دارند و در روایات اهل بیت علیهم‌السلام به شکل گسترده آمده‌اند، در قرآن کریم به آن‌ها تصریح نشده و نام آن‌ها نیامده و به ظاهر، در معارف و احکام قرآن کریم یافت نمی‌شوند، در حالی که از یک سو اهمیت آن‌ها ایجاب می‌کند در قرآن کریم که ثَقَل اکبر و نخستین پایگاه معارف دین و کتاب هدایت انسان: «ذَلِکَ الکِتَابُ لا رَیبَ فِیهِ هُدَیً لِلمُتَّقِینَ» (بقره/۲) و استوارترین آیین زندگی: «إنَّ هَذَا القُرآنَ یَهدِی لِلَّتِی هِیَ أقوَمُ» (اسراء/۹) است از آن‌ها یاد شده باشد و از سوی دیگر، بازتاب گسترده آن‌ها در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نشان حضور و وجود معارف و احکام آن‌ها در قرآن کریم است، زیرا روایات اهل بیت علیهم‌السلام برگرفته از قرآن کریم‌اند. (عیاشی، ۱۳۸۰، ۲۶۶/۲. صفار، ۱۴۰۴، ۱۴۷ و ۲۱۴)

نمونه‌ای از این آموزه‌های اخلاقی، اصل معاشرتی «مدارا» است که از مهم‌ترین آموزه‌ها و احکام اجتماعی اسلام است؛ ولی در قرآن کریم به نام آن تصریح نشده است و تنها برخی مشتقات ریشه آن (دَرء) (ر.ک، قصص/۵۴ (یَدْرَؤُنَ)؛ آل‌عمران/۱۶۸ (فَادْرَؤُا)؛ بقره/۷۲ (فَادَّارَأْتُم)) آمده‌اند؛ ولی در روایات بازتابی بسیار گسترده دارد (برای نمونه، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۱۷. حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۴۲. مجلسی، [بی‌تا]، ص. ۵۵/۷۲. آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۵۳ و ۴۴۴ و ۴۴۵)؛ برای نمونه، رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله آن را همتای «ادای فرایض» قرار داده و فرمودند پروردگارم همان‌گونه که مرا به انجام

واجبات [دینی] فرمان داده، به مدارا با مردم فرمان داده است[1]؛ نیز آن حضرت مدارا را نیمی از ایمان دانستند[2] و در سخنی دیگر آن را یکی از سه خصلتی شناساندند که در هرکس نباشند، هیچ عملی از وی برپا نیست[3] پیامبر اکرم ﷺ همچنین فرمودند هرکس در حال مدارا [با مردم] بمیرد، شهید از دنیا رفته است.[4] در حدیث نبوی دیگر آمده است که سَرِ عقل و خردورزی، پس از ایمان به خدا، مدارا کردن با مردم است، در جایی که موجب ترک [و نادیده گرفتن] حق نشود.[5]

به نظر می‌رسد در یک پژوهش روشمندِ قرآنی و به مدد معیاری خاص، می‌توان مصادیق مدارا در قرآن را یافت. پس باید به این پرسش پاسخ داد که با چه معیاری می‌توان مصادیق مدارا در قرآن را شناسایی کرد. البته این معیار شناسی برای یافتن مصادیق دیگراصول اخلاقی نیز کاربرد دارد و ویژه اصل اخلاقی و معاشرتی مدارا نیست.

اکنون برای نمونه، به معیارشناسی دستیابی به مصادیق مدارا در قرآن می‌پردازیم و پیش از ورود به بحث، برخی مفاهیم این تحقیق را بیان می‌کنیم:

۱. مصداق

واژه «مِصدَاق» که از ریشه «صِدق» گرفته شده، بر وزن «مِفعَال» است که از وزن‌های اسم آلت است. پس کلمه مصداق اسم آلت است و از این رو در برخی فرهنگ‌های

---

۱ . «أَمَرَنِی رَبِّی بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِی بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ» (کلینی، ۱٤۰۷: ۱۱۷/۲)

۲ . «مُدَارَاةُ النَّاسِ نِصْفُ الْإِيمَانِ» (حرانی، ۱٤۰٤: ٤۲)

۳ . : «يَا عَلِيُّ! ثَلَاثٌ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ لَمْ يَقُمْ لَهُ عَمَلٌ: وَرَعٌ يَحْجُزُهُ عَنْ مَعَاصِي اللهِ عَزَّوَجَلَّ وَ خُلُقٌ يُدَارِي بِهِ النَّاسَ وَ حِلْمٌ يَرُدُّ بِهِ جَهْلَ الْجَاهِلِ» (ابن بابویه، ۱۳٦۲: ۱۲۵/۱).

٤ . «مَن مَاتَ مُدَارِياً مَاتَ شَهِيداً» (مجلسی، [بی‌تا]:۵۵/۷۲)

۵ . «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللهِ مُدَارَاةُ النَّاسِ فِي غَيْرِ تَرْكِ حَق». (حرانی، ۱٤۰٤: ٤۲)

لغت به «آلت صدق چیزی» و «چیزی که صدق دیگری از او دریافت شود» معنا شده است. (دهخدا، ۱۳۷۳، ج. ۱۳، ص. ۲۰۹۹۹)

بر پایه علم منطق، مصداق در برابر «مفهوم» است. مفهوم، صورتی است که از حقایق اشیاء انتزاع می‌شود و در ذهن نقش می‌بندد (صورت ذهنیِ اشیا)؛ اما مصداق چیزی است که مفهوم بر آن منطبق می‌شود [یا به تعبیری، مفهوم بر آن صدق می‌کند]، یا [به تعبیری دیگر] همان حقیقت شیء است که صورت ذهنی (مفهوم) از آن انتزاع می‌شود. پس، صورتی ذهنی که از فردی به نام «محمد» داریم، مفهومی جزئی است و شخص خارجیِ حقیقی مصداق آن است؛ نیز صورت ذهنی که از معنی «حیوان» داریم، مفهومی کلی است و افراد موجود حیوان، مانند انسان و اسب و پرنده مصادیق آن هستند. (رک: مظفر، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۵۶)

۲. مدارا

واژه‌شناسان، برای تبیین معنی «مُدَارَات» که واژه‌ای عربی و مصدر باب مفاعله است، از واژگان و تعبیرهای «ملایمت»، «ملاینت»، «ملاطفت»، «رفق» (برخی لغت پژوهان در معناشناسی ملاطفت، واژه «رفق» را یکی از دو معنای ماده «لطف» دانسته‌اند. (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج. ۷، ص. ۴۲۹. مصطفوی، ۱۴۳۰، ج. ۱۰، ص. ۲۷۹)) و «همراهی نیکو با مردم و تحمل کردن آنان» کمک گرفته‌اند. پس برای معناشناسی مدارا، ابتدا باید واژگان دخیل در معنای آن را بررسی کنیم:

الف. ملایمت: ملایمت، به معنای صلح (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۲۲۵) (سازش و آشتی) (بستانی، ۱۳۷۵، ص. ۷۴۳) و اتفاق (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۲، ص. ۵۳۱) (هماهنگی) و اجتماع (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۲، ص.۵۳۱) (همگرایی) و

در برابر منافرت (تهانوی، ۱۹۶۷، ج. ۱، ص. ۱۰۴۲) (دشمنی (حسین یوسف، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۲۴۵) و دوری (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۴۵۹/۵) و تفرق (مهنا، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۶۳۶) (پراکندگی و جدایی) است.

ب. ملاینت: ملاینت و لین، به معنای نرمی و نرمخویی و مهربانی و نرم‌رفتاری (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج. ۱۰، ص. ۲۷۹) و ضد خشونت و صلابت است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۲۲۵. جوهری، ۱۳۷۶، ج. ۶، ص. ۲۱۹۸)

ج. ملاطفت: ملاطفت به معنای رفق (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج. ۷، ص. ۴۲۹. ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۲۵۰. زمخشری، ۱۹۷۹، ۵۶۵) و رفق به معنای موافقت (سازگاری) و مقاربت (نزدیک شدن) (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج.۲، ص. ۴۱۸) و نرمخویی و لطافت در کار (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج.۵، ص. ۱۴۹. مصطفوی، ۱۴۳۰، ج. ۴، ص. ۱۸۶) و ضد عُنف (فیومی، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۲۳۳. عسکری، ۱۴۰۰، ۲۱۳. برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۹۷) (تعامل با شدت و خشونت و سختگیری و ستیزه‌گری) است. ظاهراً رفق معنای هردو واژه «ملایمت» و «ملاینت» را در خود جمع کرده است.

د. همراهی نیکو: همراهی نیکو با مردم و تحمل کردن آنان (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۴، ص. ۱۵۵. مهنا، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۴۰۲. ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۲، ص. ۱۱۵) ضد مکاشفه (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۹۷) و مکاشفه به معنی پرده دری و آشکار کردن، مانند آشکار کردن دشمنی است. (زمخشری، ۱۳۸۶، ۲۲۸)

نکته: با عنایت به معناشناسی یادشده، مدارا از فضایل اخلاقی فراگیر است که فضایلی دیگر را در زیرمجموعه خود دارد.

گفتنی است که با وجود معناشناسیِ یادشده، به نظر می‌رسد کلمه مـدارا دوگونـه کاربرد دارد:

الف. گاه در معنایی جامع به‌کارمی‌رود و در این صورت، به معنایی است که بـرای آن ترسیم شد (نرمخویی و دوری از خشونت و سختگیری و ستیزه‌گـری و تحمـل و نادیده‌انگاری)، چنان‌که در حدیث نبوی زیر به همین معنا به کار رفتـه اسـت: رسـول اکرمﷺ درباره رفتـار بـا همـه مـردم، اعـم از نیکـان و بـدان فرمودنـد پروردگـارم همان‌گونه که مرا به انجام واجبات [دینی] فرمان داده، به مـدارا بـا مـردم فرمـان داده است.[1]

ب. گاه نیز در معنایی خاص بـه کـار مـی‌رود و بـه معنـای خصـوصِ «تحمـل و نادیده‌انگاری و چشم‌پوشی از بدی دیگران» اسـت و تفـاوت معنـای دوم بـا معنـای نخست (معنای جامع) در این است که در معنای نخست لزوماً بـدی دیگـران مطـرح نیست؛ ولی در این معنای خاص، بدی دیگران مطرح است.

برخی مؤیدهای معنای خاص (معنای دوم) را در موارد زیر می‌توان یافـت؛ یعنـی این‌ها شواهدی هستند که نشان می‌دهند مدارا گاه در جایی به کار می‌رود که شخص در برابر «خصلتی ناپسند»، «کاری ناروا» یا «امری نامطلوب» قرار گرفته است. شـواهد یادشده بدین شرح‌اند:

یکم. امام صادقؑ در حدیث جنود عقل و جهل، «مدارا» را از جنود (لشکریان) عقـل دانسته و ضد آن را «مکاشفه»، یعنی آشکار کردن و پرده‌دری (مانند آشکار کـردن دشـمنی

---

۱. «أَمَرَنِی رَبِّی بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِی بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ». (کلینی، ۱٤۰۷: ۱۱۷/۲)

(زمخشری، ۱۳۸۶، ص. ۲۲۸) معرفی فرموده است: «وَالْمُداراةُ وَضِدُّهَا الْمُكاشَفَةُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۱۹۷) که نشان می‌دهد مدارا به معنای«تحمل، نادیده‌انگاری، چشم‌پوشی، پرده‌پوشی و پرده‌داری در برابربدی دیگران» گرفته شده است.

دوم. در برخی موارد درباره «تعامل با موافقان» از کلمه رفق و درباره «تعامل با مخالفان» از کلمه مدارا استفاده شده است؛ مانند اینکه امام صادق ﷺ درباره رفتار با شیعیان به عمربن حنظله فرمودند [تکلیف‌های سنگین در علم و عمل را] به [متوسطان از] شیعیان ما تحمیل نکنید و با آنان با «رفق» رفتار کنید، زیرا [توده مردم] توان تحمل آنچه را شما تحمل می‌کنید ندارند.[1] اما درباره مخالفان از کلمه «مدارا» استفاده کرده و فرمودند ... با مخالفان با مدارا سخن بگویید تا آنان را به ایمان گرایش دهید و چنانچه از ایمان آنان نیز ناامید هستید، چنین برخوردی شما و برادران ایمانیتان را از گزند و آسیب آن مخالفان نگه می‌دارد.[2]

سوم. در بسیاری از کاربردهای روایی کلمه «مدارا» نیز از مدارا با بدکاران، دشمنان، شروران و نادانان یاد شده است؛ مانند: «أَظْهِرْ فِی عَلانِیَتِكَ الْمُدَارَاةَ عَنِّی لِعَدُوِّی وَ عَدُوِّكَ مِنْ خَلْقِی» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج. ۲، ص. ۱۱۷)، «مُدَارَاةِ الأشرَارِ» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۶۶)، «مُدَارَاةُ الْأَحْمَقِ» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۴۵) و «مُدَاجَاةُ الْأَعْدَاءِ». (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۴۵) «مُداجات» و «مصانعه» و

---

۱ . «یَا عُمَرُ! لاتَحْمِلُوا عَلی شِیعَتِنَا وَ ارْفُقُوا بِهِمْ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لایَحْتَمِلُونَ مَا تَحْمِلُون» (کلینی، ۱٤۰۷: ۷٤۲/۱۵. نیز برای شرح حدیث، ر.ک: مجلسی، ۱۳٦۳: ٤۸۷/۲٦)

۲. «أَمَّا الْمُخَالِفُونَ فَیَکَلِّمُهُمْ بِالْمُدَارَاةِ لِاجْتِذَابِهِمْ إِلَی الْإِیمَانِ، فَإِنْ یَیْأَس مِنْ ذَلِكَ یَکُفَّ شُرُورَهُمْ عَنْ نَفْسِهِ وَ عَنْ إِخْوَانِهِ الْمُؤْمِنِینَ». (امام عسکری (ع)، ۱٤۰۹: ۳۵۳-۳۵٤)

«مدارات» به یک معنایند. (بستانی، ۱۳۷۵، ص. ۳۸۱ و ۵۴۶)

چهارم. علی ﷺ فرمودند برادر آن نیست که ناچار باشی با او مدارا کنی؛[1] همچنین آن حضرت فرمودند بدترین دوستان تو کسانی‌اند که تو را به مدارا و به عذرخواهی وادار کنند؛[2] با توجه به لحن تند این دوحدیث (که در روایت نخست، برادری نفی می‌شود و در روایت دوم عنوان «بدترین برادران» یاد شده است) روشن است که تعبیر «مدارا» در آن‌ها به معنای«تحمل، نادیده‌انگاری و چشم‌پوشی از بدی دیگران» است؛ نه به معنای «مهربانی و نرمخویی» و به عبارتی دیگر، معلوم می‌شود که شخص در برابر «خصلتی ناپسند»، «کاری ناروا» یا «امری نامطلوب» قرار گرفته است که فرد را بر سر یک دو راهی قرار داده است: یا آن را برنتابد و به انتقام روی آورد، یا تحمل کند و نادیده انگارد و چشم‌پوشی کند.

از مؤیدهای تعدد کاربرد کلمه مدارا این است که در کتاب *احیاء علوم الدین* که از کهن‌ترین کتب اخلاق است، آداب معاشرت در یک دسته‌بندی کلی در پنج دسته تنظیم شده و در دسته «حقوق المسلم» ۲۵ حق و ادب معاشرت بیان شده است که یکی از آن‌ها «برخورد با همگان با گشاده‌رویی و رفق و مدارا» و دیگری «مدارا و تحمل در برابر بدرفتاری شروران» است. (غزالی، [بی‌تا]، ج. ۲، ص. ۹۹۴-۱۰۲۷) به نظر می‌رسد مورد نخست، متناسب با معنای جامع مدارا و مورد دوم متناسب با معنای خاص آن است وگرنه چرا مدارا در قالب دو حق و ادب معاشرت بیان شده است؟

---

۱ «لَیسَ بِأخٍ مَن احتَجتَ إلَی مُدَارَاتِهِ» (آمدی، ۱۳٦٦: ٤١٨)؛

۲ «شَرُّ إخوَانِکَ مَن أحوَجَکَ إلَی مُدَارَاةٍ وَ ألجَأکَ إلَی الاعتِذَارِ». (آمدی، ۱۳٦٦: ٤١٨)

معیارشناسی دستیابی به مصادیق مدارا در قرآن

چنان‌که در بیان مسئله گذشت، هرچند در قرآن کریم واژه «مداراة» نیامده است، مصادیق آن به گونه‌ای گسترده (دست کم بیست مصداق) آمده‌اند و مصادیق یادشده نیز قابل شناسایی‌اند. اکنون در این مبحث باید معیارهای بازشناسی مصادیق مدارا را تبیین کنیم. در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد سه راه و معیار برای آن وجود دارد. اکنون این سه راه و معیار را بررسی می‌کنیم.

۱. از راه تصریح مفسران و مترجمان قرآن کریم

مفسران و مترجمان در تفسیر یا ترجمه برخی آیات قرآن، از تعبیر «مدارا» که در زبان فارسی رایج است یا «مداراة/ مدارات» که در زبان عربی رواج دارد، بهره برده و به‌گونه‌ای مفاد و رهنمود آیه مورد بحث را از مصادیق مدارا دانسته‌اند؛ مانند نمونه‌های زیر (سه نمونه از گفتار مفسران و دو نمونه از گفتار مترجمان):

نمونه یکم. خدای سبحان به رسول‌اکرم ﷺ فرمان رویگردانی از نادانان می‌دهد: «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ». (اعراف/۱۹۹) به گفته برخی مفسران، «اعراض» به معنای روی‌گرداندن است و رویگردانی گاهی کنایه از مدارا کردن و نادیده گرفتن است و گاهی به معنای بی‌اعتنایی کردن و دوری گزیدن. با توجه به صدر آیه می‌توان گفت مراد از اعراض، معنای اول است و براین‌اساس، گذشت از لغزش‌ها، دعوت مردم به کارهای نیك و مدارا کردن با جاهلان و سفیهان، از وظایف اساسی مبلغان دین است. (هاشمی، [بی‌تا]، ج. ۶، ص. ۲۸۸) مفسر در این بیان خود «اعراض» (أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ) را به معنای روی‌گرداندن و رویگردانی را کنایه از مدارا کردن و نادیده گرفتن دانسته است؛ نه به معنیِ بی‌اعتنایی کردن و دوری گزیدن.

نمونه دوم. علامه طباطبایی نیز درباره این رهنمود الهی می‌نویسد: «فرمان دیگری است در مراعات مدارا با مردم، و این فرمان، زیباترین و نزدیك‌ترین راه است برای خنثا کردن نتایج جهل مردم و کم کردن فساد اعمالشان، زیرا [به کار نبستن این دستور و] تلافی کردن جهل مردم، بیشتر مردم را به جهل و ادامه کجی و گمراهی وا می‌دارد». (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۸، ص. ۳۸۰)

نمونه سوم. در برخی تفاسیر، رفتار نرم پیامبر اکرم ﷺ با مردم، مصداق مدارا دانسته شده و چنین آمده است که نرمی و مدارا غالباً در مورد مخالفان و عصیانگران است، چنان‌که خدای سبحان (به قرینه سیاق) درباره عصیانگران نبرد اُحُد و مسلمانانی که از فرمان نظامی پیامبر اکرم ﷺ سرپیچی کردند و از جبهه احد گریختند، سخن از نرمش و مدارای پیامبر با آنان دارد و خطاب به آن حضرت می‌فرماید: ای پیامبر، به سبب لطف و رحمتی از خدا بود که با آنان نرمخویی و مهربانی کردی و اگر درشتخوی و سخت‌دل بودی، بی‌گمان از گِرد تو پراکنده شده بودند. پس اکنون از خطاهاشان درگذر و از خدا برایشان آمرزش بخواه. [1]

نمونه چهارم. استاد محیی الدین الهی قمشه‌ای در ترجمه خود از قرآن کریم آیه ۱۰۹ سوره مبارکه بقره (وَدَّ كَثيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إيمانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ) را چنین ترجمه کرده است: «بسیاری از اهل کتاب آرزو دارند که شما را از ایمان به کفر برگردانند؛ به سبب رشك و حسدی که در نفس خود

۱. «فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَليظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ». (آل عمران: ۱۵۹. ر.ک: هاشمی، [بی‌تا]: ج. ۳، ص. ۱۱۳)

بر ایمان شما بردند، بعد از آنکه حق بر آن‌ها آشکار گردید. پس (اگر ستمی از آن‌ها به شما رسید) در گذرید (و مدارا کنید) تا هنگامی که فرمان خدا برسد، که البته خدا بر هر چیز قادر و تواناست». چنان‌که ملاحظه می‌شود، ایشان فرمان عفو و صفح در این آیه را همان فرمان به مدارا دانسته است.

نمونه پنجم. سیدجلال‌الدین مجتبوی در ترجمه خود از قرآن، آیه ۸۸ سوره حجر (لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلى ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ وَ لا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ اخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنينَ) را چنین ترجمه کرده است: «چشمان خویش را به آنچه گروه‌هایی از آنان- کافران- را بدان برخورداری دادیم مگشای- به دنیا داران منگر- و بر آنان اندوه مخور [که چرا ایمان نمی‌آورند] و بال خویش برای مؤمنان فرودآر- مؤمنان را فروتن باش، یا با ایشان به نرمی و مدارا زندگانی کن». این مترجم نیز فرمان «خَفض جَناح» را که «فرودآوردن بال» است، همان فرمان به مدارا دانسته است.

بررسی و ارزیابی این معیار

گرچه در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد تصریح مفسران و مترجمان قرآن، مانند نمونه‌های یادشده، می‌تواند از معیارهای بازشناسی مصادیق مدارا در قرآن باشد، لیکن این معیار قابل نقد است، زیرا اطمینانی نیست که مفسر یا مترجم یادشده تعبیر از برخی آموزه‌های قرآن به «مدارا» را بر اساس ضابطه و معیاری درست و پذیرفتنی انجام داده است، یا بدون دقت در به کارگیری این معیارها و به‌گونه مسامحه‌آمیز، واژه مدارا را به کار برده است. البته گرچه تصریح مفسران و مترجمان قرآن معیاری مستقل نیست، می‌تواند مؤید باشد.

۲. از راه بررسی گوهر معنایی مدارا

شناسایی مصادیق مدارا از راه مفهوم شناسی مدارا و به تعبیری دیگر، با کمک «گـوهر معنایی مدارا» نیز امکان‌پذیر است. مراد از «گوهر معنایی» و بـه تعبیـری دیگـر «لُـبّ معنا» ریشه‌ای ترین معنای کلمه است که دیگر معانی به آن باز می‌گردند و در برخـی جوامع لغوی مانند معجم *مقاییس اللغه* ابن فارس با تعبیر «أصـلٌ واحـد»، «أصـلان»، «أصولٌ ثلاثه» و «أصولٌ أربعه» از آن یاد شده است (برای نمونه ر.ک: ابن فارس، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۳ و ۶۲ و ۳۹ و ۲۴۱)؛ همچنین مراد از گوهر معنایی، معنایی است که از اوصاف و ویژگی‌های مورد استعمال (مُستعملٌ فیه) پیراسته باشد.

با توجه به آنچه در مفهوم‌شناسی مـدارا گذشـت، همچنـین بـا توجـه بـه برخـی کاربردهای روایی واژه مدارا، برآیند مفهوم شناسی مدارا چنین است:

چون مدارا به واژگان زیر معنا شده است:

یک. ملایمت، به معنای صلح (سازش و آشـتی) و اتفـاق (همـاهنگی) و اجتمـاع (همگرایی) و در برابر منافرت (دشمنی و دوری) و تفرق (پراکندگی و جـدایی)؛ دو. ملاینت و لین، به معنای نرمی و نرمخویی و مهربانی و نرم‌رفتاری و ضـد خشـونت و صلابت؛ سه. ملاطفت که به معنای رفق است و رفق به معنای موافقت (سـازگاری) و مقاربت (نزدیک شدن) و نرمخویی و لطافت در کار و ضد عُنف (تعامل بـا شـدت و خشونت و سختگیری و ستیزه‌گری) است؛ چهار. همراهی نیکـو بـا مـردم و تحمـل کردن آنان و ضد مکاشفه (پرده دری و آشکار کردن، مانند آشکار کردن دشمنی)، پس برای رساندن معنای آن باید از همه این واژگان کمـک گرفـت و درنتیجـه، مصـادیق قرآنی مدارا را نیز با توجه به واژگان یادشده باید جستجو کرد و در عین حال، به نظـر

می‌رسد کلمه مدارا دوگونه کاربرد دارد: یک. گاه در معنایی جامع به‌کارمی‌رود؛ در این صورت به معنای «نرمخویی و دوری از خشونت و سختگیری و ستیزه‌گری و تحمل و نادیده‌انگاری» است. دو. گاه نیز در معنایی خاص به کار می‌رود و به معنای خصوصِ «تحمل و نادیده‌انگاری و چشم‌پوشی از بدی دیگران» است. با توجه به این چارچوب معنایی، بیش از بیست مصداق برای مدارا در قرآن قابل شناسایی است. (برای تفصیل ر.ک، مدبّر، ۱۴۰۱، ج. ۱، ص. ۲۴۲-۲۶۳)

بررسی و ارزیابی این معیار

به نظر می‌رسد این معیار، دقیق و پذیرفتنی است، زیرا از یک سو به منابع معتبر و اصیل و بعضاً کهن لغوی رجوع شده و معنای واژه مدارا از آن‌ها استخراج شده و از سوی دیگر – با توجه به اینکه اهل بیت علیهم‌السلام در روایات خود واژگان عربی را به همان معناهای رایج میان عرب زبانان به کار برده‌اند– کاربردهای واژه مدارا در روایات معصومان علیهم‌السلام دیده شده و با توجه به سیاق‌های آن روایات، در معناشناسی مدارا از آن‌ها بهره گرفته شده است و آن‌گاه برپایه برآیند این معناشناسی، به قرآن کریم مراجعه و مصادیق مدارا شناسایی می‌شوند.

۳. از راه تصریح و تطبیق روایات تفسیری اهل‌بیت (ع)

از راه تصریح و تطبیق روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز می‌توان مصادیق مدارا در قرآن را شناسایی کرد؛ بدین گونه که اهل بیت علیهم‌السلام درباره رهنمود برخی از آیات قرآن، تعبیر مدارا یا یکی از زیر مجموعه‌های مدارا (ملاینت، ملایمت، ملاطفت، رفق و همراهی نیکو با مردم و تحمل کردن آنان) را به کار برده‌اند، یا به تعبیری دیگر، رهنمود آیه را بر آموزه معاشرتی «مدارا» تطبیق کرده‌اند. به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

نمونه یکم. بر پایه روایتی از امام صادق ﷺ، «هَجر جمیل» که در آیه «وَ اصْبِرْ عَلی ما یَقُولُونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِیلًا» (مزّمل/۱۰) آمده، همان رفق (از واژگانی که مدارا به آن معنا شده) است؛ آن حضرت به حفص بن غیاث فرمودند در همه کارهایت اهل صبر باش، زیرا خدای والا محمد ﷺ را برانگیخت. پس او را به صبر و «رفق» فرمان داد و فرمود بر آنچه مشرکان درباره تو می‌گویند شکیبا باشد و به‌گونه‌ای نیکو از آنان دوری گزین.[1] امام ﷺ در این حدیث شریف، پس از فرمان حفص بن غیاث به صبر، به آیه‌ای استناد فرمودند که در آن خدای سبحان به «صبر» و «رفق» فرمان داده است و آن، آیه ۱۰ سوره مزّمل است که دو بخش دارد و بخش نخست آن فرمان «صبر» را دربر دارد: «وَ اصْبِرْ عَلی ما یَقُولُونَ» و بخش دوم آن فرمان «هَجر جمیل» را : «وَ اهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِیلًا» و امام ﷺ از همین فرمان هَجر جمیل به «رفق» تعبیر فرمودند که از زیرمجموعه‌های مداراست. پس هجر جمیل از مصادیق مداراست، گرچه در آن به واژه مدارا تصریح نشده است.

نمونه دوم. امام صادق ﷺ درباره سخن خداوند: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً: با مردم با خوش‌زبانی سخن بگویید و به نیکی معاشرت کنید» (بقره/۸۳) فرمود با همه مردم؛ هم مؤمنان از مردم و هم مخالفان از مردم؛ اما مؤمنان، شخص باید با چهره گشاده و خندان با آنان رو به رو شود و اما مخالفان، شخص باید با مدارا با آنان سخن بگوید تا بتواند آنان را به سوی ایمان جذب کند [و به ایمان و عقیده حق و درست گرایش دهد] و حتی در صورتی که به [این هدف] موفق نشود، [دست کم] از شرّ آنان در امان بماند و

۱ . «عَلَیْكَ بِالصَّبْرِ فِی جَمِیعِ أُمُورِكَ، فَإِنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ بَعَثَ مُحَمَّداً ﷺ فَأَمَرَهُ بِالصَّبْرِ وَ الرِّفْقِ فَقَالَ وَ اصْبِرْ عَلی ما یَقُولُونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِیلًا». (المزّمّل: ۱۰. الهجر الجمیل هو أن یجانبهم و یداریهم و لا یکافیهم و یکل امرهم الی الله تعالی. (کلینی، ۱٤۰۷: ۸۸/۲ به نقل از مازندرانی ۱۳۸۲: ۲٦۳/۸)

شر آنان را از خودش و برادران ایمانیش باز دارد. سپس امام ﷺ فرمود: به درستی که مدارا با دشمنان خدا [مراد، کافران غیرحربی است] از بهترین صدقه‌های انسان به خودش و به برادران ایمانیش است و رسول خدا ﷺ در خانه خود بود و عبدالله بن أبیّ بن سَلُول از آن حضرت اجازه ورود خواست و آن حضرت فرمود [گرچه] او بد شخصی از قبیله ماست؛ به او اجاره ورود به خانه را بدهید و چون وی وارد شد، او را نشانید و با خوشرویی و لبخند با او رو به رو شد و هنگامی که وی بیرون رفت، عایشه [: همسر رسول خدا] به آن حضرت گفت: ای رسول خدا! گفتار و رفتار شگفت آور و غیر منتظره‌ای با او داشتی! پیامبر ﷺ فرمود: ای عویش! ای حُمَیرَاء! بدترین مردم در روز قیامت کسی است که برای در امان ماندن از شرّ او گرامیش بدارند.[1]

در این حدیث شریف نیز امام صادق ﷺ فرمان خوش زبانی با مردم را که به معاشرت نیکو با آنان تفسیر شده بر مدارا تطبیق فرموده است.

نمونه سوم. خدای سبحان به رسول اکرم ﷺ فرمان رویگردانی از نادانان و تحمل رفتارهای آنان را می‌دهد[2]؛ که حضرت امام رضا ﷺ آن را تفسیر مدارا دانسته است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۲۵۶)

---

۱ . «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً» كُلِّهِم مُؤمِنِهِم وَ مُخَالِفِهِم؛ أمَّا المُؤمِنَونَ فَيَبسُطُ لَهُم وَجهَهُ وَ بِشرَهُ وَ أمَّا المُخَالِفُونَ فَيُكَلِّمُهُم بِالمُدَارَاةِ لاجتِذَابِهِم إلَى الإيمَانِ فَإن يَيأس مِن ذَلِكَ يَكُفُّ شُرُورهُم عَن نَفسِهِ وَ إخوَانِهِ المُؤمِنِينَ. ثُمَّ قَالَ عَلَيهِ‌السَلامُ: إنَّ مُدَارَاةَ أعدَاءِ اللهِ مِن أفضَلِ صَدَقَةِ المَرءِ عَلَى نَفسِهِ وَ إخوَانِهِ وَ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فِي مَنزِلِهِ إذ استَأذَنَ عَلَيهِ عَبدُاللهِ بنِ أبيٍّ بنِ سَلُولَ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بِئسَ أخُو العَشِيرَةِ («أخو العشيرة» يعنى يک نفر از عشيره (قبيله)، چنان‌که وقتى گفته مى‌شود «أخو تميم» يعنى يكى از آنان (ر.ک: مجلسى، [بى‌تا] ۲۸۱/۷۲– ۲۸۲ به نقل از فيومى، ۱٤۱٤)؛ ائذَنُوا لَهُ، فَلَمَّا دَخَلَ أجلَسَهُ وَ بَشَّرَ فِي وَجهِهِ فَلَمَّا خَرَجَ قَالَت عَائِشَةُ: يَا رَسُولَ اللهِ! قُلتَ فِيهِ مَا قُلتَ وَ فَعَلتَ فِيهِ مِنَ البِشرِ مَا فَعَلتَ! فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: يَا عُوَيشُ! يَا حُمَيرَاءُ! إنَّ شَرَّ النَاسِ عِندَاللهِ يَومَ القِيَامَةِ مَن يُكرَمُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ». (فيض كاشانى، ۱٤۱٥:۱/ ۱٥۱– ۱٥۲)

۲ . «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ» (اعراف/۱۹۹)

بررسی و ارزیابی این معیار

این معیار نیز دقیق و پذیرفتنی است، زیرا پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام آن حضرت نخستین مخاطبان قرآن و بهترین مفسران قرآن کریم‌اند و سخنان آنان در تفسیر قرآن حجت‌اند. بنابراین، چنانچه در تفسیر و تطبیق آیه‌ای از قرآن یا بخشی از یک آیه، آن را تفسیر مدارا بدانند و برمدارا تطبیق دهند، معلوم می‌شود آن آیه بیان کننده مصداقی از مصادیق مداراست، گرچه به لفظ مدارا در آن آیه تصریح نشده باشد.

البته سند شناسی روایات تفسیری لازم است تا اطمینان حاصل شود که آنچه به عنوان «روایت معصوم» نقل شده، حتماً و حقیقتاً سخن معصوم است؛ نه سخن بشر غیرمعصوم؛ همچنین لازم است حدیث مورد استناد، دلالتی روشن داشته باشد؛ اعم از اینکه صریح در مفاد مورد نظر باشد یا ظهوری قوی داشته باشد؛ به‌گونه‌ای‌که اهل زبان عربی چنین برداشتی را غیر روشمند و خلاف ظاهر ندانند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله برای دستیابی به مصادیق قرآنی برخی آموزه‌ها و مفاهیم اخلاقی معیاری بیان شد؛ نیاز به به این معیار شناسی از این روست که برخی آموزه‌های مهم اخلاقی، از یک سو در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام به شکل گسترده بازتاب یافته‌اند و از سوی دیگر، به رغم اهمیت و محوریت آن‌ها، در قرآن کریم به نام آن‌ها تصریح نشده و به‌ظاهر، در قرآن یافت نمی‌شوند، در حالی که بازتاب گسترده آن‌ها در روایات، نشان حضور این آموزه‌ها در قرآن کریم است، زیرا روایات اهل بیت علیهم‌السلام، به تصریح خود آن بزرگواران، برگرفته از قرآن کریم‌اند.

معیار یادشده بدین شرح است که اولاً «گوهر معنایی» آموزه اخلاقی مورد نظر را شناسایی و ثانیاً «روایات تفسیری» مرتبط با آموزه اخلاقی یادشده را گردآوری و اِحصاء کنیم؛ آن‌گاه بر اساس آن گوهر معنایی و روایات تفسیری یادشده، به آیاتی دست یابیم که آموزه اخلاقی یادشده را – بدون تصریح به نام و عنوان – مطرح کرده‌اند.

در مقاله حاضر، برای نمونه، این معیار درباره آموزه اخلاقی و معاشرتی «مدارا» تطبیق، و این نتیجه حاصل شد که هرچند در قرآن کریم واژه «مداراة» نیامده است، دست‌کم، بیست مصداق از مصادیق مدارا در قرآن کریم یاد شده‌اند.

گفتنی است که به دلیلی که در متن مقاله یاد شده، از راه «تصریح مفسران و مترجمان قرآن کریم» نمی‌توان به مصادیق آموزه‌های اخلاقیِ نامصرّح در قرآن دست یافت و تنها در حد «تأیید» می‌توان از سخن و تصریح آنان بهره برد.

منابع

۱. قرآن کریم (در این مقاله برای ترجمه آیات قرآن. از ترجمه قرآن براساس المیزان. اثر سیدمحمدرضا صفوی استفاده شده است، با اندکی ویرایش).

۲. ابن أثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهایة فی غریب الحدیث و الأثر*. تصحیح: محمود طناحی و طاهر احمد زاوی. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۲). *الخصال*. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

۴. ـــــــــــــــــــ (شیخ صدوق) (۱۳۷۸ق.). *عیون اخبار الرضا* ﷺ. تحقیق: مهدی لاجوردی. قم: نشر جهان.

۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). تحف العقول عن آل الرسول. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

۶. ابن فارس، احمد (بی‌تا). معجم *مقاییس اللغه*. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

۷. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق.)؛*لسان‌العرب*. بیروت: دارصادر.

۸. آمُدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی (۱۳۶۶). *تصنیف غررالحکم و دررالکلم*. تحقیق: مصطفی درایتی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق.). *المحاسن*. تحقیق: جلال الدین محدث. قم: دار الکتب الاسلامیه.

۱۰. بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)؛ *فرهنگ ابجدی*. تهران: انتشارات اسلامی.

۱۱. تهانوی، محمدعلی (۱۹۶۷م.). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. تهران: مکتبة خیام.

۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق.). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. تحقیق: احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.

۱۳. حسن بن علی، امام یازدهم ﷺ (۱۴۰۹ق.). *التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری* ﷺ. تحقیق: مدرسة الإمام مهدی ﷺ، قم: مدرسة الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۱۴. حسین یوسف، موسی (۱۴۱۰ق.). *الافصاح فی فقه اللغه*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۵. دهخدا، علی اکبر و دیگران (۱۳۷۳). *لغت نامه*. تهران: مؤسسه لغت نامه و دانشگاه تهران.

۱۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶). *مقدمة الأدب*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۷. ـــــــــــــــــــــــ (۱۹۷۹م.). *اساس البلاغه*. بیروت: دار صادر.
۱۸. صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق.). *بصائر الدرجات الکبری (فی فضائل آل محمد ﷺ)*. به کوشش کوچه‌باغی. تهران: مؤسسة الاعلمی.
۱۹. صفوی، سیدمحمدرضا (۱۳۸۶). ترجمه قرآن بر اساس المیزان. قم: دفتر نشر معارف.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: اعلمی.
۲۱. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق.). *الفروق فی اللغه*. بیروت: دار آفاق الجدیده.
۲۲. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق.). *التفسیر (تفسیر العیاشی)*. تحقیق: سیدهاشم رسولی. تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیه.
۲۳. غزالی، ابو حامد محمدبن محمد (بی‌تا). *إحیاء علوم الدین*. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق.). *کتاب العین*. به کوشش المخزومی و دیگران. قم: اسوه.
۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق.)، *تفسیر الصافی*. تصحیح: حسین أعلمی، تهران: مکتبة الصدر.
۲۶. فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق.). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: مؤسسة دار الهجره.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق.). الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۸. مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ق.). شرح الکافی. الأصول و الروضه. تحقیق: ابوالحسن شعرانی. تهران: المکتبة الإسلامیه.
۲۹. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی (بی‌تا). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. تحقیق: محمد باقر محمودی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳). *مرآة العقول*. تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. مدبّر (اسلامی)، علی (۱۴۰۱). *معاشرت با مؤمنان*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۳۲. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت–لندن: دارالکتب العلمیه و مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۳۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹). *المنطق*. مؤسسه اسماعیلیان: قم.
۳۴. مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳ق). *لسان اللسان*: تهذیب لسان العرب، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۵. هاشمی رفسنجانی، اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن (بی‌تا). *تفسیر راهنما*؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب.

سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۲۹، زمستان ۱۴۰۲
Revelatory Ethics
Thirteenth Year, No.29, winter 2024

حکمت عملی وضعی و فضیلت ازدواج

(با نگاهی به دیدگاه‌های آیت الله جوادی آملی)

هادی موسوی*

چکیده

ازدواج به‌منزله کنشی که مسیر ورود به‌نهاد خانواده است در اندیشه اسلامی ذیل دانش حکمت عملی مورد بحث قرار می‌گیرد اما مسأله اینجاست که در فضای اسلامی این فقه است که مشخص کننده شروط و پیوندهای حقوقی ازدواج است. با اینوصف چه ارتباطی میان حکمت عملی و ازدواج برقرار است؟ پاسخی که در این نوشتار بدان می‌رسیم بحث از دانشی در حکمت اسلامی است تحت عنوان حکمت عملی وضعی؛ هدف این مقاله پرداختن به ارتباط میان حکمت عملی وضعی با فقه است؛ فقه، نظامی از دانش است که سلسله‌های حقوقی مختلفی را بواسطه ازدواج به‌عنوان امور قوام‌بخش به انسان و جامعه شکل می‌دهد. از این‌رو از یک‌سو به‌روشی عقلی اجتهادی آشکار شده است که ازدواج به‌منزله فضیلت اخلاقی در داخل حکمت عملی وضعی معنا پیدا می‌کند و از سوی دیگر این فضیلت، کمالات فرد انسان و در مرحله دیگر کمالات اجتماعی را در قالب سلسله‌های چهارگانه شریعت ممکن می‌سازد. در واقع این دو نوع از کمال، امری را که در شریعت تحت عنوان حیات طیّبه از آن یاد شده است فعلیّت می‌بخشند و ازدواج را به‌مثابه امری اخلاقی قوام‌بخش جامعه مستقر می‌کنند؛ این مسیر از سمت اخلاق به‌سوی جامعه است نه اینکه چون امری اجتماعی است اخلاقی محسوب می‌کند. با این‌وصف دلیلی که بر غیراخلاقی‌بودن ازدواج مطرح شده است رنگ می‌بازد. در نهایت نشان داده خواهد شد ازدواج از طریق حقوق و ظهور سلسله‌های حقوقی محارم، حرمت نکاح، مواریث و انساب، جامعه را بر طبق حکمت عملی وضعی قوام می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اسلامی، ازدواج اسلامی، فضیلت اجتماعی، جوادی آملی، حکمت عملی وضعی.

---

* استادیار گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم . ایران (hmousavi@rihu.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۱۱/۱۲)

مقدمه

در اخلاق اسلامی بحث از فضیلت و رذیلت اخلاقی عموماً ذیل دانشی با عنوان حکمت عملی مطرح می‌شود، اما به‌جهت حضور دانش فقه در فضای اسلامی همواره این سؤال مطرح می‌شود که واجبات و محرمات، مکروهات و مستحبات و مباحات این دانش چه نسبتی با حکمت عملی دارند؟ در این مقاله نشان خواهیم داد که در دانش اجتهادی به‌جهت استفاده از منابع کتاب خدا و سنت معصومین علیهم السلام و قوامی که بدین واسطه در این دانش به وجود آمده است نوعی از پیوند فضیلت‌ها با مبانی انسان‌شناختی از یک‌سو و با مباحث اجتماعی از سوی دیگر رخ داده است. این پیوستار به‌نحوی است که هم قوام انسان و حیات اخلاقی انسان بدان واسطه است و هم قوام جامعه به‌عنوان سازمانی اجتماعی؛ این قوام اجتماعی از طریق حقوق ویژه درونی ازدواج و سلسله حقوقی است که ازدواج آنها را در جامعه به وجود می‌آورد. با این‌وصف ذیل دانش حکمت عملی به فضیلتی اجتماعی از انسان اشاره می‌کنیم که در عین نقشی که در کمال انسانی دارد، سلسله‌ای از پیوندهای اجتماعی را که دانش فقه عهده‌دار بیان آن است برقرار می‌کند. این فضیلت که فضیلت ازدواج است در دانش فقه از آن با عنوان امر مستحب یاد می‌شود؛ با این‌وصف مسأله اصلی این مقاله بر اینست که چگونه و از چه طریقی ازدواج به‌مثابه امری اخلاقی هم از نظر اجتماعی و هم از نظر فردی زندگی فضیلت‌مندانه و در عین حال پایداری را برای انسان به دنبال دارد؟

با این حال در مرحله اول لازم است ما ریشه‌های این فضیلت را در تعریف دینی از کرامت انسان ببینیم و در مرحله دیگر میوه‌های آن را در شاخ‌سار سلسله‌های

حقوقی از جامعه و واقعیت زندگی برداشت کنیم. این فضیلت اجتماعی در موقعیتی است که بواسطه آن سلسله‌های حقوقی چهارگانه در شریعت، امکان وجود پیدا کرده و سپس ساختارهای جامعه بر آن اساس شکل گرفته و تداوم می‌یابند. این پیوستار است که می‌تواند نشان می‌دهد یک فضیلت اجتماعی از چه سنخ کارکردهایی برخوردار است، و چگونه یک فضیلت اجتماعی تنها در دایره زندگی اخلاقی انسان محصور نمی‌ماند بلکه کارکردهایی اجتماعی پیدا می‌کند.

ازدواج ذیل مقوله فضیلت‌های اخلاقی

شناسایی نسبت ازدواج با حکمت عملی تنها آنگاه میسر می‌شود که آن را به‌منزله یک کنش و یک انتخاب در نظر بگیریم. از این طریق می‌توان ویژگی‌های این هویت کنشی را در یک نظام فکری منسجم مشخص کرد. وقتی در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* فهرستی از فضایل را می‌بینیم فضایل به دو قسم فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی تقسیم شده‌اند. در یک زندگی ایدئال و مطلوب، لازم است تمامی فضایل اخلاقی و فضایل عقلی رشد کنند؛ فضایلی که به انتخاب (= choice) و عمل (= action) مربوط‌اند. فضایل اخلاقی و فضایل عقلی با یکدیگر ارتباط وثیقی دارند. شناسایی جایگاه حکمت عملی برای دستیابی به فضایل اخلاقی، از ضروریات است. شأن وجودی حکمت عملی دستیابی به فضیلت در هر سه حوزه فردی (تهذیب اخلاق)، خانواده (تدبیر منزل) و کشور (سیاست مدن) است، این درحالی است که بدون داشتن سیرت و مَنشی فضیلت‌مندانه نمی‌توان به حکمت عملی دست یافت.

واژه انگلیسی character از واژه یونانی charaktēr به معنای علامت حک شده بر

روی سکه اشتقاق یافته و بعدها با یک توسّع معنایی به‌معنای مشخصه تمایزبخش هر شیئ از دیگر اشیاء اطلاق شده است. در کاربرد فلسفی این واژه در زبان انگلیسی، این واژه ترجمه کلمه *ēthos* یونانی است. بحث از سیرت و منش[1] درواقع، نقطه آغاز تمامی مباحث فلسفه اخلاقی این کتاب به شمار می‌رود که تقسیم ویژگی‌های انسانی به فضیلت‌های منش و فضیلت‌های عقل (ne, 21103b)، نقطه عطف این مباحث است. بر این مبنا «فضیلت منش» به معنای *ēthikē aretē* به‌کار می‌رود که از آن به فضیلت اخلاقی نیز تعبیر می‌شود. (nussbaum, *character*, vol.3: 202).

این دو دسته از فضایل ارتباط تنگاتنگی با هم دارند؛ به‌گونه‌ای‌که از یک‌سو وجود فضیلت عقلانیِ حکمت عملی، شرط ضروری برخورداری از یک منش کاملاً فضیلت‌مندانه است و از دیگر سو بدون یک منش خوب نمی‌توان واجد حکمت عملی خوب شد (ne, 1095b). به‌دیگرسخن، حکمت عملی در هر سه قسم آن که عبارتند از تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، راه نیل به فضایل اخلاقی را در اختیار قرار می‌دهد. این امر در صورتی میسر است که منش انسان مزیّن به فضایل اخلاقی (مَنش‌واره) باشد. برای نیل به فضایل عقلانی باید واجد فضایل اخلاقی (مَنش‌واره) بود و نیز برای حصول فضایل اخلاقی (مَنش‌واره) باید از حکمت عملی برخوردار بود.

مراد از مَنش یا سیرت، برخورداری از ملکاتی است مرتبط با «عمل» و «انتخاب»؛ که مشتمل است بر مجموعه‌ای از باورها، واکنش‌ها و خواسته‌های انگیزشی. البته این ملکات باید با تلاش شخصی و تربیت اخلاقی حاصل آمده باشد و ازاین‌رو هر خصیصه شخصیتی را دربرنمی‌گیرد. عموماً میان ویژگی‌های شخصیتی[2] و

1. character

2. Personality traits

ویژگی‌هـای مَـنش‌واره[1] تفـاوت گذاشـته می‌شـود؛ ویژگی‌هـای شخصـیتی اعـم از ویژگی‌های مَنش‌واره بوده و ناظر به خصـایص روان‌شـناختی انسـان هسـتند. بـرای نمونه، افسردگی یا خوشحالی از جمله ویژگی‌های شخصیتی هستند کـه هـیچ‌گونـه نگاه ارزشی از نوع اخلاقی در آنها ملحوظ نیست، برخلاف ویژگی‌های مَنش‌واره کـه ناظر به فضایل و رذایلِ اخلاقی هستند؛ مانند شجاعت و سخاوت. در کتـاب اخـلاق *نیکوماخوس* فضیلت مَنش‌واره یا اخلاقی این‌گونه تعریف می‌شود:

فضیلت منش، ملکه یا حالت راسخی[2] در انسان است که با انتخاب ارتبـاط دارد و در ما به‌گونه‌ای تعادلی وجود پیدا می‌کند که این گزینش حدّ وسط با تعقـل صـورت می‌گیرد؛ تعقلی که انسان با استفاده از حکمت عملی برای تعیـین حـد وسـط بـه‌کار می‌برد (NE, 1107a).

تدبیر منزل، دومین قسم از حکمت عملی است که به چگونگی ادارهٔ امور منزل و نحوهٔ تعامل مـرد بـا زن، فرزنـد و خـدمتکار می‌پـردازد. «منـزل» تشـکیل‌یافتـه از نسـبت‌های چهارگانه‌ای است که یکی از آنها نسبت «شوهر و زن» است. بخـش اول کتـاب *سیاسـت* ارسطو به بحث تدبیر منزل اختصاص دارد و مشتمل است بر بحث درباره نسبت همسری، نسبت ارباب و بنده، نسبت پدر و فرزند، و فن به دست آوردن مال (ibid: 1253b).

وقتی در عنوان عام حکمت عملی به مباحث کلاسیک اخلاق اسـلامی مـی‌رسـیم هنگامی که از فضیلت بحث می‌شود، نکته‌ای محوری وجود دارد که یکی از مباحـث کلیدی شناخت مباحث فضیلت در دوره اسلامی نسبت به دیگر دوره‌هاست. آن نکته لزوم ایجاد فضائل در بستر جامعه است. اشاره به اصل «الانسان مدنی بالطبع» تأکید بر

1 . character traits

2. hexis

لزوم رشد فضیلت‌های اخلاقی در بستر اجتماع است. به‌نحوی که کارکرد این اموری که با عنوان فضیلت‌های اخلاقی از آنها یاد می‌شود در زندگی انسانی از تأثیر بر اشخاص فراتر رفته و با نظام اجتماعی جامعه ارتباط می‌گیرد. اما آنچه که در این بخش برای ما مهم است این خواهد بود که نشان دهیم کارکرد اجتماعی فضیلت ازدواج چگونه از فرد و افراد فراتر رفته و قوام‌بخش جامعه می‌شود.

در جریان کلاسیک اخلاق اسلامی، بسیاری از فضیلت‌ها بیرون از اجتماع بی‌معنا می‌شوند. افرادی که فضیلت را تنها در کنش‌گری‌های فردی و در نسبت با قوام شخصیت شخص می‌بینند منجر به این خواهد شد که فضیلت را در زهد، و ترک مخالطت با مردم و جدای‌گزینی از ایشان می‌بینند. در حالی که فی‌الواقع این سنخ از فضیلت‌جویی بهره‌ای از فضیلت‌های انسانی ندارد. بنابراین تا انسان در فضای اجتماعی شهر (= مدینه)، ساکن نشود عفت و عدالت در او پدید نمی‌آید. در این‌حالت، قوا و ملکات او معطل باقی می‌ماند زیرا نه به‌سوی خیر برانگیخته می‌شود و نه به‌سوی شرّ؛ در این‌حالت انسان به‌منزله جماد خواهد بود. بنابراین انسان عفیف در زندگیِ همراه با مردم، عفیف می‌شود؛ از همین جهت است که فضیلت‌های انسانی را باید در این جهت اجتماعی ملاحظه کرد. (ابن مسکویه، ۱۳۹۳، ص. ۴۹)

فقه به‌منزله حکمت وضعی

در اندیشه اسلامی به‌محض سخن گفتن از اخلاق در زندگی فردی و اجتماعی دانشی متجلّی می‌شود که نه‌تنها اعمال فردی بلکه بسیاری از اعمال اجتماعی انسان جزو موضوعات آن هستند. این دانش چیزی نیست جز دانش فقه. اکنون پرسش اینست که نسبت این دانش با حکمت عملی چیست؟ حکمت عملی در فضای

اسلامی به‌گونه‌های مختلفی متجلی شده است که یکی از نمونه‌های آن تقسیم‌بندی است که خواجه نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* از آن سخن گفته است. حکمت عملی وضعی و حکمت عملی طبعی دو مسیری از حضور این دانش در فضای اسلامی است. ایشان می‌گوید: «و اما حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی که مؤدی بود بنظام احوال معاد و معاش ایشان و مقتضی رسیدن بکمالی که متوجه‌اند بسوی آن و آنهم منقسم می‌شود به سه قسم. و بباید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی و متضمن نظام امور و احوال ایشان بود در اصل یا طبع باشد یا وضع.» (طوسی، ۱۳۶۰: ۹-۱۰) ایشان در ادامه این تقسیم‌بندی، از نوعی حکمت عملی یاد می‌کند که مرتبط با طبع انسان باشد و بدان حکمت عملی طبعی می‌گوید: تقسیم‌بندی شناخته شده حکمت عملی با عنوان تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن اشاره به اقسام این سنخ از حکمت عملی دارد. اما ایشان از گونه دیگری از حکمت عملی نیز سخن به میان می‌آرود که با "وضع" مرتبط است و آن را حکمت عملی وضعی می‌خواند. روشن شدن نسبت ازدواج با این قسم از حکمت عملی بخشی از مسیر کشف ارتباط دانش‌های مختلف اسلامی با یکدیگر است؛

وقتی خواجه نصیرالدین طوسی از امری تحت عنوان حکمت عملی وضعی یاد می‌کند برای روشن شدن حیثیات آن می‌گوید: و آنچه مبدأ آن وضع بود:

اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند؛

و اگر سبب آن اقتضای رأی بزرگی بود مؤید بتأیید الهی مانند پیغامبر یا امامی آن را نوامیس الهی خوانند و این نیز سه صنف باشد:

اول: آنچه راجع بود با هر نفسی بانفراد مانند عبادات و احکام.

دوم: آنچه راجع بود باهل منازل بمشارکت مانند مناکحات و دیگر معاملات.

سوم: آنچه راجع بود باهل شهرها و اقلیم‌ها مانند حدود و سیاسات و این نوع علم را فقه خوانند.

بنابراین تقسیم‌بندی سه صنف تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تبدیل می‌شود به سه‌گانه‌ای که در بالا بدان اشاره شد و همه اینها را دانشی تحت عنوان فقه تحت پوشش خود قرار می‌دهد. با این‌وصف حکمت عملی وضعی که گونه‌ای از حکمت عملی است از فضیلت‌های انسانی و اجتماعی سخن می‌گوید؛ و این حکمت عملی وضعی دانشی است که ذیل دانش فقه توسعه پیدا می‌کند. با این‌حال این دانش همه این فضیلت‌ها را در یک نظام فکری منتظم بیان می‌کند. (طوسی، ۱۳۶۰، ص. ۴۰-۴۱)

متناسب شدن حکمت عملی با مسائل اسلام و تلقی معرفت از معصوم به‌عنوان حکیم، بهره‌ایست که در فضای اسلامی از این تقسیم‌بندی به‌وجود آمده است. جایی که گفته می‌شود: حکمت عملی مسائلی است که درباره تهذیب جان، پرورش روح، تزکیه نفس، رشد اخلاق، و همچنین تدبیر منزل، کیفیت بهتر اداره کردن امور خانوادگی.... [و] به‌هر ترتیب آنچه که به‌کمال انسان برمی‌گردد، آن بحث‌هایی که در تعالی انسان نقش مؤثری دارد، می‌شود حکمت عملی و علی بن ابیطالب در این رشته حکیم نامور بود. (جوادی آملی، ۱۳٦۲، ص. ٦۲)

از آنجا که ازدواج و تشکیل خانواده ذیل حکمت عملی معنا پیدا می‌کند سؤال در اینجا اینست که کارکرد ازدواج در فضای اسلامی از چه مؤلفه‌های ویژه‌ای برخوردار

است که از یک‌سو با مفاهیم اسلامی زندگی (= حیات طیّبه) ارتباط داشته باشد و از سوی دیگر فضیلتی اجتماعی محسوب شود. فضیلتی که نه‌تنها در فرد حضور دارد بلکه قوام اجتماعی و جامعه بدان واسطه ممکن می‌شود.

کارکرد فضیلت اجتماعی ازدواج

با روشن شدن کارکرد اجتماعی فضیلت ازدواج ارتباط ازدواج با مراتب کمال انسانی و تحقق عناصر موجود در تعریف انسان به "حیّ متأله مائت" ممکن می‌شود. بدین معنا که در نهاد خانواده است که فضیلت‌های انسانی و مراتب کمال انسانی محقق می‌شود. خداوند در شریعت اسلامی ازدواج را در جایگاهی قرار داده است که نظام حقوقی و سلسله‌های چهارگانه‌ای در فقه بدان وابسته‌اند و بالاتر از همه اینکه مسأله ناموس را به‌عنوان حقّ الله قرار داده است. این‌گونه از پیوند عناصر فقه با بحث ازدواج نشان از جایگاه آن در حفظ دین‌داری (= من تزوّج فقد احرز نصف دینه (شعیری، بی‌تا، ص. ۱۰۱)) و حفظ جامعه انسانی از این طریق است و در نهایت در این نقطه اساسی است که کمال انسانی در حیات طیّبه ممکن می‌شود. با این‌وصف این فضیلت انسانی آنگاه می‌تواند به‌مثابه فضیلتی اجتماعی باشد که کارکردی ویژه در جامعه داشته باشد. در ادامه نشان خواهیم داد که این کارکرد چگونه با ابتناء بر انسان و زندگی انسانی بخش‌های مختلف زندگی اجتماعی را به‌یکدیگر پیوند می‌دهد.

کرامت انسان و فضیلت و رذیلت اجتماعی

به‌جهت روش اجتهادی و منابع معرفتی که فقه دارد و همچنین به‌جهت اینکه آن را حکمت عملی وضعی خواندیم از یک‌سو لازم است این دانش از فضایل و رذایل سخن بگوید و از سوی دیگر لازم است متناسب با آن تعریفی که در منابع شریعت

از انسان و کرامت انسانی وجود دارد این کار را پیش ببرد. تعریف مرسوم انسان به‌حیوان ناطق در زبان اهل فلسفه نمی‌تواند آنچه را که اسلام بر طبق منبع قرآن در نظر دارد پوشش دهد. اگر در ادامه تعریف مرسوم، انسان را حیوان ناطق متأله بدانیم یکی از ویژگی‌های انسانی، خداشناسی می‌شود. خداشناسی مقدم بر خداپرستی است. جایگاهی که عبادت در نظام آفرینش دارد اینست که هدف انحصاری خلقت است و نه هدف خالق. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۶۴-۶۵)

از نگاه قرآن کریم غیر از حیات گیاهی، حیوانی و انسانی که در تعریف «حیوان ناطق» آمده است به‌فصل الفصول دیگری هم نیاز است تا کسی بتواند در فرهنگ قرآن «انسان» به‌شمار آید. در نهایت آنچه از قرآن به‌عنوان جنس و فصل انسان به‌دست می‌آید تعبیر «حیّ متأله» است. در اینجا جنس انسان، حیوان نیست که با حیوانات مشترک باشد بلکه جنس انسان حیّ است که با فرشتگان همتا می‌شود و فصل ممّیز انسان ناشی از تأله است؛ یعنی خداخواهی مسبوق به‌خداشناسی است. (همان ص. ۱۰۳-۱۰۴) با این‌وصف برای اینکه انسان از فرشته متمایز شود لازم است عنوان مائت نیز بر این تعریف افزوده شود؛ تا بدین وسیله میرا بودن انسان از جهت انتقالش از این دنیا به‌دنیای دیگر نقطه تمایز او از فرشته باشد. (همان، ص. ۱۰۹) ویژگی خاص انسان که او را با ملائکه در یک ردیف قرار می‌دهد به جهت هویت فصلی که دارد امری عَرَضی نیست بلکه از آنجا که فصل مخصص انسان است، امری جوهری است. با این‌وصف نقش "نوع"سازی را ایفا می‌کند. از اینجاست که انواع مختلف شکل می‌گیرند.

حال سؤال اینست که نسبت ازدواج (= نکاح) با این تعریف از انسان چیست؟ اگر

به این سؤال پاسخ گوئیم زمینه برای پاسخ به‌سؤال بعدی فراهم خواهد شد که چرا ازدواج برای انسان اولاً فضیلت است و ثانیاً فضیلتی اجتماعی محسوب می‌شود، بدین معنا که هم قوام‌بخش مراتب کمال انسانی است و هم قوام‌بخش جامعه و دین.

پاسخ از این بخش شروع می‌شود که ما از آن‌جهت که دارای بدن هستیم مشترکات فراوانی با حیوانات داریم، تحقیقات فراوانی نیز از این جهت در مراکز علمی صورت می‌گیرد که نمونه آن کشف بیماری‌های مشترک میان انسان و حیوان است؛ کاری علمی که امری ارزشمند است. اما محور تعلیم و تعلّم جان آدمی است نه بدن و نه مجموع جان و بدن؛ آنکه عالم می‌شود روح است، روح نه مذکر است و نه مؤنث. بنابراین آنکه عالم به‌اسماء الهی می‌شود جان است نه تن. (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۱) بنابراین انسان در عین اشتراکی که در بخش بدنی با حیوانات دارد با فرشتگان الهی نیز گونه‌ای از سنخیت دارد که لازم است از این جهت نیز مطالعه شود؛ اینجهت ناظر به بخش بدنی و جنبه مشترک آن با حیوانات نیست. ما با ملائکه در اموری شریک هستیم، اگر به ما گفته شده است که «لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ» (إسراء، ۷۰) درباره فرشته‌ها هم هست که «بِأَیْدی سَفَرَة * کِرامٍ بَرَرَة»؛ (عبس، ۱۵ و ۱۶). (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ج. ۱) در این دو آیه شریفه دو واژه با یک ریشه مشترک وجود دارد. کرّمنا و کِرام. اولی در خصوص کرامتی است که خداوند بر بنی‌آدم عطا کرده است و دومی حکایت از ویژگی کرامتی است که فرشتگان الهی دارند. این کرامت، به‌عنوان ویژگی مشترک میان انسان و فرشته ما را بر آن می‌دارد تا بر لزوم مطالعه فرشتگان و انسان‌ها در نسبت‌سنجی با یکدیگر اهتمام داشته باشیم. در برابر کرامت، امری وجود دارد با عنوان رذالت. خداوند به‌شکل مشترک انسان و فرشته را کرامت

بخشیده و آنها را از رذالت دور کرده است؛ ویژگی که در فرشتگان به‌شکل تکوینی وجود دارد اما انسان به‌شکل تشریعی بدان دست پیدا می‌کند؛ اگر انسان نیز مانند ملائکه به‌شکل تکوینی جزو «کرام برره» بود انسان نیز فرشته‌خو می‌شد در حالی که انسان در حالت اولیه اینچنین نیست.

کرامت، تعبیر لطیف عربی است که ظاهراً معادل فارسی ندارد. کرامت آن بزرگواری و بزرگ‌منشی است که انسان کریم برخوردار است. خداوند کرامت را صفت فرشتگان می‌داند. خدا در توصیف بهشتیان هم از صفت کرامت استفاده می‌کند أُولئِكَ فی جَنَّاتٍ مُكْرَمُونَ (معارج: ۳۵) (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص. ۴۳-۴۴)

اما سؤال اینست که این کرامت چه نسبتی با حکمت عملی وضعی (= فقه) و نظام تشریع حقوق نکاح دارد؟ پاسخ این سؤال را از دو سو می‌توان به دست آورد:

اول از این مسیر که حدود تشریعات، مسیر کرامت انسانی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۱۹۹) بنابراین مسیر رسیدن به این کرامت در شریعت و اراده تشریعی الهی نهاده شده است؛

دوم مسیری است که می‌توان در روایات پیدا کرد. در تعبیری جالب از روایات داریم که اگر کسی ازدواج نکند و بمیرد از اراذل امت است. با این‌وصف روشن می‌شود که عنصر کرامت‌بخش به‌انسان یا حداقل یکی از اصلی‌ترین عناصر تشریعی کرامت‌بخش به‌انسان که درصدد بیان فضیلتی اجتماعی است امری است تحت عنوان نکاح و تشکیل خانواده. و این در جایی است که انسان از وضعیت‌های بدنی صرف خارج شده و شبیه به‌فرشتگان خدا می‌شود؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۴) در اینجا ما در واقع شاهد نوعی از نظام فضائل و رذایل اخلاقی بیان شده توسط حکمت عملی وضعی هستیم.

از آنجا که این مسیر کمال انسانی از طریق شریعت بـرای او حاصـل شـده اسـت سطوحی از فصل ممیز متأله نیز برای او حاصل می‌شود. زیـرا مسـیری را طـی کـرده است که اله از او خواسته است. مسیری که در شریعت تعیین شده است مسیر کرامت انسانی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۱۹۹)

حال سؤال اینست که آیا ازدواج تا بدان میزان مهـم اسـت کـه کرامـت انسـان یـا حداقل بخش مهمی از کرامت انسانی بدان واسطه به‌دست می‌آید؟ آیا این همه انسان که ازدواج کرده‌اند همگی جزو «کِرام» هستند که در آیه شریفه بدان اشاره شد؟ پاسخ این سؤال در تفاوت میان عنوان ازدواج و نکاح نهفته است.

بیان حقیقت ازدواج با عنوان نکاح

از آنجا که ازدواج کارکردی در راستای فرشته‌صفتی انسان و در واقع تحقـق فصـل حقیقی انسان دارد، پرسش اینست که چه نوعی از ازدواج است که انسان را در این مسیر قرار می‌دهد؟ اگر نگاهی به‌جهان طبیعت و جهان انسان داشته باشـیم روشـن می‌شود که ازدواج به‌معنای ارتباط و زندگی مشترک مذکر و مؤنث، بدون شـریعت و حتی قبل از شریعت رسول اکرم اسلام وجود داشته است. بسـیاری از ادلـه نفـی اخلاقی بودن ازدواج ناظر به‌مطلق جمع شدن زن و مرد (حال همـراه بـا عشـق یـا بدون آن) هستند؛ چنانکه یکی از این دست استدلال‌هـا را در عنـاوین بعـد مطـرح خواهیم کرد. حتی ازدواج در حیوانات نیز وجود دارد، البته اگر نخواهیم بگوئیم که پایه آن در گیاهان است. از این‌رو آیت الله جوادی آملـی بـه آیـه ۲۲ سـوره شـریفه حجر استناد می‌کنند «أَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ». بدین معنا که ازدواج به‌عنوان جمع شدن زن و مرد نه‌تنها ویژگی مختص انسانی نیسـت بلکـه حتـی ویژگـی حیوانـات نیـز

نمی‌باشد چرا که این امر در گیاهان نیز وجود دارد. سپس در ادامه این سؤال مطرح می‌شود که کدام گیاه است که بدون ازدواج که به‌معنای جمع شدن مذکر و مؤنث است میوه می‌دهد؟ پاسخ روشن است؛ حتی می‌توان قدم از این فراتر گذاشت، کدام ابر است که بدون ترکیب با ابری از جنس مخالف باران می‌دهد؟

وقتی پیامبر اکرم فرموده‌اند ما حرف‌های تازه آوردیم پرسش اینجاست که چه نوعی از ازدواج است که چنین کارکرد ویژه‌ای دارد و انسان را در مسیر الوهیت و تحقق فصل مخصص تألّه قرار می‌دهد؟ پاسخ اینست که پیامبر فرموده‌اند: النکاح سنتی. (شعیری، بی‌تا، ص. ۱۰۱) یعنی نکاح است که سنت من است. آنچه که پیامبر به‌عنوان شریعت آورده است و با عنوان: «أَلنِّکَاحُ سُنَّتِی»، «مَنْ تَزَوَّجَ فَقَدْ أَحْرَزَ نِصْفَ دِینِهِ» مطرح می‌شود گونه ویژه‌ای از ازدواج است که امکان فرشته‌خو کردن انسان، امکان تحقق فصل تأله در انسان و در نهایت امکان احراز نیمی از دین بواسطه آن ممکن است. (جوادی آملی: ۱۳۹۴، ج. ۱) حال پرسش اینست که نکاح اسلامی که گونه ویژه‌ای از تشکیل خانواده است از چه ممیزاتی برخوردار است که درعین اینکه سنّت پیامبر است و نیمی از دین است زندگی حیوانی انسان را به سمت زندگی فرشتگان می‌برد. با این‌وصف سخن از نوع ویژه‌ای از زندگی به میان می‌آید.

فضیلت نکاح و حیات طیبه

نظام‌های اجتماعی آن دست معارف و مکاتب فکری هستند که هرکدام گونه ویژه‌ای از زندگی سعادت‌مندانه را برای انسان طراحی می‌کنند. به‌تعبیر شهید سیدمحمدباقر صدر در وضعیت کنونی جهانی چهار نظام اجتماعی قابل تصویر است: سه نظام آن عبارتند از نظام اشتراکی (= سوسیالیسم) نظام سرمایه‌داری

دموکراتیک، نظام کمونیستی. هر یک از این سه نظام برنامه ویـژه‌ای بـرای زنـدگی سعادت‌مندانه انسان دارند که در سطح نظام‌های جهانی هر یک بر بخشـی از عـالم مسـلط شـدند. در مقابـل ایـن سـه، نظـام اسـلامی نیـز گونـه ویـژه‌ای از زنـدگی سعادت‌مندانه را برای انسان در نظر دارد (صدر، ۱۴۳۳) که با عنوان حیات طیّبـه از آن یاد می‌کند. بر طبق آیه ۹۷ سوره نحل اگر کسی مؤمن بود و عمـل صـالح انجـام داد خداوند به او حیات طیّـب مـی‌دهـد. (جـوادی آملـی، ۱۳۷۶، ص. ۲۹۷) خـدا فرمود: «فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً»؛ از وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) نقل است که فرموده است حیات طیبه «هِيَ الْقَنَاعَة» (نهج البلاغه، حکمت۲۲۹). اکنون پرسش اینست که این دو گزاره چه نسبتی با ازدواج و سپس با خانواده دارند؟ پاسخ را باید در بحث استحباب نکاح (= ازدواج) جستجو کرد. مشهور علمـای شـیعه قائـل بـه استحباب نکاح هستند؛ این استحباب برای همه مؤمنین است چـه کسـانی کـه بـه ازدواج اشتیاق دارند و چه کسانی که اشتیاق ندارند. از این مسیر می‌توان به‌فضیلت داشتن خود نکاح فی‌نفسه نیز دست یافت. استحباب نکاح در این ادبیات، تعبیـری دیگر از فضیلت داشتن نکاح است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۱)

اگر کسی مسیری را که شریعت به‌عنوان عمل فضیلت‌مند بدان اشاره کـرده اسـت طی کند حتی اگر مشکل مالی داشت خدا می‌گویـد مشـکل آن را حـل مـی‌کنـد: «إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْـنِهِمُ اللهُ مِـن فَضْـلِهِ»؛ (نـور، آیـه۳۲) در اینجـا قنـاعتی کـه حضـرت امیرالمؤمنین بدان اشاره کرده بود و منطقه ورود به‌حیات طیبـه بـود مصـداق خـود را پیدا می‌کند و آن قناعت در نکاح اسـت. بنـابراین ارتبـاط ازدواج بـا حیـات طیّبـه در موقعیت اولیه ازدواج فراهم می‌شود. (همان) حال کـه از منطقـه فـردی ازدواج عبـور

کردیم و آن را شرط کرامت و تکامل انسان دانستیم، نوبت به‌کارکرد اجتماعی آن و چگونگی این کارکرد می‌رسد.

کارکرد اجتماعی نکاح از طریق حقوق

حقوق عنصری است که جامعه از طریق آن مرزهای خود را مشخص کرده و بواسطه تنبیه و تشویق‌هایی که در آن قرار می‌دهد از خود محافظت میکند. از این‌رو حقوق را می‌توان امر تنظیم کننده روابط دانست. (صدر، اقتصادنا، ۱۴۳۴، ص. ۴۲۳) براین اساس فضیلت اجتماعی لازم است ارتباط خود را با حقوق که امر قوام‌بخش جامعه است پیدا کند. حقوق مرزهایی است که بواسطه آن قوام جامعه ممکن می‌شود و نکاح و تشکیل خانواده در برنامه زندگی اسلامی از طریق حضور پرتأثیر در نظام حقوقی موقعیت ویژه خود را تثبیت کرده است. نظام حقوقی برای نظم دادن به‌زندگی طراحی شده است. بر طبق اموری که در جامعه مطرح هست، می‌توان سلسله سه‌گانه و بلکه چهارگانه‌ای از حقوق را ترسیم کرد که عبارتند از: مال، ناموس، خون و جان؛

سطح اول: مال در درجه ضعیف قرار دارد؛

سطح دوم: حریم زن در درجه متوسط قرار دارد؛

درجه اعلی: خون و کشتنِ مردم در درجه اعلی قرار دارد.

درجه اعلی‌تر: در برخی موارد مسئله ناموس از مسئله دَم می‌گذرد و در این درجه قرار می‌گیرد.

بر طبق این سلسله مراتب حقوقی، ازدواج را نمی‌توان به‌منزله امر اقتصادی دانست؛ اما اینکه ازدواج، امری اقتصادی هست یا خیر را از طریق یک روش

می‌توان به‌دست آورد. این روش عبارت است از:

امکان‌سنجی استفاده از شروط ویژه بیع به‌عنوان عمل اقتصادی برای نکاح بر اساس یک گزاره شرطیه:

اگر احکام ویژه بیع در مورد نکاح جاری بود، امکان لحاظ نکاح به‌عنوان عمل اقتصادی ممکن است و الا ممکن نیست.

در کنش اقتصادی یک‌سری ویژگی‌ها و اصطلاحاً فروعی وجود دارد که مخصوص بیع است. نمونه این امور عبارتند: خیارات؛ یعنی گزینه‌هایی که بر اساس آنها می‌توان بیع را فسخ کرد. حال سؤال اینست که آیا در ازدواج به‌غیر از عیوبی که موجب فسخ نکاح می‌شوند می‌توان خیارات مخصوص بیع را وارد کرد؟ پاسخ منفی است. برای اینکه نکاح صبغه عبادی دارد (شهید ثانی، ۱۳۸٦ – ۱۳۹۸، ج. ۵، ص. ۱۲۰).

پس به‌طور قطع نکاح در مرتبه امور اقتصادی نیست بلکه تصرّف در حریم زن است، بدین‌معنا که این مسأله از سطح مال بالاتر آمده و به‌سطح نفس رسیده است؛ در بعضی از موارد حریم زن از سطح نفس هم می‌گذرد. این را نیز از همان روش پیش گفته می‌توان به‌دست آورد. از آنجا که مال بسیار محترم است، غصب آن حرام است، امّا تصرّف در مال امکان دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۱) در حالی که در نکاح مسأله به‌گونه دیگری است. زیرا تصرف در اموال دیگری سه راه مصطلح دارد که در نکاح این سه راه با این شرایط وجود ندارد:

۱- عقد قولی؛ (عقد بیع [= بعتُ و اشتریتُ] اجاره یا عقود دیگر)

۲- عقد فعلی مثل معاطات؛

۳- رضایت صاحب مال؛ مستند آن نیز این روایت است. «لَا یَحِلُ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ

إِلَّا بِطِيبَة نَفْسٍ مِنْهُ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج.۱۴، ص. ۵۷۲)

در این مورد سوم از تصرفات در اموال دیگران، نه معاطات نیاز است نه عقد قولی و نه عقد فعلی، بلکه می‌توان در مال مسلمان بدون عقد قولی یا بدون عقد فعلی تصرّف کرد؛ بدین‌نحو که به‌محض راضی‌بودن شخص، می‌توان در خانه‌اش نماز خواند. پس به‌صِرف رضایت صاحب مال می‌شود در مال او تصرّف کرد. امّا در جریان ناموس، نه تنها با صِرف رضایت نمی‌شود، بلکه با عقد معاطاتی هم نمی‌شود که دو نفر تعاطی فعلی بکنند و همسر یکدیگر بشوند، بلکه یک عقد قولی حساب شده لازم است؛ در عقد قولی هم غالب بزرگان نظرشان این است که باید عربی و به‌صیغه خاص باشد.

گاهی مسئله ناموس نه‌تنها از مسئله مال می‌گذرد، از مسئله خون و جان هم می‌گذرد؛ زیرا اگر کسی دیگری را کُشت، در اینجا اولیای دم مسلط هستند که قصاص کنند یا مانند آن «مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطانا»؛ (إسراء، ۳۳) و اگر خطأ یا شبه عمد بود مثلاً دیه بگیرند؛ اما در خصوص ناموس چنین اموری جاری نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۱) از این وضعیت ویژه حقوقی که ازدواج و مسأله ناموس دارد می‌توان دریافت که امری همردیف دیگر امور اجتماعی مانند معاملات نیست، خصوصاً اینکه در برخی موارد از نظر حقوقی جایگاه برتری نسبت به‌نفوس و خون پیدا می‌کند.

