

نسبت «جاودانگی انسان» و «عمل اخلاقی» از دیدگاه بانوی مجتهده ایرانی (امین اصفهانی)

حسن پناهی‌آزاد*

فرشته منانی**

چکیده

فرهنگ و حکمت اسلامی، اعمال انسان را همانند ذات او جاودانه و منشأ سعادت یا شقاوت اخروی می‌داند. بنابراین، اعمال اخلاقی، یعنی اعمال منطبق با معیارهای اخلاق دینی (اسلامی) منشأ سعادت اخروی انسان خواهند بود. بانو امین اصفهانی، مشهور به بانوی مجتهده ایرانی، پیرو تبیین دو مفهوم جاودانگی و اتحاد اعمال با ذات انسان، به این نتیجه رهنمون گشته است که معیار عمل اخلاقی، سعادت اخروی انسان است؛ سعادت که جاودانگی ویژگی ذاتی آن است. طبق بیان قرآن کریم، اتحاد عمل اخلاقی و ذات انسان، در حیات دنیوی حقیقتی در پرده بطون است که در حیات اخروی به ظهور خواهد رسید. اگر انسان به جاودانگی ذات خود و به تبع آن اعمال خویش عقیده یابد، همه اعمال خود را بر اساس آن معیار، یعنی جاودانگی سامان بخشیده و منطبق بر معیارهای دینی عمل خواهد کرد. این پژوهش، با توجه به تکیه دیدگاه‌های بانو امین بر فرهنگ قرآن و حکمت اسلامی، به شیوه تبیینی و تحلیلی، رابطه جاودانگی انسان با عمل اخلاقی را سنجیده و به این نتیجه رسیده است که بانو امین اصفهانی، جاودانگی انسان و اعمال او را، معیار عمل اخلاقی می‌داند. این معیار، منطبق بر معارف قرآن و سنت بوده و نسبت به دیگر معیارها، برتری دارد.

کلمات کلیدی

بانو امین اصفهانی، جاودانگی، حیات اخروی، عمل اخلاقی، سعادت ابدی.

*. استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی. (نویسنده مسئول) hasan.paniazad@yahoo.com

** عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان، خوراسگان.

fereshtemannani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۵

طرح مسئله

درباره معیار عمل اخلاقی و ارزش‌گذاری آن، دیدگاه‌هایی وجود دارد که هرکدام براساس مبانی مختلف، در تقسیم‌بندی‌هایی مانند رویکردهای غایت‌گرا، وظیفه‌گرا و... قرار می‌گیرند. در ذکر معیارهای مفهومی نیز، می‌توان به وجدان، نفع فردی و توافق اجتماعی، اشاره کرد. (قاسمی اصل، ۱۳۹۷: ۲۴) اما در دیدگاه بانو امین اصفهانی، اخلاق، نه بیگانه از دین، بلکه بخشی از دین است. از این‌رو دین، برترین معیار عمل اخلاقی است. معیار عمل اخلاقی در دیدگاه ایشان، انطباق بر مبانی و آموزه‌های اسلام است. اسلام دینی فطری و منطبق بر همه ابعاد وجودی انسان و پاسخ حقیقی به نیاز و خواست فطری اوست. موضوع و مصب اسلام، انسان است زیرا همه گزاره‌های دین، درباره انسان است؛ اما انسان با وصف جاودانگی؛ نه انسان محدود و منحصر به حیات دنیوی. اعمال انسان نیز به تبع او، جاودانه‌اند. بنابراین می‌توان جاودانگی را معیار عمل اخلاقی در دیدگاه اسلام دانست.^۱ در نوشتار حاضر، مفاهیم پژوهش و سپس نسبت میان جاودانگی و عمل اخلاقی در دیدگاه بانوی مجتهده ایرانی بیان و این دو مفهوم با یکدیگر نسبت‌سنجی خواهد شد.

پیشینه

معیار عمل اخلاقی، در آثار پرشماری به بحث نهاده شده است؛ علاوه بر کتب مستقل در زمینه فلسفه اخلاق، از میان مقالات منتشر شده در این زمینه، می‌توان به مقاله «تبيين ملاک ارزش اخلاقی مبتنی بر تناسب بین ارکان فعل اختیاری» اثر محمدجواد قاسمی اصل اصطهباناتی، مقاله «مفهوم اخلاق و معیار فعل اخلاقی در مکاتیب مختلف اثر حسنی‌سادات بنی‌طبا، مقاله «معیار فعل اخلاقی و رابطه دین و اخلاق از منظر استاد مطهری اثر عبدالرزاق حسامی‌فر، مقاله «بازخوانی نظریه فطرت به‌مثابه فعل و گزاره اخلاقی اثر مهدی فدایی و رضا برنجکار اشاره کرد؛ اما باید توجه داشت که این آثار متمرکز بر آراء و دیدگاه بانو امین اصفهانی تدوین نیافته‌اند. وجه امتیاز دیدگاه بانوی مجتهده ایرانی، پیوست جاودانگی به وجود انسان و اعمال مختلف اوست که بر مبنای اتحاد نفس و عمل، در فرهنگ و حکمت اسلامی است و نتیجه آن، توسعه قلمرو ارزیابی فعل اخلاقی از حیات دنیوی به حیات اخروی براساس فناپذیری عمل و درنهایت، ترجمانی از مفاد آیات قرآن کریم در خصوص عمل اخلاقی است.

بانو امین، در آثار خود، این مطلب را بر مبنای و مبادی قرآن، سنت و حکمت بنا نهاده است.

۱. این مطلب از منابع روایی شیعه نیز قابل استفاده است. (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱ / ۳۴)

ایشان ابتدا ویژگی ممتاز و متمایز انسان، یعنی فطرت را بررسی و تبیین فرموده، سپس به حکم «حکمت الهی»، جاودانگی را پاسخ به نیاز و کمال طلبی فطری انسان دانسته است. کمال مطلق با وصف جاودانگی، مطلوب حقیقی انسان است و اراده تکوینی حق تعالی، این ویژگی را بی سرانجام رها نکرده؛ بلکه حیات اُخروی و حرکت تکوینی به سوی کمال مطلق را پاسخ فطرت قرار داده است. آنچه در این مسیر نقش اساسی دارد، اعمالی است که در حیات دنیوی از انسان صادر می‌شود. انسان با اختیار خود در دنیا می‌تواند سعادت یا شقاوت آخرت خویش را رقم بزند. از این رو است که معیارهای شرع، حکمت و اخلاق، اعمال انسانی را مورد ارزیابی قرار می‌دهند. در نهایت، معیار صحت و سعادت بخشی اعمال انسان، انطباق با مبانی و معیارهای دین (قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام) است. (امین اصفهانی، ۱۳۶۳: ۳؛ همو، ۱۳۵۰: ۱۱ / ۲؛ همو، ۱۳۶۸: ۱۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۶۵) این اشاره، تنها نمایانگر بخشی از نظام فکری و معرفتی بانو امین است. ایشان در مجموعه کتب خود در قلمرو تفسیر قرآن و حدیث، محورهای ناظر به ابعاد دنیوی و اخروی انسان را مدنظر قرار داده و مسئله معیار و نظام ارزیابی اعمال اخلاقی انسان را در کنار توصیه‌ها و ارزش‌های اخلاقی اسلامی، در اثری مستقل به نام «اخلاق» ارائه کرده است.