عبور از معادله امر اخلاقی با امر اجتماعی

در فضای کلاسیک علوم اجتماعی امر اخلاقی معادلی است برای امر اجتماعی؛(Durkhiem, 1993:12) اما در فضای اسلامی، چنین معادله‌ای برقرار نیست.

بلکه امر اخلاقی با اینکه مرتبط است با اجتماع اما برآمده از حکمت عملی است. این امر آنگاه روشن می‌شود که رجوعی دوباره داشته باشیم به‌مبنای تعریف حکمت عملی وضعی. آنجایی که خواجه نصیر در آغاز تعریف حکمت عملی وضعی گفت «و اگر سبب آن اقتضای رأی بزرگی بود مؤید بتأیید الهی مانند پیغامبر یا امامی آن را نوامیس الهی خوانند» بنابراین مبدأ و منبع امر اخلاقی در حکمت عملی وضعی رأی پیغمبر و امام است که بیان کننده قانون الهی است.

بیان سلسله حقوق در اینجا نیز از باب بیان همین هنجارهای ایده‌آل اخلاقی جامعه است. هنجارهای ایده‌آلی که نمی‌توان آنها را از زندگی مردم به‌دست آورد بلکه قانون الهی بیانگر آن است.

در سلسله حقوق، مسأله حریم زن در رده‌ای بعد از مسأله اقتصادی و قبل از نفوس قرار گرفت اما در یک حالت است که مسأله ناموس از نفوس و دماء عبور کرده و به‌منزله حق الله می‌شود. حق الله شدن مسأله ناموس درجایی است که کسی به‌حریم دیگری تجاوز کرد. در اینجا موقعیت «حقّ الله» است نه «حقّ الناس». بنابراین در اینجا امکان تحقق سلطنتی که برای ولی دم برای مسائل خانواده قرار داده شده است وجود ندارد؛ بدین معنا که دیگر رضایت معتبر نیست؛ اگر محکمه شرع باخبر شود و متجاوز را دست‌گیر کند، حتی اگر خودِ زن رضایت بدهد مسئله حل نمی‌شود؛ در اینجا تفاوتی ندارد که پدر، مادر، دختر یا خواهر او رضایت بدهند، هنوز مسأله حل نمی‌شود، چون ناموس زن، ودیعه الهی است، حقّ او نیست؛ لذا نه می‌تواند حق خود را واگذار کند و نه اگر کسی به‌حقّ او تجاوز کرد او می‌تواند عفو کند. این ناموس «حقّ الله»ی است که در اختیار شخص قرار گرفته است؛ در

این‌حالت، این شخص «امین الله» است، این‌طور نیست که مالک باشد. «حقّ الله» تنها به‌دستور «الله» جابجا می‌شود و تصرّف می‌شود، هر کسی مجاز نیست حریم خود را به‌دیگری واگذار کند، زیرا او در حقّ الهی تصرّف می‌کند.

بنابراین مسئله ازدواج یک تعهّد طرفینی نیست، آنقدر مهم است که سلسله‌های چهارگانه شریعت که بدان اشاره خواهد شد و امثال آن را باید به‌همراه داشته باشد؛ لذا در شریعت به آن صبغه عبادی داده‌اند. از همین جهت است که بزرگان علما قائل‌اند در عقد نکاح شرط خیار راه ندارد، زیرا از سنخ عبادات است (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص. ۴۱-۴۲) حتی اگر کسی در مورد نکاح به‌گونه‌ای عمل کند که گوئی عقد اقتصادی است، یعنی به‌طور مثال شرط خیار بگذارد، عقد نکاح باطل می‌شود زیرا امری (= شرطی) را وارد عقد نکاح کرده است که از بین برنده (= فاسد کننده) نکاح است. زیرا نکاح از قبیل معاوضه نیست بلکه از قبیل عبادات است. (شهید ثانی، ۱۳۸٦ - ۱۳۹۸، ج. ۵، ص. ۱۲۰)[1] برخورد اقتصادی با عمل عبادی موجب بطلان عمل می‌شود.

اگر بخواهیم روشن شود که این دست مباحث چه جایگاهی در مباحث اخلاقی و علوم اجتماعی دارد و با چه ادبیاتی در این مورد صحبت شده است، لازم است رجوعی به‌اندیشمندان کلاسیک علوم اجتماعی و بالخصوص جامعه‌شناسی داشته باشیم. جایی که وظیفه جامعه‌شناس را مطالعه اخلاقی جامعه می‌دانستند. دورکیم در مقدمه یکی از کتاب‌های اصلی جامعه‌شناسی میگوید:

---

۱. لأنه ملحق بضروب العبادات، لا المعاوضات (فیبطل) العقد باشتراط الخیار فیه، لأن التراضی إنما وقع بالشرط الفاسد.

این کتاب بیش از هر چیز به‌دنبال واقعیت زندگی اخلاقی بر طبق روش‌های علوم پوزیتیویستی است. (Durkhiem, 1984: xxv)

او در نسبت‌سنجی میان هنجارهای اجتماعی و قوانین اخلاقی می‌گوید:

قوانین اخلاقی هنجارهایی هستند که توسط جامعه تبیین شده‌اند؛ ویژگی الزام‌آوری که نشان آنها است چیزی جز نفوذ جامعه نیست که خود را به‌هر چیزی که از جانب جامعه می‌آید مخابره می‌کند. (Durkhiem, 1973:162)

اگر بخواهیم بر غیراختیاری بودن و غیرقابل مصالحه بودن برخی حقوق خانواده تبیینی بیاوریم می‌توان در همین فضای کلاسیک جامعه‌شنایی نمونه‌هایی از آن را پیدا کرد. امیل دورکیم تلاش می‌کند تا نشان دهد حقوق خانواده در سطوحی از خود از دست انتخاب اختیاری زن و مرد خارج است؛ یا به‌تعبیر دیگر برخی امور خانواده صرفاً با رضایت طرفین انجام نمی‌شود. از همین جهت به‌امری تحت عنوان اجتماع و جامعه که برای حفظ خود مرزهایی را درست کرده و این مرزها همان حقوق هستند استناد می‌کند. البته چنانکه در عبارات بالا نقل شد او این امور اجتماعی را همان امور اخلاقی تعریف می‌کند. به‌تعبیر دیگر تفاوتی میان امور اجتماعی و اخلاقی نمی‌نهد. به‌نحوی که نظریه اجتماعی او را می‌توان دیدگاهی در باب اخلاق دانست(Durkhiem, 1993:12). بواسطه این سنخ تبیین‌های اجتماعی بود که جامعه‌شناسی تبدیل به‌دانشی مستقل و دانشگاهی شد. جایی که امکان مطالعه در مورد هویتی مستقل از افراد که ورای کنش افراد باشد، ممکن شده بود. از جمله استلزامات این نگاه دورکیم به‌جایگاه جامعه این است که وقتی قانون می‌خواهد در مرافعات میان افراد حکمی را اجرا کند، قانون به‌مثابه نماینده شخص ثالثی عمل نمی‌کند که قصد دارد بین طرفین دعوی بهترین راه‌حل را برای تأمین منافع فردی آنها

ارائه دهد. جامعه در اینجا حتی پیشنهاد مصالحه نیز نمی‌کند. حتـی در مـواردی مثـل طلاق، قانون در پی منافع خصوصی طرفین دعوی نیست. به‌ادعای دورکیم قضاتی که تقاضای طلاق را بررسی می‌کنند، به این مطلب نمی‌پردازند کـه آیـا جـدایی حقیقتـاً برای زوجین مطلوب است یا خیر، بلکه به این می‌پردازند که آیا علـل و دلائـل اقامـه شده تحت یکی از مقولات پیش‌بینی شده در قانون قرار دارد یا نه؛ زیرا این یـک امـر اجتماعی است و این جامعه است که روابط فیمابین افراد خـانواده را تعیـین می‌کنـد. جامعه به‌عنوان بخشی از وجدان هریک از طرفین دعوی چیزی را در نظر می‌گیرد که به نفع آن ساحت اجتماعی انسان‌هاست و بر اساس آن قضاوت می‌کند. همانطور کـه زوجین نمی‌توانند ازدواج را به‌میل خود منعقد سازند، همچنین نمی‌توانند آن را به‌میل خود فسخ سازند. (دورکیم، ۱۳۵۹: ص. ۱۳۶) با اینکه جامعه‌شناسـی هنـوز نتواسـته است تصویر روشنی از چیستی این امری کـه بـدان جامعـه اطـلاق مـی‌کنـد (ر. ک: پیرسون، ۱۳۸۰ ص. ۱۳۱-۱۳۲) ارائه دهد، نظام حقوقی اسلام بـا تأکیـد بـر حـق الله بودن مسأله ناموس است که جایگاه واقعی ازدواج را مشخص می‌کند. هویتی که خدا پشتیبان آن است. اما در نظام حقوقی که پوزیتیویست‌ها آن را ترسیم مـی‌کننـد مسـأله هویت اخلاقی مبهمی با نام جامعه است که چنین پشتیبانی را انجام می‌دهد. با اینکـه از این تبیین جامعه‌شناختی می‌تـوان در نقـد اسـتدلال بـر غیراخلاقـی بـودن ازدواج استفاده کرد اما ما از مسیر دیگری پیش خواهیم رفت.

گزارش و سنجش استدلال بر غیراخلاقی بودن ازدواج

با توضیح سطوح کارکردی ازدواج به‌عنوان امر فردی، اجتماعی و الهی روشن می‌شـود استدلال‌هایی که بر ضد اخلاقی‌بودن ازدواج مطرح می‌شوند آسیبی بـه ایـن تصـویر از ازدواج به‌عنوان نکاح نمی‌زنند؛ زیرا ازدواج و بالخصوص نکاح اسلامی تنها کـارکردی

فردی ندارد بلکه حیثیت اجتماعی و بلکه الهی نیز پیدا می‌کند. در این بخش به یکی از این استدلال‌ها اشارتی داریم: یک استدلال علیه ازدواج وجود دارد که مورد توجه برخی افراد قرار گرفته است. این استدلال از این قرار است که: (الف) اکثر ما به‌دورنمای ازدواج در غیاب عشق متقابل، به چیزی مانند وحشت یا حداقل چالش بزرگ نگاه می‌کنیم. (ب) عشق متقابل بین ما و همسرمان که در آغاز ازدواج وجود دارد ممکن است به‌خوبی ادامه پیدا نکند. از این‌رو (ج) هنگامی که ما ازدواج می‌کنیم، خود را در موقعیتی قرار می‌دهیم که احتمالاً به‌ازدواجی بی‌عشق از نوعی که ما اذعان می‌کنیم نامطلوب است، می‌رسیم، و این یک اشتباه است. (MOLLER, 2003)

طبق گفته مولر، قرار است او از این استدلال به‌عنوان استدلالی فلسفی دفاع کند و خود نیز بر ضرورت نگاه فلسفی در این زمینه تأکید دارد؛ پس لازم است از روش خود او برای سنجش استدلال استفاده کنیم. با اینکه امکان تحلیل چنین استدلالی به‌واسطه روش‌های علوم اجتماعی نیز وجود دارد.

این استدلال در گزاره اول که کبرای قیاس است با چند مشکل منطقی اصلی مواجه است؛ اول اینکه واژه عشق اشاره به یک امر کاملاً درونی و شخصی است و نه قابل اندازه‌گیری یا برهان است و نه محدوده‌های معرفتی و یا احساسی آن مشخص است. به‌گونه‌ای که مشخص نیست دقیقاً چه مقدار از دوست داشتن یا علاقه را می‌توان عشق یا عشق متقابل دانست. دوم اینکه، این گزاره با یک ادعای استقرائی ناقص (موجبه جزئیه) آغاز می‌کند. (اکثر ما...). حال از اشکال سوم و چهارم آن عبور

می‌کنیم؛[1] از آنجا که در منطق گفته شده است که علـوم از کلیـات صـحبت مـی‌کننـد (طوسی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۳۵) اما این مقدمه مانع بزرگی برای نتیجه کلی است که می‌خواهد بدان برسد؛ بنابراین این مقدمه علاوه بر ابهـام‌هـا و پـیش‌فرضـهای اثبـات نشده‌ای که دارد هیچگونه کلیت مورد نیاز مدعای خود را ندارد؛ در همـین موقعیـت ابتدایی بواسطه بی‌اعتباری این مقدمه اول، اعتبار علمی خود را از دست می‌دهد.

اما مقدمه دوم یک قضیه امکانی را بیان می‌کند که ممکن است یـک امـری کـه او شرط ضروری ازدواج می‌داند تداوم پیدا نکند. ایـن درحالیسـت کـه حتـی برفـرض پذیرش گزاره اول، قضیه امکانی نافی کل نمی‌تواند باشد، بلکه در نهایت بتوانـد یـک نفی جزئی را نتیجه دهد؛ و در گزاره سوم که نتیجه‌گیری است با یک نتیجه احتمـالی ناشی از مقدمه دوم مواجهیم.

نهایت چیزی که این استدلال امکان اثبات آن را دارد بر اساس این اصل که "نتیجه تابع اخس مقدمتین است" در حدود مقدمات جزئی و موقعیتی خود اسـت. بـر ایـن اساس می‌توان گفت نتیجه واقعی برآمده از این استدلال این خواهد بود که بعضـی از ازدواج‌ها می‌توانند وحشتناک باشند. طبیعی است که این نتیجـه، نتیجـه منطقـی ایـن استدلال است و می‌توان با آن همراهی کرد. از این نتیجه جزئی نمی‌توان حکـم کلـی در مورد ازدواج صادر کرد.

از این سنجش ساده این استدلال که بگذریم این سؤال را باید از صاحب اسـتدلال پرسید که آیا همه تصمیم‌گیری‌ها و پدیده‌های آینده ما همراه با قطعیت هستند؟ وقتی

---

۱. این مقدمه دو پیش‌فرض اثبات نشده در خود دارد یکی اینکه لازم است ازدواج با عشـق باشـد و دیگـر اینکـه ازدواج بدون عشق وحشتناک است.

اصلی تحت عنوان عدم قطعیت در علوم فیزیکی برقرار است، خصوصاً بـا پایـه‌هـای فیزیکالیستی که فلسفه تحلیلی و برخی دیگر از اندیشه‌های معاصر پیدا کرده اسـت و آگاهی را تنها جابجایی ویژه اتم‌ها می‌داننـد (Lane & Lane, 2014, p. 45) ایـن عـدم قطعیت در تصمیم‌گیری‌های انسان به‌نهایت خود خواهد رسـید. بنـابراین اگـر قـرار باشد انسان تنها در امور قطعی گام بردارد، و تنها چنین کنش‌هایی اخلاقـی باشـند بـر طبق این اصل هیچ‌کاری نباید اخلاقی باشد. در حالی که حکم بـر غیراخلاقـی بـودن کنش‌هایی که زندگی انسان بدان وابسته است خود حکمی غیراخلاقی است.

حفظ سلسله‌های چهارگانه شریعت

اهمّیت نکاح در اسلام از این‌جهت است که بسیاری از اصول حیاتی اعم از اجتمـاعی و غیراجتماعی به‌نکاح وابسته است؛ چنانکه گفته شد نکـاح یـک پیمـان اقتصـادی و مانند آن نیست. اینکه نکاح یک بنای مستحکم در شـریعت اسـلامی اسـت از طریـق سلسله‌های چهارگانه احکام اسلامی که متفرع بر این بنا است مشخص می‌شود.

۱- سلسله محارم؛ اینکه چه‌کسی محرم انسان است و چه‌کسی می‌تواند نگاه بکند؟

۲- سلسله حرمت نکاح؛ این سلسله با محرمیت تفاوت دارد؛ در این سلسله با اینکه افراد محرَم نیستند نکاح آنها حرام است؛ مثل «خواهر زن» (= اُخت الزوجه)، جمع بین دو خواهر (= اختین)؛ زائد بر چهار زن دائم و مانند آنها.

۳- سلسله مواریث؛ این سلسله احکام عظیم فقهی دارد؛

۴- سلسله انساب؛ این سلسله بحث‌هایی مانند سیادت، استحقاق خمس، حرمت صدقه و امثال آن را در برابر خود دارد.

همه این سلسله‌ها متفرّع بر عقد نکاح است. اگر عقد نکاح بین دو نفر محقّق شد،

آن‌گاه سلسله محارم پیدا می‌شود، سلسله حرمت نکاح، سلسله مواریث، سلسله نـژاد و انساب نیز پیدا می‌شود؛ به‌تبع آنها سیادت و امثال آن نیز پیدا می‌شود. اهمیـت عقـد نکاح نظیر مسئله عقد بیع و امثال آن نیست که یک حکم مالی باشد، بلکه یک حکمی است که چندین سلسله فقهی را به‌همراه دارد. با این‌وصف اگر عقد نکاح سلسله‌های فراوان را به همراه دارد، لازم است بیشتر از گذشته به آن اهتمام ورزید تا مسئله عقـد نکاح سامان پذیرد. لذا در روایات از نکاح به‌عنوان بنا و ساختار و بنیان مستحکم یـاد شده است که هیچ بنایی در اسلام به اندازه بنای ازدواج نیست. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج. ۳، ص. ۳۸۳) (جوادی آملی، ۱۳۹۴)

این تصویر از ازدواج که از سوئی با تعریف انسان و کمال انسان از یک‌سو، دین از سوی دیگر و در نهایت جامعه پیوند خورده است موجب شناسایی خانواده به‌عنـوان یک منطقه محوری در دانش اجتهادی و فقهی می‌شود. این واقعیت در جـایی اسـت که وجوه مختلف حیات طیبه انسان با یکدیگر پیوند می‌خورد و پایه‌هـای جامعـه بـر اساس این نوع ویژه از ازدواجی که مورد نظر اسلام است استوار می‌شود.

نتیجه‌گیری

از مفاهیم محوری در حکمت عملی و اخلاق بحث از فضیلت است. تا جـایی کـه برخی از مکاتب اخلاقی تنها حول این مفهوم، عنوان مکتب فضیلت‌گرایی را به‌خود گرفتـه‌انـد. بـا اینکـه در دوره‌هـای فکـری اخیـر در هویـت مکاتـب اخلاقـی دگرگونی‌هایی پدید آمد اما هنور بحث از فضیلت، بحثی اساسـی در ایـن مکاتـب است. از این‌رو ما بر آن شدیم تا در مکتـب اخـلاق اسـلامی در بـازتعریفی کـه از حکمت عملی شده است، گونه‌های مختلف حکمت عملی را شناسایی کـرده و بـر طبق یکی از این تعاریف، بحث از ازدواج بـه‌منزلـه فضـیلت اجتمـاعی را پیگیـری کنیم. در این دوره، حکمت عملی به دو قسم حکمت عملی طبعی و حکمت عملی وضعی تقسیم شد و حکمت عملی وضعی نوعی از حکمت بود کـه بـا دانشـی بـا عنوان فقه همسان بود. از این‌رو بر آن شدیم تا ظرفیت‌های اجتهـاد اسـلامی بـرای ترسیم مباحث بنیادین خانواده در سطح نقـش آن در کمـال انسـان و نسـبت آن بـا حیات طیّبه را روشن سازیم تا از این طریق، مسیر کارکردهـای فضـیلت ازدواج در ایجاد سلسله چهارگانه‌ای از حقوق اجتماعی بر پایه نهاد خـانواده را نشـان دهـیم. بدین‌وسیله تعبیری که از خانواده به‌عنوان بنیـان مسـتحکم شـده اسـت معنـا پیـدا می‌کند. در این مسیر روشن شد که از مهمترین منابع امر اخلاقی در جامعه اسـلامی حکمت عملی وضعی است که در دانش فقه متجلی شده است اما در دیدگاه رایـج علوم اجتماعی، امر اخلاقی با امر اجتماعی همسان انگاشته شـده اسـت و منبـع آن رفتار اجتماعی انسان‌هاست و تغییرات در این رفتارها تغییرات اخلاقـی را نیـز بـه دنبال دارد. این در حالیست که منبع در حکمت عملی وضعی رأی انسانی است کـه

مؤید به‌تأیید الهی باشد که بیان‌گر ناموس (= قـانون) الهـی اسـت. ایـن تصـویر از خانواده به‌عنوان امری کـه کـارکرد فـردی، اجتمـاعی و عبـادی دارد مـورد هـدف استدلال‌هایی که بر غیراخلاقی بودن ازدواج اقامه برهان کرده‌اند قرار نمی‌گیرد. زیرا این استدلال‌ها نه تنها تصویری از این ازدواج در پیش‌فرض خود ندارند، بلکه حتی در فضای فیزیکالیستی حاکم بر اندیشه فلسفی و علمی جدیـد نیـز توانـایی اثبـات مقدمات خود را ندارند.

منابع

۱. ابن مسکویه، احمدبن محمد (۱۳۹۳) *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: زاهدی.

۲. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۰) *اخلاق ناصری*، تهران: خوارزمی.

۳. ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۴) *شرح الاشارات و التنبیهات*، قم: مطبوعات دینی.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی(۱۴۱۳ق) *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۵. پیرسون، کریستوفر. (۱۳۸۰). *معنای مدرنیت*. ع. سعیدی، تهران: کویر.

۶. جوادی آملی، عبدالله.(۱۳۷۱). *زن در آئینه جلال و جمال*. تهران: رجاء.

۷. ـــــــــــــــــــ (۱۳۷۶). *اسرار عباردات*. تهران: الزهراء.

۸. ـــــــــــــــــــ (۱۳۹۴). *درس خارج نکاح*. قم: اسراء.

۹. ـــــــــــــــــــ (۱۳۹۵). *انسان از آغاز تا انجام*. س. موسوی تبار، قم: اسراء.

۱۰. حرّ عاملی، محمدبن الحسن. (۱۴۰۹ق) *وسائل الشیعة*. قم : آل البیت.

۱۱. شعیری، محمد بن محمد(بی تا). *جامع الاخبار*. نجف: مطبعة حیدریة.

۱۲. شهید ثانی. (۱۳۸٦ – ۱۳۹۸). *الروضة البهیةفی شرح اللمعة الدمشقیة*.

۱۳. صدر، سیدمحمد باقر. (۱۴۳۳). *فلسفتنا*. قم: دارالصدر، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.

۱۴. ـــــــــــــــــــ (۱۴۳۴) *اقتصادنا*. قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصّصیّة للشهید الصدر.

15. Aristotle (2009), (NE) the Nicomachean Ethics, Translated by: David Ross, Oxford: Oxford University Press.

16. _____ Politics, translated by: W. D. Ross

17. Durkheim, Emile, Emile Durkheim on morality and society, edited and with introduction by: Robert N. Bellah, Chicago & London, the university of Chicago press, (1973).

18. _____ Division of labor, London: Mac Millan (1984).
19. _____ Ethics and sociology of morals, trans: Robert T. Hall, New York: Prometheus Book, (1993)
20. Lane, A. D., & Lane, D. C. (2014). Adventures in Sciences. Walnut: Andrea Diem-Lane ،David Christopher LAN .
21. Nussbaum, Marta. C., (1992), "character", in Encyclopedia of Ethics, Ed by. Lawrence C. 20. Becker, Inc. New York & London, vol.3, p.202.
22. MOLLER, D. (2003). An Argument against Marriage. Philosophy, 79-91. Doi: 10.1017/S0031819103000056.

سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۲۹، زمستان ۱۴۰۲
Revelatory Ethics
Thirteenth Year, No.29, winter 2024

«مصلحت و مفسده» و «حسن و قبح»؛ این همانی یا تباین؟

محمدحسن سموعی*
سید مصطفی حسینی نسب**

چکیده

«مصلحت و مفسده» در اصطلاح فقهی، مبدا تشریع احکام شرعیه است؛ در مقابل، «حسن و قبح» مفاهیمی‌اند که دارای سابقه‌ای طولانی‌تر هستند و در علوم مختلف کاربرد دارند؛ معانی متفاوتی از قبیل کمال و نقص، موافقت و مخالفت با غرض، استحقاق مدح و ذم و ثواب و عقاب. نسبت میان این دوسنخ از مفاهیم بنیادی، یکی از مسائل مهم در دانش اصول فقه است. شیخ محمد حسین غروی اصفهانی (در این مقاله= محقق اصفهانی)، یکی از اصولیون معاصر شیعه است که به این همانی «مصلحت و مفسده» با «حسن و قبح» معتقد بود وسید محمدباقر صدر (در این مقاله= شهید صدر) دیگر اندیشمند معاصر شیعی است که به تباین این مفاهیم با یکدیگر باور داشت. این مقاله تلاش کرده تا با تبیین و بررسی دیدگاه این دو دانشمند، رابطه‌ی این دو سنخ مفاهیم را با روشی انتقادی-تحلیلی مورد بررسی قرار داده و با ارائه تعریف برگزیده از حسن و قبح که بیان‌گر رابطه ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه‌ی آن است، نوعی از این‌همانی «حسن و قبح» و «مصلحت و مفسده» را تایید و اثبات کند.

کلیدواژه‌ها: مصلحت و مفسده؛ حسن و قبح؛ انواع حسن و قبح؛ حسن و قبح عقلایی؛ محقق اصفهانی، شهید صدر.

---

* دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی (رشته اخلاق اسلامی) موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) (abosajjad1398@gmail.com)

** دکترای مبانی نظری اسلام، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۱۱/۱۲)

مقدمه

مصلحت و مفسده اصطلاحاتی هستند که به عنوان مبنا و مبدا برای احکام و مجعولات شارع می‌باشند. به عبارت دیگر طبق مبانی کلامی شیعه، خداوند حکیم احکام شرعی را بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه جعل نموده است.

حسن و قبح دارای یک سابقه و پیشینه‌ی طولانی در علوم مختلف است و ارتباطش با اخلاق از این جهت است که بیان کننده‌ی مفاهیم ارزشی است. مفاهیمی که در بخش محمول گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند، مفاهیم هفت‌گانه‌ای هستند که از ارزش یا لزوم یک رفتار اختیاری یا صفت اکتسابی حکایت می‌کنند. هرچند از لحاظ زبان شناختی می‌توان واژگان گوناگونی را به جای «خوب» و «بد» قرار داد مانند «صحیح» و «غلط»، «درست» و «نادرست»، «خیر» و «شر» و «حسن» و «قبح»، ولی در حقیقت همه بیان‌گر مفهوم ارزش هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۸۶) به دلیل سابقه‌ی بحث از دو واژه حسن و قبح در منابع متقدم از یک سو و تنوع علومی که از آن‌ها بحث کرده‌اند از سوی دیگر، این دو اصطلاح برای نسبت سنجی با مصالح و مفاسد احکام فرعیه انتخاب شدند.

از آن‌جا که مصلحت و مفسده مبنای حکم فقهی و حسن و قبح عنوانی کلی برای محمولات مسائل اخلاقی است، با روشن شدن پاسخ این سوال، هم رابطه‌ی دو علم فقه و اخلاق مشخص می‌شود و هم می‌توان از منبعیت عقل برای کشف احکام شرعی و هم‌چنین احکام اخلاقی به طور روشن‌تر و منقح‌تر استفاده نمود؛ زیرا در صورت این همانی مصلحت و مفسده و حسن و قبح، ملاک در احکام شرعی همان رابطه‌ی تاثیر و تاثر فعل و نتیجه می‌شود که دست‌کم در برخی موارد، توسط عقل برهانی قابل کشف است.

پیشینه بحث

در رابطه با این سوال که «حسن و قبحی که در اخلاق مطرح می‌شود همان مصلحت و مفسده ای است که در علم کلام به عنوان مبادی احکام شرعی و مجعولات شارع مطرح می‌شود یا غیر از آن است؟» پاسخ‌های گوناگونی مطرح گردیده است. جایگاه این بحث در علم اصول فقه است. به طور کلی دو مسلک معروف در علم اصول فقه وجود دارد: ۱. حسن و قبح عقلی ۲. حسن و قبح عقلایی.

رابطه‌ی مسلک اول با «حسن و قبح عقلی» ای که در مقابل «حسن و قبح شرعی» مطرح می‌شود را باید پس از مفهوم شناسی این اصطلاحات پی‌جویی نمود. به نظر می‌رسد با تجمیع مباحث مربوط به حسن و قبح در علوم فلسفه، کلام و اصول فقه می‌توان به پاسخ روشنی در این زمینه رسید. شاید بتوان گفت علمای علم اصول پس از به وجود آمدن بحث از تجری و حرمت آن ذیل مباحث قطع، این سوال برایشان مطرح شد که دقیقا چه رابطه‌ای بین مصلحت و مفسده به عنوان مبادی برای احکام شرعی و حسن و قبح به مثابه ویژگی در افعال اختیاری انسان وجود دارد؟ اساسا پایه و اساس سوال از ترابط مصلحت و مفسده با حسن و قبح وقتی به بحث تجری گره می‌خورد که دو گانه حسن فعلی و حسن فاعلی مطرح می‌گردد. مرحوم شیخ انصاری با تفکیکی که بین این دو حسن انجام می‌دهد، این نکته را استنتاج می‌کند که حسن یک فعل به فاعل نیز اضافه می‌شود در حالی که مصلحت و مفسده مربوط به خود فعل و وصف افعال است. (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص. ۴۰) به هر حال امتداد این بحث در مدارس بعد از شیخ انصاری و آخوند خراسانی با تفصیل بیشتری مشاهده می‌شود. هر چند همه ایشان، لزوما ذیل مبحث تجری از حسن و قبح بحث نکرده‌اند.

به طور کلی در بین این اندیشمندان دو دیدگاه وجود دارد: رابطه‌ی وحدت و این همانی؛ رابطه‌ی تباین.

از معتقدین به دیدگاه اول می‌توان محقق اصفهانی را نام برد (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج. ۲، ص. ۳۱۳) و از قائلین به نظر دوم می‌توان به شهید صدر اشاره نمود. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج. ۴، ص. ۴۶)

تا پیش از محقق اصفهانی و شهید صدر در علم اصول همان مباحث کلامی حسن و قبح مطرح می‌شد و کسی به نسبت سنجی بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح نمی‌پرداخت. از اولین کسانی که این بحث را به این شکل مطرح نمود محقق اصفهانی بود که البته با توجه به مبنای ایشان در مباحث هستی شناختی حسن و قبح و پذیرش به اصطلاح «حسن و قبح عقلایی»، این نظریه‌ی این همانی مصلحت و مفسده و حسن و قبح به آن گره خورد. این در حالی است که با نگاه دقیق‌تر مشخص می‌شود که بین این دو بحث یعنی پذیرش حسن و قبح عقلایی و قول به این همانی بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح تلازمی برقرار نیست و اتفاقا علمای قبل ایشان که مستقل به این بحث نپرداخته‌اند، ظاهر فرمایشاتشان این است که حسن و قبح به همان خوانش هستی شناختی معروف کلامی یعنی پذیرش حسن و قبح ذاتی، با مصلحت و مفسده و مقام اقتضا این همانی داشته به گونه‌ای که حسن و قبح را اساسا جنس برای احکام خمسه‌ی تکلیفیه می‌پنداشتند. (علم الهدی، بی‌تا، ص. ۸۸-۸۷ و طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۷۴۱ و محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ص. ۴۸-۴۷)

برخی برای فهم جایگاه بحث از رابطه‌ی حسن و قبح و مصلحت و مفسده بعد از بیان این نکته که حجیت به معنای منجزیت و معذریت است و تفسیر منجزیت به

استحقاق عقوبت و معذریت به عدم استحقاق عقوبت، این‌طور گفته‌اند: «مستحق عقوبت بودن یا نبودن تعبیر دیگری از قبیح بودن و نبودن عقوبت مخالفت کننده با تکلیف است و از این‌جا رابطه‌ای عمیق میان بحث حجیت به عنوان محوری‌ترین بحث در علم اصول فقه، با کیفیت تفسیر حسن و قبح درمی‌گیرد.» (لاهوتیان و دیگران، ۱۳۹۹، ص. ۱۲)

گره زدن جایگاه این بحث به قبیح بودن یا نبودن عقوبت مخالفت کننده، نه تنها ضرورتی ندارد بلکه به نظر می‌رسد گمراه کننده است. زیرا بحث از قبیح بودن یا نبودن عقوبت مخالفت کننده از توابع بحث از افعال خداوند است که اولا و بالذات رسالت علم کلام می‌باشد هرچند در علم اصول هم در مباحثی نظیر برائت و غیره به چنین مسائل کلامی ذیل عناوینی مثل قبح عقاب بلا بیان و تکلیف محال یا تکلیف به محال و امثال آن پرداخته می‌شود. این‌که بحث از حسن و قبح و جایگاه آن در تشریع احکام بحث مهمی است، نه از جهت چنین ارتباطی با مفهوم و معنای حجیت است بلکه به دلیل جانب افعال مکلفین است. یعنی در افعال مکلفین این بحث وجود دارد که حسن یک فعل آیا به معنای همان مصلحتی است که بر اساس آن جعل تکلیف شده است یا خیر؟ و چنین پرسشی به عنوان یکی از گام‌های ترابط علم فقه و علم اخلاق مطرح می‌شود. به بیان دیگر برای رسیدن به مبنایی مطابق با واقع در ترابط بین دو علم فقه و اخلاق باید به مفاهیم پایه‌ای تر در هر یک از این دو علم مانند مصلحت و مفسده، حسن و قبح مراجعه نمود که این مهم خود یک بحث کلامی اصولی مستقل می‌طلبد و نویسندگان این مقاله در تلاشند بحثی کافی در این زمینه ارائه دهند.

مفهوم شناسی مصلحت و مفسده

«مصلحت» و «مفسده» در لغت به ترتیب به معنای خیر و ضد خیر هستند و جمع آن‌ها «مصالح» و «مفاسد» است. (فیومی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۴۵ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۳، ص. ۳۳۵)

در منابع کلامی و در بحث از ضرورت دین و وحی و نبوت، از این حد وسط استفاده می‌شود که عقل و حس که عمده راه‌های معرفت بشر هستند، برای رساندن انسان به سعادت که مجموعه‌ی از مصالح است و هم‌چنین دوری از مفاسد، کافی نیستند و انسان برای شناخت راه سعادتش، نیاز به منبع علم و معرفتی لایتناهی مانند وحی دارد. (علامه حلی، بی‌تا، ص. ۴۸۲) از این نکته استفاده می‌شود که احکام شریعت دربردارنده‌ی سعادت انسان که کسب مجموعه‌ای از مصالح و دوری از مجموعه‌ی مفاسد است، می‌باشند. در نتیجه به تعبیر فقها احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۷۳۱ و محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ص. ۲۳۲) از همین رو برخی بزرگان از مصلحت و مفسده به اغراض نیز تعبیر کرده اند. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص. ۳۶۴)

هم‌چنین غزالی برای مصلحت یک معنای اصلی و یک معنای مقصود ذکر می‌کند. مصلحت در اصل عبارت است از جلب منفعت و دفع ضرر. معنای مقصود از مصلحت آن است که مقصود شرع محافظت شود و مقصود شرع پنج چیز است:

۱- دین خلق حفظ گردد.

۲- جان مردم حفظ گردد.

۳- عقل مردم حفظ گردد.

۴- نسل مردم حفظ گردد.

۵- مال مردم حفظ گردد. (غزالی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۴۱۷-۴۱۶)

تعریف دیگری که برای مصلحت می‌توان اشاره نمود با این تفاوت که جنبه‌ی فلسفی بیشتری داشته باشد، تعریفی است از علامه طباطبائی در المیزان که می‌فرمایند: «صلاح هر چیزی در مقابل فساد می‌باشد و به معنای مطابق بر ذات و مقتضای فطرت بودنش است» (طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج. ۱۵، ص. ۲۸۶) هر چند به نوعی می‌توان معنای مطرح شده در اصول فقه و کلام را که ابتنای احکام شرعیه فرعیه و یا به تعبیری غرض و هدف از احکام است، به این معنا بازگشت داد اما این مطلب خود نیاز به مقدماتی دارد که از حوصله‌ی این نوشتار خارج است. بنا بر این در این مقاله همان معنای کلامی و اصولی از مصلحت که عبارت است از مبنا و غایت احکام، مورد نظر و تامل می‌باشد.

لازم به ذکر است در علم اصول تقسیماتی برای این مصالح و مفاسد آمده است مانند تقسیم مصالح به مصالح ملزمه و غیر ملزمه و محضه و راجحه که با توجه متوقف نبودن کشف رابطه‌ی مصلحت و مفسده با حسن و قبح به آن‌ها، از این تقسیمات صرف نظر می‌شود.

حسن و قبح در فلسفه و کلام

بحث از حسن و قبح در فلسفه از زمان فلسفه یونان مطرح بوده است. البته برخی پیشینه‌ی این بحث را به تاریخ هند و اوپنیشادها که تاریخشان به قبل از فلسفه یونان بازمی‌شود، گره می‌زنند. (سند، ۱۳۸۰، ۲۶) ولی به نظر می‌رسد، اقوالی که از آن‌ها نقل شده است از وجود چنین مفاهیمی به عنوان بحث علمی حکایت نمی‌کند

بلکه این مباحث مثل واقعی و تکوینی بودن حسن و قبح را، به عنوان امری مفروض در نظر و ارتکاز داشته‌اند، نه در باره‌ی آن بحث کرده‌اند و نه به مفروض بودنش تصریح نموده‌اند. بنا بر این تاریخ بحث از حسن و قبح را می‌توان در آثار فلسفه یونان مشاهده نمود. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس خود به این نکته تاکید می‌کند که «خیر غایت همه‌ی امور است.» (ارسطو، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۶۷)

لازم به ذکر است بحث فلاسفه‌ی یونان در رابطه با خیر و شر به همان معنای مترادف با حسن و قبح بوده است که مربوط به عمل انسان است.

اصطلاحاتی که در علم کلام راجع به حسن و قبح یافت می‌شود، عبارت است از: حسن و قبح شرعی، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح ذاتی.

قبل از ورود به پیشینه‌ی این بحث بین اندیشمندان مسلمان و تعریف اصطلاحات مربوط به حسن و قبح باید گفت بحث حسن و قبح دارای یک جایگاه در مباحث کلامی نیست و به مناسبت‌های مختلفی مطرح می‌شود از جمله: عدل الهی و شرور اختلافات، ذاتی بودن یا شرعی بودن حسن و قبح و... .

حسن و قبح شرعی

ابوالحسن اشعری از بزرگان مکتب اشاعره است که اساسا منکر ملاکی برای حسن و قبح شده است و اصطلاحا قائل به حسن و قبح شرعی بوده است. (اشعری، بی‌تا، ص. ۱۱۶) حسن و قبح شرعی به معنای این است که هر چه که خداوند متعال انجام دهد، دارای حسن است و هر چه که نهی نماید دارای قبح می‌باشد. یکی از مواردی که اشعری در این باره به عنوان مثال می‌آورد این است که عذاب کردن مومنین توسط خداوند هیچ قبحی ندارد و از آن‌جا کذب بر خداوند جائز نیست،

می‌گوئیم خدا مومنین را عذاب نمی‌کند. (اشعری، بی‌تا، ص. ۱۱۶)

بعد از اشعری، دیگر اشاعره برای استدلال نسبت بـه حسـن و قـبح شـرعی یـک بحث معنا شناختی را مطرح کردند. حسن و قبح سه معنا دارد. معنای اول که کمـال و نقص باشد، اختلافی نیست و همه ادراک عقل را نسبت به آن قبول دارند. معنـای دوم موافقت یا مخالفت با غرض است که از آن تعبیر به مصلحت و مفسده هم مـی‌شـود. محل نزاع در حسن و قبح شرعی یا عقلی معنای سوم است که بـه معنـای اسـتحقاق مدح و ثواب و استحقاق ذم و عقاب است. (القوشجی، بی‌تا، ص. ۳۳۸-۳۳۷) برخـی دیگر سه معنای حسن و قبح را به این ترتیب برشمرده‌اند: ۱. ملائمـت و منـافرت بـا طبع؛ ۲. صفت کمال یا نقصان؛ (در این دو معنا نزاع و اختلافـی نیسـت.) و ۳. صـفت موجبیت برای ثواب و عقاب و مدح و ذم که نسبت به افعال مطرح مـی‌شـود. (فخـر رازی، ۱۴۱۱ق، ص. ۴۷۹-۴۷۸). اشاعره برای این ادعا از جمله، به ایـن ادلـه اسـتناد می‌کنند: مالکیت مطلقه خداوند (اشعری، بی‌تا، ص. ۱۱۶) و قبیح نبـودن تکلیـف بـه فراتر از حد توان (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص. ۴۷۹).

حسن و قبح عقلی

در مقابل، عدلیه بودند که قائل به حسن و قبح عقلی در مقابل حسن و قبح شـرعی شدند. عدلیه شامل امامیه و معتزله می‌شود که البته در فروعاتی با یکدیگر اخـتلاف نظر داشتند. به عنوان مثال، عدلیه ثواب دادن به کسی که مستحق ثواب اسـت را بـر خداوند واجب می‌دانستند و در طرف مقابل عقاب کسی که مستحق عقاب است را بر خداوند واجب نمی‌دانستند ولی معتزله وفای به هـر دوی وعـده و وعیـد را بـر خداوند واجب می‌دانستند. (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص. ۸۰) بدیهی است این وجوب در پی قبول همان حسن و قبحی است که به بداهت عقل فهمیده می‌شود و نیـازی بـه

امر و نهی و یا به عبارت دقیق‌تر تحسین و تقبیح شارع نیست.

حسن و قبح عقلی به معنای حکم عقل به عدم استحقاق ذم برای فاعل فعل حَسَن و هم‌چنین حکم عقل به استحقاق ذم برای فاعل فعل قبیح است. بنا بر این چنین اصطلاحی در مقابل حسن و قبح شرعی است که اساسا حکمی را برای عقل نسبت به هیچ یک از حسن و قبح نمی‌پذیرد. (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص. ۸۰ و لاهیجی، ۱۳۷۷ق، ص. ۲۴۵)

البته برخی آن تقسیم‌بندی معنایی را که در کلمات متکلمین اشاعره گذشت، برای حسن و قبح نپذیرفتند. (سند، ۱۳۸۰، ص. ۱۸) خواجه نصیر همان سه معنای فخر رازی را برای حسن و قبح به کار می‌برد (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص. ۷۷) ولی محقق لاهیجی در این بحث به سخن یکی از اشاعره استناد می‌کند و سه معنایی را برای این بحث می‌آورد که کمی متفاوت با سه معنای بالا است. به عنوان مثال در معنای سوم که به تعبیر اشاعره محل اختلاف است و عقلی بودنش را قبول نمی‌کنند، استحقاق ذم و عدم استحقاق ذم را مطرح نمی‌کند بلکه استحقاق ثواب اخروی و استحقاق عقاب اخروی را مطرح می‌نمایند که البته در ادامه خود محقق لاهیجی تذکر می‌دهند که این یکی از مصادیق معنای سوم است و معنای سوم حسن و قبح، استحقاق مدح و جزاست چه از جانب خالق باشد چه از جانب خلق. ایشان هم‌چنین می‌فرماید معنای دوم یعنی موافقت یا مخالفت با غرض معنای حسن و قبح نیست بلکه جهت حسن و قبح است. (لاهیجی، ۱۳۷۷ق، ص. ۲۴۶)

حسن و قبح ذاتی

یکی از نکاتی که متکلمین امامیه در بحث هستی شناسی حسن و قبح و اصطلاح حسن و قبح عقلی به آن همواره تذکر داده‌اند این است که حسن و قبح عقلی به

این معناست که افعال مشتمل بر جهت حسن و قبحی هستند کـه لااقـل در بعضـی موارد عقل به استقلال به آن جهت حسن یا جهت قبح می‌رسد. (همان، ص. ۲۴۶ و علامه حلی، بی‌تا، ص. ۴۲۲) از این نکته‌ی آخر اصطلاح سومی در این بحث متولد می‌شود با نام حسن و قبح ذاتی.

در حسن و قبح ذاتی، افعال صرف نظر از امر و نهی شارع مشتمل بر جهت حسن و یا قبح هستند. (همان) لازم به ذکر است اصـطلاح حسـن و قـبح ذاتـی یـک سـیر تطوری داشته است به گونه‌ای که در علم اصول دیگر به این معنـا بـه کـار نمـی‌رود؛ بلکه در قالب تقسیمی حسن و قبحی که به افعال بار می‌شوند یا ذاتیِ آن‌ها هسـتند یـا اقتضایی هستند و یا به طور لااقتضـاء هسـتند. (اصـفهانی، ۱۳۷۴ق، ج. ۲، ص. ۴۴ و مظفر، ۱۴۳۰ق، ص. ۲۸۵-۲۸۴)

با تعریف این سه اصطلاح که در تـراث کلامـی شـیعه و اهـل سـنت آمـده اسـت، مشخص می‌شود که حسن و قـبح عقلـی دارای دو رویـه اسـت. یـک رویـه معرفـت شناختی و یک رویه هستی شناختی. این‌که عقل بتواند به حسن و قبح یک فعل پی ببرد یا خیر بحثی معرفت شناختی است ولی این‌که افعال جدای از حکم شارع اساسا جهـت اتصافی نسبت به حسن و قبح دارند یا خیر یک بحث هستی شناختی اسـت. در نتیجـه اصطلاح حسن و قبح ذاتی در راستای تکمیل حسن و قبح عقلی است و خـاطر نشـان می‌کند لازمه‌ی این‌که عقل، مدرِک برخی از حسن و قبح‌ها باشد، این اسـت کـه افعـال چنین جهتی فارغ از امر و نهی شارع داشته باشند و این بحث هستی شناختی است.

در تاریخچه‌ی حسن و قبح یک بحث معرفت شناختی و منطقی نیـز وجـود دارد که در منطق و فلسفه مطرح بوده است و آن این است کـه قضـایای حـاوی حسـن و

قبح، از کدام دسته از قضایا هستند و به لحاظ منطقی در کـدام صـناعت از صـناعات خمس مورد استفاده قرار می‌گیرند. برخی این قضایا را از مشهورات می‌دانسـتند کـه طبیعتا در صناعت برهان که اصل در آن مطابقت با واقع است کاربرد چندانی نداشـته است. در این‌که نظر بوعلی سینا در این باب چیست اختلاف نظـری وجـود دارد کـه ناشی از تزلزل عبارات این دانشمند اسـت.(بوعلی، بـی‌تـا، مقالـه۱، فصـل۴ و فـن۶، مقاله۱، فصل۵) البته طبق یک تحلیل، از مشهورات دانستن قضایای مربوط به حسـن و قبح به معنای عدم پذیرش واقعیت داشتن و حقیقت داشـتن حسـن و قـبح نیسـت بلکه از این باب است که طبق تصریح برخی منطقیین ایـن گـزاره‌هـا بـدون در نظـر گرفتن قیود خاصی که از همان رابطه‌شان با نتیجه انتزاع می‌شود، بـه صـورت قضـیه مشهوره آورده می‌شـوند (مصـباح یـزدی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۲۵۲-۲۵۱) هـم‌چنـین اساسا استحاله‌ای ندارد که یک قضیه از دو جهت هم مشهوره باشد هم ضروریه مفید یقین (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص. ۱۳۰-۱۲۹) در این صورت تهافت بدوی کلام شیخ الرئیس نیز حل می‌شود. به هر حال هرچند از لحاظ تاریخی رویکرد بررسـی منطقـی حسن و قبح متقدم از برخی مباحـث جدیـدتر ماننـد معنـا شـناختی و حتـی برخـی مسالک هستی شناختی است، ولی از آن‌جا که چنین بحثی مستقیما به رابطه‌ی حسـن و قبح با مصلحت و مفسده که از گام‌های رسیدن به ترابط فقه و اخلاق است، مربوط نمی‌شود، به رویه منطقی این بحث به همین مقدار اکتفاء می‌شود.

از مباحثی که به عنوان مبادی انسان شناختی در علم کلام مطرح شده‌اند و مربـوط به بحث حسن و قبح هستند، مساله‌ی چیستی عقل عملی و رابطه‌ی آن با عقل نظـری است. حکما و متکلمین مسلمان در چیستی و تعریف عقل عملی بـه عنـوان مـدرک

حسن و قبح به پنج دسته تقسیم می‌شوند:

۱. در دیدگاه اول اختلاف عقل عملی و نظری و دوگانگی آن‌ها به اختلاف و دوگانگی مدرکات عقل بستگی دارد. یعنی عقل به عنوان قوه‌ی مدرِکه یکی است و تنوع در مدرَکات است.

۲. دیدگاه دوم می‌گوید انسان دو قوه مدرکه دارد. یکی قوه‌ای که مدرک امور کلی است و دیگر قوه‌ای که مدرک جزئیات ناظر به عمل است.

۳. مطابق دیدگاه سوم، انسان یک قوه بیشتر ندارد و آن عقل نظری است؛ منظور از عقل عملی قوه‌ی عامله نفس است.

۴. دیدگاه چهارم همان دیدگاه سوم است با این تفاوت که در تفسیر عقل عملی قائل به این است که عقل عملی عهده دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است.

۵. دیدگاه پنجم مانند دیدگاه اول انسان را دارای یک قوه‌ی مدرکه می‌داند با این تفاوت که می‌گوید آن دسته از مدرَکاتی که به عمل منتهی می‌شوند به عقل عملی مربوط هستند و آن دسته از مدرَکاتی که به عمل منتهی نمی‌گردند، با عقل نظری مرتبط هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۴-۱۲۳ و شریفی، ۱۳۸۸، ص. ۳۱۹-۳۱۷)

حسن و قبح در اصول فقه

قبلا از رابطه‌ی مبنایی علم کلام نسبت به علم اصول فقه صحبت شد. با مراجعه به متون قدمای از اصولیین مشخص می‌شود، در ذهن شریف ایشان حسن و قبح با همان معنای استحقاق مدح و ذم به منزله‌ی جنس برای احکام خمسه تکلیفیه است. به طور مثال سید مرتضی پس از این‌که قبیح را به فعلی که فاعلش مستحق ذم است و حسن را به فعلی که فاعلش مستحق ذم نیست، تعریف می‌نماید، می‌فرماید: «اگر

آن فعل صفت زائدی بر حسن نداشته باشد، مباح است و ...» این تقسیم بندی هم‌چنان برای اقسام مستحب و واجب مخیر و واجب مضیق ادامه پیدا می‌کند. (علم الهدی، بی‌تا، ص. ۸۸-۸۷ و طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۷۴۱ و محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ص. ۴۸-۴۷)

در بحث معنا شناسی حسن و قبح، برخی مانند صاحب هدایه المسترشدین جمع بندی از معانی حسن و قبح ارائه کرده‌اند که مجموع آن‌ها به شش معنا می‌رسد و سه‌تای از آن‌ها را برای اشاعره و سه‌تای دیگر را از آن معتزله می‌دانند. این شش معنا عبارتند از:

۱. کمال و نقص

۲. موافقت و مخالفت با مصلحت

۳. موافقت و مخالفت با غرض

۴. ملائمت و منافرت با طبع

۵. مشتمل بر حرج بودن یا نبودن فعل

۶. صفتی برای افعال که به سبب آن فاعلش مدح یا ذم شود. (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ج. ۳، ص. ۵۰۵-۵۰۴)

ایشان هم‌چنین به این نکته اشاره می‌نماید که اگر حسن را به معنای ترتب مدح و مساوقاتش گرفتید، منحصر در واجب و مندوب می‌شود ولی اگر به معنای عدم ترتب ذم گرفتید، اعم از این دو و مکروهات است. (همان)

از لحاظ تاریخی در علم اصول همان مبنای کلامی امامیه مورد بحث قرار می‌گرفت و فرمایشات علما در مباحثی مانند بررسی قبح تجری و امثال آن، بیان‌گر

اختلاف در جزئیاتی مانند درک قبح تجری و عدم آن بود و در اصل بحث حسن و قبح چه از لحاظ هستی شناختی، چه از لحاظ منطقی و معرفت شناختی، نظریه‌ای ارائه نشد. اولین نظریه را در این بحث که رنگ و بوی معرفت شناختی دارد، می‌توان نظریه محقق اصفهانی دانست و در ادامه باید به منتقد جدی این مسلک یعنی شهید صدر اشاره نمود.

محقق اصفهانی

طبق نظر محقق اصفهانی قضایای حاوی حکم حسن یا قبح، از جهت تقسیم قضایا در منطق جزو قضایای مشهورات هستند. البته این نکته، موضوع این تحقیق نیست اما برای روشن شدن بحث، به ارکان این نظریه اشاره می‌کنیم.

نگاه منطقی به قضایای حسن و قبح: ایشان بدیهیات یا به تعبیری ضروریات را که شش قسم هستند نام می‌برد و می‌فرماید حسن و قبح هیچ یک از این شش مورد نیست. قضایای ضروریه عبارتند از اولیات، حسیات، فطریات، تجربیات، متواترات و حدسیاتی که موجب یقین هستند. (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج. ۲، ص. ۴۲و۴۳)

مراد از ذاتی بودن حسن و قبح: ایشان می‌فرماید مراد از ذاتی، ذاتی باب کلیات خمس و هم‌چنین ذاتی باب برهان نیست. بلکه مراد عرضی ذاتی است به این معنا که حسن عدل و قبح ظلم بدون واسطه در اتصاف، به حسن و قبح متصف یا همان استحقاق مدح و استحقاق ذم می‌شوند.

مرحوم اصفهانی به مناسبت‌های گوناگونی این بحث را مطرح می‌نماید و به مناسبت آن بحث دلایلی را برای این مسلک ارائه می‌دهد. مجموع ادله‌ی ایشان عبارتند از:

۱. حسن و قبح از مشهورات است؛ زیرا از هیچ یک از موادّ ضروریات نیست. از اولیات هم نیست؛ زیرا از تصور موضوع عدل و ظلم به حکم حسن و قبح پی برده نمی‌شود. هم‌چنین از حسیات نیست؛ زیرا استحقاق مشاهَد نیست و از فطریات نیست؛ زیرا قیاسی ندارد که با آن قیاس ثابت گردد. (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج. ۲، ص. ۴۲و۴۳)

۲. واقع و حقیقتی ورای تطابق آراء عقلا برای قضایای مشهورات نیست؛ این در حالی است که معیار صدق و کذب در قضایای برهانی، تطابق با واقعیت است. (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج. ۲، ص. ۳۱۲)

۳. آن‌چه که در تحسین و تقبیح عقلی مورد بحث است، ویژگی استحقاق مدح و استحقاق ذم است که در نسبت آن فعل با مصلحت عامه یا مفسده‌ی عامه کشف می‌شود، نه تاثیری که به صورت شخصی بر روی فرد می‌گذارد. مانند این‌که یک شخصی از آن‌جا که حب ذات دارد احسان و نیکی را دوست می‌دارد و از ظلم و بدی بیزار است. معلوم است که حسن و قبح به این معنای مصلحت و مفسده‌ی شخصی یا ملائمت و منافرت مورد بحث قرار نمی‌گیرد و کسی شک ندارد که این موارد واقعیت دارد. آن‌چه محل بحث است حسن و قبح به معنای استحقاق یک فعل برای مدح یا ذم است نسبت به تاثیری که در مصلحت عامه یا مفسده‌ی عامه دارد.

ایشان در توضیح این دلیل می‌گوید اقتضای یک فعل نسبت به مدح و ذم دو گونه است:

- به طوری که سبب برای مسبب و مقتضی برای مقتضا اقتضاء دارد.
- به طوری که غایت برای ذی غایت اقتضاء دارد.

شکی در این نیست که سببیت یک فعل برای مدح نسبت به اثری که دارد یک امر

واقعی است ولی بحث بر سر این است که رابطه‌ای که یک فعل با مصلحت عامه دارد، انسان را وا می‌دارد به این‌که فاعل آن‌را مدح کند و بالعکس. چنین اقتضائی دیگر واقعی نیست و همین اقتضاء است که مناسب با مقام یعنی مدح و ذمی است که عقلاء برای رسیدن به مصالح عامه و دوری از مفاسد عامه و اخلال امت انجام می‌دهند. (اصفهانی، ۱۳۷۴ق: ۲، ص. ۳۱۲-۳۱۴)

شهید صدر

در علم اصول، خاستگاه‌های بحث از حسن و قبح متعدد است. به عنوان مثال مرحوم اصفهانی ذیل دلیل عقل و تقسیم مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه این بحث را مطرح کرده بود؛ ولی یکی دیگر از مسائلی که به بحث از حسن و قبح نیاز دارد، بحث تجری است. بحث تجری و بررسی قبح آن یکی از ابحاثی است که به‌ویژه در دوره‌ی مدارس اصولی معاصر به طور مفصل، حسن و قبح در آن مورد تامل و نظر قرار می‌گیرد.

شهید صدر ابتدا نزاع موجود در اصول فقه را از نزاع کلامیِ شرعی بودن یا عقلی بودن حسن و قبح متمایز می‌کند و می‌فرماید این نزاع در بین قائلین به حسن و قبح عقلی است.

نسبت مصلحت و مفسده با حسن و قبح

آن‌چه که در این مجال اهمیت دارد، توضیح و اثبات همان مبنای کلامی حسن و قبح عقلی است که تاریخچه‌ی آن مورد بحث و بررسی قرار گرفت. به نظر می‌رسد آن‌چه علما و اصولیین از قرون متمادی در ذهن داشته‌اند همین واقعیت داشتن حسن و قبح و ذاتی بودنش به معنای بودن اصل چنین ویژگی و جهتی در افعال است. همان

ویژگی و جهتی که در اخلاق تعبیر به ارزش مثبت یا منفی می‌شود.

بنا بر این آن‌چه در این بحث حائز اهمیت است، گذر کردن از معانی سنتی حسن و قبح است. توضیح آن‌که هرچند در نزاع بین اشاعره و عدلیه سه معنای مشهور با اختلافات جزئی برای حسن و قبح ذکر می‌شد ولی آن معنایی که در ذهن از این دو واژه متبادر می‌شود همان ارزش اخلاقی است که به معنای مطلوبیت می‌باشد. این مطلوبیت را می‌توان به کمال بودن یا ملائمت داشتن یا استحقاق مدح داشتن تعبیر نمود ولی روشن است که هیچ یک از این معانی، خودِ مطلوب بودن نیست. این نکته را شهید صدر به خوبی تذکر می‌دهد و معنای حسن و قبح را ما ینبغی ان یفعل یا ما لا ینبغی می‌داند. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج. ۴، ص. ۴۱)

ضرورت بالقیاس

در امتداد معنای ارزش اخلاقی و مطلوبیت برای حسن و قبح، مبنای ضرورت بالقیاس که از جانب برخی اندیشمندان مطرح شده است، در پاسخ به مساله این همانی یا تباین موثر است. آن‌چه که باید مورد توجه قرار بگیرد این نکته است که حسن و قبح از حیث معناشناسی توصیف‌پذیر هستند و از مطلوبیت و ارزش اخلاقی حکایت می‌کنند و از لحاظ هستی شناختی از یک واقعیت سبب و مسببی بین فعل و نتیجه‌اش حکایت می‌کنند و دارای واقعیت هستند. از لحاظ منطقی نیز لزومی ندارد که ضروریه بودنشان و از مواد برهان بودنشان مورد انکار قرار گیرد هرچند جای بحث و بررسی دارد.

به عبارت دیگر در نسبتی که بین محمولات مختلف برای موضوعشان وجود دارد امتناع و ضرورت و امکان مطرح است. ضرورت خود دارای اقسامی سه گانه است؛

ضرورت بالذات، ضرورت بـالغیر و ضـرورت بالقیـاس الـی الغیـر. قـوام ضـرورت بالقیاس به مقایسه و سنجیدن دو چیز با یکدیگر است و هر علتی اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش «وجوب بالقیاس» دارد و همچنین هر معلولی نسبت به علت تامه اش، «وجوب بالقیاس» دارد و دو معلول علـت واحـد نیـز نسـبت بـه یکـدیگر وجوب بالقیاس دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۷۱)

نظریه این همانی

محقق اصفهانی دلیل جداگانه‌ای برای رابطه این همـانی بـین مصـلحت و مفسـده و حسن و قبح بیان نکرده‌اند و این همانی بین این مفاهیم نتیجه‌ی قهری پذیرش حسن و قبح عقلایی است. به این معنا که آن‌چه در حسن و قبح نسبت بـه احکـام شـریعت موضوعیت دارد، مصالح عامه است که مدح و ذم عقلا را در پی دارد و شارع مقـدس هم همان‌ها را در نظر می‌گیرد.

نقد و بررسی

در بخش اول این مقاله، ادله‌ی گوناگونی از طرف قائلین به شرعی بودن حسن و قـبح مطرح گردید. همچنین آن دسته از امامیه که علی رغم پذیرش عقلـی بـودن حسـن و قبح، آن‌ها را غیر واقعی دانستند و از لحاظ منطقی و معرفت شناختی اساس قضـایای حسن و قبح را به معنای همان مشهوراتی که واقعیتی غیر از تطـابق آراء عقـلا نـدارد، دانستند، تقریر نظریه شان گذشت. بدیهی است پاسخ مفصل به هر یک از این نظرات و مسالک در این مجال نمی‌گنجد ولی آن‌چه که می‌توان به قـائلین بـه حسـن و قـبح عقلایی در مقابل حسن و قبح شرعی گفت این است که اگر عقلی بودن حسن و قبح مورد پذیرش باشد، نمی‌توان آن‌را غیر واقعی دانست و این به نوعی تناقض است. بـه

عنوان مثال این‌که محقق اصفهانی بین مصالح شخصیه و مصالح عامه تفاوت قائل شدند و دومی را بدون واقعیت در نظر گرفتند بازگشت به همان اعتباری بودن حسن و قبح می‌کند و حال این‌که همان توجه ذی غایت به غایت و سببیت ذی غایت برای غایت واقعیت دارد.

به نظر می‌رسد اگر به تفکیک بین دو مبنای محقق اصفهانی یعنی حسن و قبح عقلایی و این همانی حسن و قبح با مصلحت و مفسده توجه بشود، و از سوی دیگر مبنای معقولات ثانیه بودن حسن و قبح و حکایتشان از ضرورت بالقیاس در نظر باشد، حکم به نسبت تساوی بین حسن و قبح و مصلحت و مفسده می‌آید.

تا به اینجا آن این همانی یا تساوی که نتیجه قهری نظریه حسن و قبح عقلایی باشد، با نشان دادن تناقض درونی باطل شد اما ادعای این مقاله این است که تنها راه پذیرش این همانی مصلحت و مفسده در فقه با حسن و قبح در اخلاق، نظریه حسن و قبح عقلایی نیست. در ادامه ادله تباین و نقد آن‌ها نیز می‌آید و این نکته روشن خواهد شد که اشکالات به نظریه این همانی، یا مستقیما ادعای این همانی را رد نمی‌کند و به مقدماتش که حسن و قبح عقلایی باشد بر می‌گردد، و یا اگر مضمونش رد این همانی باشد، سقیم است و باطل کننده ادعای این همانی نیست. در نهایت با پذیرش مبنای ضرورت بالقیاس همین نظریه این همانی ثابت خواهد شد.

نظریه تباین

یکی از دلیل‌های شهید صدر بر عدم ارتباط بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح، همان قبح تجری است. ایشان می‌فرماید در تجری (این‌که شخصی خیال کند فعلی انجام می‌دهد که معصیت خداوند است ولی معصیت نباشد به طور مثال مایعی بنوشد

با یقین به این‌که خمر است ولی آب باشد.) با این‌که قبیح است ولی مفسده‌ای نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج. ۴، ص. ۴۶)

دلیل دیگر ایشان به بحث تزاحم در مبادی یا همان مصلحت و مفسده مربوط است. ایشان می‌فرماید اگر حسن و قبح به مصلحت و مفسده مرتبط بود، باید ظلمی که دارای مصلحت است، قبحش از بین می‌رفت و عدلی که دارای مفسده است، حسنش از بین می‌رفت در حالی که قبح همیشه با ظلم و حسن همیشه با عدل است. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج. ۴، ص. ۴۶)

نقد و بررسی

ظاهرا مرحوم شهید با بیان این ادله در مقام پاسخ به قائلین به حسن و قبح عقلایی بوده‌اند و رد این همانی و ارتباط بین حسن و قبح و مصلحت و مفسده را دلیلی بر اشتباه بودن آن مسلک دانسته‌اند. فارغ از این نزاع بین حسن و قبح عقلی و حسن و قبح عقلایی، دو اشکالی که بر ارتباط بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح می‌آورند، دارای اشکال است؛ زیرا در بحث تجری اگر قبح تجری بر مولا را بپذیریم، همان فعلی که فی نفسه مفسده ندارد در حالت یقین به معصیت بودنش دارای مفسده است. به عبارت دیگر یک فعل دو رویه دارد. یک رویه نوع خود فعل است و رویه دیگر بحث نیت است. هر دوی آن‌ها هم در حسن و قبح و هم در مصلحت و مفسده تاثیر گذارند.

هم‌چنین در پاسخ به اشکال دوم باید گفت در کلام ایشان حسن و قبح به معنای همان استحقاق مدح و ذم دانسته شده که خود مرحوم شهید در ابتدای بحثشان تذکر می‌دهند تفسیر حسن و قبح به استحقاق مدح و ثواب و ذم و عقاب صحیح نیست و

این موارد از لوازم معنای این‌هاست. مختار ایشان همان معنای ما ینبغی ان یفعل و ما لا ینبغی ان یفعل است. اگر چنین معنایی را برای حسن و قبح بپذیریم، این‌که یک فعلی سزاوار انجام دادن باشد یا نباشد متوقف بر محاسبه‌ی مصلحت مجموعی و مفسده مجموعی است.

به عبارت دیگر با توجه به نکاتی که راجع به مبنای ضرورت بالقیاس گذشت، مشخص می‌شود که ما ینبغی ان یفعل را باید با محاسبه همان رابطه فعل با نتیجه‌اش استنتاج نمود نه صفت ذاتی یا اقتضایی فعل نسبت به استحقاق مدح و ذم و امثال آن. در پاسخ به اشکالی که از شهید صدر مطرح شد نسبت به قبح یک فعل در عین دارا بودنش نسبت به مصلحت مجموعی در مقام تزاحم باید گفت اساسا مراد از مصلحت و مفسده در مقام اقتضاء، همان مصلحت و مفسده‌ی مجموعی و پس از کسر و انکسار است. در پاسخ به این اشکال که با چنین جوابی جایگاه بحث از ناسازگاری حسن و قبح با مصلحت و مفسده که در حقیقت مربوط به مقام جعل است، منتقل به مقام امتثال و تزاحم شده و ناسازگاری در مقام جعل به قوت خود باقیست، باید گفت اساسا مراد از تزاحم در لسان شهید صدر همان تزاحم در مبادی و مربوط به مقام جعل بوده است. توضیح آن‌که فقها در همان بحث مصالح و مفاسد در بخش‌های مختلفی از جمله بحث ضد و اجتماع امر و نهی به این نکته تذکر داده اند که مراد از مصلحتی که مبدا حکم و مربوط به مرتبه اقتضای حکم است، مصلحت مجموعی و پس از کسر و انکسار است به این بیان که یک فعل ممکن است مصالح و مفاسد متعددی داشته باشد و آن چه در جعل شارع موثر است هر مصلحت و مفسده ای نیست بلکه محاسبه مصلحت و مفسده است که هر طرف شدت بیشتری داشته باشد، نهایتا منشا و مقتضی جعل است. این نکته همان است که با بیان فلسفی در توضیح مبنای ضرورت بالقیاس گذشت.

نتیجه‌گیری

با بررسی معنا شناختی و هستی شناختی حسن و قبح، این نتیجه در پی‌می‌آید که با گذر از معانی سنتی حسن و قبح می‌توان گفت حسن و قبح به معنای ضرورت بالقیاس در واقع همان مصلحت و مفسده‌ای است که در مقام و مرحله‌ی اقتضاء یک حکم وجود دارد.

اشکالاتی که به این همانی مصلحت و مفسده با حسن و قبح مطرح گردیده است، در حقیقت هدفش ابطال مبنای حسن و قبح عقلایی بوده است که از لوازمش می‌توان به غیر واقعی شدن حسن و قبح برای افعال اشاره نمود. در این مجال روشن شد که باطل بودن ملزومِ این همانی ضرورتا به معنای باطل بودن خودِ این همانی نیست و این همانی بین مصلحت و مفسده با حسن و قبح را می‌توان بر اساس مبنای ضرورت بالقیاس پذیرفت. البته باید توجه داشت که مراد از مصلحت و مفسده، مصلحت و مفسده نهایی هر فعل است که مبدا برای جعل احکام شرعیه قرار می‌گیرد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ق). *الشفاء المنطق البرهان*، قاهره: وزاره التربیه و التعلیم.

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، تصحیح احمد فارس صاحب الجوائب، جلد سوم، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.

۳. ارسطو (بی‌تا). *علم الاخلاق الی نیکوماقوس*. ترجمه‌ی سانت هیلر بارتلمی و سید احمد لطفی، جلد اول، بیروت: دار صادر.

۴. اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، قاهره: المکتبه الازهریه للتراث.

۵. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴ق). *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*. جلد دوم و سوم، قم: سید الشهداء.

۶. اصفهانی نجفی، محمد تقی بن عبد الرحیم (۱۴۲۹ق). *هدایه المسترشدین*. جلد دوم، قم: موسسه النشر الاسلامی.

۷. القوشجی، علی بن محمد (بی‌تا). *شرح تجرید العقائد*، بی‌جا: منشورات رضی بیدار عزیزی.

۸. انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق). *فرائد الاصول*. جلد اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

۹. حلی (علامه)، حسن بن یوسف (بی‌تا). *کشف المراد*. ترجمه‌ی ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

۱۰. حلی (محقق)، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق). *معارج الاصول*. قم: موسسه آل البیت علیهم السلام.

۱۱. سند، محمد (۱۳۸۰). *گزاره‌های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبایی*، نگارش مصطفی اسکندری، تهران: مهراندیش.

۱۲. شریفی، احمد حسین (۱۳۸۸). *خوب چیست بد کدام است؟*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

۱۳. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الاصول*. تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، جلد اول و چهارم، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج. ۱۵، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۵. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۱۶ق). *قواعد العقائد*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۱۶. علم الهدی (سید مرتضی)، علی بن الحسین (بی‌تا). *الذریعة الی اصول الشریعة*. جلد اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. غزالی، محمد (۱۴۱۷ق). *المستصفی فی علم الاصول*، ج ۱، بیروت: موسسه الرساله.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المحصل*، قاهره: مکتبة دار التراث.
۱۹. فیومی، احمد بن محمد مقری (بی‌تا). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، جلد دوم، قم: منشورات دار الرضی.
۲۰. لاهوتیان، حسن و بهروز محمدی منفرد (۱۳۹۹)، واکاوی مناسبات حسن و قبح و مصلحت و مفسده مبتنی بر رویکرد شهید صدر، *پژوهش‌های اصولی*، سال هفتم، شماره۲۴، صص. ۱۴۴-۱۲۱، قم: انتشارات مدرسه ولیعصر عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲۱. لاهیجی (محقق)، ملا عبد الرزاق (۱۳۷۷ق)، *گوهر مراد*، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیه.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۴). *فلسفه اخلاق*، تصحیح احمدحسین شریفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۱)، *آموزش فلسفه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۴. مظفر، محمد رضا، (۱۴۳۰ق)، *اصول الفقه*. جلد دوم و سوم، قم: موسسهٔ النشر الاسلامی.

سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۲۹، زمستان ۱۴۰۲
Revelatory Ethics
Thirteenth Year, No.29, winter 2024

چیستی اخلاق کاربردی اسلامی؛ موضوع روش و هدف

محمدجواد فلاح*

چکیده

ارائه اخلاق کاربردی اسلامی در گرو ارائه تعریفی مبتنی بر مبانی و منابع اخلاق اسلامی است تا بتوان بر اساس آن ساز و کار اخلاق کاربردی اسلامی را بنا نهاد. اخلاق کاربردی اسلامی حوزه دانشی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است که می‌تواند راه حل‌هایی را برای مسائل جدید اخلاقی دوران معاصر پیشنهاد دهد. اولین گام در این حوزه بیان تعریف اخلاق کاربردی اسلامی است. در تعریف منتخب این مقاله موضوع، هدف و روش اخلاق کاربردی مورد تمرکز و توجه قرارگرفته است که این سه مولفه وجه تمایز تعریف اسلامی و تعاریف رایج در اخلاق کاربردی را نشان خواهد داد. نظریه اخلاقی اسلام مبتنی بر مبانی الاهیاتی و انسان شناختی و مبتنی بر وحی است. در نتیجه اخلاق کاربردی را در یک نظام طولی برای تحقق اهداف متعالی دین که آیین نامه حیات معقول انسان است، نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق کاربردی اسلامی، موضوع اخلاق کاربردی، هدف اخلاق کاربردی، روش اخلاق کاربردی

---

* دانشیارگروه اخلاق دانشگاه معارف اسلامی (fallah@maaref.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۱۱/۱۲)

۱. بیان مسئله

یکی از مهم ترین مولفه‌های تاثیر گذار در شکل گیری علوم انسانی اسلامی که به شکل بنیادین می‌تواند در ایجاد بستر لازم برای حرکت در این علـوم شـود بـازخوانی مجـدد تعریف‌های علوم اسلامی است. ازآنجایی که در تعاریف حوزه‌های دانـش سـه مولفـه موضوع، روش و هدف بسیار اساسی و حائز اهمیت است می‌تـوان مبتنـی بـر مبـانی و منابع اسلامی تعاریف رایج از علوم اسلامی را مورد بازخوانی و تجدید نظر قرار داد.

تعریف (معرف یا قول شارح) در لغت به معنای شناساندن، آگاهانیدن و حقیقت امری را بیان کردن است.(معـین، ۱۳۶۰: ج. ۲، ص. ۱۱۰۰؛ زوزنـی، ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۵۷۵). و در اصطلاح به معنای تبدیل مجهولات تصـوری بـه معلومـات اسـت بـا توسـل بـه معلومات تصوری دیگر و، به عبارت دیگر، زدودن جهل نسبت به امری با توسـل بـه علم به امور دیگر. به بیان دیگر به معنای مجموع تصورات معلومی است کـه موجـب معلوم شدن تصور مجهولی می‌شود.(خوانساری، ۱۳۷۶، ص. ۲۵۱).

اخلاق کاربردی را در زمره علوم انسانی می‌توان شمرد چـرا کـه محققـان علـوم، انسان و ابعاد وجودی او را موضوع علوم انسانی می‌دانند والبته برخـی معتقدنـد هـر دانشی که مربوط به حوزه اندیشه آدمی است را می‌توان در زمره علوم انسانی دانست لذا برخی با تقسیم علوم به سه دسته‌ی علوم فیزیکی، زیستی و انسانی، علوم انسـانی را شامل تاریخ، اقتصاد، روان‌شناسی و حقوق که به اسم‌های گوناگون از قبیل «علـوم انسانی»، «علوم اجتماعی»، «علوم تاریخی»، «علوم اخلاقی»، «علوم فرهنگی»، «علـوم روحی» و «علوم توصیف افکار» (مصباح یزدی، ص. ۱۶-۱۷) علوم انسانی را علومی دانسته‌اند که «با فکر و اندیشه‌ی انسان سروکار دارد؛ یعنی متعلق این علوم بـا فکـر و

اندیشه‌ی انسان ارتباط دارد» متعلق علوم انسانی را «اندیشه‌ی انسان» دانسته‌اند لذا می‌توان گفت علوم انسانی علومی‌اند که متعلقشان ارتباط با فکر انسان دارد.(دبیرخانه علوم انسانی، ص. ۲۰-۲۱.)

از جمله علوم انسانی اخلاق است .این پژوهش با توجه به تعاریفی که از اخلاق کاربردی صورت گرفته است در صدد ارائه باز تعریفی از اخلاق کاربردی با رویکرد اسلامی است. قبل از تعریف اخلاق کاربردی به نظرمی رسد مبتنی بر مبانی و آموزه‌های اسلامی در تعریف رایج از اخلاق- که اغلب اخلاق پژوهان اسلامی آن را ارائه می‌کنند- نیز باید تجدید نظر نمود. از آنجایی که در میراث مکتوب اخلاقی موجود در حوزه اخلاق اسلامی تعریف اخلاق و علم اخلاق مبتنی بر رویکرد فلسفی اخلاق شکل گرفته است تجدید نظر در این تعریف بر اساس آموزه‌های مندرج در تعالیم وحیانی ضروری است که در پژوهش مستقلی بدان پرداخته شده است (فلاح، ۱۴۰۰، ص. ۳۹)

در این پژوهش ضمن ارائه تعاریف موجود از اخلاق کاربردی و نقد اجمالی بر اساس معارف اسلامی، به تعریفی اسلامی از اخلاق کاربردی اشاره کرده و موضوع، هدف و روش اخلاق کاربردی را از منظر اسلامی مورد دقت و بررسی قرار می‌دهیم.