چیستی اخلاق

اخلاق در لغت، جمع خُلُق، به معنای ملکات باطنی انسان است که در عمل و رفتار او ظاهر می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۸۶) اخلاق به این معنا، به دو نوع دینی و غیردینی قابل تقسیم است. بنابراین، مفهوم «عمل اخلاقی» نیز به دو معنای یادشده قابل تفسیر است. یعنی عمل اخلاقی، گاه «عمل اخلاقی دینی» است و گاه «عمل اخلاقی غیردینی». در نوشتار حاضر، مقصود از عمل اخلاقی، «عمل اخلاقی دینی» به معنای عمل منطبق بر مبانی، معیارها و ارزش‌های اسلام است. به تبع این موضع، مسئله این نوشتار این است که چگونه می‌توان یک عمل اخلاقی را «عمل اخلاقی اسلامی» دانست و ملاک عمل اخلاقی اسلامی، در فرهنگ اسلامی (قرآن، سنت، حکمت و اندیشه اسلامی) چیست؟ یکی از معیارهای دینی (اسلامی) دانستن عمل اخلاقی، هم‌سویی آن با سعادت ابدی انسان در حیات اُخروی است. در نتیجه، همت این نوشتار، تبیین جاودانگی، به مثابه معیار دینی (اسلامی) بودن اعمال اخلاقی انسان است. برای تحصیل این هدف، دیدگاه‌ها نسبت به مفهوم و دلایل جاودانگی و سپس ارتباط اعمال و حیات جاودانه انسان معطوف به دیدگاه مرحومه بانو امین اصفهانی بیان و بررسی خواهد شد. جاودانگی و عمل اخلاقی، در کاربردهای مختلف عام و خاص،

موضوع پژوهش‌های پرشماری بوده‌اند؛ اما اثری معطوف به دیدگاه بانو امین با توجه به مسئله یادشده، به‌دست نیامد. روش نوشتار حاضر نیز ترکیبی از روش تبیین، تحلیل و تطبیق خواهد بود. به این معنا که دیدگاه‌ها در خصوص جاودانگی، تبیین و سپس دیدگاه بانو امین (شامل مبنا و بنا در این دیدگاه) نسبت به جاودانگی و سپس چگونگی ملاک و معیار بودن جاودانگی نسبت به عمل اخلاقی تبیین خواهد شد.

جاودانگی انسان

جاودانگی، به‌معنای نامیرایی و داشتن حیات ماندگار است. این معنا در همه ادیان الهی مستقر است؛ اما به‌عنوان یک باور، در بسیاری از آیین‌های بشری نیز رایج بوده است. دفن مردگان همراه با اغذیه، تزئینات، زیورآلات، افسون‌ها، کتب، جنگ افزار و غیره در چین (کریستی؛ به نقل از اکبری، ۱۳۸۳: ۳۴) و مصر باستان، (ناس؛ حکمت، ۱۳۸۴: ۹) عقیده به «اوزیریس»^۱ خدای جهان پس از مرگ، (همان: ۶۱ - ۵۷) افسانه «گیلگمش» (همان: ۱۱۷) و عقیده زرتشتیان به بازگشت مردگان به‌دست «سوشیانت» در آخرالزمان، (ناس، همان: ۴۷۶ و ۴۸۲؛ اکبری، همان: ۳۸) نمونه‌هایی از این عقیده است.

اما در اسلام، حیات پس از مرگ و ویژگی‌های آن، قریب به یک‌سوم از متن قرآن کریم را، به دو لحن تبشیر (برای نمونه: بقره / ۲۵ و ۸۲) و انذار (برای نمونه: بقره / ۳۹ و ۸۱) به خود اختصاص داده است. اگر انسان به حیات و سعادت ابدی یقین آورد، خواهد کوشید عوامل سعادت‌آفرین را در زندگی دنیوی خود وارد کرده و از ارزش‌های حقیقی انسانی تبعیت کند؛ وگرنه پیروی از هرگونه قانون و ارزشی، از جمله ارزش‌های اخلاقی، برای او بی‌معنا خواهد بود. (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲ / ۸۵ و ۴۳۰ - ۴۱۲؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۱ / ۳۶۶؛ ۲ / ۳۸۸ - ۳۸۵) این در حالی است که اندیشه اسلامی تعلق فطری انسان به حیات ابدی را در کنار دلایل جاودانگی انسان بیان داشته است. عبارت «إِنَّا وَ أياكُمْ خُلِقْنَا لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸ / ۲۶۴) در کنار تبیین‌های حکمی از مراتب مثالی و عقلی نفس انسان و برهان «حب بقا»، (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۲۲) حیات ابدی و بقاطلبی فطری انسان را مدنظر دارد.

الف) تفسیرهای جاودانگی

جاودانگی تجربی، جاودانگی اسطوره‌ای، جاودانگی نیایی و جاودانگی فرهنگی، تفسیرهای شاخص از مفهوم جاودانگی هستند. در ادامه، این تفسیرها به اختصار بررسی می‌شود:

1. Osiris.

۱. جاودانگی تجربی

یعنی اینکه با استقبال از مرگ، آن را وارد زندگی مادی کرده و از ترس ناشی از آن عبور کرد. چون انسان پس از مرگ حتی نمی‌داند که مرده است؛ پس اندوه و ترس از آن منتفی است. زیرا وقتی ما هستیم مرگی نیست و وقتی مرگ هست، ما نیستیم. ممکن است مثلاً کاهن یا شمن، با فرورفتن به خلسه‌ای عمیق، مرگ را تجربه کند. یعنی یک‌بار بمیرد و دوباره زنده شود. جاودانگی تجربی، مرگ را از راه خلسه و جذب به زندگی دنیایی راه داده و آن را جزئی از زندگی می‌داند. (چایدستر، ۱۳۸۰: ۵۰ - ۴۹ و ۸۹ - ۸۸) در بررسی این دیدگاه باید گفت طبق آنچه در اغلب فرهنگ‌های متوجه به مفهوم مرگ، بیان شده است، لحظه‌های نزدیک به مرگ انسان‌ها گاه چنان دهشتناک است که انسان آنچه را با عمق جان آموخته و تجربه کرده، به کلی از دست می‌دهد؛ از این‌رو این نوع تجربه، دست‌کم برای همه انسان‌ها ممکن نیست.

۲. جاودانگی اسطوره‌ای

این دیدگاه مبتنی بر عنصر «تخیل بقای فرد پس از مرگ» است. در این تفسیر که از نوعی امید به بقا و جاودانگی برمی‌خیزد، محل‌هایی مانند کوهستان یا دریاچه‌ای در دوردست، جنگلی انبوه و ناشناخته، محیطی ترسناک در زیر زمین و غیره به‌عنوان محل ادامه حیات انسان ترسیم می‌شود. (همان: ۵۵ - ۵۹) در بررسی این تفسیر باید گفت حیات و مرگ، امری نیست که بتوان تنها با عنصر خیال به مواجهه آن رفت. اگر پایان زندگی انسان تنها با خیال تبیین شود، اساس معنا و فلسفه زندگی انسان مخدوش و لغو خواهد شد.

۳. جاودانگی نیایی

به این معناست که با مرگ، تنها ارتباط ظاهری انسان با بستگانش از بین می‌برد؛ اما ارتباط معنوی برقرار و این نوعی ماندگاری است. یادبودهایی که گاه بسیار مفصل برگزار می‌شوند، نشان از اهتمام به حفظ نام و یاد رفتگان است و انسان‌ها آن را برای پس از مرگ خود می‌پسندند. برجای گذاشتن فرزند، راه اصلی این نوع جاودانگی است. (همان) اما باید گفت که حفظ نام رفتگان گرچه مورد توصیه فرهنگ‌های دینی از جمله اسلام است؛ ولی امری مرتبط و منحصر به ابعاد و شئون بازماندگان است و ارتباطی با حیات پس از مرگ شخص ندارد.

۴. جاودانگی فرهنگی

در این نوع جاودانگی شعاع خاطره و بزرگداشت را از حیطة خانواده به جامعه می‌گسترده. در این

تفسیر، خاطره و تأثیر فرد متوفی بر فکر و عمل اشخاص باقی است. دانش، هنر، فن، حرکت‌های اجتماعی بزرگ از اموری است که جاودانگی فرهنگی را به ارمغان می‌آورد. این یاد، برای آنان که مورد تکریم و تجلیل قرار می‌گیرند، جاودانگی فرهنگی است. (همان: ۵۵ - ۵۱) این تفسیر جاودانگی علاوه بر این که مورد توصیه فرهنگ‌ها و ادیان الهی هم قرار دارد و در رشد فرهنگی موثر است؛ اما حصر معنای جاودانگی به این محدوده، همانند تفسیر نیایی، ارتباطی به شخص متوفی و حیات پس از مرگ او ندارد.

ب) معنای منتخب جاودانگی

فرهنگ اسلام، در جاودانگی انسان، جنبه معطوف به بازماندگان را نیز مدنظر دارد؛ اما اصالت را به حیات پس از مرگ و ابعاد متفاوت از حیات دنیوی می‌دهد. چنان که حیات دنیوی، با پیوستگی به حیات اُخروی معنای حقیقی خود را می‌یابد. مرگ تنها پایان زیست مادی و درگاه انتقال به عالم بقا است. معاد، تعبیر ویژه‌ای از جاودانگی انسان، فلسفه و غایت حیات دنیوی است. در این معنا، اراده تکوینی الهی بر این تعلق دارد که روح انسان که هویت حقیقی انسان است، پس از دوره‌ای مجاورت با بدن مادی، با آن قطع ارتباط کرده و توسط مأموران الهی، وارد مرحله اصیل حیات خود شود. در آن مرحله، باطن افکار و اعمال انسان بر او ظاهر گشته و پاداش یا عقوبت آنها واصل خواهد شد. در این حیات، مرگ یا توقفی وجود ندارد و انسان گریز و گزیری از آنچه خود در حیات دنیوی به بار آورده است، ندارد. این تفسیر از جاودانگی، در قرآن و سنت و به تبع آن آثار متفکران اسلامی، محور اصلی است و تفاوت‌ها تنها در تنوع عبارات، بیان‌ها و روش‌ها تبیین و اثبات است. برخی از ویژگی‌های این معنا که دلیل برتری آن بر تفاسیر پیش‌گفته است، عبارتند از: ۱. پیوستگی مراحل هستی انسان، ۲. معناداری زندگی دنیوی انسان، ۳. ارتباط حقیقی حیات دنیوی و اُخروی و مهم‌تر از همه، ۴. بقا هویت و حقیقت انسان. این معنای جامع و کارآمد از جاودانگی انسان است که منشأ آن همان مبدأ وجودی هستی و انسان، یعنی خداوند متعالی است.

بانو امین اصفهانی، با دقت‌های حکمی در براهین جاودانگی و ابعاد حیات اُخروی، ارتباط حیات دنیوی با حیات اُخروی را مدنظر دارد و معتقد است هر انسانی باید به اندازه توان خود در تحصیل تصور، تصدیق و دلیل نسبت به معنای معاد بکوشد. (امین اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۱۱) حیات اُخروی عیناً مجموع حیات دنیوی با ابعاد روحانی است. دنیا، غلاف آخرت و آخرت، مغز و حقیقت دنیا است. (روم / ۷) آخرت امتداد دنیاست (امین اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۱۶) و هر مرتبه مادون از مراتب هستی و انسان، ظهوری از مراتب مافوق خود می‌باشد. عالم برتر از دنیا، برزخ است که واسطه بین عالم دنیا و عالم قیامت است.