برای تبیین چیستی اخلاق کاربردی و تبیین سه مولفه موضوع، هدف و روش پیشنهاد تعریف اولیه ضروری است. بسیاری از این تعاریف در منابع مترجم نیز منعکس شده است؛ مطابق برخی از این منابع اخلاق کاربردی را که اخلاق عملی و نیز به ندرت، اخلاق ناخالص نیز نامیده اند طبق دیدگاه رایج به دنبال این است که حقایق اخلاقی عام را که در اخلاق هنجاری کشف شده است، در افعال، تجربه‌ها، یا سازمان‌های خاص به منظور حل مسائل اخلاقی به کار بندد. از اینرو در جهت دفاع از

مدعیات اخلاقی واقعی با اخلاق هنجاری هم سو است.(Archard, 2013, 320-335)

برای این قسم از مطالعات اخلاقی تعاریفی شده که قابل بررسی و ارزیابی است از جمله تعریف برنارت گرت که معتقد است اخلاق کاربردی به معنای :«کاربست یک نظریهٔ اخلاقی در برخی از مسائل اخلاقی خاص یا در مجموعه ای از این مسائل به منظور حل آنها» (Gert, 1982, p. 51-52) ولی به باور برخی، بسیاری از پژوهندگان این رشته به دلایلی ترجیح می‌دهند که برخلاف گرت، اخلاق کاربردی را به کاربست تعریف نکنند (Beauchamp, 1999, 38) زیرا چنین تعریفی اخلاق کاربردی را بیش از اندازه محدود می‌کند و ماهیت واقعی آن را نشان نمی‌دهد. از این رو تعریف وسیع تری مثل تعریف ذیل را پیشنهاد می‌کنند:

استفادهٔ انتقادی از نظریه و روش‌های تحلیل فلسفی برای مواجهه اساسی با مسائل و مشکلات اخلاقی در حرفه‌ها، فن آوری، سیاست جمعی، و مانند آن (Beauchamp, 1984, 514-515)

برخی پژوهندگان حوزه اخلاق تعریف وسیع اخلاق کاربردی را پذیرفته اند که به کارگیری طیفی از روش‌های فلسفی (شامل تحلیل مفهومی، توازن متفکرانه، پدیدار شناسی، و غیره) را مجاز می‌داند، و بر حلّ مسئله به عنوان هدف تأکید نمی‌کند.(اسلامی، ۱۳۸۹، ص. ۲۴)

برخی دیگر از محققان اخلاقی تعاریف دیگری از اخلاق کاربردی ارائه کرده اند به عنوان نمونه خزاعی در مقاله‌ای که به ماهیت اخلاق کاربردی می‌پردازد، سه نوع رویکرد، یعنی شناسایی هنجارها، حل مشکلات جزئی و ارزیابی عملکردها، درتمام حوزه‌های حرفه‌ای و غیرحرفه‌ای را جزو وظایف اخلاق کاربردی می‌داند. (خزاعی،

۱۳۸۶، ص. ۲۰۲) از سویی برخـی دیگـر از صـاحبنظران حـوزه اخـلاق درتعریـف اخلاق کاربردی «کاربرد نظریه‌های کلی اخلاقی، یا احکام حاصل از آنهـا در مسـائل خاص اخلاقی» یا «کاربرد مبانی و معیارهای اخلاقی در حوزه یا مسئله‌ای خـاص» را بیان کرده‌اند. (شریفی، ۱۳۹۰، ص. ۸٦)

جُدا از تعاریف ذکر شده و انتقاداتی که از تعریـف محـدود و صـحه ای کـه بـر تعریف موسع گذاشته شده و نیز تعریف‌هایی که ارائه گردیده است ایـن نکتـه حـائز اهمیت است که در تعریف اخلاق کاربردی با رویکرد اسلامی قیـد اسـلامی بایـد در تعریف مورد ملاحظه قرار گیرد. نگارنده در پژوهشـی مسـتقل بـا نگـاه انتقـادی بـه تعاریف ذکر شده ضمن تبیین قید اسلامی برای اخلاق کاربردی اسـلامی تعریفـی را پیشنهاد داده است.(فلاح، همان) البته تاحدی این قید می‌توانـد در بـر دارنـده نظریـه اخلاقی متخذ ما نیز باشد. در اصل در تعریفی که ما از اخلاق کاربردی اسـلامی ارائـه می‌کنیم به نحوی نظریه هنجاری پذیرفته شده و مقبول ما که مبتنـی بـر دیـدگاه‌هـای اسلامی است نیز منطوی است. بر اسـاس چنـین قیـدی نظریـه پذیرفتـه مـا دیـدگاه اسلامی است و اخلاق کاربردی اسلامی را باید مبتنی بر جایگاه و نقش فاعل اخـلاق در منظومه عام تری از باورهای اعتقادی و مبانی نظری مورد توجه قـرار داد. بـر ایـن اساس مبتنی بر مباحث پیش گفته تعریف پیشنهادی اخلاق کاربردی بـدین مضـمون قابل ارائه است:

«تبیین، تحلیل، قضاوت (حکم)، تصمیم واقدام اخلاقی مناسب در وضـعیت‌هـای

دشوار/ خاص اخلاقی[1] بر اساس الگوی متخذ از مبانی ومنابع اسلامی است.[2]»

بر اساس تعریف پیش گفته وبا توجه به اینکه ما قید اسلامی را در اخلاق کاربردی اسلامی دارای نقش تعیین کننده می‌دانیم بایستی ساز و کار اخلاق کاربردی را نیز براساس اندیشه و تفکر اسلامی بنا نهاد لذا در تعریف ذکر شده این مولفه‌ها تعیین کننده است: ۱.تعریف وتصویر اسلامی از اخلاق؛ ۲. منابع اخلاق اسلامی(اصلی وتبعی)؛ ۲. مبانی متخذ از منابع اسلامی؛ ۳.اصول و قواعد هنجاری نظام یافته

با توجه به تعریف پیش گفته می‌توان سه مولفه اساسی در تعریف دانش یعنی موضوع، هدف و روش را مورد بازخوانی قرار داد و از منظر اسلامی به تعریفی اولیه از اخلاق کاربردی اسلامی دست یافت . در این مقاله مبتنی بر سه مولفه موضوع، هدف و روش به تبیین مسئله پرداخته خواهد شد.

۲. موضوع اخلاق کاربردی اسلامی

موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که در آن علم از احوال و عوارض او گفتگو می‌شود و قضایای مربوط به او حل می‌شود. تدبر و تدقیق در مسائل هر علمی و تجزیه‌ی مسائل آن روشن می‌کند که همه‌ی آن مسائل بیان احکام و آثار و عوارض و حالات یک شئ بخصوص است و همان شئ بخصوص است که همه‌ی

۱. قید «اخلاقی» به پیشنهاد یکی از داوران محترم فصلنامه به تعریف اضافه گردید.

۲. این تعریف ناظر به موقعیت‌هایی است که شخص باید تصمیم فردی اتخاذ کند. این تعریف به عنوان کرسی ترویجی نیز ارائه گردید که ناقد محترم جناب آقای دکتر مسعود آذربایجانی پیشنهاد دادند نگاه سازمانی و تصمیم‌های اخلاقی سازمان‌ها و نیز عملکرد آنها نیز می‌تواند در حوزه این تعریف وارد شود و تعریف را جامع تر خواهد ساخت. از ایشان بابت نکته طرح شده متشکرم.

آن مسائل را به صورت افراد یک خانواده درآورده است و ما آن را موضوع آن علـم می‌نامیم. موضوع در اخلاق کاربردی چیست؟ کدام امر در اخلاق کاربردی محـور همه مسائل پیرامـونی آن اسـت.بنظر مـی‌رسـد تصـمیم اخلاقـی موضـوع اخـلاق کاربردی باشد .

با عنایت به این که موضوع علم اخلاق افعال اختیاری و صفات اکتسابی انسان، یـا به تعبیربرخـی پژوهشـگران اخلاقـی : رفتـار ارتبـاطی پایـدار انسـان اسـت(فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۶۰) درباره موضوع اخلاق کاربردی این پرسش مطـرح اسـت که آیا موضوع اخلاق کاربردی نیز اینچنین است؟ البته بـین موضـوع اخـلاق و علـم اخلاق فرق گذاشته و موضوع علم اخلاق را نیز اوصاف و صفات یا فضایل و رذایـل می‌دانند که در این صورت آیا می‌توان موضوع علم اخلاق را با اخلاق کاربردی یکی دانست. برخی محققان اخلاقی این امر را منتفی می‌دانند و بین ایـن دو حـوزه علمـی فرق قائلند و معتقدند: «در علم اخلاق، ما با فهرست بلنـدی از خوبی‌هـا و بـدی‌های اخلاقی مواجهه هستیم .اما در اخلاق کاربردی، تلاش بر این است که بـا تمسـك بـه مبنا و معیاری مشخص در حوزهٔ ارزش‌ها، حکم اخلاقی مسئله یا مسـائلی خـاص را تبیین کند.» (شریفی، ۱۳۹۰، ص. ۸۷) بر این اساس مسئله در بـاب اخـلاق کـاربردی قدری متفاوت است. در این میان برخی در تعریف اخلاق کاربردی بر موضوع بحـث تمرکز نموده‌اند. با توجه به تعـاریف صـورت گرفتـه از اخـلاق کـاربردی مـی‌تـوان موضوع این دانش را بر اساس تعاریف تشریح کرد.موضوع اخلاق کاربردی در واقـع همان مسائل واقعی در زندگی روزمره است که بعد هنجـاری و ارزشـی دارنـد. ایـن موضوعات غالباً در اثر پیشرفت فن‌آوری پدید می‌آیند. اخلاق کاربردی با جسـتجو و

کاوش در ابعاد مختلف یک موضوع و با تکیه بر اصول پذیرفته شده اخلاقی همـواره گزینه‌های جدیدی را برای عمل و تصمیم‌سـازی پـیش روی می‌نهـد کـه ارزشـها و اصول اخلاقی موجود، ملاک کارآمدی برای ارزیابی آنها ندارد.

با توجه به تعاریف صورت گرفته از اخـلاق کـاربردی برخـی معتقدنـد موضـوع اخلاق کاربردی: «افعال اختیاری و صفات اکتسابی آدمی یا رفتار ارتباطی پایدار او در حیطه‌های مسئله خیـز اخلاقـی در زنـدگی فـردی، اجتمـاعی، حرفـه ای، و زیسـت محیطی و..» است. به عبارتی دیگـر موضـوع اصـلی کـاوش‌هـای اخـلاق کـاربردی جستجو و بررسی حیطه‌های تاریک و روشن یا حیطه‌های خاکستری[1] اخلاق اسـت. حیطه‌هایی که داوری اخلاقی دربارهٔ آنها ما را به عبارت «از سویی و از سـوی دیگـر» سوق می‌دهد؛ یعنی از سویی موافق با ارزش یا ارزش‌هایی اخلاقی هستند و از سویی دیگر مخالف با ارزش یا ارزش‌های اخلاقی دیگری هستند.در اصـل از آنجـایی کـه رسالت اخلاق کاربردی در جایی است که امکان‌هـا و احتمـال‌هـای بـدیل هنجـاری نتواند به روشنی و بدون تردیـد جـواز یـا منـع اخلاقـی را نشـان دهنـد (جمعـی از نویسندگان، ۱۳۸۹، ص. ۲۴) در این صورت باید از چنین موقعیـت‌هـایی بـه عنـوان موضوع اخلاق کاربردی یاد کرد.

با مرور بر منابع و آثار اخلاق کاربردی درمی یابیم که اندیشمندان این رشـته بـا دو رویکرد یا دو گرایش به مطالعه، پژوهش، و نیز آموزش پیرامون موضوع این دانش پرداخته اند: یکی رویکردی که بیشتر از سـوی فیلسـوفان و اندیشـمندان دانشـگاهی دنبال می‌شود و می‌توان آن را رویکرد فلسفی نامید، و دیگری رویکردی که بیشـتر از

1. gray arias

سوی متخصصان حرفه‌ها و سازمان‌های گوناگون دنبال می‌شود و می‌توان نام رویکرد حرفه ای یا سازمانی بر آن نهاد. رویکرد نخست حیطه‌های خاکستری را نه صرفاً به غرض حلّ مسئله و رسیدن به تصمیم اخلاقی، بلکه همچنین به هدف تحلیل‌های فلسفی و سنجش میزان دقت نظریه‌های اخلاقی مطالعه می‌کند. در حالی که در رویکرد دوم حلّ مسئله و رسیدن به تصمیم هدف اصلی است که جستجوی آن سبب می‌شود که موضوعات دیگری همچون فهم وظیفهٔ بالفعل بر اساس نظریهٔ اخلاقی، ارزیابی عمل‌کردها، و روش‌های حل مسئله و تعارض اخلاقی، به عنوان موضوعات فرعی در کنار موضوع اصلی بررسی و مطالعه شوند.(همان)

در این صورت موضوع اخلاق کاربردی آیا دوراهی‌های اخلاقی و تعارض‌هاست یا می‌تواند قلمروی عام‌تر هم داشته باشد. آیا موضوع اخلاق کار بردی در ارتباط با فاعل اخلاق کاربردی شکل می‌گیرد. اگر این چنین است در این صورت موضوع اخلاق کاربردی گوناگون ومتعدد است. از توصیف تا تحلیل واز تحلیل تا قضاوت و نیز تصمیم و اقدام فاعل اخلاقی همه می‌تواند موضوع این علم باشد در این صورت دانشمند اخلاق کاربردی در این حیطه‌ها باید ورود پیدا کند:

۱. در مرحله توصیف و تبیین: بیان ویژگی‌های دقیق موقعیت‌های اخلاقی در معرض چالش: به عنوان مثال برای تصمیم گیری یک پزشک برای سقط جنین همه گزینه‌های محتمل دقیقا تبیین شود؛ ممکن است در این مرحله با سهل انگاری تبیین درستی از موقعیت‌ها صورت نگیرد در نتیجه تحلیل‌ها نافرجام و ناقص خواهد شد و در نتیجه قضاوت و حکم اخلاقی و درنهایت تصمیم و اقدام صورت گرفته نیز ناصواب می‌گردد.

۲. در مرحله تحلیل:تحلیل موقعیت‌های اخلاقی متعارض نیز باید به شکل منطقی

و دقیق صورت گیرد. ممکن است در مرحله تبیین ما با مشکلی مواجه نباشیم ولی در تحلیل‌ها دقت کافی نداشته باشیم از اینرو تحلیل‌ها نیز باید به شکل صحیح و منطقی صورت پذیرد.

۳. در مرحله قضاوت: بسیاری از افراد در مرحله قضاوت اخلاقی دچار مشکل می‌شوند؛ غلبه عقلانیت، ورود احساسات، در نظر نگرفتن جوانب و بسیاری از عوامل درونی و بیرونی ممکن است فرد را دچار قضاوت اخلاقی نادرست کند. از این جهت در اخلاق کاربردی باید این مطلب مورد توجه قرار گیرد. برخی ویژگی‌های منشی مثل ترسو بودن، بی رحم بودن و...می تواند چنین قضاوتی را با مشکل مواجه سازد.

۴. در مقام تصمیم: این مرحله پس از قضاوت صورت می‌گیرد. ممکن است فاعل اخلاقی در نهایت به قضاوت و حکم اخلاقی درست دست یابد ولی در مقام تصمیم گیری نتواند به قضاوتش پای بند باشد. بسیاری از ما در مقام علم و قضاوت اخلاقی مشکل خاصی نداریم ولی در مقام تصمیم گیری بامشکل مواجهیم. به عنوان نمونه شهادت دادن شاهد برای فرزند یا پدر قاتل امری است اخلاقی ولی افراد در مقام تصمیم برای شهادت معمولا دچار مشکل اند و سخت به تصمیم گیری مبادرت می‌ورزند.

۵. عملیات واجرا: گاهی افراد تصمیم و عزم اقدام اخلاقی را دارند ولی در مواجهه با موانع درونی و بیرونی تصمیم اخلاقی خود را عملی نمی‌سازند. از این جهت در اقدام اخلاقی در موقعیت‌های خاص ممکن است رخنه و مشکلی ایجاد شود.

به اعتقاد نگارنده عملکرد اخلاقی انسان در موقعیت‌های خاص یک فرایند چند

مرحله ای است که اخلاق کاربردی در همه این مراحل سهیم است. و از این‌رو می‌توان وظایف اخلاق کاربردی را نسبت به این مراحل شامل دانست. از این‌رو در تعریف اخلاق کاربردی همه این موارد رامنظور ساختیم.

مهم‌ترین پرسش آن است که آیا بر اساس منابع اسلامی می‌توان چنین گستره‌ای از موضوعات را برای اخلاق کاربردی قائل شد آیا اخلاق کاربردی چند موضوعی است که ذیل یک چتر واحد می‌توان آن را جمع کرد و آن تصمیم اخلاقی در موقعیت‌های خاص است یا خیر دامنه موضوع را گسترده تر منظور کنیم؟

اگر کمی مبتنی بر سایر دانش‌های اسلامی بخواهیم به مسئله بنگریم زاویه دید ما متفاوت خواهد شد. در این صورت موضوع اخلاق کاربردی همان موضوع اخلاق است و موضوع اخلاق نیز همان موضوع دین. در اصل مسائل اخلاق کاربردی از جمله مسائلی است که بایستی از دین درباب آن اظهار نظر نمود. با چنین تصویری اگر امروز دانش کلام جدید برای پرداختن به مسائل جدید کلامی تاسیس شده و بر اساس برخی قرائت‌ها این مسائل باید بر اساس اصول مسلم دینی و انطباق این مسائل با روح دین حل و فصل شود، در موضوعات اخلاقی نیز بایستی حکم اخلاقی را مبتنی بر مسائل دینی مورد کنکاش قرار داد و درباره آن حکم و قضاوت نمود. به عنوان نمونه مسائل جدیدی مثل متاورس یا هوش مصنوعی ممکن است سوالات جدید اخلاقی را پیش روی ما قرار دهد. در این صورت این موضوعات با ابتنای بر اصول اخلاق دینی و روش‌های اجتهادی بایستی مورد قضاوت و بررسی قرارگرفته و به مدد آموزه‌های اسلامی حکم اخلاقی آن بدست آید. در اصل در جایی که ما با موضوع اخلاق کاربردی اسلامی سروکار داریم رسالت فاعل اخلاقی استنباط و توجه بر حکم اخلاقی

مستنبَط از آموزه‌های اخلاقی اسلام است. به بیـان دیگـر در هـر فعـل اخلاقـی یـا هـر دوراهی اخلاقی فاعل اخلاقی درصدد کسب رضایت شارع مقدس است.

۳. هدف اخلاق کاربردی

پرسش دیگری که این مقاله عهده دار پاسـخ بـه آن اسـت چیسـتی هـدف اخـلاق کاربردی اسلامی است. از نگاه منطق دانان غرض یا غایت علمی همان هدفی نهایی است که علم یا شاخهٔ علمی برای نیل به آن تأسیس می‌شود. این هدف نیز مبتنی بر اهداف اخذ شده از تعالیم اسلامی که بر کل حیات انسانی سایه افکنده قابل دریافت است.به تعبیر رساتر نمی‌توان اهداف اخـلاق کـاربردی اسـلامی را بـدون در نظـر گرفتن اهداف متعالی دین تفسیر نمـود لـذا در موقعیـت‌هـایی کـه فاعـل اخلاقـی می‌خواهد تصمیم بگیرد نمی‌تواند اهداف متعالی دین را نادیده بگیرد. چرا کـه اگـر اعمال و رفتار و کردار انسان در راستای اهداف متعالی دین قابل معناست و تفسـیر می‌شود. نظام تصمیم‌گیری اخلاقی برای موقعیت‌های خاص و دشوار را نمی‌تـوان بی ارتباط از ایـن نظـام غـایی و سـعادت ابـدی منظـور کـرد. بـر ایـن اسـاس در تصمیم‌گیری‌ها آنچنان که برخی صاحب‌نظران اخلاقی بیـان کـرده انـد نمـی‌تـوان براساس غایات و نتایج صرفا انسانی و حسابگرایانه تصمیم گرفت.در اصل به وزان غایاتی که در نظریه‌های هنجاری مد نظر است می‌توان به اهداف اخـلاق کـاربردی فکر کرد. در نگاهی دیگر اگر به رویکردهای اخلاق کاربردی با نگاه تـاریخی نظـر بیفکنیم متوجه چنین غایت و اهـدافی خـواهیم شـد. رویکـرد فلسـفی بـه اخـلاق کاربردی هدفی جز فلسفیدن و تمرین استدلال و برهان را نمی‌طلبد و در هویـت و رویکرد حرفه ای اهداف و غایات حرفه مد نظر است چرا که اخلاق کاربردی آمده

است تا حرفه را پویا و زنده نگه دارد و برای صاحبانش سود سرشار سرازیر کند از این منظر هدف اخلاق کاربردی می‌تواند با اهداف حرفه همسو باشد. در هویت اخلاقی که بخشی از تاریخ اخلاق کاربردی را شکل می‌دهد بیشترین دغدغه اخلاق است و نگرانی‌های افراد بابت تصمیم‌های اخلاقی درست و غلط است. از این منظر انگیزه اخلاقی افراد می‌تواند دینی و نادینی – نه غیر دینی– باشد. در اصل دغدغه اخلاقی ممکن است مبتنی بر یک رویکرد نوع دوستی یا استدلال بر وظایف و مسئولیت‌های انسانی و اصول و قواعد اجتماعی - آنگونه که اخلاق سکولار بر آن پای می‌فشرد– استوار باشد. یا بر یک نوع وظیفه ایمانی و تکلیف مبتنی بر باور به خدا و آخرت صورت پذیرد. در این صورت هر فعل و انفعالی حتی تصمیم گیری در موقعیت‌های خاص و دشوار اخلاقی از چنین رسالت و دغدغه ای تهی نیست. با این وصف برخی پژوهندگان اخلاقی بر اساس دیدگاه‌های طرح شده نزد صاحبنظران غربی اهدافی را برای اخلاق کاربردی بیان کرده اند که ما را به غرض و غایت واحدی نمی‌رساند. (Archard, 2013, 333)

الف. هدف توصیه‌ای: نیل به نتیجهٔ معقول دربارهٔ درستی یا نادرستی یک عمل. این هدف هنگامی که مسئله از مسائلی باشد که به شدت بحث انگیز است ارزش زیادی دارد. آن دسته از عالمانی که این هدف را دنبال می‌کنند گاه مشتاق هستند که نشان دهند نتیجه مطلوب آنها با طیف متفاوتی از اصول اخلاقی سازگار است و هر کدام از آن اصول را بپذیریم این نتیجه به دست خواهد آمد. دلیل این اشتیاق آن است که اگر ارزیابی اخلاقی معینی در میان طیفی از اصول اخلاقی متفاوت کارآمد باشد، آنگاه لازم نیست برای ارزیابی یک عمل به اتخاذ موضع دربارهٔ اصول بحث انگیز اخلاقی بپردازیم. مدیران

و متخصصان حرفه‌ها که بـرای تصـمیم سـازی، در جسـتجوی توصـیهٔ عالمـان اخـلاق کاربردی هستند، غالباً همین نتیجه را طلب می‌کنند. (اسلامی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰).

ابتنای هدف در نگاه فوق بر اصول اخلاقی و توصیه ای بنا شـده اسـت. در اصـل اگر بخواهیم به شکل ساده ای از اهداف در نگاه فوق پرده برداریم می‌توان برای فاعل اخلاقی هدف از اخلاق کاربردی را نیل بـه اصـول اخلاقـی و پرهیـز از اصـول غیـر اخلاقی در تصمیم‌های اخلاقی دانست. در این صورت اصـول و قواعـد اخلاقـی بـه شدت بر حوزه تصمیم گیری به جهت عملی و بر تئوری‌های اخلاقی به جهت نظری سایه می‌افکند.

ب. هدف توصیفی: توصیف ملاحظات اخلاقیِ اغلب متعارض پیرامون موضـوع خاص، بدون این که با لحاظ همهٔ ملاحظات، موضـعی دربـارهٔ درسـتی یـا نادرسـتی اخلاقی آن موضوع اتخـاذ کننـد. بـرای مثـال، اصـل اخلاقـی منـع کننـده از کشـتن انسان‌های بی گناه را در ارتباط با سقط جنین در نظر بگیرید. برخی این اصل اخلاقـی را می‌پذیرند، ولی انکار می‌کنند که جنین‌ها و نطفه‌ها انسان باشند. در این جا صـرف تلاش برای روشن کردن این که کدام اصول اخلاقی بر این موضوع حمل می‌شود، مـا را وارد حوزهٔ پیچیده ای از مباحثی مانند چیستی ماهیت اشـخاص انسـانی مـی‌کنـد. (اسلامی، همان)

با چنین تفسیری اخلاق کاربردی در یک بی هدفی سرگردان است. به بیان واضح تر اخلاق کاربردی وظیفه اش روشن کردن موضوعاتی است کـه در تصـمیم گیـری اخلاقی می‌تواند تاثیر گذار باشد. اینکه فاعل اخلاقی بتواند تصمیم درستی بگیـرد یـا خیر وابسته به توصیف دقیق مولفه‌های موثر در یک تصمیم اخلاقی اسـت. شـاید در

نگاه اخلاق کاربردی چنین هدفی را بتوان در تبیین و ارائه الگوی مناسب در تعـاریف و بیان ماهیت اشیا و نیز رویکردها و روش‌ها یافت. دراصل اگر بپـذیریم کـه دیـن از باب «تبیان کل شیء» نسبت به امری فروگذار نکرده است از چنین دغدغـه ای یعنـی توصیف دقیق عوامل موثر بر یک تصمیم اخلاقی بی نیاز باشـیم. ایـن امـر تـا حـدی می‌تواند مقبول و ما را مبتنی بر دیدگاه اخلاق اسلامی راضی کنـد ولـی مـا زمـانی بـا دشواری مواجهیم که در برخی از دیدگاه‌ها و تعاریفی که از دین ارائه می‌شود برخـی از مفاهیم با قرائت‌های متفاوت و گـاه متعـارض همـراه مـی‌شـود. در ایـن صـورت مواجهه ما دقیقا شبیه مواجهه ای است که علمای فقه در بحـث تعـارض اصـول فقـه برای یافتن حکم شرعی داشته اند. البته در اینجا تفاوت‌هایی است کـه اجمـالا مجـال بحث آنها نیست با این وصف میتوان بنا بر یک مبنا از این هدف فارغ شد و در اصـل این هدف را در دانشی دیگر غیر از دانش اخلاق کاربردی دنبال نمود و فـرض را بـر این گذاشت که تبیین و توصیف دقیق مفاهیم یا عوامل موثر در حکـم اخلاقـی را بـه عنوان پیش فرض بدانیم. البته ممکن است چنین امری را نپذیرفته و اتفاقـا بررسـی و تبیین چنین مفاهیم یا مولفه‌هایی را که در حکـم اخلاقـی مـا مـوثر اسـت در حـوزه اهداف اخلاق کاربردی اسلامی بـدانیم. در ایـن صـورت تبیـین و توصـیف میتوانـد موضوع اخلاق کاربردی اسلامی باشد.

ج. هدف معیاری: محک نظریه‌های اخلاق هنجـاری و تقویـت نظریـه مطلـوب. برخی نظریه‌پردازان به این دلیل به اخلاق کاربردی می‌پردازند که لـوازم نظریـه‌هـای هنجاری مختلف را در مواجهه با یک موضـوع جزئـی در اخـلاق کـاربردی بررسـی کنند. گاه علاقهٔ اصلی آنها نه به موضوع جزئی در اخلاق کاربردی، که به نظریـه‌هـای

هنجاری تعلق دارد(Hare, 1986, 183). در واقع هدف اصلی آنها این است که با نشان دادن این که توان اقناعی لوازم نظریهٔ هنجاری مورد قبولشان کمتر از نظریه‌های هنجاری رقیب نیست، نظریهٔ هنجاری خویش را تقویت کنند. (همان، ص. ۱۱)

بنظر می‌رسد چنین دیدگاهی قابل پذیرش نیست چرا که هدف اخلاق کاربردی وابسته به امری است که باید خود در جای دیگر به اثبات برسد. در اصل اخلاق کاربردی بایستی بتواند نظریه پذیرفته شده را در موقعیت‌های مختلف به کاربرده و به نتایج مطلوب دست یابد. مگر اینکه بگوییم بخشی از اهداف اخلاق کاربردی انطباق یک موقعیت خاص با دیدگاه مورد پیش فرض و پذیرفته شده است. در اصل جایی که کاربست نظریه اخلاقی پذیرفته شده ما چالش‌ها و اشکالات قابل توجهی را ایجاد می‌کند بایستی دانشمند اخلاق کاربردی با محک زدن موقعیت و نقض و ابرام آن و نیز سبک سنگین کردن احتمالات و شرایط دیدگاه هنجاری را به شکل دقیق تری سروسامان دهد در این صورت می‌توان از هدف معیاری سخن گفت.

د. هدف انتقادی: ارزیابی منتقدانهٔ اخلاق عرفی در مسائل کاربردی. برخی از عالمان اخلاق کاربردی در پی شناسایی ناهماهنگی‌ها و عدم انسجام‌های موجود در دیدگاه‌های عرفی ما دربارهٔ مسائلی از اخلاق کاربردی هستند. برای نمونه، با این که پیتر سینگر خود را طرفدار رویکرد از بالا به پایین در اخلاق کاربردی معرفی می‌کند که به ظاهر با هدف توصیه ای سازگار است، ولی به دلیل این که در آثار خود، بدون هیچ استنادی به نظریه‌های هنجاری، از مبانی شهودی اخلاق عرفی انتقاد می‌کند (Singer, 2005, p. 331-352)، برخی او را دارای هدف انتقادی دانسته اند (Archard, 2013, p. 334).

با توجه به مبانی اسلامی که در صدد تامین اهداف متعالی انسان است چنین

رویکردی هدف تبعی است . در اصل کشف وظیفه اخلاقی درست و توانبخشی بـرای رسیدن به حکم صحیح اخلاقی مهم ترین هدف اخـلاق کـاربردی اسـت مگـر اینکـه بگوییم بخشی از وظیفه اخلاق کاربردی به چالش کشـیدن دیـدگاه‌هـای رقیـب بـرای رسیدن به دیدگاه صحیح اخلاقی است با این وصف در اخـلاق کـاربردی اسـلامی بـا توجه به غایت و هدفی که دین دنبال می‌کند اخلاق کاربردی جهت می‌یابد؛ امـری کـه در تعریف اخلاق نیز باید مورد توجه قرار گیرد. نگارنده در جای خود با نگـاه انتقـادی به تعریف رایج از اخلاق اسلامی این نکته را متذکر شده است کـه اخـلاق اسـلامی در قیود اخلاق فلسفی با رویکردی فضیلت گرایانه تحویل یافته و صرفا با تمرکز بر قـوای نفس و توان عقل در اعتدال قوا و در نهایت ظهور و بروز فضایل اخلاقی برجسته شـده است، باری در نگاه اسلامی غایت و نتیجه اخلاق چه در مقام تحقق و عمـل و چـه در اهداف و آرمان‌ها عمیق تر و با هدف دین که سعادت و رسیدن انسانها به سعادت ابدی است گره خورده است. در ایـن صـورت یکـی از عمـده تـرین دغدغـه‌هـای اخـلاق کاربردی اسلامی نیز باید تامین چنین منظور و هدفی باشد. لذا هرتفسیری که از اخـلاق کاربردی و اهدافش مطرح می‌شود باید با توجه به چنین غایتی متعـالی سـنجیده شـود. مسئله نوع تصمیم و اقدام ما به سـعادت انسـان گـره خـورده اسـت.هدف در اخـلاق اسلامی قطعا کمال آدمی است. هر تصمیمی که بتواند حداکثر از سـعادت را بـه ارمغـان بیاورد می‌تواند مبتنی بر دیدگاه اخلاق کاربردی اسلامی باشـد. اقـدامی کـه معصـومان علیهم السلام در قضاوت‌های خود داشتند بخشی از این غایت نگری متعـالی اسـت.به عنوان نمونه پیامبر خدا در مقام قضاوت پایبند امور و اصول شرعی و وحیـانی اسـت از اینرو فرمود «انما اقضی بینکم بالایمان و البینه».

برخی از نمونه‌های تاریخی در سیره و عمل مسلمین و به ویژه ائمه هدی در موقعیت‌های خاص و دشوار نشان دهنده سلوک الهی و پایبندی به چنین دغدغه ای است. به عنوان نمونه اقدام حضرت مسلم در نکشتن عبیدالله بن زیاد، مسئله ای است که با یک چالش اخلاقی همراه است بر اساس برخی نقل‌ها بعضی گفته‌اند: مسلم می‌دانست که عبیدالله مهدورالدّم است، ولی این را هم می‌دانست که ترور صحیح نیست و از نظر اسلامی ممنوع است و در اصل یک نوع ناجوانمردی است و فقط در جنگ صحیح است؛ از اینرو هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. لذا مهم ترین عامل خودداری مسلم از ترور عبیدالله نهی اسلام و پایبند بودن به اخلاق ناب اسلامی بود. بر این اساس عمل به آموزه‌های اسلام و قانون اسلامی محترم است، ولو جان عبیدالله باشد که بی‌ارزش است. البته آنچنان که نقل کرده اند صاحب‌خانه هم به کشتن عبیدالله راضی نبود. (محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۴، ص. ۶۹)

آنچنان که پیداست از منظر اسلامی پایبندی به اصول اخلاقی و تصمیم گیری در موقعیت‌های دشوار مبتنی بر مبانی الهیاتی و دینی است که نسبت به بسیاری از مسائل دستور به مراقبت و مراعات‌های لازم را داده است تا حقیقت زنده بماند و در پرتو آن انسان‌ها مسیر کمال و خیر را به شکل اختیاری بپیمایند . از اینرو پیامبر خدا و معصومان علیهم السلام با آنکه اگر می‌خواستند نسبت به امور غیبی و پنهانی افراد علم پیدا کنند می‌توانستند ولی بنای ایشان زمینه سازی هدایت اخلاقی به شکل اختیاری برای افراد بود لذا در مجازات خطاکاران پیش از اقدام وارتکاب جرم و قبل از آشکار شدن نیات پنهانیشان اقدام نمی‌کردند. از اینرو تلاش در اخلاق کاربردی تامین حداکثر سعادت انسان بر اساس مبانی تعریف شده است. در این بخش نظریات

رقیب و دیدگاه‌های طرح شده بر اساس نظریات هنجاری چند گانه حائز اهمیت است.آیات مختلف که غایت افعال را عقل، تقوی، فوز، رحمت و رشد و امثال آن بیان می‌کند در راستای چنین هدفگذاری است.در بسیاری از حیطه‌های زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی با چنین دشواری‌ها و تصمیم گیری‌هایی مواجهیم. بسیاری ازتصمیم‌گیری‌هاست که بر اساس چنین رویکرد خیر خواهانه و سعادت نگرانه می‌تواند مسیر عملکرد افراد را متفاوت سازد. لذا غایت مسائل اخلاق کاربردی با غایت اخلاق که همان غایت دین است مشترک است.

بر اساس تعریف جامعی که از اخلاق کاربردی اسلامی ارائه گردید می‌توان حضور اخلاق کاربردی را در عرصه‌های ذکر شده توجیه نمود و در راستای اهداف طرح شده به دستورالعمل‌هایی دست یافت. بخش عمده ای از روش اخلاق کاربردی اسلامی که متخذ از منابع است بر این اساس مورد توجه قرار گرفته که بدان خواهیم پرداخت.

۴. روش اخلاق کاربردی

روش‌ها در اخلاق از سه منظر قابل بررسی است؛ قدیمی‌ترین و مرسوم‌ترین روشی که علمای اخلاق نیز به‌کار می‌بردند، ناظر به علم اخلاق بوده است که در همین راستا برای دفع و رفع و همچنین ایجاد فضایل اخلاقی راهکارهای علمی و عملی پیشنهاد می‌دادند.(احمدپور و همکاران، ۱۳۸۹) روش دیگری که می‌توان از آن بحث کرد روشی است که ناظر است به تربیت اخلاقی، به‌منزله دانشی که پیوسته در حال گسترش و فربه‌شدن است. حیطه‌های مورد بررسی این روش، معمولا حوزه‌های شناختی، عاطفی و رفتاری است.(جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱) از سوی دیگر،

می‌توان روش‌ها را ناظر به اخلاق کاربردی مورد توجه قرار داد که مقصود ما در این پژوهش روش‌های حل مسائل، چالش‌ها و معضلات اخلاق کاربردی است. بر این اساس فیلسوفان، شیوه‌های متعددی را برای انجام استدلال اخلاقی به‌کار می‌برند که با توجه به نوع و نحوه به‌کارگیری مقدمات با یکدیگر متفاوتند؛(خزاعی، همان) روش قیاسی[1] یا به‌عبارتی، استدلال از بالا به پائین، روش استقرایی[2] یا استدلال از پایین به بالا و روش بینابینی یا توازن متفکرانه[3] که در روش اخلاق کاربردی اگر موضوع اخلاق کاربردی را عام تلقی کنیم یعنی توصیف و تبیین، تحلیل، قضاوت و داوری، تصمیم و در نهایت اجرای کار و فعل اخلاقی، می‌توان برای هرکدام از این مراحل روش را منظور کرد و روش ما در همه این حوزه‌ها تسری خواهد داشت. از سویی اگر آنچنان که بیان شد پیش فرض ما پذیرش نظریه اخلاقی اسلام است کاربرد روش در تبیین نظریه اخلاقی از حیطه بحث ما خارج است در این صورت بدست آوردن نظریه اخلاقی مناسب به عهده دانش اخلاق هنجاری است و الا اگر کشف نظریه درست نیز در حیطه اخلاق کاربردی باشد روش دراین حوزه نیز مقصود است و تاثیر گذار. از این باب ما می‌توانیم روش‌های چند گانه عقلی، نقلی، شهودی و تلفیقی را مورد توجه قرار دهیم که درباره آن بحث خواهیم نمود. در ادامه ضمن گزارشی کوتاه از بررسی و ارزیابی هریک از این روش‌ها، روش برگزیده را که مبتنی بر آموزه‌های وحیانی، عقلانی، شهود و تجربه است را تبیین خواهیم نمود.

1. Inductivism.

2. Deductivism.

3. Reflective Equilibrium.

روش‌هایی در اخلاق کاربردی مورد اقبال پژوهشگرن این عرصه قرار گرفته است و لی از جهاتی با نقیصه‌هایی مواجهند، از اینرو برای درک بهتر روش طـرح شـده در کلام علومی برخی از این روش‌ها را مورد ملاحظه قرار خواهیم داد.