قیامت، عالم جمع و سرحد سیر بشر است. یکی از نام‌های قیامت «الحاقه» است؛ یعنی حاق حقیقت و عین واقع و روزی که باطن و اسرار هر چیزی ظاهر می‌گردد «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق / ۹) و نیز عالم حیات است؛ «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت / ۲۹) (امین اصفهانی، ۱۳۳۷: ۱ / ۱۵؛ همو، بی تا هن: ۹ / ۱۳). آنچه در دنیا از عوارض است، در آخرت به حقیقت جوهری خود هویدا می‌گردد. یکی از تبیین‌های تجسم اعمال، همین است. موجودات، در هر عالمی به مناسبت همان عالم تظاهر می‌کنند. (همو، ۱۳۳۷: ۱ / ۱۶) هر عملی اعم از خوب یا بد، اثری در نفس انسان می‌گذارد و با تکرار، تبدیل به ملکه نفسانی گشته و در ادامه با نفوذ در قلب، طبیعت ثانوی انسان را رقم می‌زند و در نهایت، جزء حقیقت انسان و زوال‌ناپذیر می‌گردد. آنچه برای نیکوکاران و اصحاب یمین، منشأ خلود در بهشت می‌گردد و برای بدکاران و کفار منشأ خلود در جهنم می‌گردد، همان ملکات راسخ در نفس آنان است. (همو، ۱۳۵۰: ۱۱ / ۱۴) برترین نعمت بهشتیان، خلود در بهشت و بدترین عذاب جهنمیان، خلود در جهنم است. (همو، بی تا د، ۱۳ / ۸۳) بدین بیان، معنای مدنظر بانو امین از جاودانگی، با انسان‌شناسی دینی و اصل اعتقادی معاد، عجین و جدایی‌ناپذیر است. (همو، ۱۳۴۴: ۶ / ۷۵)

ج) جاودانگی اعمال انسان

اکنون باید پرسید: آیا اعمال انسان نیز همانند خود او جاودانه‌اند؟ پیش از پاسخ به این پرسش، باید نسبت میان نفس و اعمال نفس روشن شود.

۱. نسبت نفس و اعمال نفس

نفس ناطقه، حقیقتی ژرف است که همه عمق و ابعاد آن جز برای آفریدگار متعالی مکشوف نیست. این وجود شگرف، همه اندیشمندان طول تاریخ را به اظهار عجز از درک اکتناهی آن واداشته است. بانو امین اصفهانی نیز در شمار این اندیشمندان بوده و به تفصیل درباره انسان و حقیقت ابعاد نظری و عملی او سخن گفته است. از نظر ایشان، هدف نهایی برای وجود انسان، قرب به حق تعالی است و این هدف، جز با ترکیه و تصفیه باطن حاصل نمی‌گردد. نفس انسانی هر قدر از صفات حیوانی دورتر و به صفات ملکوتی نزدیک‌تر شود و آینه قلبش از زنگار طبیعت پاک گردد، بیشتر آثار حق تعالی را مشاهده کرده و در مسیر تقرب به حق تعالی، ارتقاء خواهد یافت. (امین اصفهانی، بی تا ج: ۳۰۳) البته صفات ملکوتی در وجود انسان، صرفاً با نظر و اندیشه حاصل نخواهد شد، بلکه آنچه موجب انعکاس انوار ملکوت در صفحه قلب انسانی است، عمل به دستورات شرع و اخلاق مبتنی بر قرآن و سنت

معصومین علیهم السلام است. تقویت روح در مسیر حیات جاودانه، نیاز به کوشش و آراستن خویش به علم، عمل و مجاهده دارد. (امین اصفهانی، ۱۳۶۳: ۳۰۳)

این معنا در حکمت اسلامی با توجه به فرایند صدور اعمال از نفس مورد تبیین قرار گرفته است. در دیدگاه حکمت اسلامی، مبدأ تحقق عمل، ادراکات حاصل برای نفس است. ادراکات در صورت تکرار، رفته رفته به عمق نفس رسوخ یافته و منشأ صدور اعمال می شود که در صورت توجه باطنی، خود فرد از این صور و اعمال لذت یا الم می برد؛ حال یا این اعمال منبعت از مدرکات، اعمال حسنه باشند یا اعمال سیئه. این فرایند در این نمودار قابل ارائه است:

ادراکات ← تکرار توجه به ادراکات ← تبدیل ادراکات به عقائد ← رسوخ عقائد در نفس (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸ / ۲۴۹؛ ۵۰ / ۲۸۰) ← تبدیل عقائد به ملکات راسخ در نفس (شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۲۷) ← صدور صور متناسب با ملکه راسخ در نفس (طوسی، ۱۳۶۹: ۳ / ۵۹؛ شیرازی، ۱۴۱۴: ۸ / ۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۷۳؛ امام خمینی، ۱۳۸۴: ۲۰) ← مشاهده صور صادره از نفس ← التذاذ یا تألم نفس از آن صور. (اسراء / ۸۴)

تناسب میان صور ادراکی با اعمال صادره از نفس در این آیه آمده است: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلي شَاكِلَتِهِ». (اسراء / ۸۴). شاکله، محصول تکرار اعمال ناشی از ادراک و اثر آن در شخصیت نفس است؛ صدر المتألهین می نویسد: «إِنَّ تَكَرَّرَ الْأَفْعَالِ يُوْجِبُ حَدُوثَ الْمَلَكَاتِ فَكُلُّ مَلَكَةٍ تَغْلِبُ عَلَي الْإِنْسَانِ فِي الدُّنْيَا تَتَوَصَّرُ فِي الْآخِرَةِ بِصُورَةٍ تَنَاسِبُهَا؛ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلي شَاكِلَتِهِ». (شیرازی، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۸۸) شیخ طوسی نیز تعبیر «شاکلته» را به همان هویت و منشئی که اخلاق او بر آن صورت بسته است، تفسیر می کند. (طوسی، بی تا: ۶ / ۵۱۴) این همان معنای تخلّق به اخلاق حسنه یا سیئه است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۶۷۳) بی گمان، اعمال ناپسند و مورد نهی دین نیز، به تناسب ماهیت خود، آثار نامطلوبی در باطن نفس و حیات اخروی انسان برجای می نهند. (امین اصفهانی، بی تا ج: ۲۵۴)

۲. جاودانگی اعمال اخلاقی انسان

اعمال انسان از او جدایی پذیر نیستند و همانند نفس او جاودانه اند. ناگفته پیداست که مقصود از بقاء، بقای صورت و شکل عقاید و اعمال انسان نیست، بلکه بقاء، به معنای ماندگاری هستی حقیقی اعمال است. انسان در حیات اخروی، حقیقت باطنی اعمال خویش را می یابد و نه معادل یا تصویری از آنها را: «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». (زلزال / ۵ و ۶) چراکه در تفسیر آیات الهی، تا بدانجا که حمل ظاهر بر حقیقت ممکن باشد،

حمل بر مَجاز ممنوع است. اصل، حمل لفظ بر معنای حقیقی است؛ مگر آن که حمل بر معنای حقیقی متعذّر باشد؛ مثل آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح / ۱۰) که در آن حمل «ید» بر معنای حقیقی، محال است. از این رو نمی‌توان آیات ناظر بر رؤیت اعمال را، که مشعر بر بقای اعمال هستند، بر معنای مجازی حمل کرد. بنابراین، اعمال انسان نیز همانند او در حیات اُخروی حاضر خواهند بود و این به معنای جاودانگی اعمال انسان است. (کهف / ۴۹؛ آل عمران / ۳۰؛ نساء / ۱۰)

بانو امین اصفهانی همانند اندیشمندان شیعه، معتقد به بقای اعمال به بقای نفس است. ایشان نه تنها اعمال، که حتی صور ذهنی را نیز باقی به بقای نفس می‌داند. (امین اصفهانی، ۱۳۶۳: ۱۲۷) در انتقال به عالم آخرت، تبدل احوال، خدشه‌ای بر وحدت شخصی نفس و اتحاد آن با اعمال وارد نمی‌کند همچنان که در حیات دنیوی شخصیت هر شخص، واحد و ثابت است. تنها چیزی که با مرگ از انسان سلب می‌شود، بدن مادی است و ادامه حیات در عالم برزخ و قیامت با بدن متناسب با حیات اُخروی امکان‌پذیر است. (همو، ۱۳۹۲: ۱۵۳) ایشان اوصاف و رفتارهای اخلاقی را نیز مشمول این حکم دانسته و معتقد است صفاتی مانند «زهد» که به رفتار اخلاقی منتهی می‌شوند، پس از مرگ با صورت باطنی و به علم حضوری مورد وجدان نفس خواهند بود و انسان از این راه نسیم خنک الطاف اُخروی الهی را خواهد چشید. در مقابل اگر شخصی همت خود را در دنیا صرف مشتتهیات و لذات جسمانی و حیوانی کرد، صورت باطنی بهیمنیت یا سبعت را در حیات اُخروی خود به علم حضوری خواهد یافت. (همو، بی تا ج: ۱۵۳) ایشان می‌نویسد:

... انسان عاقل کسی می‌باشد که در همه احوال مواظب حال خود باشد و بداند که در هر آن و دقیقه‌ای که از عمرش می‌گذرد، کاروان حیاتش به چه نقطه‌ای رهسپار است و طالب و مایل به چه مرکزی است. اگر در خود حس کرد که مایل به فضائل روحانیّه و طالب حیات جاودانی است و در خود وجد و محبت به عالم مافوق طبیعت را یافت، بداند که به شاهراه هدایت رهسپار است و بایستی کوشش نماید که خود را از دام‌های شیطان و نفس اماره برهاند و وجود خود را بپیوندد به وجود نبوت و امامت یعنی بعد از محکم کردن و محبت خود نسبت به محمد و آل محمد ﷺ در تمام اعمال و افعال و حرکات به آن‌ها اقتداء نماید و خود را از تابعین و موالیان رؤسای دین اسلام محسوب گرداند تا آن که خود را در سلک سالکین به سوی خدا و فائزین به جوار قرب او بیابد. (همان: ۳۰۳)

از دیدگاه ایشان، روح انسان به میزان طلب فضائل نفسانی و کسب زیور اخلاقی، بزرگ می‌شود و از رهگذر این بزرگی، لذت معنوی بیشتری می‌یابد. همین امر با عمل اخلاقی، هم‌افزایی دارد. این

ویژگی روح است که برخلاف بدن، هرگز از لذت سیر نمی‌شود و لذات روحی هرگز به مرض و هلاک نفس منتهی نمی‌گردد. بنابراین، سعادت ابدی، همان مقصودی است که راه آن از لذات معنوی می‌گذرد. خُلق و صفات نیک، تنها ویژه انسان است (همو، ۱۳۶۸: ۱۲) و این ویژگی است که انسان را لایق مقام انسانیت و خلافت الهی کرده است:

آنچه از انسان به طور اراده و اختیار صادر می‌گردد یکی از دو قسم خارج نیست؛ یا آن را خیر و خوب گویند و تولید سعادت می‌کند یا آن را شر و بد گویند و به وی شقاوت پدید می‌گردد. شیر و شقی کسی است که امور طبیعی و حظوظ نفسانی و تعیشت حیوانی جلو راه وی را سد نماید و مانع گردد و نگذارد او رو به سعادت برود و ترقی و تعالی نماید؛ زیرا که خیر و سعادت نصیب کسی می‌گردد که به اراده و اختیار، تحصیل فضائل اخلاقی کند و در طلب آن پافشاری نماید تا آنکه خود را به آن سعادت که مخصوص وی است و برای آن خلق شده برساند. و شروشقاوت تولید می‌گردد از آنچه یا به اراده و سعی یا از جهت کسالت و تنبلی انسان را از رسیدن به سعادت باز دارد. (همان: ۱۳)

ایشان این مفاهیم را در دامنه مفهوم اصیل و عام عبودیت قرار داده و معتقد است که انسان تنها از راه عبودیت به سعادت ابدی خواهد رسید. عبودیت در مظاهر مختلف ادراکی و رفتاری ظاهر می‌شود؛ چه در اعمال شرعی و چه در اعمال اخلاقی. به بیان دیگر، اخلاق هنگامی اسلامی است که در راستای هدف اعلای اسلام، یعنی عبودیت قرار داشته باشد. اصلی که عقل و شرع در آن اتفاق دارند و حاصل آن، عدالت است. معنایی والا که در اخلاق، معیار و هدف دانسته شده است. عقل و شرع نیل به مرتبه والای عبودیت را از راه التزام به عدالت به انسان نمایانده‌اند. اگر عقل بر حسن عدالت و قبح ظلم، حاکم نبود و نیز احکام و قواعد شرع، حدود آن را تعیین نمی‌کرد، هیچ بشری به صفت عدالت و به طریق بندگی و مقام عبودیت نائل نمی‌گردید. (همو، ۱۳۷۷: ۱۲) بالاترین مرتبه انسان کامل، همان مرتبه عبودیت حق تعالی است و ویژگی این بزرگان، اهتمام تام در عبودیت است. همان مرتبه‌ای که پاداش آن محبت الهی است. (همو، بی تا ج: ۲۹۲)

اکنون که جاودانگی، معیار ارزیابی اعمال اخلاقی معرفی شد، باید افزود: ارتباط اعتقاد به جاودانگی با اعمال اخلاقی در فرهنگ اسلامی، ارتباط میان «هست‌ها و نیست‌ها» با «بایدها و نبایدها» است. انسان معتقد به جاودانگی با این گزاره‌سازی باطنی، رفتارهای ظاهری هدفدار و همسو با شریعت الهی انجام می‌دهد. سازمان گزاره‌های منبعث از اعتقاد به جاودانگی که منشأ عمل اخلاقی قرار می‌گیرند چنین است: «انسان جاودانه است؛ اعمال انسان نیز به تبع او جاودانه‌اند؛ اثر اعمال انسان از بین رفتنی نیست و درنهایت، انسان در حیات اخروی، با باطن اعمال دنیوی خود - چه نیک

و چه بد - مواجه خواهد شد؛ بنابراین، راه نجات از ناگواری‌های اخروی که پایدار و ماندگارند، انجام عمل منطبق بر معارف و اوامر دین (اخلاقی) است؛ پس باید هر عملی را منطبق بر دستور دین انجام داد، تا از اثر نیک جاودانه آن بهره‌مند شد».