۱.۴. قیاس‌گرایی در حل چالش‌ها

مطابق این دیدگاه، اخلاق کاربردی عبارت است از کاربست اخلاق یا نظریه اخلاقـی قـدیمی در حیطـه‌های جدیـد.(خزاعی، همـان، ص. ۳۲، اسـلامی؛ همـان، ص. ۲۳) قیاس‌گرایان بر نقش‌محوری نظریه‌های اخلاق هنجاری در ارزیابی و توجیه افعـال و داوری‌های اخلاقی تأکید می‌کنند.(اسلامی، ۱۳۸۶، ص. ۳۱) این روش به ایـن دلیـل قیاس‌گرایی نامیده شده است کـه در اسـتدلال بـرای اثبـات مـدعیات و داوری‌هـای اخلاقی از روش قیاس منطقی بهره می‌گیرد و از آن‌جا که کبرای این قیاس از مطالعـه در نظریه‌های اخلاقی طلب می‌شود، این روش به استدلال نظریـه‌محور[1] نیـز شـهرت دارد.(همان) به این شیوه که از طریق آن، وظیفه خاصی را براساس امور کلـی تعیـین می‌کنیم، اصطلاحاً شیوه از بالا به پائین می‌گویند.(خزاعی، همان، ص. ۳۲)

اما مشکل این دیدگاه انتزاعی بودن آن است که فایده آن را در مواجهه با مشکلات واقعی بسیار کم کرده است. همچنین جداسازی اندیشه اخلاقی از واقعیات اجتماعی، سنن، عادات و رفتارهای فرهنگی خاص، تاریخ‌ناگرایی و مشکلات ناشـی از اعمـال توأم با ابهام اصول عام در موارد خاص که نیازمند بـه تعـدیل مضـمون آن اصـول‌اند، اشکالات دیگر این نظریه است. توجه به کلیات و حرکت از قواعد کلی به‌سوی امور جزئی در مقام عمل، همیشه پاسخ‌گو نیست؛ این مشکل که به شکاف بین عمل و نظر

1. Theory Based Reasoning.

معروف است، بدین معناست که به‌صرف آگاهی از اصول کلی و یا معیارهای هنجاری به‌راحتی نمی‌توان تشخیص داد که چگونه باید عمل کرد. از این‌رو پیشنهاد می‌شود در این موارد، قدری هنجارها و احکام را جزئی کنیم تا بتوانیم مورد خاصی را تحت پوشش آن قرار دهیم.

قطعا روش اسلامی رویکرد انتزاعی نداشته و هرچند می‌توان آن را بر اساس مبانی و اصول اخلاق اسلامی و نظریه اخلاقی اسلام تفسیر نمود ولی امری است که در شرایط واقع شده و بدون در نظر گرفتن اصول انتزاعی به حل مسئله همت می‌گمارد از این‌رو حل چالش‌های اخلاقی بر اساس ویژگی‌های روانشناختی فاعل اخلاقی و انطباق آن با حالات درونی شخص – که می‌توان آن را بر اساس فطرت آگاهانه و وجدان اخلاق مبتنی بر تفسیر و قرائت دینی تبیین نمود – فاعل اخلاقی تصمیم گیری خواهد کرد. البته معنای این سخن بی توجهی به اصول اخلاقی نیست چه اینکه بر اساس دیدگاه واقع گرایانه اخلاق اسلامی اصول اخلاقی اموری هستند که مبتنی بر حقائق وجودی قابل تفسیراند.

۲.۴. روش استقراءگرایی (استدلال مبتنی بر مورد)

طرفداران این رهیافت، معتقدند تنها هنگامی که شناخت و درکی عمیق از موقعیت‌های خاص و همچنین درکی از سابقه موقعیت‌های مشابه داشته باشیم، می‌توانیم احکام اخلاقی درخصوص فاعل‌ها و افعال را با موفقیت توجیه کنیم. این نظریه بر موردپژوهی(استقراء) برای یافتن معقول‌ترین راه‌حل مسئله تأکید می‌کند.(اسلامی، ۱۳۸۹، ص. ۳۱) در این شیوه، توافقات و رفتارهای اجتماعی افراد به‌عنوان نقطه شروع استدلال و تصمیمات اخلاقی انتخاب می‌شود که با توسعه آن به

موارد جدید می‌توان تصمیمی مشابه تصمیمات گذشته گرفت و از مجموع آن‌ها به حکم اصلی کلی دست‌یافت. این شیوه استنتاجی که از مطالعه موردی و فهم مشکلات و راه‌حل‌های برخاسته از متن و فرهنگ جامعه آغاز می‌شود، نهایتاً ما را به الزامات خاصی می‌رساند که برای دیگرانی هم که در شرایط مشابه قرار می‌گیرند صادق است.(خزاعی، همان، ص. ۳۳)

یکی از اشکالات مطرح درباره این دیدگاه، این است که اخلاق کاربردی چگونه می‌تواند از قراردادگرایی و محافظه‌کاری اجتناب کند؟ اعتقاد به این‌که توافق اجتماعی یا قواعد و ملاک‌های اخلاقی مورد توافق در یک قرارداد اجتماعی موجب درستی افعال می‌شود، بسیار محافظه‌کارانه است و هیچ جایی برای پیشرفت و اصلاح اخلاقی باقی نمی‌گذارد. (اسلامی، همان، ص. ۳۱-۳۴) در این روش، به‌دلیل آن‌که هیچ معیاری را برای تعیین روشی ارائه نکرده است که از طریق آن بتوان مانع ورود موارد نامرتبط گردید و یا از غفلت از موارد مرتبط پرهیز کرد، پیامدهایی را به‌دنبال دارد که درمجموع این احتمال را تقویت می‌کند که بدون لحاظ هنجارها و معیارهای کلی اخلاقی، از توان قضاوت و تصمیم‌گیری برخوردار نباشیم. علاوه‌بر این‌که نقش فیلسوفان اخلاق در این‌جا به تحلیل اخلاق حرفه‌ای و نزاع درباره تکنیک‌ها کاهش می‌یابد و آن‌ها دیگر قادر نیستند تا به ارائه یک حکم کلی اخلاقی بپردازند. در این‌صورت، نظریه‌های هنجاری به حاشیه می‌روند یا صرفاً به‌عنوان فهرستی از دیدگاه‌های اخلاقی موجه ارائه می‌شوند.(خزاعی، همان)

این مسئله می‌تواند قرینه‌گرایی را با دشواری مواجه سازد، چرا که موقعیت‌های مختلفی که افراد تجربه می‌کنند به جهت زمانی، مکانی، روحی و روانی و شرایط

متغیر بسیار دیگری، ممکن است متفاوت و متضاد باشند. از این‌جهت نمی‌توان از موقعیت‌های مشابه لزوما به نتیجه دقیق و کاملی رسید. درواقع قرینه‌گرایی با یک نوع نسبی‌گرایی همراه است نه یک امر مطلق پذیرفته‌شده در بین همگان که براساس آن بتوان در موقعیت‌های مشابه، لزوما به راه‌حل‌های مناسب و مشابهی دست‌یافت.به دیگر معنا تصمیم گیری بر اساس موقعیت‌های تجربه شده شخصی ممکن است به یک نوع نسبی گرایی بیانجامد از سویی در دیدگاه اسلامی تجربه‌هایی که مبتنی بر شاخص‌های ثابت و مبانی مورد پذیرش الهیات اسلامی زمینه فهم و درنهایت تصمیم فاعل اخلاقی می‌گردند می‌تواند دارای اعتبار باشد.

البته در دیدگاه اسلامی هیچ‌گاه تجارب اهل خبره رد نشده و توصیه به بهرمندی از تجربیات دیگران نیز بسیار سفارش شده است. در این روش انسان‌های آزموده می‌توانند یکی از منابع مهم معرفتی به‌حساب آیند و از این‌جهت می‌تواند هم مکمل روش عقلی و هم حل‌کننده بسیاری از موردهای تأمل برانگیز و محل تعارض باشد. امام علی ﷺ می‌فرماید: «التَّجْرِبَةُ تُثْمِرُ الِاعْتِبَار: تجربه‌عبرت آموزی به بار می‌آورد.»(تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۵۹) و نیز می‌فرماید:«مَنْ قَلَّتْ تَجْرِبَتُهُ خُدِعَ: هرکس تجربه‌اش اندک باشد، فریب می‌خورد.» (همان، ۱۴۱۰، ص. ۳۲۱)

اما آنچنان که بیان خواهیم کرد بیشترین ثمره ای که این روش به همراه دارد تکرار تجارب معنوی و عملکرد اخلاقی انسانهای رشد یافته که به شکل مستمر درچنین افرادی سامان یافته و دریچه ای از فهم و معرفت را بر انسان می‌گشاید و باعث حل چالش اخلاقی خواهد شد.

۳.۴. موازنه متفکرانه

این روش میان احکام اخلاقی در موارد عینی و تعهدات ما به اصول، ارتباطی دیالکتیکی(جدلی) قائل است. تأمل در اصول، گاه حکم مورد نظر را ملغی می‌کند و گاه حکم مورد نظر، بازنگری اصول را قوت می‌بخشد. بر این پایه آن‌چه در هر تفکر اخلاقی نظام‌مند باید دنبال شود، عبارت است از یک تلفیق منسجم و متوازن میان اصول عام و احکام خاص. بدین ترتیب توسل به قواعد هنجاری عام حتی در سطح متوسط قواعد، هرگز به‌معنای نادیده گرفتن حکم حاصل از مورد نیست. در مقابل، تعارض میان یک قاعده کاربردی و ملاحظه ژرف‌کاوانه «موردها» همواره به بازنگری و اصلاح تفسیر مضمون قاعده منتهی می‌شود. (اسلامی و همکاران، ۱۳۸۹، ص. ۳۲-۲۸) در این شیوه، متخصصان به توصیف موقعیت جزئی می‌پردازند و فیلسوفان، براساس نظریه‌ها و اصول کلی اخلاقی با تحلیل موقعیت‌ها و انطباق آن‌ها بر اصول کلی، درصدد ارائه راه‌حل برمی‌آیند. اگرچه این روش با تلفیق دو روش قبلی سعی کرده است که نواقص موجود در هریک را پوشش دهد، اما باز نسبت به روش اسلامی که روشی جامع است، نواقصی دارد.

در اصولی چون اصل عدالت، اصل صداقت و دیگر اصول اخلاقی سخن آن است که آیا همه موارد را می‌توان مطلقاً در همه شرایط جاری و ساری دانست؟ اساساً ممکن است در برخی موارد ما اصول را به نفع یک موقعیت خاص تفسیر کنیم. ردپای چنین دیدگاهی در آموزه‌های دینی انعکاس یافته است. نمونه آن «دروغ مصلحت‌آمیز» است که امری مثل «مصلحت» که البته باید تفسیر درستی از آن شود، در اصل صداقت دخل و تصرف نموده و باعث می‌شود ما هر راستی را شایسته ارزش‌گذاری ندانیم. مانند روایاتی که دروغ‌گفتن به همسر، دروغ برای اصلاح

ذات‌البین، دروغ در میدان کارزار، دروغ به‌جهت دفع شر را مجاز دانسته‌اند.[1]

در مجموع بیشتر این روش‌ها سهم اصلی را به متغیرهای بیرونی چون اصول انتزاعی یا شرایط موقعیت اخلاقی و شواهد و قرائن می‌دهند و در نهایت فاعل اخلاقی باید با نظر به اصل و موقعیت و یا موازنه بین اینها دست به تصمیم اخلاقی بزند. آنچه ما در کلام علوی پی خواهیم گرفت با محوریت فاعل اخلاقی و توجه دستگاه معرفتی و عاطفی فاعل است که توضیحش در ادامه خواهد آمد.

ردیف	روش	نقد
۱-	روش قیاس‌گرایی	انتزاعی بودن؛ جداسازی اندیشه اخلاقی از واقعیات اجتماعی، سنن و فرهنگ‌ها؛ تاریخ‌ناگرایی؛ ابهام اصول؛ عدم توانایی در حل مسائل پیچیده؛ پایان‌ناپذیری توجیهات عقلانی
۲-	روش استقراءگرایی	عدم معیار و ملاک در تعیین روش ابتنای روش بر قراردادگرایی نسبیت‌گرایی
۳-	روش موازنه متفکرانه	بسنده کردن به قیاس‌گرایی و استقراءگرایی و عدم توجه به راه‌های دیگر(موازنه متفکرانه غیرگسترده) غیرموجه دانستن آن به‌لحاظ معرفتی (موازنه متفکرانه گسترده)

انواع روش‌های حل چالش‌های اخلاقی مطرح در فلسفه اخلاق و نقاط ضعف آن‌ها

۱. برای نمونه می‌توان به این روایت از امام صادق× اشاره کرد: «الْكَذِبُ مَذْمُومٌ إِلَّا فِي أَمْرَيْنِ دَفْعِ شَرِّ الظَّلَمَةِ وَ إِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ»؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹/ ۲۶۳. همچنین ر.ک: اسلامی، ۱۳۸۷؛ اترک، حسن، ۱۳۸۸: ۱۶۹-۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۹ : ۹۴-۷۵؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۲.

۴.۴. روش برگزیده

هرچند در ذیل روش‌های فوق، اشاره‌هایی به دیدگاه اسلامی و نقدهای آن داشتیم، و تاحدی مولفه‌های اصلی دیدگاه اسلامی ذیل دیدگاه‌های طرح شده ارائـه گردیـد در این قسمت به شکل صریح تر دیدگاه اسلامی در روش حل چـالش‌هـای اخلاقـی را ارائه می‌کنیم. به‌نظر می‌رسد روش‌هـای پیش‌گفتـه تـا حـدی بـر عنصـر انسـانی در جنبه‌های عقلانی که استدلال رکـن و اسـاس آن اسـت و نیـز بهره‌منـدی از تجـارب بشری و عوامل مادی دیگری که سامان یافته است استوار شده است، درحالی‌که ما در تعالیم اسلامی چنین روش انحصارگرایانه‌ای را در باب انجام افعال اخلاقی یا تصمیم در موقعیت‌های اخلاقی برنمی‌تابیم. البته این بـه‌معنای انکـار و مـردود دانسـتن ایـن روش‌ها نیست. در روش اسلامی، ضمن توجه به این روش‌ها، تحلیلی که از آموزه‌ها و منابع دینی صورت‌گرفته روش ما را در ابعاد گوناگون وجود انسان توسعه می‌یابـد و پا را فراتر از روش‌های سه‌گانه رایج می‌نهد. به ویژه اینکـه از دیـدگاه منـابع دینـی انسان وجودی روحانی و جسمانی است و حقیقت روحانی وی بر جنبه‌های عقلی و جسمانی غلبه دارد. بـه اعتقـاد نگارنـده در روش اسـلامی بـرای حـل معضـلات و دوراهه‌های اخلاقی سه عنصر تأثیرگذار دخیل است؛ نخست عنصر عقـل و اندیشـه که در گرو زیست عقلانی انسان و برخاسته از تجارب بشری است، و بیشتر می‌تـوان این گوهر را در روش قیاس گرایی منطبق دانست. ازسـویی اسـتقراء گرایـی نیـز کـه استدلال مبتنی بر تجربه‌ها و موارد احصا شده است در این روش قابل انطبـاق اسـت. البته این عنصر مهم و تأثیرگذار، محدودیت‌ها و ملاحظاتی هم دارد که باید براسـاس مراقبه‌های مورد تذکر دین آن را مدیریت نمود. عنصر دوم تعالیم وحیانی و آن‌چـه از

منابع معتبر دینی به‌دست ما رسیده است کـه از آن بـه عنـوان عنصـر «نقـل» نیـز یـاد می‌کنند. البته بر اساس دیدگاه اسلامی این عنصر در مقابل عنصر عقل یا در عرض آن نیست بلکه بر همه ابعاد وجودی انسان سایه افکنده ومنطبق با چنین حقیقتی می‌توان عناصر و ابعاد وجودی انسان را تفسیر نمـود. و عنصـر سـوم شـهود و دریافت‌هـای باطنی است که البته باید براساس شاخص و معیارهای صحیح آن را ارائه نمود. نکتـه مورد تذکر درباب عنصر شهود اخلاقی آنست که در راه‌های رایج حـل چـالش‌هـا و دوراهه‌های اخلاقی به این عنصر اساسی توجه چندانی نمی‌شود. در اصل الهامـات و دریافت‌های درونی اگر به شکل صحیح و مبتنی بر روح انسانی و وجدان اصیل آدمی باشد می‌تواند راهنمای انسان در مسیر اخلاق و انتخاب‌های دشوار باشد. آموزه‌هـای قرآنی مثل «من یتق الله یجعل له فرقانا» و یا آیه شریفه «اتقوا الله و یعلمکـم الله» مویـد چنین مسئله ای است. در اصل مبانی دینی تایید می‌کند کسانی که پروای الهـی دارنـد به جهت شناخت حق و باطل و رسیدن به حقیقت در شرایط سخت و دشوار انتخاب و تصمیم گیری بر اساس هدایت‌های باطنی به حقیقت نائل می‌شوند و خداونـد ایـن مسئله را به عنوان یکی از سنت‌های قطعی خود قلمداد کرده و آن را پیش روی انسان قرار داده است. از اینرو ما در روش‌های رایج چنین عنصری را ملاحظه نمی‌کنـیم. در تعالیم اهل البیت نیز چنین ظرفیتی بسیار مورد توجه قـرار گرفتـه اسـت. نگارنـده در پژوهش مستقلی بر اساس حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه روشی را مبتنی بر ابعاد وجـودی فاعـل اخلاقـی و تمرکـز بـر ویژگـی‌هـا و خصـائص اخلاقـی فاعـل اخلاقـی در موقعیت‌های خاص و دوراهه‌های اخلاقی با تمرکز برعنصر شهود تقریر نموده است. (فلاح، ۱۴۰۰، ص. ۵۰)

نکته دیگر در باب روش منتخب ما که روشی ترکیبی و تلفیقی است اینکه این سه حوزه را نمی‌توان از هم جدا دانست، لذا روش اخلاق اسلامی در حل چالش‌های اخلاقی نزدیک به بهره‌گیری منابع و معارف دینی در حل مسائل فقهی است که براساس منابع اصلی دین صورت می‌گیرد. در چنین روشی هم به دریافت‌ها و استدلال‌های عقلی توجه می‌شود و هم عنصر نقل و تحلیل آموزه‌های دینی حائز اهمیت است و هم به شهود و دریافت‌های باطنی توجه می‌شود، البته در فقه دست ما از عنصر سوم یعنی شهود تهی است و نمی‌توان احکام شرعی را بدان مستند ساخت. استنباط از این طریق برای مکلفان هم حجت نیست، ولی در مسائل اخلاقی به‌ویژه حوزه تصمیم‌گری اخلاقی، دریافت‌های باطنی محل توجه و تأمل است و مورد تأیید گزاره‌های دینی نیز واقع شده است. باید به این مسئله توجه کرد که در فرایند تصمیم‌گیری اخلاقی از مرحله تصور تا انجام فعل اخلاقی، - آنچنان که در تعریف اخلاق کاربردی اسلامی هم بیان شد - عناصر سه‌گانه فوق (عقل، نقل و شهود) مؤثرند و می‌توانند تصمیمات و انتخاب‌های اخلاقی افراد را تحت‌الشعاع قرار دهند، البته این تصمیم‌گیری در هر مرحله اقتضائات خود را دارد و براساس معیارها و سنجه‌های گفته‌شده قابل تبیین است.

نکته پایانی در این باب که از منظر روش بسیار کارگشاست بهره مندی از ظرفیت‌های دانش‌های دیگر اسلامی در حل چالش‌های اخلاقی است. در این زمینه دانش کلام می‌تواند مبانی فکری و عقیدتی فاعل اخلاقی را روشن ساخته و به مدد مبانی نظری بسیاری از معماها و راهبردهای اساسی در این زمینه روشن شود. دانش فقه با گستره وسیع مسائل و به ویژه بهره ای که از قواعد اخلاقی و دیگر قواعد و

اصول فقهی می‌برد می‌تواند دراین زمینه کارگشا باشد و بـه مـدد اخـلاق اسـلامی در حل این چالش‌ها بیاید. دانش اصول فقه از این منظر بسـیار راهگشاسـت کمـا اینکـه برخی از پژوهشگران اخلاقی با تمرکز برمیزان بهرمندی از اصول فقـه در اخـلاق بـه دانش اصول فقه نظر افکنده و به مدد باب تعارض اصول از منظـر اخلاقـی بـه بحـث پرداخته‌اند. دانش‌های دیگری مثل حدیث، تفسیر و حتی تاریخ نیز مـی‌تواننـد زمینـه ساز استنباط دقیـق تـری از احکـتم اخلاقـی شـده و بـه روش مطلـوبی بـرای حـل دوراهه‌های اخلاقی بیانجامد. کاربست دانش‌ها و منابع اسلامی در حل چـالش‌هـای اخلاقی مسئله مستقلی است که مجال دیگری را می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

اخلاق کاربردی اسلامی را می‌توان بر اساس سه ضلع: موضوع، هدف و روش تبیین و ارائه نمود. از آنجایی که این سه ضلع مولفه‌های اصلی یک تعریف را شکل می‌دهند، بررسی و تحلیل این سه محور در تعریف اخلاق کاربردی اسلامی می‌تواند ماهیت این دانش کاربردی با دیدگاه اسلامی را بیشتر نشان دهد. اساسا اخلاق کاربردی از آن جهت بدین نام آشناست که برای حل دشواری‌ها و چالش‌های جدیدی که صورت می‌گیرد با کاربست نظریه‌های اخلاقی بتوانند چالش‌ها را حل کنند . در دیدگاه اسلامی آنچه می‌تواند منجر به حل چالش‌های اخلاقی شود در گرو ملاحظه همه ابعاد وجود انسان و بهره گیری از روش عقلی، شهودی و بهرمندی از آموزه‌های وحیانی است. در اصل با توجه به مبانی و اصول متخذ از آموزه‌های اسلامی و در پرتو عقل مورد تایید دین و البته دریافت‌های شهودی که از مراقبت و پرهیزکاری انسان ناشی است افراد می‌توانند در شرایط دشوار اخلاقی دست به تصمیم سازی بزنند.

دیدگاه‌های بینابینی نظریه اسلامی با نگاه حصر گرایانه گاهی جانب عقل و استدلال را گرفته و به اصل گرایی و انطباق موقعیت‌ها با اصول مسلم و پیش تعیین شده متوسل شده‌اند و گاه جانب استقراء و تجارب و آزموده‌های بشری را در موقعیت‌های خاص پذیرفته‌اند. در کنار ایندو دیدگاه موازنه متفکرانه به عنوان یک روش بینابین خواسته است بین اصل گرایی و استقراء گرایی موازنه و پیوند ایجاد کند. به هرروی آنچه می‌تواند منجر به حل مسئله شود در نظر گرفتن همه ابعاد و جوانب معرفتی، عاطفی و عملی است ضمن آنکه نمی‌توان از پیوند سه حوزه عقل و

نقل و شهود در حل دشواری‌های اخلاقی غفلت نمود. این مهم درکنار منـابع جـانبی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی مثل: فقه، اصول، کلام و... می تواند ظرفیـت بـی بـدیل و جامعی را در حل چالش‌های اخلاقی پیش‌روی صاحبنظران اخلاقی قرار دهد؛ امـری که نیازمند پژوهش‌های بیشتر و مورد آزمون خطا قرار دادن بیشتری از سوی صاحبان حرف، سیاسیون، و به ویژه دانشمندان حوزه اخلاق اسلامی است.

منابع

۱. محمدی اشتهاردی، محمد (۱۳۷۴). *مسلم‌بن عقیل (ع) پیشتاز شهیدان کربلا*. تهران: نشر مطهر.

۲. معین، محمد (۱۳۶۰). *فرهنگ فارسی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳. خوانساری، محمد (۱۳۷۶). *فرهنگ اصطلاحات منطقی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۴. حسین بن احمد زوزنی (۱۳۷۴). *کتاب المصادر* . تهران: چاپ تقی بینش.

۵. اترک، حسن (۱۳۸۸). چیستی دروغ. *آیینه معرفت*. ش ۲۰، ۱۶۹-۱۴۳ .

۶. _____ (۱۳۸۹). ماهیت و حکم اخلاق توریه. *معرفت اخلاقی*، سال اول، ش‌چهارم، ۹۴-۷۵ .

۷. _____ (۱۳۹۲). معنای دروغ مصلحت‌آمیز. *پژوهش‌های فلسفی*. سال هفتم، شماره مسلسل ۱۲.

۸. اسلامی، محمد تقی (۱۳۹۳). شناسنامه علمی اخلاق کاربردی. *پژوهش‌نامه اخلاق*، سال هفتم، ش ۲۵، ۲۲-۷.

۹. _____ (۱۳۹۶). روش‌شناسی قیاس‌گرایانه در اخلاق کاربردی؛ جایگاه نظریه در استدلال‌های اخلاقی. *روش‌شناسی علوم انسانی*، س۲۳، ش۹۳، ص ۲۰۹.

۱۰. _____ (۱۳۹۷). روش‌شناسی موردکاوانه در اخلاق کاربردی. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*. سال بیستم، شماره پیاپی ۷۵، ص ۹۹.

۱۱. اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۷). *دروغ مصلحت‌آمیز (بحثی در گستره و مفهوم آن)*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰). *غررالحکم و دررالکلم*. محق: مصحح : رجایی. سید مهدی. قم: دارالکتب الاسلامی.

۱۳. خزاعی، زهرا (۱۳۸۹). اخلاق کاربردی: ماهیت. روش‌ها و چالش‌ها. *جستارهایی از اخلاق کاربردی*. جمعی از نویسندگان. قم: دانشگاه قم.

۱۴. _____ (۱۳۸۹). *اخلاق فضیلت*. تهران، انتشارات حکمت.

۱۵. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۷). روی آورد بین رشته ای و هویت معرفتی فلسفه صدرایی . *مقالات و بررسی‌ها* . تابستان ۱۳۷۷ – شماره ۶۳، صص ۱۲۵–۱۳۶
۱۶. شریفی، احمد حسین (۱۳۹۰). چیستی اخلاق کاربردی. *معرفت اخلاقی*. سال دوم، شماره سوم، تابستان، صفحه ۸۳ ـ ۹۶.
۱۷. فلاح، محمد جواد (۱۴۰۰). روش حل دوراهه‌های اخلاقی بر اساس حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه. *مشکوة*. دوره ۴۰، شماره ۳ – شماره پیاپی ۱۵۲، آذر ۱۴۰۰، صفحه ۵۰–۷۳
۱۸. _____ و کرنوکر، نسیم (۱۳۹۷). مرزشناسی اخلاق فردی و اجتماعی و تحلیل ارزش گذاری آن با معیارهای اسلام. *پژوهشنامه اخلاق*، ش۴۲، صص. ۱۱۳–۱۳۲
۱۹. _____ (۱۴۰۰). تحلیل معنایی "خلق عظیم " درقرآن بارویکرد تفسیری. *اخلاق وحیانی*. سال یازدهم پاییز و زمستان ۱۴۰۰ شماره ۱ (پیاپی ۲۱)صص ۳۹ – ۶۶.
۲۰. جمعی از نویسندگان، زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۱). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*. تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه).
21. Lawrance C. Beeker, 2001, applied ethics, in the encyclopedia of ethics Ed by, London & New York, V.1, p 80.
22. Beauchamp, Tom L. 1999, Applied Ethics, in Macmillan Compendium philosophy and Ethics; Macmillan Library Reference, U S A.
23. Michael Davis,1990, the ethics boom: what and why, The Centennial Review, (pp. 163-186).

سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۲۹، زمستان ۱۴۰۲
Revelatory Ethics
Thirteenth Year, No.29, winter 2024

تحلیل رابطه حقیقت تولّی و تبرّی با الگوی مفهومی سعادت در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

سیدمرتضی هنرمند*
مهین کرامتی‌فرد**

چکیده

به «تولّی وتبرّی» در علم فقه و کلام اسلامی اهتمام جدی شده اما در علم اخلاق کمتر مورد توجه قرار گرفته است. «تولّی و تبرّی» در لغت به معنای دوست داشتن خوبان و دشمنی با بدان است. مهم‌ترین اندیشمند اسلامی که آن را در اندیشه اخلاقی و عرفانی توضیح و تبیین کرده، خواجه نصیرالدین طوسی است. ایشان «تولّی و تبرّی» را به معنایی جدید به کار برده و معتقد است «تولّی و تبرّی» از معنایی باطنی – که حالتی نفسانی و فقط به معنای روی‌آوردن و دوست داشتن خدای متعال و بیزاری جستن از غیر اوست– به معنایی اخلاقی تبدّل یافته و لذا مقدمه تهذیب نفس و تربیت اخلاقی، معیار و زمینه‌ساز سعادت و تشکیل مدل مفهومی آن قرارگرفته است؛ این مقاله با روش توصیفی تحلیلی دیدگاه خواجه طوسی را درباره رابطه حقیقت «تولّی وتبرّی» با الگوی مفهومی سعادت بررسی کرده و این نتایج به دست آمده است: ۱. «تولّی وتبرّی» به‌مثابه نشانه دینداری، مقامی است که با کنترل قوای نفس حیوانی (یعنی شهوت و خشم) تحت نظر عقل به‌مثابه حجت باطنی الهی قابل دستیابی است؛ ۲. «تولّی وتبرّی» ترکیبی از سه عنصر معرفتی، گرایشی و توانشی است؛ ۳. حقیقت «تولّی وتبرّی» ذوب و استغراق وتبرّی در تولّی و تحصیل

---

* نویسنده مسئول؛ استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران.
(navust@yahoo.com)

** استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۱۱/۱۲)

تولّی صرف است و این امر شرط دستیابی به مقام رضا و تسلیم است؛ ۴. با استمداد از ابزار دستیابی به «تولّی وتبرّی» یعنی معرفت، محبت، هجرت و جهاد می‌توان به سعادت، یعنی زایش و رویش تمام فضائل اخلاقی و درجات و مقامات عرفانی مانند رضا، تسلیم، ایمان، یقین و در نهایت دستیابی به مقام اهل وحدت(فنا) دست‌یافت.

کلیدواژه‌ها: تولّی و تبرّی، الگوی سعادت، تربیت اخلاقی، مقام رضا، خواجه طوسی

مقدمه

تولّی و تبرّی که از مباحث مهم فقهی، کلامی و اخلاقی است در اصطلاح، در مفاهیم دوستی خدا، دوستی با دوستان خدا، پیامبران، امامان معصوم و مؤمنان و دشمنی با دشمنان خدا، دشمنان انبیاء و اولیای الهی و نیز اعتقاد به ولایت اهل‌بیت ﷺ و دوستی با آنان و دشمنی با دشمنان آنان و حبّ و بغض در راه خدا به کار رفته است. اسلام به مثابه درختی است که اعتقادات، ریشه و اخلاق و احکام (برنامه‌های عملی آن)، شاخه‌های آن‌را تشکیل می‌دهد. درست است که فروع و شاخه‌های آن را در ده مورد (نماز، روزه و حج که مربوط به عبادت و پیوند با خداست و زکات و خمس که مربوط به امور اقتصادی و پیوند با بندگان است و جهاد، امربه معروف، نهی از منکر، تولّی و تبرّی که مربوط به مسائل فردی و اجتماعی، نظامی و سیاسی است) خلاصه می‌کنند؛ براین اساس، تولّی و تبرّی یکی از فروع دین است که از آن به صراحت و فراوان در آیات و روایات فراوان یاد شده است و از آنجا وارد حوزه فقه و کلام نیز شده است؛ اما در این مقاله به دنبال ابعاد فقهی و کلامی مساله تولی و تبری که در کتب، مقالات و آثار مختلف بدان پرداخته‌شده نیستیم؛ بلکه به دنبال بُعد اخلاقی و تربیتی آن به عنوان زمینه‌ساز شکل‌گیری الگو و سازه سعادت خواهیم بود که تا حد زیادی مغفول مانده است. در توضیح باید بگوییم که انسان موجودی دو بعدی است که اخلاق و تربیت به بعد نفسانی وی بازمی‌گردد. نفس انسان هرمی سه بعدی است که در تمام وحدتش، سه بعد و شأن مختلف از آن متجلّی می‌شود: بعداول، آگاهی، معرفتی و بینشی نفس که از مقوله علم و ادراک است؛ بعد دوم، بعد گرایش، امیال و احساسات است که می‌توان از آن به حبّ و بغض نیز یاد کرد؛ بعد سوم، توانشی که همان قدرت و

توانمندی‌های نفس است؛ این سه بعد، ارتباط تنگاتنگ و ناگسستنی از یکدیگر دارند یعنی انگیزه‌ها، میل‌ها و کشش‌های انسانی کم‌وبیش با ادراک، آمیخته است و بدان جهت داده و موجب شکوفایی و باروری آن می‌شود؛ پس تربیت و رشد اخلاقی تابع توجه به هر سه بعد نفس است؛ (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص.۳۰-۳۸) ؛ به طور مسلم بعد گرایشی مبتنی بر بعد بینشی بوده و بعد توانشی میوه و ثمره دو بعد پیشین محسوب می‌گردد.(طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۵۷ و ۹۰) یکی از کسانی که در خصوص بعد سوم (تولّی و تبرّی، محبت و حبّ و بغض) در کتب اخلاقی خویش (مانند اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی و اوصاف‌الاشراف) پرداخته و با گذر و تبدل از معنای ظاهری تولی و تبری یعنی دوست داشتن و روی‌آوردن به خوبان و بیزاری و دشمنی با بدان به معنای جدید، ابداعی، حقیقی و باطنی که حالتی نفسانی و به معنای فقط روی‌آوردن و دوست داشتن خدای متعال و بیزاری جستن از غیر اوست به رابطه و نقش آن در جهت رشد، شکوفایی، خودسازی، تربیت و تهذیب نفس و ترسیم الگوی مفهومی سعادت به شیوه فلسفی (با استفاده از مبانی مشایی و ارسطویی نسبت به نفس)، تجزیه، تحلیل و بیان نموده، خواجه نصیرالدین طوسی است.

در مقالات و پژوهش‌های زیادی به تبیین مدل مفهوم‌شناسی و ترسیم الگوی سعادت از منظر خواجه پرداخته شده است[۱] اما درباره رابطه تولی و تبری با الگو و

۱. ابوالحسنی‌نیارکی، فرشته و هاشمی، قربان (۱۳۹۷)، "الگوی رشد اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی"، اخلاق وحیانی، ش ۱۵، ص. ۷۵-۱۰۶؛ حسینی حسن و همکاران(۱۳۹۵)، "واکاوی و ارزیابی مفهوم سعادت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی"، پژوهش‌های اخلاقی، س۶، ص. ۵-۲۲؛ کریمی روح‌الله (۱۳۹۵)، "اخلاق ناصری و نسبت آن با اخلاق نیکوماخوس در تربیت اخلاقی"، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، س۲۵، ش

سازه سعادت از منظر خواجه نصیرالدین طوسی سخنی به میان نیامده است؛ پس با توجه به اهمیتی که تولی و تبری در سعادت انسان داشته ضرورت دارد به این سؤال که رابطه تولی و تبری با الگوی مفهومی سعادت از منظر خواجه چیست و چگونه تحلیل شده؛ پاسخ داده شود.

مفهوم‌شناسی

۱. تولّی و تبرّی

«تولّی» از ماده «وَلِی» است؛ اصل معنای این ماده وقوع و قرارگرفتن چیزی در کنار(مخالف یا مقابل) چیزی دیگر است که میان آن‌دو رابطه‌ای(دوستی یا دشمنی) وجود دارد؛ چه به منظور تدبیر و تربیت و چه به قصد مخالفت، دشمنی و رویگردانیدن(مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱۳، ص . ۲۲۵، ماده وَلِی)؛ در مقابل «تولّی»، «تبرّی» از ماده «برأ» یا «بری» است؛ اصل معنای این ماده تنزیه، تباعد و دورشدن از نقص و عیب چه در مرحله تکوین و یا بعد از آن است. از این ماده مفهوم «تسویه» به معنای قراردادن چیزی در حالت اعتدال در مقام عمل، نظم، تدبیر، تکمیل و رفع نقایص و ضعف آن است؛ پس حقیقت این ماده به تکمیل و رفع نقائص و نقاط ضعف بازمی‌گردد. واژه «تبرّی» نیز به معنای اخذ، شروع و انتخاب دوری از نقائص

←

۳٤، ص. ٦٥-۹۳؛ کلباسی حسین و همکاران(۱۳۹٥)، "بررسی تطبیقی اندیشه اخلاقی ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی"، فلسفه دین، ش۳، ص ۳۷۹-٤۰٦؛ کیانی سمیه و حسنعلی بختیاری نصرآبادی(۱۳۹۰)، " اهداف، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی"، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت، س۱۹، ش ۱۲، ص ٦٥-۹٤.

و عیوب امری جهت رفع عیوب و یا تکمیل آن است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۶۰، ماده برأ؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۸۵، ماده بری؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۳۴۱، ماده سوی) با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت: اولاً: تولّی و تبرّی دراصطلاح به معنای دوستی خدا و دوستان او و بیزاری از دشمنان خداوند و اولیاء او است همانطور که در کلام و فقه گفته شده است؛ ثانیا: تولّی و تبرّی بر خلاف حبّ و بغض که مرتبه‌ای از آن فطری(غیراختیاری) و مراتب دیگرش کسبی(اختیاری) است (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۰) اختیاری و کسبی است؛ زیرا همانند ایمان مستلزم انتخاب و پذیرش است؛ یعنی انسان متعلق آنرا بشناسد، سپس بنابگذارد که این گرایش را در خود تقویت کرده و گرایشات مخالف را کناربگذارد و به دنبال آن به لوازمی ملتزم شود. ازاین‌رو جلوه‌های مختلفی پیدا می‌کند. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۵۶۴)

خواجه نصیر نیز با بهره‌گیری از معنای لغوی، برای تولی و تبری، ظاهر و باطنی ترسیم می‌کند؛ از منظر ایشان ظاهر تولّی، دوست داشتن و روی‌آوردن به خوبان است، در مقابل، ظاهر تبرّی نیز بیزاری و دشمنی با بدان است؛ اما باطن تولّی و حقیقت آن، فقط روی‌آوردن و دوست داشتن خدای متعال است (زیرا خداوند ریشه همه خوبی‌ها و نیکی‌هاست) و بس و در مقابل، باطن و حقیقت تبرّی نیز بیزاری جستن از غیر اوست؛ در نتیجه حقیقت تولّی دوستی خداوند و دوستی دوستان خداوند و تبرّی نیز دشمنی با دشمنان خداوند است. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۵۶۴)

آثار و لوازم تولّی و تبرّی

اموری همچون قرب و بعد، حبّ و بغض، نصرت و عدم‌نصرت و متابعت و

عدم‌متابعت از آثار و لوازم تولّی و تبرّی به شـمار مـی‌رود. (مصـطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱۳، ص. ۲۲۵، ماده وَلِی) بر این اساس:

۱. خواجه نصیرالدین طوسی در باب اهمیت تولّی و تبرّی آن‌را یکی از نشـانه‌هـای دینداری و ایمان هر فرد دانسته و به حدیث «هل الدّین الّا الحبّ فـی الله و الـبغض فـی الله، لو احبّ احدکم حجرا لحشر معه (ثعلبـی، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۵۱؛ ابـن‌کثیـر، ۱۴۱۹، ج. ۲، ص. ۲۷)؛ آیا دین چیزی جز دوستی در راه خـدا و دشـمنی در راه او اسـت اگـر یکی از شما سنگی را دوست داشـته باشـد بـا او محشـور خواهدشـد» و«الحسـنة کـلّ الحسنة حبّنا اهل البیت، و السّیّئة کلّ السّیّئة بغضنا (مجلسـی، ۱۴۰۳، ج. ۳۶، ص. ۱۸۶)؛ حسنه و همه حسنه دوستی ماست، و سیئه و همه سیئه [دشمنی] ما اهل البیـت اسـت» تمسک کرده و تأکید می‌کند که دینداری و ایمان چیزی جز همان حـب و بغـض_ بـه عنوان یکی از آثار و لوازم تولّی و تبرّی_ در راه خـدا و دوسـتان خـدا نیست.(طوسـی، ۱۳۷۷، ص. ۲۷و ۵۶۲)

۲. از دیگر آثار و لوازم تولّی و تبرّی، ولایت‌پذیری و دوستی همراه با تبعیت اسـت؛ خواجه در این‌باره به چند فراز[۱] مانند: «دوست محمد کسی اسـت کـه خـدا را اطاعـت می‌کند، اگرچه خویشی وی با پیامبر دور باشد و دشمن محمد کسی است که نافرمـانی خدا کند، اگرچه خویشی او نزدیك باشـد»(طوسـی، ۱۳۷۷، ص. ۲۹) و آیـه قـرآن کـه می‌فرماید:[۲] «اگر خدا را دوست‌دارید از من تبعیت کنید تا خدا شما را دوسـت داشـته و بیامرزد» (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۲۶) اشاره نمـوده و بیـان مـی‌کنـد کـه حـبّ و دوسـتی

۱ . « إنّ ولیّ محمّد من اطاع الله و ان بعدت لحمته، و انّ عدوّ محمّد من عصی الله و ان قربت قرابته؛

۲ . «قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ اللهُ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوبَکُمْ (سوره آل‌عمران، ۳۱)؛

دوسویه است؛ یعنی اگر کسی دیگری را دوست داشته باشد دوست دارد که دیگری هم وی را دوست داشته باشد؛ اگر می‌خواهید خداوند شما را دوست داشته باشد باید از پیامبر اکرم تبعیت کنید(دوستی همراه با عمل است) نتیجه عمل هم همان چیزی است که شما از محبت به خداوند به دنبال آن هستید؛ یعنی خداوند نیز شما را دوست خواهد داشت. پس بر کسی که مدعی ولایت خدا و دوستی او است واجب است که از رسول او پیروی کند تا پیرویش به ولایت خدا و به حب او منتهی شود.