این تبیین در نظام حکمی فرهنگ اسلامی نیز تبیین و اثبات شده است. تعبیر آشنا و رایج آن، ابتدای ایدئولوژی بر جهان‌بینی است. جهان‌بینی الهی، انسان و اعمال او را جاودانه و ظهور اثر حقیقی آن را در حیات اخروی ترسیم کرده است. بنابراین، دلیل ضرورت و بایستگی رفتار اخلاقی مطلوب، حیات اخروی انسان است. که با این تحلیل اخلاق توصیه‌ای، بر مبانی نظری اخلاق استقرار می‌یابد و ارزش گزاره‌های اخلاقی، از مرتبه ارزش‌های قراردادی که ریچلز قائل به آن است، (ر.ک: ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۵۵ و ۲۳۳) به مرتبه ارزش‌های حقیقی و ذاتی ارتقاء می‌یابد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۵۹) این دیدگاه، علاوه بر پشتیبانی از سوی واقع‌گرایی هستی‌شناختی، از سوی واقع‌گرایی معرفت‌شناختی نیز پشتیبانی می‌شود. به این معنا که نه تنها حیات اخروی به‌عنوان حقیقت وجودی مورد تعلق و مبنای این دیدگاه است، بلکه درک باطن و حقیقت عمل در حیات اخروی توسط انسان را نیز یکی از معیارهای باید و نباید اخلاقی ترسیم می‌کند. یعنی درک باطن عمل اخلاقی در حیات اخروی موجب لذات اخروی و درک باطن اعمال ناپسند در حیات اخروی منشأ تالمات اخروی خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۶۶)

د) جاودانگی، به‌مثابه «ملاک عمل اخلاقی»

اکنون پس از اشاره به مفاهیم کانونی بحث، یعنی جاودانگی و اخلاق، باید به مسئله اصلی عطف توجه کرده و نسبت جاودانگی با عمل اخلاقی را بررسی کرد. در گام نخست، اخلاق و عمل اخلاقی تبیین شد. در گام بعد، جاودانگی به‌عنوان صفتی ذاتی برای انسان و اعمال او معرفی شد. در کنار این دو نکته، باید توجه داشت که در فرهنگ و حکمت اسلامی، عمل اخلاقی، عملی است که پسندیده و مورد تحسین شرع و عقل قرارگیرد؛ اکنون در تکمیل بحث، باید گفت: بانو امین اصفهانی، جاودانگی را به‌عنوان معیار ارزیابی اعمال اخلاقی مورد تبیین و بررسی قرار داده است؛ زیرا همه احکام و دستورالعمل‌های دین، براساس حیات اخروی ارزش‌گذاری شده؛ اعم از آن که عملی تنها در قلمرو حیات فردی موثر باشد یا در حیات و ابعاد وجودی دیگران نیز تأثیر داشته باشد. بنابراین، معیار عمل اخلاقی، حیات اخروی و رقم زدن سعادت یا شقاوت ابدی انسان است. چنان‌که اشاره شد، ایشان این معنا را در قالب تعبیر «عبودیت» بیان داشته و اظهار عبودیت را مبتنی بر حیات اخروی، به‌عنوان اصل حاکم در ارزیابی رفتارهای انسان تعیین کرده است.

اعمال انسان اعم از اعمالی که موضوع اخلاق است و غیر آن، همراه با وجود انسان و همانند او جاودانه‌اند. اکنون نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان جاودانگی را ملاک ارزیابی اعمال اخلاقی انسان و به عبارت دیگر، ملاک «اخلاقی بودن اعمال انسان» دانست. پیش از تبیین این نکته، به دیدگاه‌های موجود درباره ملاک اخلاقی بودن اعمال انسان، اشاره کوتاهی می‌شود.

اخلاقی بودن اعمال انسان، بحثی محدود به زمینه اخلاق اسلامی نیست؛ زیرا نظریه‌های منبعث از دیدگاه‌های غیردینی نیز در این زمینه ارائه شده است. دیدگاه‌ها در این زمینه براساس مبانی و ملاک‌های مختلف شکل گرفته و تقسیمات مختلفی به خود دیده است. از جمله نظریه‌های غایت‌گرا (شامل دیدگاه‌های خودگرا و دگرگرا)، در مقابل نظریه وظیفه‌گرا (شامل دیدگاه‌های عمل‌گرا و قاعده‌گرا)، نظریه وجدان اخلاقی و غیره از جمله نظریات مطرح در این زمینه هستند. نقد و بررسی این نظریات اولاً در مجال این نوشتار نیست؛ ثانیاً در آثار و پژوهش‌های دیگری به تفصیل بررسی شده است. (سبحانی، ۱۳۷۵: ۳۳ / ۵؛ هاشمی، ۱۳۷۷: ۱۳ و ۱۴: ۵۰) از این‌رو، در ادامه، ملاک منتخب حکمت و اندیشه اسلامی و دیدگاه بانو امین اصفهانی در این خصوص ارائه می‌شود. ضمن این که باید توجه داشت، اخلاقی بودن عمل انسان در این نوشتار، به معنای منطبق بودن آن با «اعمال حسن» است؛ یعنی محاسن یا فضائل اخلاقی. بنابراین، بحث حاضر به هیچ‌رو از ردایل اخلاقی سخن نمی‌گوید. بدین بیان، پرسش این است که بر چه اساسی عمل انسان، عمل اخلاقی خوانده می‌شود.