همچنین در آیه مورد بحث به جای ولایت خدا حبّ خدا را آورده، به این دلیل است که زیربنای ولایت، حبّ است و اگر تنها به ذکر حبّ خدا اکتفاء نموده و سخنی از حبّ رسول اکرم و سایر دوستان خدا نیامده، دلیلش این است که در حقیقت ولایت و دوستی با رسول خدا و مؤمنین، به دوستی خدا بازگشت می‌کند.(طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۳، ص. ۱۵۹-۱۶۰)

۳. حبّ الهی دارای مراتب تشکیکی است[۱] «بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آنها را همچون خدا دوست می‌دارند. امّا آنها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، (از مشرکان نسبت به معبودهاشان،) شدیدتر است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۴۰۶؛ طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۲۶، طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۶۹)

۴. از طرفی دیگر کاملاً روشن است که در مقابل دوستی و ایمان به خداوند و دوستانش، دشمنی و بغض نسبت به دشمنان خدا و دوستان اوست[۲]«البتّه شیطان

۱. «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْداداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلهِ» (۲، ۱۶۵)

۲. «إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّما يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحابِ السَّعير» (۳۵، ۶)؛ «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا

دشمن شماست، پس او را دشمن بدانید؛ او فقط حزبش را به این دعوت می‌کند که اهل آتش سوزان (جهنّم) باشند!» و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! غیر از مؤمنان، کافران را ولّی و تکیه‌گاه خود قرار ندهید!» و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! یهود و نصاری را ولّی (و دوست و تکیه‌گاه خود،) انتخاب نکنید! آنها اولیای یکدیگرند؛ و کسانی که از شما با آنان دوستی کنند، از آنها هستند؛ خداوند، جمعیّت ستمکار را هدایت نمی‌کند» از منظر خواجه حبّ و بغض و تولّی و تبرّی در یک نقطه جمع نمی‌شود؛ چرا که ملاک در هردو که بدان ختم می‌شود یکی است و آن توحید است؛ هدف اخلاق کمال الهی است و نمی‌شود به سوی طاغوت محبت داشت و در همان حال نیز خداوند را دوست داشت. پس لازمه تولّی و حبّ خداوند، تبرّی و بغض نسبت به دشمنان او است؛ یعنی به همان اندازه که به خداوند و اولیائش نزدیک می‌شویم، از غیر آنها دور می‌شویم و بالعکس؛ زیرا ملاک در تولّی وتبرّی و قرب و بعد یکی است و نسبت به یک چیز که همان توحید باشد سنجیده می‌شود؛ از اینجا اهمیت و میزان تولّی دوستان خداوند و تبرّی از دشمنان او نیز مشخص می‌شود؛ دوستی دوستان و دشمنی دشمنان خداوند به میزانی که در راستای دوستی و دشمنی برای خداوند است، هیچ حدّی ندارد(مطلق و در طول دوستی و دشمنی برای خداوند است).(طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۵)

۵.با توجه به اینکه حب و بغض از آثار تولی و تبرّی است از برخی از عبارات

تَتَّخِذُوا الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ»(٤، ١٤٤) ؛ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصارى أَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»(٥، ٥١).

خواجه می‌توان برداشت کرد که می‌توان یک چیز را از جهات مختلفی هم دوست، هم دشمن داشت؛ یک امر را از جهات مختلفی هم بخواهیم هم نخواهیم؛ مانند بیماری که دارو را از جهت تلخی آن نمی‌پسندد، اما از جهت دست‌یابی به سلامتی می‌پسندد. این حبّ و بغض را در سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام به خصوص امام حسین علیه‌السلام مشاهده می‌کنیم؛ ایشان به اسارت اهل‌بیت خویش، تشنگی، کشته‌شدن فرزندان، خویشان و یاران، برداشتن جراحت‌های فراوان و در نهایت نشستن شمر بر روی سینه ایشان، کشته‌شدن و سربرنیزه‌رفتن خویش که مبغوض و ناپسند است راضی است؛ زیرا خواست الهی و موجب تکامل ایشان است«ان‌الله شاء ان یراک قتیلا» (تکویناً خواست الهی است اما تشریعاً نه)(طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۸۸ و ۵۶۵)

۲. سعادت

سعادت از ماده «سعد» به معنای حالتی است که اقتضای خیر، فضل، صلاح و کمال را داشته باشد چه ذاتی(تکوینی) و چه عارضی(توفیق انجام اعمال نیک) (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۱۵۴-۱۵۶ ماده سعد). با بررسی در آثار خواجه روشن می‌گردد که خواجه در اخلاق، غایت‌گرا، سعادت و کمال محور است:« چون هر فعلی را غایتی و غرضی است، تکمیل نفس انسانی نیز از برای غرضی تواند بود و غرض از آن چنانکه در اثنای سخن گفته آمد سعادت او است که باضافت با او خیر او آنست»(طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۴۴).

وی در اخلاق‌نگاری فلسفی خویش مانند علم‌النفس شرح اشارات و اخلاق ناصری با التزام به علم‌النفس ارسطو و بوعلی، سعادت انسان را کمال اول و ثانی نفس و قوای آن(عقل نظری و عقل عملی) قرار داده است. پس سعادت در این منظر به

معنای تشبه به مبدأ و تخلق به اخلاق الهی است و در اخلاق‌نگاری عرفـانی خـویش مانند اوصاف الاشراف و شرح نمطهای سه‌گانه عرفانی اشارات، سـعادت و کمـال را به معنای غایت حرکت یعنی طلب قرب حضرت‌باری‌تعالی می‌داند که همان رسـیدن بـه مقـام فنـا اسـت. (طوسـی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۵۷- ۴۱۵ و ۳، ص. ۱۷۲-۳۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ص. ۱۵۶-۱۸۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۶۵ و ۲۶۴؛)

فرایند رسیدن به سعادت و کمال نیز از این دو مسیر میسر مـی‌شـود؛ ۱.تخلیـه یـا تزکیه یعنی دوری‌جستن از جمیع شواغلی که انسان را از حق‌تعالی بـازمی‌دارد تـا بـه حق متصل گردد؛ ۲.تحلیه یعنی تخلق به اخلاق و مطیـع گردانیـدن نفـس حیـوانی از عقـل عملـی و ملکـه نمـودن نفـس بـه ثبـات آنچـه زمینـه‌سـاز قبـول فـیض الهـی است.(طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۳؛ طوسی، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۳۷۱-۳۸۹).

مراحلی کـه خواجـه طوسـی در سـیر سـعادت و کمـال ترسـیم مـی‌کنـد چنـین است: ۱.زاد و توشه(ایمان، ثبات، نیت، صدق، انابه و اخلاص)؛ ۲.ازاله عوائـق و قطـع موانع(توبه، زهد، فقر، ریاضت، محاسبه، مراقبـه و تقـوا)؛ ۳.سـیر و سـلوک(خلوت، تفکر، حزن، خوف، رجا، صبر و شکر)؛ ۴.دستیابی به احـوال(ارادت، شـوق، محبـت، معرفت، یقین، سکون، توکل، رضا، تسلیم، توحید، اتحـاد، وحـدت و فنـا) (طوسـی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۸۷).

از منظر خواجه طوسی، سیر مسیر سعادت و کمال دارای مراتب و تشکیکی است؛ مراتب انسان‌ها از ابتدایی‌ترین تا انتهای آن بدین شـرح اسـت: ۱. انسـان‌هـای دارای رفتار حیوانی و طبیعی ۲. انسان‌های دارای علـوم شـریف ۳. انسـان‌هـای متوجـه بـه مصالح بدن و نفس ۴. انسان‌های متوجه به امور بالاتر از بدن و نفـس ۵. انسـان‌هـای

تلاشگر در معارف حقیقی و کسب فضائل(موقنان، علما و حکما) ۶. انسان‌های کامل در علم و عمل و فضائل(محسنان) ۷. انسان‌های دارای معرفت به حقائق از طریق وحی(ابرار) ۸. انسان‌های دست‌یافته به مراتب عقول و ملائک ۹. انسان‌های دارای درجه شبیه به باری‌تعالی ۱۰. انسان‌هایی که حجاب از آنان برداشته شده و به شرف قرب دست‌یافته‌اند ۱۱. اتحاد ۱۲. وحدت ۱۳. فنا. (طوسی، ۱۳۸۷، ۵۹-۳۴۱؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۷۸)

رابطه تولّی و تبرّی با الگوی سعادت

نفس و قوای آن

از منظر خواجه نصیرالدین طوسی، تولّی و تبرّی با آن‌که از مباحث فقهی و کلامی است اما خواجه آن‌را وارد مباحث اخلاق نموده و از بُعد اخلاقی بدان توجه نموده است؛ علت را باید در این امر جستجو نمود که رسیدن به سعادت از منظر خواجه- به عنوان متفکر اخلاق‌گرای مبتنی بر فضیلت و متأثر از سنت افلاطونی- ارسطویی- مبتنی بر تربیت و تهذیب قوای سه‌گانه نفس(شهوی، غضبی و ناطقه) است تا فضائل عفت، شجاعت و علم حاصل و به سیرت‌های لذت، کرامت و حکمت مبدل و در نهایت ملکه عدالت (به معنای اطاعت تمام قوا از قوه ناطقه) که همان سعادت است بدست آید.(طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۴۸-۷۳)

از منظر خواجه هر انسانی دارای دو نفس است؛ یکم نفس ناطقه که خواجه از آن به «نفس گویا» یادمی‌کند و مختص انسان‌هاست و جانوران دیگر از آن بی‌بهره‌اند و آن را دارای قوه‌ای به نام عقل و خرد می‌داند؛ دوم نفس بهیمی یا حیوانی که مشترک میان همه جانداران از جمله انسان است؛ این نفس دارای شاخه‌ها، فروع و قوایی است، از

قوای نفس حیوانی که در موضوع تولّی و تبرّی مهم است دو قوه شهوت و غضب است؛ خواجه از شهوت به آرزو و از غضب به خشم تعبیر می‌کند. از منظر خواجه نصیر، شهوت (آرزو) و غضب (خشم) منشأ بایست‌ها (بایدها، خوب و شایسته) و نبایست‌ها (نبایدها، بد و ناشایست) اخلاقی است. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۲)

رابطه شئون نفس و تولّی و تبرّی

یکی از اصول حاکم در اندیشه اخلاقی و مدل سعادت خواجه، اصل حاکمیت و غلبه قوه عاقله بر سایر قواست از منظر خواجه شهوت و غضب باید زیر نظر نفس ناطقه و قوه عقل قرار بگیرد (طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۷۱-۷۲)؛ زیرا عقل خود زیر نظر وحی و نبوت که خواجه از آن به «معلم دین» تعبیر می‌کند قرار دارد؛ در این صورت حرکت تربیتی و رشد اخلاقی انسان در مسیر واقعی(قرب الی‌الله) خود قرار می‌گیرد؛ اما اگر قوای نفس حیوانی یعنی شهوت و خشم زیر نظر عقل قرار نگیرند مسیر کاملا برعکس شده و انسان در مسیر سقوط و هلاکت قرار می‌گیرد؛ خواجه در تبیین آن می‌گوید نباید عقل در خدمت نفس ناطقه و آن نیز در خدمت نفس حیوانی قرار گیرد که اگر چنین شود آرزو(شهوت) و خشم، انسان را به وادی دوزخ می‌کشاند.(طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۲-۵۶۳)

نکته‌ای که از این عبارت خواجه به ذهن خطور می‌کند آنست که قوه عقل به عنوان یکی از قوای نفس ناطقه(گویا) که از نظر خواجه از معلم دین(وحی و نبوت) فرمان می‌گیرد یکی از حجت‌های الهی است همان حجتی که در روایات از آن به حجت باطنی در مقابل حجت ظاهری (پیامبر) تعبیر شده است؛ خواجه این نفس را نفس ملَکی می‌خواند که مبدأ فکر و اندیشه است و در سایه تهذیب آن با معارف

یقینی وحیانی، فضیلت علم و به دنبال آن سیرت حکمت حادث می‌شود.(طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۷۱) پس عقلی که از شهوات و خشم حیوانی خالی باشد انسان را به فضیلت عدالت یا قرب الهی رهنمون می‌سازد.

خواجه نصیرالدین در تبیین تسلط نفس ناطقه بر قوای نفس حیوانی این‌گونه توضیح می‌دهد که اگر نفس حیوانی در خدمت نفس ناطقه قرارگیرد دو قوه آن یعنی شهوت و خشم از حالت حیوانی، ظلمت و زنگار خود خارج شده و به اصطلاح خواجه نصیر «لطیف» شده و دیگر در زمره شهوت حیوانی به شمار نمی‌رود؛ دراین‌صورت قوه شهوت(آرزو) یک درجه ارتقا و تلطیف شده و به حقیقت و مرتبه‌ای به نام «شوق» و از طرف دیگر قوه خشم نیز یک درجه ارتقا و تلطیف شده و به حقیقت و مرتبه‌ای به نام «اعراض» وارد شده و مبدل می‌گردد؛ از دیدگاه وی چون نفس ناطقه فرماندهی چون عقل دارد، شوق و اعراض مذکور باز هم لطیف‌تر و کامل‌تر شده و ارتقاء درجه می‌یابد و به «اراده» و «کراهت» تبدیل می‌شود.

از منظر خواجه از آنجا که قوه عقل فرماندهی چون «فرمان ده حقیقت» یعنی وحی داشته و حجت باطنی الهی است باز هم اراده و کراهت مذکور لطیف‌تر شده و ارتقاء درجه یافته و به «تولّی» و «تبرّی» مبدل می‌گردد. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۳)

خواجه در جایی دیگر در تعریف و بیان شوق می‌گوید مقارن سلوک احوالی بر سالک عارض می‌شود که اولین آن اراده (به معنای خواستن) است و آن مشروط به ۱.شعور به مراد۲. شعور به کمال حاصل و حاضر۳. فقدان مراد است؛ حال شوق حالی است که به مرید و سالکی که به مراد خویش نرسیده دست می‌دهد. اگر دست‌یابی به مراد تدریجی باشد اثر حاصل از وصول را محبت خوانند که خود دارای

مراتب است؛ شوق، یافتن لذت محبتی است که لازمه اراده مفـرط اسـت کـه بـا آلام مفارقت آمیخته است پس اشتداد اراده، شوق به کمال است و پـس از نیـل بـه کمـال، شوقی وجود نخواهد داشت. پس تا این مرحله از منظر خواجه نصیر، هر انسـانی کـه طالب تربیت و رشد اخلاقی و سیرالی‌الله است باید شهوت و خشم خویش را با قـوه عقل مدیریت نموده و گام به گام(شوق و اعراض، اراده و کراهت) آن را ترقـی داده و به درجه نهایی یعنی تولّی و تبرّی برساند؛ معنای این سخن آنست که انسان می‌توانـد شهوت و خشم نفس حیوانی خویش را در سایه نور عقل به مرتبه‌ای برساند که همـه خواسته‌هـایش چـه از جهـت آنچـه دوسـت دارد(شـهوات و آرزوهـا) یـا دوسـت ندارد(خشم و نفرت)، رنگ و بوی الهی به خود بگیرد یعنی به خاطر دوستی خداوند دوست بدارد و به خاطر دشمنی خداوند دشمن بدارد.

از منظر خواجه حقیقت تولّی همان توجه و دوستی کامـل نسـبت بـه یـک نفـر و حقیقت تبرّی بیزاری و تنفر از همه به جز یک نفر است؛ پس تـولّی و تبـرّی دوسـتی خالص نسبت به یک نفر(خداوند متعال) و دشمنی و بیزاری خالص با دشـمنان یـک نفر(خداوند متعال) است. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۳)

از نظر خواجه دستیابی به حقیقت تولّی و تبـرّی، فقـط بـا تبـدیل آرزو بـه دوسـتی خالصانه خداوند و تبدیل شدن خشم به بیزاری از غیر خداوند محقق می‌شود. خواجـه نصیر درباره رابطه تولّی و تبرّی با سعادت می‌گوید اگر سیر قبلی یعنی شهوت و خشـم را با قوه عقل مدیریت شده و گام به گام (شوق و اعراض، اراده و کراهـت) آن را ترقـی داده و به درجه نهایی یعنی تولّی و تبرّی برساند گامی به سعادت نزدیک شده است؛ امـا اگر این سیر رعایت نشود و نفس ناطقه (گویا) تابع نفس حیوانی و بهیمی گـردد بـه دو

قوه آرزو و خشم، دو رذیله دیگر نیز اضافه می‌گردد و شاید بهتر بتـوان گفـت کـه از دو قوه آرزو و خشم، دو رذیله دیگر زائیده می‌شود؛ یکم حبّ مال و ثروت و دیگری حـبّ جاه و مقام. در ادامه این سیر قهقرایی و ظلمانی، اگر قوه عقل نیز تابع نفـس ناطقـه نیـز گردد، دو رذیله دیگر نیز زائیده می‌شود؛ یکم حرص و دیگـری کبـر. بـا تجمیـع آرزو، خشم، حبّ مال، حبّ جاه و مقام، حرص و کبر در مجموعه اخلاقیات یک فـرد، تمـام رذائل اخلاقی دیگر هم خودبه‌خود زائیده می‌شـود و ایـن فـرد مسـتجمع تمـام رذائـل اخلاقی می‌گردد؛ به گفته خواجه این فرد روی سعادت را نخواهد دیـد و سـرانجام وی هلاکت ابدی است. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۳).

از منظر خواجه نصیر، اگر انسان بتواند قوه شهوت و غضب را تحـت نظـر عقـل کنترل کند و نفس حیوانی تابع شهوت نشود، نفس ناطقه بر نفس حیوانی غلبه یافته و در نتیجه از انحراف اخلاقی در امان می‌ماند؛ از منظر خواجه نصیر در امـان مانـدن از انحرافات به خاطر زائیده شدن و بدست آمدن مبارک نتایج زیـر اسـت؛ در اثـر غلبـه نفس ناطقه بر نفس حیوانی، قوه شهوت به عفت (عفت آنست که قوت شهوت مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او باقتضای رأی او بود، و اثر خیریت در او ظاهر شود و از تعبد هوای نفس و استخدام لذات فارغ (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۴)) و قوه غضب به حلم (آن بود که نفس را طمأنینتی حاصل شود که غضب بآسانی تحریك او نتوانـد کرد و اگر مکروهی باو رسـد در شـغب نیاید(طوسـی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۶)) و در اثـر غلبه عقل بر قوه ناطقه و فرمان‌پذیری قوه ناطقه از عقل، حـبّ مـال بـه ایثـار (یعنـی دیگران را بر خود برگزیدن؛ آن بود که بر نفس آسان باشد از سر مایحتاجی که بخاصه او تعلق داشته باشد برخاستن و بذل کردن در وجه کسی که اسـتحقاق آن او را ثابـت

بود(طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۸-۷۹)) و حبّ جاه و مقام به عزلت و انقطاع (یعنی از خلق بریدن؛ طالب کمال را بعد از حصول استعداد، رفع موانع واجب باشد، و معظم موانع مشاغل مجازی باشد که نفس را به التفات به ما سوی الله مشغول دارند و از اقبال کلّی بر وصول به مقصد حقیقی بازدارند و شواغل حواس ظاهره و باطنه باشند، یا دیگر قوای حیوانی یا افکار مجازی(طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۴۳)) و حرص به قناعت(آن بود که نفس آسان فراگیرد امور مآکل و مشارب و ملابس و غیر آن را و رضا دهد بر آنچه سد خللی کند از هر جنس که اتفاق افتد(طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۷-۷۸)) و کبر(حد افراط تواضع(طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۸۵)) به تواضع(آن بود که خود را مزیتی نشمرد بر کسانی که در جاه از او نازلتر باشند(طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۷)) تبدیل می‌شود. با نمو و تجمیع این دسته از فضائل اخلاقی یعنی عفت، حلم، ایثار، عزلت وانقطاع، قناعت و تواضع که از منظر خواجه اصل و ریشه اخلاق ستوده است، دیگر فضائل اخلاقی نیز زاده می‌شوند و چنین فردی می‌تواند مستجمع جمیع فضائل اخلاقی شده و به سعادت ابدی نائل شود.(طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۴) نکته دقیقی که در این فراز باید بدان توجه داشت آنست که از منظر خواجه اخلاق به مثابه یک درختی است که دارای ریشه، تنه، شاخه و برگ است؛ برخی از رذائل و فضائل اخلاقی، ریشه، تنه و اساس تولید و رشد دیگر رذائل و فضائل اخلاقی به عنوان شاخه و برگ آن محسوب می‌شوند و تا ریشه‌ای نباشد شاخه و برگی نخواهد روئید؛ پس باید برای خودسازی و تربیت نفس، ریشه رذائل را از نفس خود بزدائیم تا شاخ و برگ فضائل رویش نماید.

نکته دقیق دیگری که خواجه از ابتدا تا این فراز به دنبال تذکر و اهمیت آنست این

است که اساس رذائل اخلاقی و هلاکت انسان را دو قوه شهوت و خشم به عنوان نطفه اصلی تشکیل می‌دهد که با حجت باطنی یعنی قوه عقلی که تحت وحی است باید تربیت و کنترل نمود تا بتوان در ارتباط با خود و دیگران از میوه‌های شیرین آن یعنی عفت، حلم، ایثار، عزلت وانقطاع، قناعت و تواضع بهره‌گیری نموده و به قول خواجه به سعادت نائل آمد.

ابزار تولّی و تبرّی

همانگونه که برای دستیابی هر هدفی باید از ابزار متناسب با آن استفاده نمود رسیدن به مقام تولّی و تبرّی نیز نیازمند ابزار است؛ از منظر خواجه دستیابی به مقام تولّی نیازمند دو ابزار به نام معرفت و محبت است؛ معرفت به معنای شناخت است که مراد بالاترین مراتب آن یعنی خداشناسی است که خود نیز دارای مراتبی است(مقلدان، اهل نظر، مؤمنان به غیب، اهل دانش، اهل بینش(عارفان)، اهل یقین و حضور، اهل فنا) (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۳-۷۵).

خواجه در مورد محبت می‌گوید:« محبّت ابتهاج باشد به حصول کمالی، یا تخیّل حصول کمال مظنون یا محقّق که در مشعور به باشد و به وجهی دیگر محبّت میل نفس باشد بدانچه در شعور بدان لذّتی یا کمال مقارن شعور باشد و چون لذّت ادراك ملایم است یعنی نیل کمال، پس محبت از لذت یا تخیّل لذت خالی نباشد و محبّت قابل شدّت و ضعف است، اوّل مراتب او ارادت است چه ارادت بی‌محبّت نباشد و بعد از آن آنچه مقارن شوق باشد و با وصول تمام که ارادت و شوق منتفی شود محبّت غالب‌تر شود و ما دام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد محبت ثابت بود و عشق محبّت مفرط باشد.»(طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۶۹-۷۱)

ایشان اسباب محبت را لذت، منفعت و مشاکلت(هماهنگی) در جوهر(عـام ماننـد خلق، طبع و خاص مانند محبت طالب کمال کامل مطلق را) مـی‌دانـد. وی محبـت را مبتنی بر معرفت می‌داند و می‌گوید: «و محبت مبنی بـر معرفـت نیـز باشـد، چنانکـه عارف را با آنکه لذت و منفعت و خیر همه از کامل مطلق بـه او مـی‌رسـد، پـس او را محبّت کامل مطلق حاصل آید به مبالغت‌تر از دیگر محبّتها، و معنی «الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» اینجا روشن گردد.» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۶۹-۷۱) زیـرا تـا انسـان کسـی یـا چیزی را نشناسد محبت ورزیدن نسبت به آن بی‌معناسـت؛ اگـر درسـت خداونـد را بشناسیم محبت و دوستی بدو نیز حاصل می‌شود نتیجه معرفت و محبت به خداونـد تولّی یا فقط بدو روی آوردن و توجه نمودن و او را دوست داشـتن اسـت و بـس:« و اهل ذوق گفته‌اند که رجا و خشیت و شوق و انس و انبساط و توکّل و رضا و تسـلیم جمله از لوازم محبّت باشد، چه محبّت با تصوّر رحمت محبوب اقتضای رجا کنـد، و با تصوّر هیبت اقتضای خشیت، و با عدم وصول اقتضای شوق، و به اسـتقرار وصـول اقتضای انس، و به افراط انس اقتضای انبساط، و با ثقت به عنایت اقتضای توکل، و بـا استحسان هر اثر که از محبوب صادر شود اقتضای رضا، و بـا تصـوّر قصـور و عجـز خود و کمال او و احاطت قدرت او اقتضای تسلیم» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۱).

در مقابل دستیابی به مقام تبرّی نیازمند دو ابزار هجـرت و جهـاد اسـت؛ حقیقـت هجرت، بریدن و جداشدن از ماسوی‌الله(امید نداشتن بـه هـیچ کـس جـز خداونـد) است:«طالب کمال را بعد از حصول استعداد، رفع موانع واجب باشد، و معظـم موانـع مشاغل مجازی باشد که نفس را به التفات به ما سوی الله مشغول دارند و از اقبال کلّی بر وصول به مقصد حقیقی بازدارند و شواغل حواس ظاهره و باطنه باشـند، یـا دیگـر

قوای حیوانی یا افکار مجازی» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۴۳) و حقیقت جهـاد، تـلاش و ایستادن و مقاومت در مقابل دشمنان خداوند است تا بیزاری محقـق شـود. (طوسـی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۴-۵۶۵) از این سخن خواجه فهمیده می‌شود که تـولّی و تبـرّی فقـط اعتقاد قلبی و از سنخ احساس(بعد گرایشی و امیال نفـس) نیسـت؛ بلکـه در آن بعـد معرفتی(شناخت درست خداوند) و توانشی (تلاش عملی و جهاد برای تحقق تبـرّی و دشمنان خدا را سرکوب کردن) نیز وجود دارد؛ تولّی و تبرّی ترکیبی از توانمنـدی، شناخت و محبت ورزیدن نسبت به خدا و دوستان خداونـد و بریـدن و جداشـدن و مقابله‌کردن با دشمنان خداست.

حقیقت ابزار تولی و تبرّی

از منظر خواجه هر یک از ابزارهای چهارگانه دستیابی به تولّی و تبرّی، خود ظاهر و باطنی دارد؛ ظاهر معرفت آنست که خدا را بشناسد اما باطن آن این اسـت کـه جـز خدا کسی دیگر را نشناسد: «و نهایت معرفت اینجا باشد کـه عـارف منتفـی شـود، مانند کسی که به آتش سوخته و ناچیز گردد»(طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۶).

ظاهر محبت آنست که خدا را هم دوست داشته باشد اما باطن آن ایـن اسـت کـه فقط او را دوست داشته باشد: «و بالجمله محبّت حقیقی حدّی با تسلیم دارد آنگاه که حاکم مطلق محبوب را داند و محکوم مطلق خود را، و عشق حقیقی حدّی با فنا دارد که همه معشوق را بیند و هیچ خود را نبیند، و کلّ ما سـوی الله بـه نزدیـك اهـل ایـن مرتبه حجاب باشد، پس غایت سیر به آن برسد که از همه اعراض نمایند و توجـه بـه او کنند: «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۲).

ظاهر هجرت آنست که از دشمنان خداوند جداشده اما باطن آن این اسـت کـه از

هرچه غیرخداست حتی هوی و هوس خویش نیز جداشده و دوری کند. ظاهر جهاد آنست که در مقابل دشمنان خداوند (دشمنان بیرونی) بایستد و در این راه از بذل مال، جان، زن و فرزند خویش دریغ نورزد؛ اما باطن آن این است که با دشـمنان درونـی و نفسانی یعنی شهوات، خشم، حبّ مال و جاه و هر رذیله اخلاقی دیگر مقابله نماید و در راه او به نابود کردن آنها اقدام کند(طوسـی، ۱۳۷۷، ص. ۴۲-۵۳)؛ اگـر همـه ایـن کارها را انجام دهد شرایط تحقق و دستیابی به تولّی و تبرّی را انجام داده و به مرحلـه بالاتر که نتیجه مرحله قبل محسوب می‌شود نائـل مـی‌گـردد؛ نتیجـه تـولّی و تبـرّی دستیابی به مقام رضا و تسلیم است که خود مقدمه دستیابی به مقامـات بعـدی یعنـی ایمان، یقین و اهل وحدت است.(طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۵)

باید توجه داشت که ممکن است کسی همه مراحل ظاهر تولّی و تبـرّی را داشـته باشد؛ اما می‌توان تصور کرد که به باطن آن دو دست نیابد؛ پـس ظـاهر آن دو مقدمـه دستیابی به باطن و حقیقت آن دوست. نکته دقیق دیگر آنست که دارابـودن ظـاهر آن دو بدون دستیابی به باطن آن‌دو ارزشی ندارد چه آنکـه در برخـی از مظـاهر تـولّی و تبرّی(حبّ و بغض)، حیوانات نیز با انسان مشترکند.

مقام رضا

از منظر خواجه زمانی دستیابی به مقام رضا و تسلیم میسر می‌شود که تولّی و تبـرّی متحد و یکی شوند و در مرتبه‌ای بالاتر تبرّی در تولّی نیز ذوب و مستغرق گردد تـا تولایی یکدست و صرف (به اصطلاح تماماً تولّی) بدسـت آیـد؛ البتـه ایـن تـولای صرف با تولای ابتدایی متفاوت نیست بلکه تولای ابتدایی در این تولای صرف نیـز وجـود داشـته و محقـق اسـت. راه دسـتیابی بـه تـولای صـرف، اتحـاد و ذوب

بایست(بایدها) و نبایست(نبایدها) و اتحاد و ذوب محبت و معرفت است؛ نتیجه این اتحاد و ذوب شدن آنست که انسان خود را در محضر خداوند احساس می‌کند و جز او کسی دیگر را نمی‌بیند، نمی‌شناسد و خواسته‌ای جز خواسته او ندارد.(طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۸۸ و ۵۶۵)

این فراز نشان می‌دهد که یکم، تبرّی انسان نیز باید رنگ و بوی تولّی دهد یعنی اگر دشمنان خدا را دشمن می‌داریم به خاطر دوستی خداوند و دوستی دوستان اوست؛ دوم، آنکه تبرّی باید به تولّی ختم شود؛ این جمله بدان معناست که انسان در مقام تولّی باید دشمنان خدا را نیز از باب هدایت و مخلوق و فعل خداوند بودن دوست داشته و در مورد آنان از هیچ تلاش و دلسوزی دریغ نکند، این نگاه در سیره پیامبراکرم و اهل‌بیت به وفور دیده می‌شود؛ سوم، می‌توان یک چیز را از جهات مختلفی هم دوست، هم دشمن داشت؛ یک امر را از جهات مختلفی هم بخواهیم هم نخواهیم.

حال اگر کسی به مقام رضا و تسلیم نائل آید در رفتار و حالات او نشانه‌هایی بروز و ظهور می‌کند؛ یکم، همه حالات دنیا و پستی و بلندی‌های آن، سختی و خوشی‌های آن در نزد وی یکسان است؛ دوم، به مقدرات الهی راضی است(به قول خواجه هرچه برای وی پیش آید خوش آید)؛ سوم، دل در گرو شادی‌ها و غم‌های دنیا ندارد(در امور شادی آفرین شاد و در امور غم‌آفرین غمگین و دلتنگ نمی‌شود)؛ چهارم، بر اموری که در گذشته از دست او رفته حسرت نمی‌خورد و به آینده که هنوز نیامده امید واهی ندارد؛ اگر کسی به چنین نشانه‌هایی دست یافت به مقام رضا که همان خشنودی است دست یافته است در این مقام به تمام مقدرات راضی و خرسند است و در نتیجه از خداوند متعال نیز راضی و خرسند خواهد شد البته باید امیدوار باشد که

خداوند متعال نیز از وی راضی و خرسند باشد:« و صاحب مرتبه رضا همیشه در آسایش باشد، چه او را بایست و نبایست نباشد، بلکه بایست و نبایست او همه بایست باشد».(طوسی، ص. ۸۸-۹۰ و ۵۶۶ ؛ طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۸۸)

از منظر خواجه نصیر، کسی که به مقام رضا نائل می‌گردد سه نشانه دارد؛ یکم، هر چیز خوشایندی که برایش حاصل می‌شود شادی و خوشحالی نمی‌کند؛ دوم، هر بدی و امر ناخوشایندی نیز برایش پیش می‌آید غمگین و دلتنگ نمی‌شود؛ به هر چیزی که او را امر و نهی کنند(چه خوشایند وی باشد یا نباشد) عمل کند و اعتراض ننموده و ناراحت نیز نشود؛ علت این امر آنست که کسی او را امر و نهی می‌کند که در مقام فرمانده حقیقی است یعنی خداوند متعال، از این‌رو برای چنین شخصی تفاوتی نمی‌کند که چه برای او بخواهند، خوب باشد یا بد(هرچه از جانب دوست رسد خوش است). سوم، نسبت به تمام مخلوقات الهی، رفتاری یکسان داشته باشد، اعتراض و نفرت نسبت به آنان نداشته باشد، آنان را به خوب و بد تقسیم نکند، اگر به زبان یا قلب، مطلبی را به او تعلیم دهند فراگیرد؛ زیرا از جانب خداوند متعال است و در این امر، چرتکه عقل نداخته و با عقل ناقص خویش آن را نسنجد. اگر همه این علائم را درخود یافت، به مقام رضا نائل شده است.(طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۸۸)

از این بیان خواجه مشخص می‌شود که عقل دو کارکرد دارد؛ یکم:عقلی که از شئون نفس ناطقه و فرمانبردار خداوند و وحی است و انسان را در مقام رضا تابع امر و نهی خداوند می‌کند؛ دوم: کارکرد استنتاج بر اساس داده‌های ناقص خود عقل.

مقام تسلیم

از منظر خواجه معنای لغوی تسلیم، بازسپردن است اما در اصطلاح، تسلیم مقامی

است که به تمام علاقه‌های دنیوی که نمی‌توان آن را با خود به آخرت برد دل نبندد و همچون امانتی بداند که چندصباحی به او به رسم امانت سپرده‌اند و پس از چندی از وی بازستانند. همه اعضای بدن، مانند چشم، گوش، زبان، دست و پا و بلکه از منظر خواجه بدن، آرزوها، هوی و هوس‌ها، خشم، بایست و نبایست، قوای درونی مانند وهم، علم و دانش و بینش و همه شاخه و برگ‌های آنان مانند حب مال، حب مقام و همه زندگی دنیایی در دست او امانت است و همانطور که امانت بالاخره روزی باید به صاحب آن بازگردد انسان نیز باید منتظر باشد که صاحب امانت یعنی خداوند این امانات را از او بازپس گیرد؛ چنین فردی به طور حتم به آن امانات دل خوش نمی‌کند؛ بلکه بازپس گرفتن آن را به مثابه برداشتن باری از روی دوش خود و رساندن بار به مقصد آن و اداء تکلیف می‌داند و در نتیجه از اندوه آن نیز رهایی می‌یابد؛ چرا که عدم انجام تکلیف خود اندوه‌آور است حال که تکلیف خویش را به خوبی انجام داده است از اندوه آن نیز رهایی می‌یابد. از منظر خواجه اگر چنین فردی تمام تعلقات دنیوی در نظرش ناچیز بوده و دل به آن نبسته باشد به مقام تسلیم نائل آمده است.(طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۹۱-۹۲ و طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷) از این فراز، برمی‌آید که تمام شرارت‌ها، گناهان و بدبختی‌های انسان در گرو دل بستن به دنیا است همانطور که در حدیث آمد «الدنیا رأس کل خطیئه»؛ دلبستگی به دنیا با استفاده معقول و مشروع متفاوت است؛ هرکس به میزان معقول و مشروع از دنیا استفاده کند حرص، طمع و سایر رذائل اخلاقی که به طور مستقیم خود را در استفاده از دنیا نشان می‌دهد از وی سر نخواهد زد؛ پس می‌توان از دنیا استفاده نمود و بدان دل نبست.

خواجه در فرازی دیگر می‌فرماید که مقام تسلیم از مقام توکل و رضا بالاتر است؛ زیرا در مقام توکل خداوند را وکیل کارها یا چیزهایی نموده است که بدان تعلق

خاطر دارد؛ اما در مقام تسلیم از هرچیزی قطع تعلق نموده و آن را به خداوند متعلق می‌داند و در مقام رضا هرکاری خداوند انجام می‌دهد موافق طبع انسان است؛ اما در مقام تسلیم طبعی برای وی باقی نمانده که تا موافق و مخالفی داشته باشد.

مقام ایمان

کسی که با تفصیلات سابق به مقام رضا و تسلیم نائل می‌آید تازه وارد مقام ایمان شده و شایستگی دریافت لفظ« مؤمن» را پیدا می‌کند.از این فراز بدست می‌آید که مقام ایمان بس بلند و بالاست و هر کس نباید خود را مؤمن بداند اما دست‌یافتنی نیز هست.(طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷)

خواجه نصیر با آوردن آیه‌ای به تبیین حقیقت ایمان می‌پردازد[۱]؛ «نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورند، مگر آنکه در نزاعی که میان آنهاست تو را داور قرار دهند و از حکمی که تو می‌دهی هیچ ناخشنود نشوند و سراسر تسلیم آن گردند». بر طبق این آیه هر کس به مقام ایمان نائل شده است و می‌خواهد نام مؤمن بر او صدق کند باید در هر صورت به حکم خداوند و پیامبرش گردن نهد چه خوشایند او باشد یا نه؛ یعنی سراسر تسلیم باشد. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷)

از منظر خواجه نصیر دستیابی به مقام ایمان سه شرط دارد؛ شرط اول، تحکیم است. تحکیم یعنی خدا و پیامبرش را بر خود حاکم قرار دهد و به حکم او تن دهد؛ این شرط همان تولّی است (یعنی آنچه خداوند دوست می‌دارد تو نیز دوست بداری خداوند فلان حکم خاص را برای تو دوست داشته و انتخاب نموده پس تو نیز باید

۱. «فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً» سوره نساء، آیه ٦٥.

دوست بداری)، خواجه می‌فرماید در این تولّی، تبرّی نیز نهفته است (یعنی خداوند دیگر احکام را در حق تو دوست نداشته و حکم نکرده پس تو هم نباید دوست داشته باشی). شرط دوم و سوم همان رضا و تسلیم است که شرح آن به تفصیل گذشت. این سه شرط، شروط تحقق مقام ایمان است و با تحقق آن صدق نام مؤمن شایسته می‌شود. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷)

مقام یقین

خواجه نصیر می‌فرماید کسی که به مقام ایمان می‌رسد و او را مؤمن می‌خوانند وارد مرحله و مقام بعدی که مقام یقین است می‌شود و بدین فرد موقن یعنی یقین کننده می‌گویند.(همان) وی برای تبیین حقیقت یقین و تعریف آن، از یک نسبت‌سنجی که آن را از آیه استخراج نموده بهره‌می‌گیرد. خواجه می‌فرماید نسبت مؤمن با دنیا همچون نسبت موقن(یقین‌کننده) به آخرت است؛ «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ... وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ(۲، ۳و۴)؛ آنان که به غیب ایمان می‌آورند... و به آخرت یقین دارند».

از منظر خواجه نصیر، ایمان همان باور و اعتقاد داشتن و ایقان به یقین رسیدن است. باورها و اعتقادات انسان ممکن است با امور ظنی حاصل شود(یعنی باور ظنی باشد) اما یقین هرگز با ظن جمع نمی‌شود؛ اعتقاد به امور ظنی وصف و حال دنیاست اما به یقین رسیدن وصف آخرت است(در دنیا پرده‌ها و حجاب‌های فراوانی وجود دارد که مانع یقین می‌شوند و انسان در حالت باور باقی می‌ماند اما در آخرت حجابی وجود ندارد و انسان به یقین دست پیدا می‌کند).

منظور از یقین که وصف و حال آخرت باشد این است که آخرت را به گونه‌ای شناخته باشد که گویا هم‌اکنون در مقابل چشمان اوست و مشاهده می‌کند؛ دستیابی

این مقام مستلزم آنست که پوچی و نیستی و فنای دنیا و امور آن را نیـز شـناخته و بـا تمام وجود درک کرده باشد گویی فنای آنرا مشاهده می‌کند. هر چه وجود دنیا و امور آن در نظر انسان خود را نشان دهد انسان از درک فنا و نیسـتی آن دور شـده اسـت و آخرت را نیست و نابود می‌بیند و هرچه می‌بیند دنیاسـت نـه آخـرت؛ امـا اگـر فقـط آخرت را موجود ببیند دنیا در نظر او نیست و نابود جلوه می‌کند؛ این دو نگاه به دنیا و آخرت لازم و ملزوم یکدیگرند؛ پس موقن کسی است کـه نگـاهش را از دنیـا بریـده باشد و تمام توجهش به آخرت باشد و هرچه این عـدم توجـه بـه دنیـا بیشـتر باشـد یقینش به آخرت نیز بیشتر خواهد بود.(طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷)

خواجه نصیر، یقین را به سه مرتبه تقسیم می‌کند؛ مرتبه اول، حق‌الیقین که در لغت به معنای درستی یقین است؛ مرتبه دوم، علم الیقین است که در لغت به معنای دانستن یقین است؛ مرتبه سوم، عین الیقین که در لغت به معنای ذات و حقیقت یقـین اسـت. حق الیقین مرتبه کسانی است که مؤمن بوده (به درجه ایمان نائل شـده‌انـد) و از دنیـا رویگردانیده و به آخرت روی‌آورده‌اند؛ علم الیقـین مرتبـه کسـانی اسـت کـه مـؤمن بوده(به درجه ایمان نائل شده‌اند) و از مرتبه قبلی گذر نموده و به کمال آخرت رسیده باشند(یعنی ممحض در آخرتند)؛ اما عین الیقین مرتبه کسانی است که مؤمن بوده(بـه درجه ایمان نائل شده‌اند) و از دو مرتبه قبل نیز عبـور نمـوده(یعنی دنیـا و آخـرت را پشت سرگذارده) و به درجه اهل وحدت رسیده باشند. در وصف اهل دنیا گفته شده که آخرت بر ایشان حرام بوده(زیرا تمام توجهشان به دنیا بوده و بـه آخـرت تـوجهی نداشتند و غافل بودند) و در وصف اهل آخرت یعنی مرتبه علم الیقین گفته شده کـه دنیا بر آنان حرام است(زیرا تمام توجهشان به آخرت است و توجه به دنیـا آنـان را از

آخرت محروم می‌سازد) و در وصف اهل وحدت گفته شده که دنیا و آخرت بر اهـل وحدت و اهل خدا حرام است(زیرا دنیا و آخرت آنـان را از وحـدت و خـدا غافـل می‌کند).(طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۷-۷۸)

مقام اهل وحدت و کثرت

از منظر خواجه کسی اهل وحدت است که هستی(وجود) و نیستی خویش را در نظر نگیرد یعنی به هستی و نیستی خویش توجه نکند و از این مرحله عبور کند؛ اگر کسی در میان هستی و نیستی خود مردد باشد اگر به هستی خویش توجه کنـد هنـوز اهـل دنیاست و اگر در نیستی خویش بماند اهل آخرت است؛ نه اهل دنیا و نه اهل آخرت، اهل وحدت نیستند؛ به عبارت دیگر اگر کسی خواهان هستی مجازی دنیوی و نیستی حقیقی اخروی باشد باز هم اهل دنیاست و آخرت بـر او حـرام اسـت و اگـر کسـی خواهان هستی حقیقی اخروی و نیستی مجازی دنیوی باشد اهل آخرت است و دنیـا بر وی حرام است و اگر خواهان هیچ یک از هستی و نیستی نیست و به عبارت دیگر از خودش عبور کند و به هستی و نیستی خودش توجهی نکند و از آن عبور کند اهـل وحدت و خداست و دنیا و آخرت بر او حرام است. چنین فردی به هر میزان بـه دنیـا یا آخرت توجه داشته باشد از کمالات آن مرتبه محروم می‌گردد.

کمال هر فرد آنست که هر لحظه توجهش بـه آخـرت، بهشـت و کسـب ثـواب و سعادت باشد و در مرحله بالاتر از اینها هم عبور نماید و فقط خدا را بخواهد اما اگـر کمال انسان نفس خودش باشد کمـال وی همـان نفـس وی اسـت نـه خـدا، در ایـن صورت اهل دنیا و کثرت خواهد بود.(طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۹۵-۹۸)

از منظر خواجه هر چیزی غیر از خداوند مظهر بـت اسـت و خواسـتن آن همـان

بت‌پرستی است؛ حتی آخرت، بهشت، رضا و تسلیم نیز غیر از خداست؛ پس خواهان وحدت نباید به هیچ یک از این امور میل و توجه نماید و خود را با این امور شناخته یا اهل آن بداند؛ نشانه اهل وحدت آنست فقط خدا شناخته و فقط او را می‌خواهند.

در معنایی دقیق‌تر حتی همین شناخت خداوند و خواهان او بودن نیز نشانه اهل کثرت است؛ چرا که در وحدت نه فاعل شناسایی(شناسنده) و نه شناخته‌شده و خواهانی معنا ندارد, هرچه هست خداست و بس؛ پس اهل وحدت و خدا باید فقط خداوند را ببیند و بس.(طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۹۵-۹۸)

از منظر خواجه نصیر راه رسیدن به مرتبه اهل وحدت آنست که حجاب هستی و نیستی خود را پاره کنیم البته گفتن و نوشتن این مرتبه آسان است اما دستیابی به حقیقت آن سخت است (قابل توصیف نیست) و گفتن و نوشتن آن خالی از شرک و کفر نیز نیست چرا که این مرتبه به زبان و نوشتن نیاید و در آن باز هم کثرت وجود دارد. هرکس خواهان این مرتبه است باید تلاش کند در هر امری که غیر از خداوند در آن وجود دارد غیر خداوند را از آن بزداید تا به خود خداوند برسد. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۱۰۱)

نتیجه‌گیری

۱. حقیقت تولّی و تبرّی که دوستی خالص نسبت به یک نفر(خداوند متعال) و دشمنی و بیزاری خالص با دشمنان یک نفر(خداوند متعال) است، حالتی نفسانی(ازجنس احساس وامیال) است که همراه با معرفت و بینش صحیح در جهت خودسازی، تربیت و رشد اخلاقی و مقامات بلند عرفانی و رسیدن به سعادت تأثیر به سزایی دارد.

۲. این حالت نفسانی تابع کنترل قوای نفس حیوانی و تحت نظر عقل- به عنوان یکی از قوای نفس ناطقه که از خداوند متعال فرمان می‌گیرد- ایجاد می‌شود. تولی و تبری ظاهر و باطنی دارد ظاهرش دوست داشتن خوبان و دشمنی با بدان و باطنش فقط دوستی خدا و بیزاری جستن از غیر اوست.

۳. از آثار تولی تبری قرب و بعد، حب و بغض، نصرت و عدم نصرت و متابعت و عدم متابعت است؛ از این رو تولّی و تبرّی از نشانه‌های ایمان محسوب شده که در نهایت به ولایت‌پذیری و متابعت از ولیّ خدا(عبودیت) و رعایت تقوی در کمال خود منجر می‌شود. تولی و تبری دارای مراتب تشکیکی است و در یک نقطه جمع نمی‌گردد.

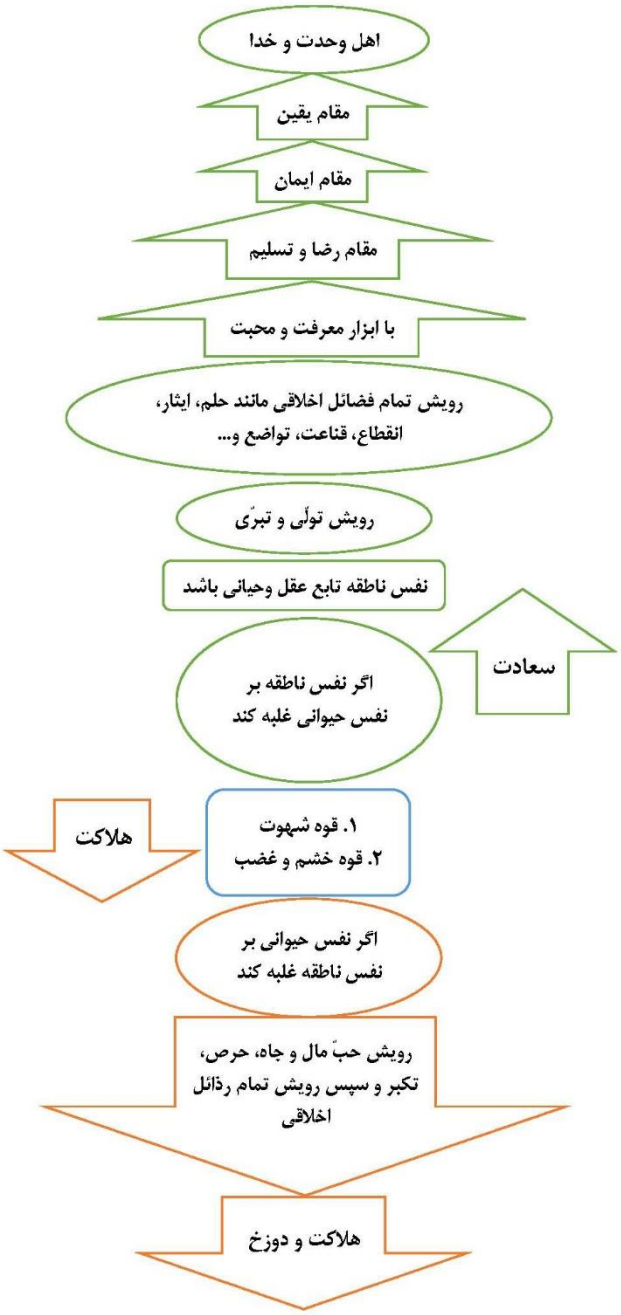
۴. سعادت از منظر خواجه تشبه به مبدأ و طلب قرب حضرت باری‌تعالی و رسیدن به مقام فناست که از طریق تخلیه و تحلیه محقق می‌شود و دارای مراتب تشکیکی است.

۵. از منظر خواجه سعادت و هلاکت انسان از کنترل دو قوه شهویه و غضبیه رقم می‌خورد.

۶. برای رسیدن به سعادت از راه تـولی و تبـری نیازمنـد ابـزار معرفـت، محبـت، هجرت و جهاد هستیم؛ در نهایت تبری نیز بایـد در تـولی ذوب و مسـتغرق شـود و تولایی یک رنگ به خود بگیرد تا انسان به مقام رضا نایل گردد.

۷. از منظر خواجه نصیر تولّی و تبرّی در سیر و حرکت دقیق ایجاد شده و موجب زایش و رویش تمام فضائل اخلاقی و رسیدن به درجه نهایی قـرب الهـی کـه همـان مقام اهل وحدت و خداوند است می‌گردد؛ اما اگر این سیر در خلاف جهت حقیقـی خویش باشد موجب رویش تمام رذائل خلاقـی شـده و منجـر بـه شـقاوت(دوزخ) می‌گردد. در نمودار صفحه بعد خلاصه بحث و سیر تطور تـولّی و تبـرّی در نیـل بـه سعادت و شقاوت آورده شده است.

نمودار الگو و سازه سعادت با معیار ارزش تولّی و تبرّی از منظر خواجه نصیرالدین طوسی



منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن کثیر دمشقی اسماعیل بن عمر(۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.

۳. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم(۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج۱و ۳). چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۵. طوسی، خواجه نصیرالدین(۱۳۷۷). *اخلاق محتشمی(رساله در تولّی و تبرّی)*. مصحح محمد تقی دانش‌پژوه. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.

۶. _____ (۱۳۷۳). *اوصاف الاشراف*. مصحح مهدی‌شمس‌الدین. چاپ سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.

۷. _____ (۱۴۱۳ق). *اخلاق ناصری*. تهران: علمیه اسلامیه.

۸. _____(۱۳۷۵). *شرح اشارات و التنبیهات*. قم: نشر البلاغه.

۹. _____(۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.

۱۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی(۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت - لبنان: دار إحیاء التراث العربی.

۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی(۱۳۸۸). *مشکات (اخلاق در قرآن ج ۲)*. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

۱۲. مصطفوی، حسن(۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* (ج۱ و ۵ و ۱۳). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

المستخلفات

استكشاف قرآنى للتطبيق الأخلاقى والنسبية

محمد مهدي فيروزمهر/ عضو هيئة التدريس بمعهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية

سيد علي أكبر حسيني رامندي/ عضو هيئة التدريس في معهد أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية

خلاصة

يبدأ الحديث عن التطبيق والنسبية الأخلاقية بهذا السؤال: هل القواعد الأخلاقية تتغير بتغير الأحوال والزمان والمكان والأشخاص والمجتمعات أم أنها ثابتة دائمًا ودون أي قيد وتخصيص، بما في ذلك جميع الناس، في كل الأوقات؟ والأماكن؟ تعتبر بعض المدارس أن القواعد الأخلاقية أمر نسبي، تتغير قواعده بتغير الأحوال والزمان والمكان والأشخاص والمجتمعات؛ لكن عددا من المدارس يعتبر القوانين الأخلاقية ثابتة وأبدية ومستقلة عن الزمان والمكان والأحوال والأشخاص. البحث القادم هو استكشاف حول التطبيق والنسبية الأخلاقية في نطاق الوحي القرآني، وقد تم ذلك من خلال المنهج المكتبي الوثائقي وتحليل المحتوى، الوصفي والاستدلالي. وتشير البيانات القرآنية إلى أن النظام الأخلاقي في الإسلام يقوم على قوانين وأحكام ثابتة ومطلقة، وأن الأسباب والأدلة القرآنية عديدة تدعم تطبيق المبادئ الأخلاقية ولا تعكس النسبية الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، التطبيق الأخلاقي، النسبية الأخلاقية، الدراسة القرآنية، القرآن الكريم

معيار إيجاد أمثلة لبعض المفاهيم الأخلاقية الضمنية فى القرآن الكريم

علي مدبر (الإسلامي): أستاذ مساعد في معهد العلوم والثقافة الإسلامية، فرع الثقافة و المعارف القرآنية

زهراء غلامي /طالبة المرحلة الثالثة في معهد المعصومية للتعليم العالي مكتب الدعوة الإسلامية في حوزة قم العلمية.

خلاصة

بعض التعاليم الأخلاقية المهمة التي وردت بكثرة في أحاديث أهل البيت عليهم السلام لم تحدد بأسمائها في القرآن الكريم، والظاهر أنها غير موجودة في تعاليم وأحكام أهل البيت عليهم السلام. القرآن الكريم: من ناحية أهميتها تقتضي ذكرها في القرآن الكريم (تقال أكبر) ومن ناحية أخرى فإن انعكاسها الواسع في الأحاديث يدل على وجود هذه التعاليم في القرآن الكريم. وأحاديث أهل البيت (عليهم السلام) مأخوذة من القرآن الكريم.

وهذا المقال مسؤول عن بيان معيار للحصول على أمثلة لمثل هذه المفاهيم الأخلاقية في القرآن، وعلى سبيل المثال فهو يسعى إلى تحقيق معايير للحصول على أمثلة لمبدأ "التسامح" الاجتماعي وقد توصل إلى النتائج التالية: ١ ورغم أن القرآن لم يذكر كلمة "التسامح" في القرآن الكريم، إلا أن أمثلة التسامح ذكرت في القرآن الكريم (عشرون مثالاً على الأقل). ٢. للتعرف على الأمثلة القرآنية للتسامح، هناك معايير يمكن الاعتماد عليها للتعرف على الأمثلة المذكورة. ٣. يمكن التعرف على أمثلة التسامح بالاستعانة بـ "جوهرة التسامح الدلالية" و"السرديات التفسيرية". ٤. لا يمكن الوصول إلى أمثلة التسامح من خلال توضيح المفسرين والمترجمين للقرآن، ولا يمكن الاستناد إليها إلا في حدود "التأكيد". منهج البحث في هذا المقال هو الوصفي الكاشف، ومعالجة المعلومات (معالجة البيانات) تفسيرية وتحليلية، وطريقة جمع المعلومات هي المكتبة.

الكلمات المفتاحية: المعيار، المثال، التسامح، المفاهيم الأخلاقية.

الحكمة العملية الوضعية وفضيلة الزواج

(نظرة إلى آراء آية الله جوادى آملى)

هادى الموسوى/ الاستاذ المساعد، معهد العلوم السلوكيه، قسم فلسفه العلوم الانسانيه، مركز بحوث الحوزه والجامعه. قم. ايران.

خلاصة

إن الزواج باعتباره عملاً هو الطريق إلى نهاد الأسرة هو أمر يناقشه الفكر الإسلامي في ظل معرفة الحكمة العملية، لكن المشكلة هنا هي أنه في البيئة الإسلامية، هذا الفقه هو الذي يحدد شروط الزواج و ترابطاته الشرعية. وبهذا التعريف ما هي العلاقة بين الحكمة العملية والزواج؟ والجواب الذي نحصل عليه في هذا المقال هو مناقشة المعرفة في الحكمة الإسلامية تحت عنوان الحكمة العملية الوضعية ؛ تهدف هذه المقالة إلى تناول العلاقة بين الحكمة العملية والفقه؛ الفقه هو نظام مَعرفي يشكل الأنظمة القانونية المختلفة من خلال الزواج باعتباره مسألة استقرار للإنسان والمجتمع. ولذلك، تبين من خلال طريقة الاجتهاد أن الزواج باعتباره فضيلة أخلاقية له معنى ضمن الحكمة العملية؛ فإن هذه الفضيلة تجعل من الممكن تحقيق كمالات الفرد البشري و الكمالات الاجتماعية في صورة سلاسل الشريعة الأربع. والحقيقة أن هذين النوعين من الكمال يحققان ما جاء شرعاً تحت عنوان الحياة الطيبة، ويجعلان الزواج أمراً أخلاقياً يقوي المجتمع؛ وهذا المسار من ناحية الأخلاق تجاه المجتمع، وليس أنه يعتبر أخلاقيا لأنه أمر اجتماعي. وبهذا التعريف يفقد البرهان الذي يُقام حول فجور

الزواج لونه. وفي النهاية سيتبين أن الزواج من خلال الحقوق وظهور سلسلة المحـارم، حرمة الزواج والميراث والأنساب، يقوي المجتمع حسب الحكمة العملية الوضعية.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق الإسلامية، الزواج الإسلامي، الفضيلة الاجتماعية، جوادي آملي، الحكمة العملية.

النفعيه و الفساد و الحسن و القبح؛ التماثل و التباين؟

محمدحسن سموعی/ طالب الماجستير، فرع تربيت المربی للاخلاق، موسسه الامام الخمينی ره
سيدمصطفی حسينی نسب/ دكتورا فی فرع مبانی النظری الاسلام، موسسه الامام الخمينی ره و استاذ العالی، حوزه العلميه للقم المباركه.

المخلّص

النفعية والفساد في الاصطلاح هو مصدر تشريع قواعد الشريعة. ومن ناحية أخرى فإن الحسن والقبح مفاهيم لها تاريخ طويل في مختلف العلوم، وقد روعي فيها معان مختلفة كالكمال والنقص، والاتفاق والاختلاف في القصد، تستحق الحمد واللوم، والثواب والعقاب. وفي علم أصول الفقه طرح هذا التساؤل: ما العلاقة بين النفعية والفساد كأساس للأحكام الشرعية بالخير والشر؟ ورأى محقق أصفهاني أنهما متماثلان، واعتبر الشهيد الصدر مقارنة هذه المفاهيم ببعضها البعض. تهدف هذه المقالة إلى دراسة العلاقة بين هذين النوعين من المفاهيم باستخدام المنهج التحليلي النقدي. ومع التعريف المختار للخير والشر، والذي يعبر عن علاقة الضرورة بين الفعل ونتيجته، يمكننا أن نفهم الشيء نفسه بين الحسن و القبح، والنفع والفساد.

الكلمات الدليليه: النفعيه، الفساد، الحسن، القبح، الحسن و القبح الذاتی، الحسن و القبح العقلی، الحسن و القبح الشرعی، الحسن و القبح العقلائی.

ما هى الأخلاق الإسلامية العملية؛ موضوع الطريقة والغرض

محمد جواد فلاح/ أستاذ مشارك بجامعة الدراسات الإسلامية

خلاصة

ويعتمد عرض الأخلاق التطبيقية الإسلامية على تقديم تعريف يرتكز على أسس ومصادر الأخلاق الإسلامية حتى يمكن إنشاء آلية الأخلاق التطبيقية الإسلامية على أساس ذلك. الأخلاق الإسلامية التطبيقية هي مجال معرفي يعتمد على التعاليم الإسلامية التي يمكنها اقتراح حلول للقضايا الأخلاقية الجديدة في العصر المعاصر. الخطوة الأولى في هذا المجال هي تعريف الأخلاق الإسلامية العملية. في التعريف المختار لهذه المقالة، تم التركيز والاهتمام بموضوع وهدف وطريقة الأخلاقيات التطبيقية، وستبين هذه المكونات الثلاثة تميز التعريف عن الآراء والتعاريف الشائعة في الأخلاقيات التطبيقية. تقوم النظرية الأخلاقية للإسلام على أسس لاهوتية وأنثروبولوجية ترتكز على الروح التي تصور الأخلاق العملية في نظام طولاني لتحقيق الأهداف السامية للدين الذي هو مدونة الحياة الإنسانية المعقولة.

الكلمة الرئيسية: الأخلاق التطبيقية الإسلامية، موضوع الأخلاق التطبيقية، غاية الأخلاق التطبيقية، طريقة الأخلاق التطبيقية

تحليل العلاقة بين التولى والتبرى فى سياق مفهوم السعادة فى فكر الخواجة نصير الدين طوسى

سيد مرتضى هنرمند/ أستاذ مساعد، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ملاير، ملاير، إيران

ماهين كراماتي فرد/ أستاذ مساعد، قسم الفلسفة الإسلامية واللاهوت، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ملاير، ملاير، إيران

خلاصة

التولّي و التبرّي، على الرغم من التركيز والاهتمام في دراسة الفقه والكلام، إلا أنهما تلقيا اهتماما أقل في دراسة الأخلاق. تتمثل تولّي وتبرّي في الظاهر في محبة الخير وكراهية الشر في الفكر الأخلاقي والتصوفي للخواجة نصير الدين طوسي، بمعنى جديد وإبداعي وحقيقي وباطني، حيث تحولت إلى حالة نفسانية ومعنوية تتمثل في التوجه ومحبة الله تعالى وكراهية ما سواه، ومن هذا المنظور، أصبحت مقدمة تهذيب النفس وتربية الأخلاق معيارا و أساسا للسعادة و تشكيل نموذج مفهومي لها؛ في هذه المقالة، قمنا بتحليل وجهة نظره بشأن العلاقة بين حقيقة التولي و التبري و النموذج المفهومي للسعادة بطريقة وصفية تحليلية و توصلنا إلى النتائج التالية: أ) التولي و التبري كرمز للدينية، هو مقام يمكن الوصول إليه من خلال السيطرة على قوى النفس الحيوانية (أي الشهوة والغضب) تحت إشراف العقل بعنوان دليل باطني إلهي؛ ب) التولي والتبري مزيج من ثلاثة عناصر معرفية و ميل و قدرة؛ ج) حقيقة التولي والتبري هي ذوب و استغراق التبري في التولي و تحصيل التولي بشكل كامل و هذا هو شرط الوصول إلى مقام الرضا و الاستسلام؛ د) من خلال استخدام أدوات الوصول إلى التولي

و التبري، أي المعرفة و المحبة و الهجرة و الجهاد، يمكن الوصول إلى السعادة، أي إلى تحقيق و نمو جميع الفضائل الأخلاقية و مراتب التصوف مثل الرضا و الاستسلام و الإيمان و اليقين و في النهاية الوصول إلى مقام أهل الوحدة (الفناء)

الكلمة الرئيسية: التولّى و التبرّى، نموذج للسعادة، تربية الأخلاق، مقام الرضا، خواجه طوسى

Analysis of the relationship between the truth of Toli and Tabari with the conceptual model of happiness in the thought of Khwaja Nasiruddin Tusi

Seyed Morteza Honarmand [1]
Mahin Keramatifard [2]

Abstract

"Tawalli" and "Tabarri" Despite the attention and focus given to jurisprudence and theology, less attention has been paid to ethics. In the original sense, "Tawalli" and "Tabarri" meant loving the good and hating the bad respectively. However, in Khwaja Nasir al-Din Tusi's ethical and mystical thought, they have taken on a new, creative, real, and spiritual meaning that is a psychological state of turning towards and loving God Almighty and seeking to avoid anything other than Him . "And from this perspective, the introduction of self-purification and moral training as a criterion and basis for happiness and the formation of its conceptual model has been established; in this article, we have analyzed his views on the relationship between the truth of Tawalli and Tabarri and the conceptual model of happiness using a descriptive-analytical method and reached these results:" .a) Tawalli and Tabarri, as a sign of religiosity, is a position that can be achieved by controlling animalistic desires (i.e., lust and anger) under the supervision of reason as an inner divine argument. b) Tawalli and Tabarri are a combination of three cognitive, dispositional, and ability elements. c) The truth of Tawalli and Tabarri is the melting and immersion of Tabarri in Tawalli, and the pursuit

1 . Author; Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Malayer University, Malayer, Iran; navust@yahoo.com.

2 . Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Human Sciences, Malayer University, Malayer, Iran; mahinkeramati@yahoo.com.

of Tawalli is purely for the purpose of achieving the position of satisfaction and submission. d) With the help of the tools of achieving Tawalli and Tabarri, namely knowledge, love, migration, and jihad, one can achieve happiness, which means the birth and growth of all moral virtues and mystical positions such as satisfaction, submission, faith, certainty, and ultimately reaching the position of unity (annihilation).

Keywords: "Tawalli" and "Tabarri", the model of happiness; moral education; Maqam Reza, Khajah Tusi.

What is applied Islamic ethics; the subject of method and purpose

Mohammad Javad Fallah [1]

Abstract

The presentation of Islamic applied ethics depends on providing a definition based on the foundations and sources of Islamic ethics so that the mechanism of Islamic applied ethics can be established based on that. Applied Islamic ethics is a field of knowledge based on Islamic teachings that can propose solutions for new ethical issues of the contemporary era. The first step in this field is the definition of practical Islamic ethics. In the selected definition of this article, the subject, goal and method of applied ethics have been focused and paid attention to, and these three components will show the distinction of the definition from the common views and definitions in applied ethics. The ethical theory of Islam is based on theological and anthropological foundations based on the spirit, which depicts practical ethics in a longitudinal system for the realization of the sublime goals of religion, which is the code of reasonable human life.

Keyword: Islamic applied ethics, the subject of applied ethics, the purpose of applied ethics, the method of applied ethics

1. Associate Professor of Islamic Studies University (mjfallah.ac@gmail.com)

Expediency and corruption and good and bad, equation or comparison?

Mohammad Hasan Samooei[1]
Seyed Mustafa Hoseini Nasab [2]

Abstract

Expediency and corruption in the term is the source of the legislation of Sharia rules. On the other hand, good and bad are concepts that have a long history in various sciences, and different meanings such as perfection and imperfection, agreement and disagreement with intent, deserving of praise and blame, reward and punishment have been considered for them. In the science of principles of jurisprudence, this question has been raised that what is the relationship between expediency and corruption as the basis of Sharia rulings with good and bad. Mohaghegh Esfahani believed that they are the same, and Martyr Sadr considered comparing these concepts with each other. This article aims to examine the relationship between these two types of concepts with a critical-analytical method. With the selected definition of good and bad, which expresses the relationship of necessity between the act and its result, we can understand the same thing between good and bad, expedient and corrupt.

Keywords: Expediency, corruption, good, bad, inherent good and bad, rational good and bad, canonical good and bad, conventional good and bad.

1 . The student of MA in the field of education the practitioner of ethics in the Emam Khomeini institute. www.Abosajjad1398@gmail.com

2 . Ph.D. in theoretical foundations of Islam, Imam Khomeini Research Institute & professor of higher levels at Howzah Qom.

The coining practical wisdom and the virtue of marriage (With Looking at the views of Ayatollah Javadi Amoli)

Hadi Musawi [1]

Abstract

Marriage as an action that is the way to enter the family institution is discussed in Islamic thought under the knowledge of practical wisdom. With this definition, what is the relationship between practical wisdom and marriage? The answer we get in this article is a discussion of knowledge in Islamic wisdom under the title of coining practical wisdom; the purpose of this article is to deal with the relationship between practical wisdom and jurisprudence; Jurisprudence is a system of knowledge that forms various legal systems through marriage as a matter of stability for man and society. Therefore, it has been revealed in a rational method of ijtihad, on the one hand, that marriage as a moral virtue is meaningful within the practical wisdom, and on the other hand, this virtue makes possible the perfections of the individual human being and, on the other hand, the social perfections in the form of the four chains of Sharia. In fact, these two types of perfection actualize what is mentioned in Sharia under the title of good life, and marriage is regarded as a moral thing that strengthens the society; This path is from the side of ethics towards society, not that it is considered moral because it is a social matter. With this definition, the reason that has been raised about the immorality of marriage loses its color. In the end, it will be shown that marriage through rights and the emergence of mahram legal chains, the sanctity of marriage, inheritance and genealogy, strengthens the society according to the coining practical wisdom.

Keywords: Islamic ethics, Islamic marriage, social virtue, Javadi Amoli, coining practical wisdom

---

1 . Assistant Professor, Department of Philosophy of Human Sciences, Research Institiote of Hawzah &University. Gom. Iran. hmousavi@rihu.ac.ir

Criterion to find examples of some implicit moral concepts in the Quran

Ali Modabber (Islami)[1]
Zahra Gholami [2]

Abstract

Some important moral teachings that are widely mentioned in the traditions of the Ahl al-Bayt, peace be upon them, are not specified by their names in the Holy Qur'an, and apparently, they are not found in the teachings and rulings of the Holy Qur'an. On the one hand, their importance requires that they be mentioned in the Holy Quran (as Taqqal Akbar) and on the other hand, their widespread reflection in the traditions shows the presence of these teachings in the Holy Quran. because the narrations of Ahl al-Bayt (peace be upon them) are taken from the Holy Quran.

This article is responsible for stating a criterion for obtaining examples of such moral concepts in the Qur'an, and for example, it is in pursuit of criteria to obtain examples of the social principle of "tolerance" and has reached the following results: 1. Although in the Qur'an The word "tolerance" is not mentioned in the Holy Qur'an, examples of tolerance are mentioned in the Holy Quran (at least twenty examples). 2. To identify Quranic examples of tolerance, there are criteria that can be used to identify the mentioned examples. 3. It is possible to identify examples of tolerance with the help of the "semantic gem of tolerance" and "interpretive narratives". 4. It is not possible to get access to examples of tolerance through the clarification of the commentators and

1. Assistant Professor of the Islamic Sciences and Culture Academy, Department of Quranic Culture and Knowledge.

2. third-level student of Masomieh Institute of Higher Education, Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.

translators of the Qur'an, and they can only be used to the extent of "confirmation". The research method in this article is descriptive-revealing, its information processing (data processing) is explanatory and analytical, and its information gathering method is library.

Keywords: Criterion, example, tolerance, ethical concepts.

Abstracts

A Qur'anic Exploration of Moral Absolutism and Moral Relativity

Mohammad Mahdi Firoozmehr [1]
Seyyed Ali Akbar Hosseini Ramandi [2]

Abstract

The discussion about the Moral Absolutism and Moral relativity begins with this question: do moral rules change with the change of conditions, time, place, people and societies, or are they always fixed and without any restriction and allocation, including all people, in all times and places?

Some schools consider moral rules to be a relative matter, whose rules will change with the change of conditions, time, place, people and societies; but a number of schools consider moral laws to be fixed, eternal and independent of time, place, conditions and people.

The present research is an exploration about the application and moral relativity in the scope of the Quranic revelation. Quranic teachings shows that the moral system of Islam is based on fixed and absolute laws and rulings, and numerous Quranic reasons and evidences support the Moral Absolutism principles and do not reflect moral relativism.

Keywords: Ethics, Moral Absolutism, Moral Relativity, Quranic Study, Holy Quran.

Keywords: Ethics, Moral Absolutism, Moral Relativity, Quranic Study, Holy Quran.

1. a member of the scientific faculty of the Islamic Science and Culture Research Institute/ m.firoozmehr@gmail.com

2. member of the academic staff of the Research Institute of Islamic Sciences and Culture/ hoseyni13@gmail.com

Contents

A Qur'anic Exploration of Moral Absolutism and Moral Relativity 198

Mohammad Mahdi Firoozmehr

Seyyed Ali Akbar Hosseini Ramandi

Criterion to find examples of some implicit moral concepts in the Quran 196

Ali Modabber (Islami)

Zahra Gholami

The coining practical wisdom and the virtue of marriage (With Looking at the views of Ayatollah Javadi Amoli) 195

Hadi Musawi

Expediency and corruption and good and bad, equation or comparison? 194

Mohammad Hasan Samooei

Seyed Mustafa Hoseini Nasab

What is applied Islamic ethics; The subject of method and purpose 193

Mohammad Javad Fallah

Analysis of the relationship between the truth of Toli and Tabari with the conceptual model of happiness in the thought of Khwaja Nasiruddin Tusi ... 191

Seyed Morteza Honarmand

Mahin Keramatifard

In the name of Allah the compassionate the merciful

Revelatory Ethics

A Research quarterly Journal of Ethics

Maârij Research Center for Revelatory Sciences
Thirteenth Year. No. 4, (Serial 29), winter 2024

Publisher: Maârij Research Center for Revelatory Sciences
Director: Morteza Waez Jawadi
Editor in Chief: Masoud Azarbayejani
Executive Director and Specialist Secretary: Hadi Yasaqi

Editorial Board
Ahmad Deilami (Associate Professor, University of Qom)
Amir Khavas (Associate Professor, Imam Khomeini Educational Research Institute)
Hamid Parsania (Associate Professor, Baqir al-Olum University)
Ali Shirvani (Associate Professor, Research Institute of Hawzah and University)
Mohsen Jawadi (Professor, University of Qom)
Muhammad Fanaee Ashkevari (Professor, Imam Khomeini Educational Research Institute)
Muhammad Muhammad-Rezaee (Professor, University of Tehran, Farabi Campus)
Morteza Waez Jawadi (Assistant Professor, Maârij Research Center for Revelatory Sciences)
Masoud Azarbayejani (Professor, Research Institute of Hawzah and University)

The quarterly Journal of Revelatory Ethics is indexed in **ISC**, **SID**, **Philosopher's Index**, **Magiran**, and **Noormags**

Literary Editor: Hadi Yasaqi

Technical Affairs and Design: Mahdi Ahmadi

Address: Journals Department, 3rd floor, Esra International Foundation of Revelatory Sciences, Shahid Qoddusi St., Ammar Yasser St., Qom, Islamic Republic of Iran.
Postal Code: 37195-1351
Tel: +98-25-37189231 **Fax**: +98-25-37189231 **E-mail**: israethics@gmail.com
Website: **Ethics.isramags.ir**