توضیح اینکه: هر عمل آگاهانه صادر از انسان، مسبوق به درک نظری یا اندیشه است. انسان با درک نظری یک امر و تشخیص ارزشمندی و مطلوبیت آن برای ذات خود و به تعبیر دیگر کمال‌انگاری آن برای خویش، نسبت به تحصیل آن اقدام می‌کند. خواه از معبر نظر و تحقیق و خواه از معبر رفتار و حرکت. اکنون اگر انسان عملی را که در نگاه ارزیاب خارجی اخلاقی نامیده می‌شود مطلوب و کمالی برای خویش شناسایی کند، در پی تحصیل آن برآمده و رفتارهای خود را با این هدف سامان خواهد داد و یا منطبق بر همان معیار خواهد کرد لذا اگر جاودانگی عمل اخلاقی در مقام نظر، برای انسان مطلوب شناخته شود، در مقام عمل نیز بدان پایبند و ملتزم خواهد بود.

بانو امین با توجه جدی به مفهوم عدالت در مباحث اخلاق و ملاک قرار دادن شریعت و حکم الهی، عمل اخلاقی را تعیین و تعریف کرده است. انسان باید درصدد تهذیب اخلاق باشد. تهذیب اخلاق، پاک کردن نفس از صفات حیوانی و متصف کردن آن به صفات و اخلاق انسانی است. غایت این امر، ملکه عدالت است که حد وسط بین افراط و تفریط است. در اسلام، معیار و میزان حد وسط، احکام الهی متعلق به هریک از اعمال انسان است. اگر انسان در همه اعمال، مطابق عدالت عمل

کند، هم اخلاقی عمل کرده است و هم مطابق شریعت حقه الهی و در مسیر کمال حقیقی. (امین اصفهانی، بی تا ج: ۲۸)

همین طور است حال انسان نسبت به کمالی که مخصوص وی است؛ بهترین و فاضل ترین مردم کسی است که بهتر بتواند ابراز نماید افعالی را که از خواص انسانی به شمار می رود و قوت و اشتداد جوهر نفس هر فردی را نمایان می کند، لازم است با جدیت تمام، کوشش گردد در طلب کمالی که از خصوصیات انسانی به شمار می رود تا آنکه به منتهای کمال انسانی نائل گردد. (همو، ۱۳۶۸: ۱۴)

این کمال، باید جامع باشد نه کمال مجزا در اجزای جداگانه. به این معنا که هر سه ملکه لازم برای عدالت، یعنی حکمت، عفت و شجاعت باید در کنار هم محقق گردد تا انسانی به عدالت متصف و در مسیر عبودیت قرار گیرد. این «انسان» است که همه قوای او تحت فرمان عقل و ملکه عدالت دارد و همه اعمال و رفتار او منطبق بر اخلاق دینی یعنی اخلاق کمال گرا است. (همان: ۲۸)

اکنون باید یک نکته را به این مبحث افزود و آن توجه به کمال طلبی انسان است. آنچه تاکنون ارائه شد، به این مطلب منتهی شد که اعمال انسان همانند خود انسان جاودانه اند و عملی اخلاقی است که در مسیر کمال حقیقی باشد. اکنون باید گفت ارتباط کمال با جاودانگی در نوع کمالی که مطلوب انسان است متبلور می شود؛ یعنی کمال مطلق. بنابراین، باید گفت در نظر فرهنگ و حکمت اسلامی، عملی حقیقتاً اخلاقی است که در مسیر نیل به قرب کمال مطلق باشد. همان مفهومی که پیشتر با اصطلاح عبودیت مورد بحث قرار گرفت.

انسان به طور فطری به کمال مطلق گرایش دارد و جز با وصول به کمال مطلق قانع و راضی نمی گردد. این جلوه اراده تکوینی الهی است که در نهاد هر انسانی تعبیه شده و قرآن کریم بدان تصریح دارد: «فطرة الله التي فطر الناس عليها.» (روم / ۳۰) فطرت انسانی اگر معطوف به درک و یافت کمال الهی باشد، که چنین است، جز به کمال هم سنخ و مبدأ خود قانع نخواهد شد. این ویژگی در بیان امام خمینی و استاد عرفان ایشان مرحوم شاه آبادی با «فطرت اصلی» تعبیر شده است. در مقابل آن «فطرت تبعی» است. به این معنا که انسان به طور تکوینی به هر مصادقی از مصادیق کمال تمایل دارد و به تبع آن از هر آنچه بویی از نقصان و ضعف داشته باشد متنفر است. نهایت امر این که کمال مطلق، همان حقیقتی است که ذاتاً جاودانه و نقصان ناپذیر است و انسان در حیات اُخروی خود در مسیر قرب آن حقیقت متعالی قرار خواهد گرفت. بنابراین، عملی که با این معیار هماهنگ باشد، اخلاقی خواهد بود. نکته قابل توجه اینکه براساس معیارهای یادشده، به ویژه فطرت، در فرهنگ اسلامی، عمل اخلاقی از دو جهت ارزیابی می گردد. نخست از جهت فاعل؛ به این معنا که خود فاعل عمل خود را

منطبق بر معیارهای الهی می‌بیند و دوم از جهت داور حقیقی اعمال یعنی حق تعالی که هم در دنیا و هم در حیات اخروی، قاضی و حاکم حقیقی و مطلق است. بخش نخست این نکته، تداعی‌کننده رویکرد وظیفه‌گرایی در فلسفه اخلاق است که در آن، منشأ و معیار اخلاقی بودن یا نبودن عمل، خود شخص عامل است؛ اما اگر از این رویکرد و رویکردهای مشابه آن پرسیده شود همین حکم صادر از شخص عامل بر چه اساسی استوار است، پاسخی جز میانگین زرین ارسطویی (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۵۰) که در ابعاد دنیوی انسان مستهلک می‌گردد یا خودگرایی اخلاقی (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۳۱) که خود نیازمند معیاری قطعی است به‌دست نخواهد آمد. اما نظریه فطرت، نسبتی میان انسان و حق تعالی پیش‌رو می‌نهد که معیار را از قرارداد و یا لذت به ارتباط تکوینی با کمال مطلق ارتقا می‌بخشد. در نتیجه ارزیابی عمل اخلاقی توسط خود عامل، در مسیر ارزیابی عمل اخلاقی توسط خالق انسان قرار می‌گیرد. یعنی انسان براساس فطرت و خدای تعالی براساس حرکت انسان در مسیر کمال‌طلبی فطری انسان عمل اخلاقی را ارزیابی می‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۸۲)

در نهایت، جاودانگی و ارزش عمل اخلاقی، در اصل عقلی اتحاد عمل و عامل به‌هم پیوسته و با تبیین دیدگاه حکمت و فرهنگ اسلامی مبنی بر مشاهده باطن اعمال دنیوی در حیات اخروی، نظام نظریه معیار بودن جاودانگی بر اعمال اخلاقی انسان نمایان می‌گردد.

نتیجه

چنان‌که مشاهده می‌شود، مسئله مورد بحث این پژوهش، دارای ابعاد مختلفی است و کوشش نوشتار بر این بود که از میان محورهای مختلف، دو مفهوم عمل اخلاقی و جاودانگی را نسبت‌سنجی کند. از آنچه گذشت، این نتایج به‌دست می‌آید:

۱. بانو امین مسئله را در نظام معرفتی خود، ذیل مبانی و مبادی قرآن، سنت و حکمت اسلامی سیر داده و همواره کوشیده است بر ملاک اصلی و عام ناظر به همه ابعاد وجودی انسان یعنی جاودانگی تحفظ داشته باشد؛

۲. اعمال انسان در دیدگاه بانو امین، جز با لحاظ حیات اخروی قابل ارزیابی نیست؛ زیرا ادعای فناپذیری انسان و اعمال او، راه هرگونه ارزیابی حقیقی را بر افکار و آرای حق‌محور می‌بندد اما جاودانگی انسان امری مسلم است، بنابراین، ارزش حقیقی وجود انسان و اعمال او وابسته به جاودانگی وجود او رقم می‌خورد؛

۳. از آنجاکه حقیقت و ارزش حقیقی انسان، به جاودانگی است، اعمال انسان نیز، که از او

جداشدنی نیستند، جاودانه‌اند؛

۴. درنهایت، هر حکمی که در تحسین اعمال انسان، از جمله اعمال اخلاقی، انتخاب و صادر شود، در حقیقت از معبر جاودانگی وجود انسان عبور کرده است و بر این اساس، جاودانگی، معیار حقیقی ارزیابی اعمال اخلاقی انسان است.

بدین ترتیب، بانو امین اصفهانی، گرچه اثری مستقل به مبحث معیار و ملاک ارزیابی اعمال اخلاقی اختصاص نداده است؛ اما براساس معارف وحیانی قرآن و سنت و تحقیقات برهانی مندرج در حکمت اسلامی، نکته‌ای نوین و قابل توجه در شمار مسائل اخلاق ارائه کرده است. این معیار نه تنها در قلمرو حیات فردی و دنیوی بلکه در قلمرو حیات جمعی اعم از دنیوی و اخروی موثر و تعیین کننده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، ج ۱۰، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. اکبری، رضا، ۱۳۸۳، *جاودانگی*، قم، بوستان کتاب.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۴، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. امین اصفهانی، ۱۳۳۷، *مخزن العرفان*، ج ۱، اصفهان، گل بهار.
۶. امین اصفهانی، ۱۳۴۰، *مخزن العرفان*، ج ۳، اصفهان، گل بهار.
۷. امین اصفهانی، ۱۳۴۴، *مخزن العرفان*، ج ۶، اصفهان، گل بهار.
۸. امین اصفهانی، ۱۳۵۰، *مخزن العرفان*، ج ۱۱، اصفهان، گل بهار.
۹. امین اصفهانی، ۱۳۶۳، *سیر وسلوک*، اصفهان، گل بهار.
۱۰. امین اصفهانی، ۱۳۶۸، *اخلاق*، اصفهان، گل بهار.
۱۱. امین اصفهانی، ۱۳۷۷، *اربعین الهاشمیه*، اصفهان، گل بهار.
۱۲. امین اصفهانی، ۱۳۹۲، *معاد*، اصفهان، گل بهار.
۱۳. امین اصفهانی، بی تا الف، *روش خوشبختی*، اصفهان، گل بهار.
۱۴. امین اصفهانی، بی تا ب، *مخزن العرفان*، ج ۱۴، اصفهان، گل بهار.
۱۵. امین اصفهانی، بی تا ج، *مخزن اللئالی*، اصفهان، گل بهار.
۱۶. امین اصفهانی، بی تا د، *مخزن العرفان*، ج ۱۳، اصفهان، گل بهار.

۱۷. امین اصفهانی، بی تا ه، *مخزن العرفان*، ج ۹، اصفهان، گل بهار.
۱۸. امین اصفهانی، بی تا و، *مخزن العرفان*، ج ۸، اصفهان، گل بهار.
۱۹. چاید ستر، دیوید، ۱۳۸۰، *شورجاودانگی*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۰. حرعاملی، ۱۴۰۳ ق، *وسائل الشیعه*، ج ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۱. حسامی فر عبدالرزاق، ۱۳۹۳، «معیار فعل اخلاقی و رابطه دین و اخلاق از منظر استاد مطهری»، *تأملات فلسفی*، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۹۳، ص ۷۳ تا ۱۰۰.
۲۲. ریچلز، جیمز، ۱۳۹۲، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۳. سبحانی، جعفر، «ملاک فعل اخلاقی و ویژگی های اخلاق در اسلام»، *فصلنامه کلام اسلامی*، شماره ۳۳، ص ۲۳ - ۴.
۲۴. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۷۸، *الحاشیة علی الالهیات*، تهران، حکمت.
۲۵. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۸، *الشواهد الربوبیة*، قم، مطبوعات دینی.
۲۶. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۵، *اسرار الآیات*، تهران، حکمت.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۷، *مفاتیح الغیب*، تهران، حکمت.
۲۸. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۴۱۴ ق، *اسفار*، ج ۸، بیروت، دارالتراث العربی.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۱، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، تهران، الزهراء.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۸، *نهایة الحکمة*، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۱. طبرسی، امین الاسلام، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، ج ۶، تهران، ناصر خسرو.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *تفسیر تبیان*، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۹، *شرح اشارات*، ج ۳، قم، نشر البلاغه.
۳۴. فدایی مهدی و رضا برنجکار، تابستان ۱۳۹۱، «بازخوانی نظریه فطرت به مثابه معیار فعل و گزاره اخلاقی»، *پژوهش نامه اخلاق*، سال پنجم، شماره ۱۶، ص ۴۶ - ۲۹.

۳۵. قاسمی اصل اصطهباناتی، محمدجواد، ۱۳۹۷، «تبیین ملاک ارزش اخلاقی مبتنی بر تناسب بین ارکان فعل اختیاری»، *معرفت اخلاقی*، شماره ۴۲، پاییز و زمستان ۹۷، ص ۵۱ - ۳۵.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحارالانوار*، ج ۵۰ و ۶۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
۳۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ الف، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۴۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ ب، *یادداشت‌های شهید مطهری*، تهران، صدرا.
۴۱. ناس، جان، ۱۳۸۴، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۲. هاشمی سیدحسین، ۱۳۷۷، «ملاک ارزش‌گذاری افعال»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۱۳ و ۱۴، ص ۸۳ - ۵۰.





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی