



فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی

سال دوم • شماره چهارم • پاییز ۱۳۹۸

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 2, No. 4, Autumn 2019

اخلاق فضیلت؛ منظری قرآنی

سیدمحمدباقر میرصانع* | هادی صادقی**

چکیده

اخلاق فضیلت یکی از نظریه‌های اخلاقی است که اهتمام ویژه‌ای بر شخصیت فاعل و ویژگی‌های آن دارد. در مقابل اخلاق فضیلت، نظریه‌های عمل‌محور (وظیفه‌نگر و غایت‌نگر) قرار دارند. شناخت دیدگاه قرآن، به عنوان مهم‌ترین منبع اعتقادی و عملی دین اسلام، در میان نظریه‌های اخلاق هنجاری ضروری به نظر می‌رسد. از همین رو، در این پژوهش می‌کوشیم ضمن تبیین دقیق اخلاق فضیلت و ویژگی‌های آن، به سراغ آیات قرآنی رفته، دیدگاه قرآن در قبال این نظریه را تبیین کنیم. دیدگاهی که از مجموع شواهد قرآنی برداشت می‌شود، تأیید اخلاق فضیلت با رویکرد فضیلت‌موضوع (فاعل‌محور و فاعل‌مقدم) است، اما برای رویکردهای فضیلت‌معیار و فاعل‌مبنا شاهد قوی‌ای یافت نشد. اخلاق قرآنی با محور قرار دادن قلب و روح در مقابل افعال ظاهری انسان و ایمان در مقابل عمل صالح و همچنین با طرح «اسوه» به عنوان معیار شناخت اخلاق، رویکردی بسیار نزدیک به اخلاق فضیلت، اتخاذ کرده است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق هنجاری، اخلاق قرآنی، اخلاق فضیلت، فضیلت‌گرایی، فضایل.

* پژوهشگر پژوهشکده اخلاق و روان‌شناسی اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول) | smb.mirsane@gmail.com

** استاد دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. | sadeqi.hadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۱۱ □ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۵/۲۵

اخلاق فضیلت کهن‌ترین نظریه اخلاقی است که عموماً حاکم بر تمام اخلاق‌های سنتی و دینی است. قدمت این نظریه به میزانی است که مدافعان جدیدش همین کهنسالی را دلیلی اقصای برای صحتش گرفته‌اند (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۲۰۵). اخلاق فضیلت موضوع اخلاق را فاعل اخلاق دانسته، هدف آن را اصلاح و رشد ویژگی‌ها شخصیتی انسان معرفی می‌کند.

پیشینه این نظریه در غرب به آثار فیلسوفان یونانی، به‌ویژه سقراط، افلاطون و ارسطو، برمی‌گردد که تا پایان قرون وسطی به حیات خود با رویکردی عموماً ارسطویی ادامه داد، اما از آن پس کم‌کم رو به افول نهاد و مورد غفلت واقع شد. شاید درهم شکستن اندیشه‌های ارسطویی و دور شدن فضای اخلاق از ماوراء الطبیعه و متافیزیک از دلایل مهم کم‌توجهی به اخلاق فضیلت بود. در ۷۰ سال اخیر به‌ویژه با انتشار مقاله خانم آنسکام^۱ اخلاق فضیلت در مغرب‌زمین جانی تازه گرفت. البته، پیش از او لزلی استفن^۲ نیز به اخلاق فضیلت توجه داده بود، اما انتقادات صریح آنسکام و حمله او به کل فلسفه اخلاق مدرن، مقاله او را محور بازگشت به اخلاق فضیلت ساخت.

اما در جهان اسلام هم فلسفه ارسطویی و هم اعتقاد به ماوراء الطبیعه زنده و پویا بودند، این نظریه دچار افول نشد. علم اخلاق که با ترجمه آثار یونانی در قرن دوم هجری به جهان اسلام پا گذاشت تا دوران معاصر رویکرد فضیلتی- ارسطویی خود را کم و بیش حفظ کرد. در جهان اسلام، علم اخلاق در سه مکتب اصیل^۳ رشد و توسعه یافت؛ مکتب فلسفی، عرفانی، و نقلی.^۴ شرح این مکاتب رسالت این مقاله نیست، اما به جز مکتب نقلی، دو مکتب دیگر در محوریت فضایل و شکل‌گیری مباحث حول محور ملکات مشترک هستند. اخلاق فلسفی قرابت خویش را با اخلاق یونانی حفظ کرد، اما اخلاق عرفانی متأثر از اندیشه‌های عرفانی- اسلامی دارای سبک و سیاقی متفاوت شد.



1. Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy in *philosophy*, 33, 1-19.

آنسکام، گرترو. ای. ام. (۱۳۹۵). فلسفه اخلاق مدرن. (ترجمه: یاسر پوراسماعیل). اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۶۸ (۱۲۸) ص ۱۶۸.

۲. به نقل از (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰).

The Science of Ethics (New York: G. P. Putnam's Sons 1882), pp. 155, 158.

۳. مکتب تلفیقی عموماً دارای پی‌رنگ فلسفی و یا عرفانی است که نمی‌توان آن را مکتب اصیلی دانست؛ زیرا به یکی از سه مکتب برگشت دارد.

۴. نک: احمدپور، مهدی و دیگران، (۱۳۸۹) کتابشناخت اخلاق اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

اخلاق نقلی تا کنون سبک و سیاق علمی نیافته و به شکل نظام اخلاقی مطرح نشده است. تا کنون اخلاق نقلی تنها در قالب دسته‌بندی مجموعه آیات و روایات و توضیح و تفسیر آنها نگارش شده است و از دل متون اسلامی نظام اخلاقی استنباط نشده است. به نظر می‌رسد بر پژوهشگران حوزه دین و اخلاق لازم است که به استنباط نظام اخلاقی مبتنی بر متون آیات و روایات بپردازند. یکی از مقدمات این امر، عرضه نظریه‌های اخلاقی بر قرآن و بررسی شواهد له و علیه آنها در قرآن کریم است و ما این کار را «یافتن منظر قرآن درباره نظریه» می‌نامیم. با یافتن منظر قرآنی درباره یک نظریه می‌توان بخشی از اندیشه اخلاقی قرآن را روشن ساخت. این مقاله به دنبال کشف دیدگاه قرآن در برابر اخلاق فضیلت است. برای رسیدن به این مقصود در بخش ابتدایی به تبیین چهارچوب کلی و شاخصه‌های اخلاق فضیلت پرداختیم و در بخش بعدی نیز اخلاق فضیلت را از منظر آیات قرآنی بررسی می‌رسیم.



اخلاق فضیلت

اخلاق فضیلت را آن چنان که در چند سطر پیش ملاحظه کردید می‌توان به دو بخش اخلاق فضیلت سنتی و مدرن تقسیم کرد. اخلاق فضیلت سنتی سه جریان عمده دارد؛ اخلاق یونانی، اخلاق مسیحی و اخلاق اسلامی، اما اخلاق فضیلت مدرن محصول تضارب آراء در هفتاد سال اخیر و در میان اندیشمندان مغرب زمین است.

اخلاق فضیلت سنتی بنا شده بر انسان‌شناسی دنیای سنتی است. انسان در اندیشه یونانی، مسیحی و اسلامی دارای دوگانه جسم و روح است؛ جسم پیدا و روح پنهان، و روح حقیقت انسان، اصل و دارای حیات به ذات و جسم کالبد آن حقیقت، فرع و دارای حیات بالعرض. محصول این انسان‌شناسی پرداختن به روح و ویژگی‌های آن به صورت ویژه است و اگر قرار است آدمی برای اخلاقی شدن و کمال یافتن کاری کند باید به طور اصیل به روح و نفس خود بپردازد. در این اندیشه بقیه متعلقات اخلاقی انسان و به ویژه رفتار از آن جهت که ناشی از روح یا مؤثر بر آن بوده بررسی می‌شود. به همین دلیل، عموم کتاب‌های نگاشته شده در این سنت ابتدا از نفس‌شناسی شروع می‌کنند. این نفس‌شناسی گاه به اجمال و گاه به تفصیل بوده، ولی به هر حال مبنای اخلاق بوده است. از افلاطون و ارسطو تا فارابی، ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی و تا آکوئیناس همه و همه بخشی از اخلاق خود را به نفس‌شناسی اختصاص داده و آن را مبنای

مباحث اخلاقی قرار داده‌اند. ابن مسکویه به خوبی ضرورت این بحث را درک کرده و - به شیوه استدلالی - از تبیین دوگانگی جسم و روح و ویژگی‌های هر یک آغاز کرده و تا تبیین قوای نفس پیش رفته است.

اخلاق فضیلت سنتی موضوع اخلاق را روح، نفس و درون انسان می‌داند. این اخلاق معمولاً ترکیبی از «غایت‌گرایی سعادت‌گرایانه مبتنی بر تبیین کارویژه انسان»، «نظریه حدوسط و اعتدال در تبیین وجودشناسی یا معرفت‌شناسی فضایل»، «فضایل چهارگانه اصلی مبتنی بر قوای نفس»، «عقلانیتی عملی تحت فضیلت فرونسیس یا عقل عملی» و «تکیه بر اسوه یا فضیلت‌مند به عنوان نمونه بارز فرد دارای عقل عملی» است.

حکایت اخلاق فضیلت مدرن به گونه دیگری رقم خورده است. دو نظریه مدرن اخلاق هنجاری، یعنی سودگرایی و وظیفه‌گرایی، از حدود دو قرن پیش در جهان غرب پدید آمده و گسترش یافته‌اند و البته، هر دو از یک چیز به طور خاص غفلت کرده‌اند؛ این دو نظریه، به دنبال معیاری کلی برای الزامات و ارزش‌های اخلاقی می‌گردند و هر یک پیشنهادی ارائه کرده‌اند؛ سودگرایی به حداکثر رساندن سود و وظیفه‌گرایی عمل بر اساس تکلیف را پیشنهاد می‌کند و در این میان، فضیلت‌گرایان مدرن، با به نقد کشیدن هر دو نظریه، آنچه که مورد غفلت آنها بوده است (شخصیت^۱، ملکه^۲ و فضیلت^۳) را گوشزد می‌کنند.

دیدگاه‌ها و نظریه‌های فضیلت‌گرایان در حوزه اخلاق، امروزه چنان پرشمار و متنوع است که می‌توان گفت اخلاق فضیلت، جنسی برای نظریه‌های متنوع و متعدد است، اما نقطه محوری که تمام فضیلت‌گرایان سنتی و مدرن با تمام اختلافات را زیر یک چتر جمع می‌کند، چیست؟ همان نقطه مورد اتفاق که یک نظریه به خاطر پذیرش آن در دسته فضیلت‌گرایان قرار می‌گیرد.

می‌توان ادعا کرد آن نقطه محوری که به دنبالش هستیم، «اهتمام به فضیلت» به عنوان امری مهم و جدی در اخلاق است. آنچه مدافعان سنتی و مدرن اخلاق فضیلت را زیر یک چتر جمع می‌کند و از دیگر نظریه‌های متمایز می‌سازد، اهتمام به فضیلت در اخلاق است. برای تبیین بیشتر باید به دو پرسش پاسخ دهیم؛ (۱) فضیلت چیست؟ (۲) منظور از اهتمام و توجه چیست؟

1. character

۲. معادل یونانی hexis

3. virtue

۱. فضیلت

فضیلت مفهومی در مقابل رذیلت است. فضیلت نوعی از کمال و رذیلت ضد کمال به شمار می‌آید. اینها دو وصف برای ملکات نفسانی هستند؛ انسان شجاع دارای ملکه شجاعت است که فضیلت است و انسان ترسو دارای ملکه ترس است که رذیلت است. فضیلت ملکه‌ای است که ارزش اخلاقی دارد و رذیلت ملکه‌ای است که فاقد ارزش اخلاقی است [ضد ارزش اخلاقی است].

ملکه چیست؟

ملکه امری استوار در نفس است که سبب سرعت و سهولت صورت گرفتن افعال و حالات متناسب می‌شود. این سرعت و سهولت ناشی از یکپارچگی ای است که ملکه در نفس ایجاد کرده است. یکپارچگی میان اندیشه‌ها، تمایلات، انگیزه‌ها، عواطف و افعال است. انسان کریم هم بخشندگی را امری نیکو و درست می‌داند، هم تمایل به انجام این کار دارد، هم انگیزه کافی برای انجام آن دارد، هم از آن لذت می‌برد^۱ و در نتیجه به سرعت و سهولت آن را انجام می‌دهد. قید متناسب هم به این دلیل آورده شده که هر ملکه سبب نمی‌شود تا هر کاری به سرعت و سهولت انجام گیرد، بلکه افعال متناسب با آن این چنین خصوصیتی می‌یابند، برای مثال، رفتار متناسب با شجاعت در جنگ، جنگاوری و در گفت‌وگو صریح و بی‌تعارف صحبت کردن است و رفتار متناسب با کرامت در مال بخشندگی و رفتار متناسب با کرامت در رفتار با دیگران بخشیدن اشتباه آنهاست^۲ (نک: ارسطو، ۱۳۹۸، ص ۶۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، الاهیات، ص ۴۲۹).

در اخلاق فضیلت مدرن نیز فضیلت به اعتبار جنس آن [یعنی ملکه] این‌گونه تعریف می‌شود. هرست‌هاوس، فضیلت را این‌گونه تبیین می‌کند؛ «فضیلت» حالتی است که به بهترین

۱. ارسطو می‌گوید مردی که از اعمال شریف لذت نمی‌برد، در واقع، نه انسان خوبی است و نه بر اعمالش خیری مترتب است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۳۶). سخن ارسطو و کلاً ایده هماهنگی درونی، منافاتی با قاعده «أفضل الاعمال أحمرها» (مجلسی، ۱۴۰۴، ص ۱۰۲) ندارد؛ زیرا تمام سختی‌ها به درون انسان بازمی‌گردد و وقتی از کارهای سخت‌تر بحث می‌شود به معنای آن است که در انجام آن کارها انگیزه‌ها و اراده‌های قوی‌تر لازم است. پس هرچه کار سخت‌تر باشد، انسان در انجام آن کار انگیزه قوی‌تری از خود نشان داده است و این نشانه فضیلت‌مندی بیشتر اوست. ۲. یکی از تفاوت‌های ملکه نفسانی و عادت این است که ملکه بروز و ظهورهای متفاوتی در زمینه‌های متفاوت دارد، ولی عادت به این صورت نیست و همیشه به یک شکل رفتار خاص بروز می‌کند.

وجه در صاحب خودش نهادینه شده باشد؛ به طوری که فضیلت مند به علت آن، هر فعل مناسب با آن را انجام دهد. داشتن فضیلت امور دیگری همچون احساسات، گزینش‌ها، ارزش‌ها، امیال، نگرش‌ها و علائق خاص را به دنبال دارد. «دارا بودن یک فضیلت، در واقع، یک شخص خاص بودن است با ذهنیتی پیچیده» فضیلت چون ذو ابعاد است، پس داوری و تصمیم اخلاقی نیز به سادگی صورت نمی‌گیرد و به راحتی قابل تبیین نیست. ناظر اخلاقی در اخلاق فضیلت به صرف مشاهده یک عمل یا یک سلسله اعمال صحیح از فرد نمی‌تواند او را فضیلت مند بشمارد. (هرست‌هاوس، ۱۳۹۲ الف، ص ۳۲-۳۳) رفتاری ما را به فضیلت مندی فاعل آن رهنمون می‌کند که ناشی از یکپارچگی و هماهنگی درونی باشد. به طور کلی عملی ناشی از ملکه است که حاکی از هماهنگی و یکپارچگی در درون فرد باشد. یکپارچگی درونی همان ایده‌ای است که براساس آن مایل استاکر مقاله «اسکیزوفرنی‌های اخلاق مدرن» را نوشت. او معتقد بود اخلاق‌های بی‌توجه به فضایل، انسان را دچار چندپارگی شخصیت می‌کنند. یکی از مثال‌های چندپارگی شخصیت همین عدم همراهی عواطف با رفتار است (استاکر، ۱۳۹۶، ص ۱۹).

به اختصار تا به اینجا فضیلت و رذیلت، ملکه‌ای نفسانی دانسته شد که نسبت دادن آن به کسی حاکی از هماهنگی میان اندیشه، تمایل، انگیزه، عاطفه و فعل فرد است و همین هماهنگی موجب سریع و بدون تأمل بودن افعال می‌شود، اما این که فضیلت و رذیلت، به عنوان دو ضد یکدیگر، ماهیتشان دقیقاً چیست؟ سؤالی است که پاسخ آن میان فضیلت‌گرایان اختلافی است و چون پاسخ آن تأثیر مهمی در بحث ما ندارد به آن نمی‌پردازیم. به طور اختصار، جواب این سؤال در دو عنصر کلیدی خلاصه می‌شود؛ انگیزه و غایت (نک: باتلی، ۱۳۹۷، ص ۲۳).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

۲. معنا و مراد از اهتمام و توجه

اهتمام به فضیلت در ساختار نظریه‌ها به دو صورت کلی اتفاق افتاده است:

۱. صورت نخست، نظریه‌هایی هستند که فضیلت را به عنوان موضوع اخلاق در نظر می‌گیرند. نظریه‌هایی که به این نحوه به فضایل توجه می‌کنند را «فضیلت‌موضوع» می‌نامیم. موضوع اخلاق در این نظریه‌ها ملکات نفسانی است. اخلاق به دنبال شناخت و تبیین فضایل از رذایل است. در حقیقت، موضوع اصلی اخلاق روح و نفس و طهارت و آبداسازی آن است که طهارت آن به تخلی نفس از رذایل و آبادی آن به تحلی نفس به فضایل است.

اخلاق فضیلت سنتی، عموماً چنین نگاهی به فضایل دارند و در نتیجه، منظور از اهتمام به فضیلت در این نظریه‌ها موضوع قرار دادن فضیلت در علم اخلاق است. در مقابل، نظریه‌هایی هستند که موضوع اخلاق را رفتار دانسته و به دنبال معیاری برای شناخت رفتار اخلاقی از رفتار ضد اخلاقی هستند.

نظریه‌های فضیلت موضوع بی توجه به رفتار نیستند، بلکه افعال و رفتار در رتبه بعدی از ملکات و فضایل قرار می‌گیرند و این مطلب، چیزی از ارزش افعال و رفتار نمی‌کاهد. ارسطو تصریح می‌کند، «سعادت حقیقی رفتار کردن مطابق با فضیلت است؛ زیرا انسان فضیلت مندی که تمام عمر در خواب است، خیری برای او مفروض نیست و از چیزی بهره‌مند نمی‌شود» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۳۵).

در اخلاق فضیلت به طور کلی و به‌ویژه اخلاق فضیلت فضیلت موضوع، رفتار و کنش بی‌اهمیت نیست، بلکه اهمیت آن از جهت تأثیر و تأثیری است که از شخصیت و ملکات می‌پذیرد. رفتار از جهت تأثیر مهم است؛ زیرا مهمترین ابزار تغییر و تنظیم شخصیت است. همچنین رفتار اهمیت تأثیری نیز دارد؛ زیرا مهم‌ترین بروز شخصیت و ملکات انسان در رفتار اوست. در دیگر دیدگاه‌ها رفتار چنین جایگاهی ندارد. در برخی چون رفتارگرایی، رفتار جایگاهی اصیل دارد و اهمیت آن به سبب تأثیر و تأثر آن از درون نیست. در برخی دیگر مانند نگاه موقعیت‌باوران، رفتار بیشتر انفعالی به موقعیت بیرونی است، نه متأثر از شخصیت و ملکه و اراده افراد!

۲. صورت دوم نظریه‌هایی هستند که فضیلت و فضیلت‌مند را به عنوان معیار رفتار اخلاقی مطرح می‌کنند. این نظریه‌ها را «فضیلت‌معیار» می‌نامیم.

جاستین اُکلی معیار بودن فضیلت و اسوه اخلاقی را این‌گونه توضیح می‌دهد: «اگر و تنها اگر فاعل فضیلت‌مند کاری را در شرایطی خاص انجام دهد آن کار درست است» (Oakly, 1998, p. 93) اگر بخواهیم این گزاره را قدری باز کنیم، چنین می‌گوییم:

«الف»، کاری است که فاعل فضیلت‌مند در شرایطی خاص انجام می‌دهد = P

«الف» عملی درست است = Q

اگر فاعل فضیلت‌مند «الف» را در شرایط خاص انجام داد آنگاه عمل «الف»

درست است = P → Q

اگر کار «الف» درست است، آنگاه فرد فضیلت‌مند آن را در شرایطی خاص انجام

می‌دهد = Q → P



اگر و تنها اگر فضیلت‌مند کار «الف» را در شرایط خاص انجام داد، آن کار درست

است = $P \leftrightarrow Q$

پس همان‌طور که ممکن است معیار عمل اخلاقی حداکثر رسانی سود یا تکلیف باشد، ممکن است، فضیلت و اسوه اخلاقی باشد. هرست‌هاوس در مقاله «اخلاق فضیلت‌هنجاری» به این که آیا می‌توان اخلاق فضیلت را به این معنا مقابل دیگر نظریه‌ها (سودگرایی و وظیفه‌گرایی) قرار داد، پرداخته است (هرست‌هاوس، ۱۳۹۲، ص ۴۳-۵۱).

نظریه‌های فضیلت‌موضوع و فضیلت‌معیار با یک‌دیگر قابل جمع و افتراق هستند و تلازم منطقی با یک‌دیگر ندارند. ممکن است نظریه‌ای هم فضیلت‌موضوع و هم فضیلت‌معیار باشد، مانند آنچه از برخی عبارات ارسطو قابل برداشت است. ممکن است نظریه‌ای تنها فضیلت‌موضوع باشد، مانند بیشتر نظریه‌های اخلاقی سنت اسلامی و ممکن است نظریه‌ای تنها فضیلت‌معیار باشد، مانند بیشتر نظریه‌های اخلاق فضیلت‌مدرن.

مایکل اسلات تقسیم‌بندی‌ای را برای نظریه‌های فضیلت‌گرا مطرح می‌کند که به نوعی در توضیح اهتمام به فضایل در اخلاق فضیلت است. او قائل است قائلان به اخلاق فضیلت یا فاعل‌محور^۱ هستند، یا فاعل‌مقدم^۲ و یا فاعل‌مبنا.^۳

هر سه دسته فاعل و شخصیت او را بر افعال و رفتار مقدم می‌دانند. در فاعل‌محور که ارسطو آن را نمایندگی می‌کند، فاعل فضیلت‌مند معیار خوبی افعال است، اما لزوماً برای انجام کار خوب نیاز نیست فرد فضیلت‌مند باشد، بلکه با تقلید از فرد فضیلت‌مند می‌توان کار خوب و فضیلت‌مندانه انجام داد. در این نگاه رفتار فضیلت‌مندانه و فضیلت‌مند پیوند معرفت‌شناختی دارند و نه وابستگی وجودی. در فاعل‌پیشین که افلاطون نماینده آن است؛ هرچند فاعل و شخصیت بر افعال مقدم است، اما معیار نیستند، بلکه چیز دیگری، مانند مُثُل، معیار اصلی در ارزیابی ملکات و افعال است (Slote, 2001).

بر مبنای نظریه‌های فاعل‌مبنا که اسلات و جیمز مارتینو به آن قائل‌اند، فعل اخلاقی تنها و تنها از انگیزه خوب و فاعل فضیلت‌مند صادر می‌شود و غیرفضیلت‌مند توان انجام فعل فضیلت‌مندانه و خوب را ندارد. در این نظریه، افزون بر تقدم فاعل و فضایل بر رفتار و افزون بر

1. agent - focused
2. agent - prior
3. agent - based

گره زدن معرفت‌شناسی اخلاق به فضایل، وجود و تحقق رفتار نیک نیز به انگیزه‌ها و فضایل گره زده می‌شود. رگزیسکی مانند اسلات معتقد است: «یک عمل آنگاه عملی با فضیلت است که در تبعیت از انگیزه‌های درونی باشد» (رگزیسکی، ۱۳۹۲، ص ۳۱). ایستادگی در مقابل دشمن زمانی ارزش اخلاقی دارد که برخاسته از فضیلت شجاعت باشد و یا فضیلت دیگری که اقتضای آن ایستادگی است. زمانی عیادت از بیمار ارزش اخلاقی دارد که مبتنی بر فضیلت مهربانی و شفقت باشد. اگر ایستادگی در برابر دشمن و عیادت از بیمار برای رسیدن به نتایج آن افعال باشد، ارزش اخلاقی نخواهد داشت و یا حتی اگر به تقلید از فاعل فضیلت‌مند باشد.

از دسته‌بندی که ما ارائه کردیم و همچنین دسته‌بندی اسلات مشخص می‌شود که نکته مورد اتفاق تمام فضیلت‌گرایان اهمیت و تقدم شخصیت و ملکات فاعل اخلاقی بر رفتار و اعمال اوست. در این امر تفاوتی میان قائلان سنتی و مدرن اخلاق فضیلت نیست.

فیلسوفان وظیفه‌گرایی مانند امانوئل کانت و یا برخی از فایده‌گرایان همچون جی. ای. مور که نظریه‌هایی در باب فضیلت یا فضایل نیز ارائه می‌دهند، اگر شخصیت فضیلت‌مند را عنصر مهم و مقدم در اخلاق ندانند، طرفدار اخلاق فضیلت به حساب نمی‌آیند، بلکه تنها عنصر فضیلت را با نظریه خود در اخلاق هنجاری ترکیب کرده‌اند.

فرانکنا از افراد بارز این گروه است که قواعد اخلاقی را چشمان فضایل و فضایل را نیروی قواعد دانسته است و در واقع، به فضایل به چشم پاسبانانی برای قواعد نگاه کرده، امثال فرانکنا تنها قائل به نظریه فضیلت معتدل هستند (نک: فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵). برخی همچون مور، به صراحت، فضایل را در درجه دوم قرار می‌دهند معتقداند که:

... اگر یک فضیلت واقعاً یک فضیلت است، باید به عنوان یک وسیله خوب باشد. ... فضیلت فی نفسه ارزش ندارد و اگر هم ارزش داشته باشد، از یگانه خوب بودن و یا بهترین خوب‌ها بودن فاصله زیادی دارد (مور، ۱۳۸۸، ص ۳۰۳).

پس باید توجه کرد به صرف اهتمام به فضایل، در حالی که ابزاری در دست قواعد و یا در رتبه بعدی نسبت به قواعد باشند، اخلاق فضیلت به حساب نمی‌آید. البته، نظریه اخلاق فضیلت با نظریه‌های بسیار ترکیب شده و شکل‌های مختلفی از آن ارائه شده است که ما قصد بحث تفصیلی از آنها را نداریم. برای مثال، نظریه‌های کلاسیک اخلاق فضیلت با سعادت‌گرایی، خودگرایی، نظریه اعتدال و در برخی خوانش‌های دینی با امر الهی پیوند خورده‌اند. همچنین در



تقریرها و نظریه‌های مدرن و معاصر، اخلاق فضیلت گاه با سودگرایی^۱، گاه با امر الهی^۲، گاه با طبیعت‌گرایی^۳، گاه با عاطفه‌گرایی^۴ و گاه با کثرت‌گرایی^۵ ترکیب شده است و برخی قائلان اساساً ضد نظریه هستند.^۶ البته، تقریرهای پرشماری از اخلاق فضیلت ارائه شده و در حقیقت، باید اخلاق فضیلت را به عنوان جنسی برای نظریه‌های متعدد در نظر گرفت.

در پایان تبیین اخلاق فضیلت، باید به برخی مزیت‌ها و امتیازات مورد اتفاق اخلاق فضیلت بر نظریه‌های رقیب - اعم از رفتارگرایی، سودگرایی و وظیفه‌گرایی - اشاره کرد. این مزیت‌ها و امتیازات در شناخت نظریه‌های فضیلت‌گرایانه کمک شایانی به ما می‌کند:

۱. اخلاق فضیلت به انگیزش درونی توجه بسیار دارد. طرفداران این نظریه، از سویی قائل هستند عمل بدون انگیزه و رغبت درونی عمل فضیلت‌مندانه نیست، به‌ویژه، زمانی که با نیات مخالف یا ناسازگار با عمل انجام شود، و از سوی دیگر اخلاق و معلم‌ان اخلاق باید در پی شکل دادن فضایل در افراد باشند که سبب شود فرد با رغبت به انجام اعمال اخلاقی مبادرت کند.

۲. اخلاق فضیلت رشد اخلاقی را مورد توجه قرار می‌دهد. اخلاق مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها نیست که فرقی نکند به ماشین داده شود یا انسان و هر کدام بر اساس آن عمل کند، اخلاقی شود. اخلاق امری در درون فرد است که رشد کرده و توسعه می‌یابد. در برخی مراحل برخی اعمال صحیح و در برخی مراحل بالاتر همان اعمال ناصحیح یا دارای ارزش کمتر می‌شود.^۷

۳. نقش الگوها و اسوه‌ها در اخلاق فضیلت بسیار پررنگ است. نقش معرفت‌شناسانه اسوه‌ها در اخلاق فضیلت مورد اتفاق است و در برخی نظریه‌ها مانند الگوگرایی تا حدّ یگانه معیار اخلاق بالا می‌روند.

۴. در اخلاق فضیلت فضایل ارزش ذاتی یا مقدم بر رفتار دارند. همچنین فضایل مقدم بر

۱. مانند نظریه جولیا دراپور

۲. نظریه رابرت آدامز

۳. نظریه فوت و هرست‌هاوس

۴. هیوم و اسلات

۵. کریستین سوانتون

۶. مانند آنسکام

۷. مانند این گفته مشهور «حسنات الابرار، سینات المقربین».

قواعد اخلاقی هستند و جایگاه قواعد اخلاقی تا حد بسیاری تزلزل پیدا می‌کند. فضیلت‌گرایان یا نیاز به قواعد و اصول اخلاقی را نفی می‌کنند^۱ و یا در صورت قبول، آنها را برگرفته از فضایل و فرد فضیلت‌مند می‌دانند و این به دلیل نسبت معرفتی است که میان فضیلت و عمل صحیح برقرار می‌دانند. برخی چون ادموند پینکافس، وجود قواعد اخلاقی کمتر را برای تعلیم اخلاق بهتر می‌دانند (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۳۲۵)؛ چون اساساً عمل درست اخلاقی طبق قاعده نیست، بلکه طبق فضیلت اخلاقی است.

۵. توجه به فاعل اخلاقی در ارزیابی افعال و رفتار؛ در نظریه‌های دیگر عموماً افعال بدون توجه به فاعل آن مورد ارزیابی و داوری قرار می‌گیرند، ولی در اخلاق فضیلت ارزیابی اعمال با توجه به فاعل و انگیزه و ملکات آن است.

برخی غایت‌گرایی را نیز جزء مؤلفه‌های اخلاق فضیلت مطرح ساختند (خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۴۳) که به نظر می‌رسد شامل برخی نظریه‌ها مانند اسلات و مونتمارک نمی‌شود (باتلی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲-۱۲۸). از این رو، ما غایت‌گرایی را جزء مؤلفه‌ها مطرح نمی‌کنیم، ولی می‌پذیریم که یک مؤلفه غالب در فضیلت‌گرایی است.

تا اینجا عنصر مهم و تعیین‌کننده در اخلاق فضیلت و برخی مؤلفه‌های مورد اتفاق قائلان به اخلاق فضیلت را مطرح کردیم. در ادامه، این عنصر اصلی و مؤلفه‌ها را به قرآن عرضه کرده، در سنجه قرآن به بررسی اخلاق فضیلت می‌پردازیم.

اخلاق فضیلت در نگاه قرآن

آیا قرآن کریم شخصیت و ملکات فاعل اخلاقی را بر افعال و رفتار او مقدم می‌داند؟ اهتمام اصلی و اساسی قرآن بر رشد شخصیت فاعل است یا رفتارهای او؟ قرآن شخصیت و فضایل را به عنوان معیار نهایی شناخت رفتار صحیح می‌داند یا معیارهای دیگری را معرفی می‌کند؟ در نگاه قرآن، اسوه‌ها چه جایگاهی دارند؟ قرآن تا چه میزان در ارزیابی‌ها و داوری‌ها به شخصیت، انگیزه و نیت افراد توجه می‌کند؟ و آیا در منظر قرآنی عملی که همراه میل و انگیزش درونی

۱. جولیا آناس در مقاله زیر بر این مطلب استدلال می‌کند.

Annas, J. (2004). Being Virtuous and Doing the Right Thing. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 78(2), 61-75. doi: 10.2307/3219725



نیست، ارزشمند است؟ پاسخ به این سؤالات می‌تواند منظر و دیدگاه قرآن کریم را نسبت به اخلاق فضیلت مشخص کند. البته، این سؤالات بی‌ارتباط با یک‌دیگر نیستند و پاسخ به برخی از آنها، پاسخ برخی دیگر را مشخص می‌کند.

در قرآن از شخصیت و ملکات انسان با نام‌های مختلفی یاد شده است.^۱ قرآن از روح انسان که محل استقرار ملکات است، با تعبیر مختلفی مانند قلب، صدر، فؤاد و نفس یاد می‌کند. (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۶۴ و ۴۷۷ و ۶۸۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۹۴، ۲۷۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱۸). اندیشمندانی چون غزالی، فخر رازی، علامه طباطبایی و محمد تقی مصباح یزدی نیز معتقدند قلب، صدر و فؤاد در قرآن به یک حقیقت اشاره دارند که عبارت است از روح انسان. (نک: غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۶، فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۳۴۳؛ علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۲۴؛ ج ۳، ص ۳۸۷؛ ج ۱۵، ص ۲۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۳۴ و ۲۳۶).

به احتمال زیاد هریک از این واژه‌ها از لطافت معنایی خاصی برخوردارند و تفاوت‌هایی لطیف و دقیق در کاربرد و معنا دارند، اما در بحث ما چندان تفاوتی ایجاد نمی‌کند و همه را دال بر امر درونی می‌دانیم که در لسان اخلاق فضیلت به شخصیت و ملکات فاعل تعبیر می‌شود. همچنین در ادامه، به جهت تسهیل، واژه قلب را معادل شخصیت فرد به کار می‌بریم و تفاوتی میان شخصیت و قلب نمی‌نهمیم.

اهمیت و تقدّم شخصیت و ملکات فاعل در قرآن

برای فهم دیدگاه قرآن درباره نظریه اخلاق فضیلت، باید به دنبال سنجه‌هایی باشیم که با آنها بتوانیم دیدگاه قرآن را اخذ و اصطیاد کنیم. پیش‌تر بیان شد که اهتمام به شخصیت فاعل به دو صورت در نظریه‌های فضیلت‌گرایانه بروز یافته است: فضیلت‌موضوع و فضیلت‌معیار. در این بخش، اهمیت قرآن به روح و قرابت آن با نظریه‌های فضیلت‌موضوع را بررسی می‌کنیم. ذیل نظریه‌های فضیلت‌موضوع تبیین شد که اهمیت رفتار در این دست نظریه‌های تبعی بوده و به جهت تأثیر و تأثری است که در نسبت با شخصیت و ملکات دارند. همین امر می‌تواند سنجه‌ای

۱. البته، واژه فضیلت، فضل و مشتقات آن به معنای اصطلاحی اخلاق، در قرآن به کار نرفته است، در قرآن واژه فضل به معنای «زیادی» مال و درآمد، برتری ذاتی، مجموعی از مکتب و مال و جایگاه و قوت و در برخی موارد نیز به معنای هدیه‌ای که اهداء آن الزام نداشته، به کار رفته است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۳۹).

برای شناخت نظریه‌های فضیلت‌موضوع باشد و از همین‌رو، اگر متن مقدّسی رفتار را غیرمرتبط (و یا کم ارتباط) با شخصیت دانست و یا برای رفتار ارزش اصیل قائل شد، نظریه‌های فضیلت‌موضوع را نپذیرفته است، ولی اگر رفتار را در تأثیر و تأثر با شخصیت بررسی کرد و اهمیت آن را به شخصیت و ملکات فاعل برگرداند، دیدگاهی فضیلت‌گرایانه دارد. همچنین بیان شد نظریه‌های سنتی بیشتر فضیلت‌موضوع هستند؛ اگر قرآن این دست نظریه‌ها را تأیید کرد، باید پذیرفت که قرآن دیدگاهی قریب به نظریه‌های سنتی در حوزه اخلاق فضیلت دارد.

از نگاه آیات قرآنی، رفتارها هم برخاسته از قلب و شخصیت هستند و هم مؤثر بر آن هستند؛ به همین دلیل آیات را در دو دسته ارائه می‌کنیم: آیات دال بر این‌که رفتار برخاسته از قلب است و آیات دال بر این‌که رفتار انسان ویژگی‌های قلب را شکل می‌دهد.

دسته اول

برخی آیات، رفتارهای انسانی را منسوب به قلب و شخصیت آدمی کرده‌اند؛ به گونه‌ای که عامل اصلی در بروز رفتارها قلب او دانسته شده است. قلب آدمی با توجه به این دسته آیات ریشه رفتار ما و اخلاقی کردن آنها به نوعی پیش‌گیری از رفتار غیراخلاقی و پرداختن به ریشه این‌گونه رفتارهاست. به شماری از این دسته آیات اشاره می‌کنیم:

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا؛ بگو: هر کس بر حسب شاکله خود عمل می‌کند و پروردگار شما به هر که راه‌یافته‌تر باشد داناتر است (سوره اسراء، آیه ۸۴).

در تفسیر «شاکله» دست‌کم سه معنا ذکر شده است؛ برخی به نیت، خلق و خو تفسیر کرده‌اند که مرتبط با درون آدمی است (حویزی، ج ۳، ص ۱۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱؛ علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۸۹). برخی دیگر به طبیعت و یا طینت تفسیر کرده‌اند که در بیشتر موارد تحت اختیار آدمی نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳). دسته سوم نیز هستند که «شاکله» را به اعتبار «اهدی سبیلًا» به معنای روش و مذهب گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۹۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۳).

آیه طبق معنای دوم و سوم ارتباطی با بحث ما نخواهد داشت، اما اگر آن را به خلق و خو تفسیر کنیم، مرتبط با مبحث ما خواهد بود. طبق این معنا، رفتار معلول شاکله فرد است و آنچه اخلاق باید به دنبال ساخت و تربیت آن باشد، شاکله و منش‌های فرد است، نه رفتار او. منش‌ها و شخصیت در این نگاه محوریّت می‌یابد.



این آیه - به تصریح - اعمال را متأثر از شاکله بیان می‌کند. آیات بعدی آیاتی اند که به صورت موردی و مصداقی رفتار و اعمالی را به قلب و روح منتسب می‌کنند. از مجموع این آیات می‌توان کلی جاری در این مصداق که همان محوریت قلب و نشأت گرفتن رفتار از قلب را برداشت کرد. **إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى؛** کسانی که پیش پیامبر خدا (ص) صدایشان را فرو می‌کشند، همان کسانی هستند که خدا دل‌هایشان را برای پرهیزگاری امتحان کرده است (سوره حجرات، آیه ۳).

برخی در مقابل پیامبر اکرم (ص) با صدای بلند و با حالتی بی ادبانه سخن می‌گفتند، قرآن در آیات قبل، از این‌گونه سخن گفتن با پیامبر نهی می‌کند و در ادامه، تکلم خاضعانه و مؤدبانه با پیامبر را ناشی از قلب متقی بیان می‌کند.

إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ؛ اگر سر پروا دارید پس به ناز سخن مگویید تا آن‌که در دلش بیماری است، طمع ورزد و گفتاری شایسته گوید (سوره احزاب، آیه ۳۲).

خطاب این آیه با زنان پیامبر (ص) است. به آنها امر می‌کند که که با ناز و کرمشه سخن نگویند؛ زیرا کسی که قلب بیمار دارد، در شما طمع خواهد کرد. قلب بیمار موجب طمع در زنان نامحرم شده و ممکن است به اعمال غیرعقیقانه منجر شود. در این آیه یک عارضه درونی علت رفتاری خاص (طمع نابجا) در موقعیت خاص (شنیدن سخنان با کرمشه زنان) بیان شده است. ممکن است اشکال شود که در این آیه به سبب نتیجه و پیامد بدی که ممکن است داشته باشد رفتاری را منع کرده است و به بیان دیگر، چون با کرمشه و ناز سخن گفتن، تبعات ناگواری دارد، خطاست و این رویکردی فایده‌گرایانه است.^۱ جواب این است که در این بخش تنها می‌خواهیم دیدگاه قرآن درباره نظریه‌های فضیلت‌موضوع را بررسی کنیم. بحث فضیلت‌معیار در بخش بعدی مقاله می‌آید.

... **مَنْ يُعْظَمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ؛** هر کس شعایر خدا را بزرگ دارد در حقیقت، آن از پاکی دلهاست (سوره حج، آیه ۳۲).

در این آیات، قرآن به بحث حج و این که حج از شعائر و علامت‌های الهی است، اشاره کرده

۱. از داور محترم نشریه اخلاق پژوهی که این نکته را گوشزد کردند، سپاسگزارم.

است. در میان بحث، شعائر که از ظواهر دین و در اعمال رفتار انسان بروز می‌کند را ناشی از تقوای قلب بیان می‌دارد. تقوا فضیلت و کیفیتی در نفس است که به موجب آن فرد بر اعمال و رفتار خود مواظبت و مراقبت دارد. در این آیه نیز یکی از رفتارهای انسان به باطن او برگردانده شده است. آیات بسیاری ریشه اعمال را در قلب و از قلب می‌دانند که تنها به برخی از آنها اشاره شد.^۱

دسته دوم

دسته دوم آیات، رفتار و کنش‌ها عوامل تغییر درون و قلب معرفی می‌کنند. تحذیر و تشریهای که در این آیات در نسبت رفتار با قلب داده شده است، نشان‌گر این مطلب است که اصلاح قلب و شخصیت، امری مهم و اساسی است که از کانال تغییر رفتار می‌گذرد. با این نگاه گویی رفتار ابزارهایی هستند که انسان به واسطه آنها باید به تغییر درون خویش دست بزند. این آیات نیز به صورت مصداقی افعالی خاص را موجب دگرگونی قلب دانسته‌اند، اما از مجموع آنها می‌توان برداشت کرد که مصادیق مذکور خصوصیت نداشته و همه حاکی از این قضیه کلی هستند که رفتارها موجب تغییر قلب و روح می‌شوند.

لَيْبَلِيَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ و لِيَمْحَصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ و اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ و [اینها] برای این است که خداوند، آنچه را در دل‌های شماست، [در عمل] بیازماید و آنچه را در قلب‌های شماست، پاک گرداند و خدا به راز سینه‌ها آگاه است (سوره آل عمران، آیه ۱۵۴).

شب بعد از جنگ اُحد برخی از منافقان و افراد سست ایمان شبهه کردند که اگر ما و رسول خدا بر حق بودیم، چرا پیروز از میدان جنگ بیرون نیامدیم؟ خداوند در این آیه به طرح شبهه و پاسخ آن می‌پردازد. اساساً شکست ظاهری در جنگ و به طور کلی، در عموم آزمایش‌های الهی به هدف آشکار شدن باطن افراد و خالص‌سازی قلوب آنها انجام می‌گیرد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۵۰). برخی چون منافقان در مواجهه با امتحان الهی ایجاد شبهه می‌کنند و با این واکنش و رفتار خود باطن و درون خود را آشکار می‌سازند. مؤمنان با رفتار مؤمنانه - اعم از قتال و توبه -

۱. نک: سوره نساء، آیه ۱۵۵، سوره مائده، آیه ۲۴، ۲۵، ۵۲؛ سوره اعراف، آیه ۱۰۰-۱۰۱؛ سوره توبه، آیه ۴۵؛ سوره محمد، آیه ۲۴؛ سوره انعام، آیه ۱۲۰؛ سوره حج، آیه ۵۳؛ سوره ق، آیه ۳۷؛ سوره مدثر، آیه ۳۱؛ سوره انفال، آیه ۱۱.

زمینه تطهیر و پاک‌سازی قلب خود را فراهم می‌کنند!

موضع استدلال ما پاسخ قرآن به آنهاست. اصل در نگاه قرآن باطن و قلب آدمی است که گاه رفتار او پرده از باطن برمی‌دارد و گاه رفتار موجب تغییر و تحوّل باطن می‌شود. قلب به عنوان جزء مهم هدف آزمایش و تمحیص قرار گرفته است. خداوند متعال می‌فرماید: «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً؛ پس به [سزای] پیمان شکستشان لعنتشان کردیم و دل‌هایشان را سخت گردانیدیم» (سوره مائده، آیه ۱۳). در آیات قبل، قرآن به پیمان خداوند با بنی اسرائیل اشاره کرده است و در این آیه پیمان‌شکنی آنها را گزارش می‌کند. در آیه به دو پیامد مهم رفتار بنی اسرائیل (پیمان‌شکنی) اشاره شده است؛ دوری از رحمت الهی و قساوت قلب در این آیه نیز تأثیر رفتار بر قلب بیان شده است.

در آیه شریفه «... بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ بلکه آنچه مرتکب می‌شدند زنگار بر دل‌هایشان بسته است (سوره مطففین، آیه ۱۴)، «رین» چرک و زنگی است که بر روی شیء قیمتی و شفاف می‌افتد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۷۳). برخی معتقد بودند پیام و کلام پیامبر، اسطوره و کلامی بی‌اساس است. در این آیه بیان می‌شود که این افراد به علت افعال بدی که مرتکب شده‌اند، قلبشان که امری ارزشمند در آنها بوده دچار زنگار و چرکی شده است و به همین علت است که حقایق را وارونه دانسته، پیام حق پیامبر را اسطوره می‌خوانند! در آیه نیز رفتار و اعمال ناپسند را موجب تغییر و زنگارگرفتگی قلب دانسته است.

وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ؛
و چون از زنان [پیامبر] چیزی خواستید از پشت پرده از آنان بخواهید؛ این برای دل‌های شما و دل‌های آنان پاکیزه‌تر است (سوره احزاب، آیه ۵۳).

قرآن کریم در این آیه و آیات قبل و بعد آن به نحوه معاشرت با پیامبر (ص) و خانواده آن حضرت پرداخته است. آنچه مورد استناد ماست، همین عبارتی است که ذکر شده؛ درخواست از زنان پیامبر بایستی از پشت پرده و حجاب باشد و این رفتار عقیفانه موجب طهارت قلب مردان و زنان است و در اینجا تأثیر مستقیم فعل بر قلب بیان شده است.

بر اساس آیاتی که نقل شد، میان درون و بیرون و میان روح و عمل، رابطه‌ای دوسویه وجود دارد که نمی‌توان یکی را انکار کرد یا کاملاً جنبه فرعی به آن داد. این رابطه دوسویه حاکی از تأثیر و تأثر متقابل این دو بُعد در وجود آدمی است، اما جهت اهمیت هر یک متفاوت از دیگری است؛ قلب و درون انسان دارای اهمیت است به این دلیل که شامل حقیقت انسان، انگیزه‌ها، نیت‌ها و تمام

اموری است که ریشه بیرون و رفتار انسانی به شمار می‌آید. رفتار و کنش انسان دارای اهمیت است به این دلیل که مهمترین نشانه برای شناخت قلب و مهمترین ابزار برای تغییر آن به شمار می‌آید.

امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «إِذَا أَذْنَبَ الرَّجُلُ خَرَجَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ فَإِنْ تَابَ انْمَحَتْ وَ إِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى تَغْلِبَ عَلَى قَلْبِهِ فَلَا يُفْلِحُ بَعْدَهَا أَبَدًا؛ هنگامی که انسان گناه می‌کند، نقطه سیاهی در قلب او پیدا می‌شود. اگر توبه کند، آن نقطه سیاه محو می‌شود و اگر بر گناه بیفزاید زیادتر می‌شود تا تمام قلب او را فراگیرد و بعد از آن هرگز روی رستگاری را نخواهد دید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۷۱).^۱

در همین روایت نیز مشاهده می‌کنید که رفتار (گناه) عامل اساسی در تغییر و تحوّل قلب بیان شده است که در نهایت، کسی از فلاح و رستگاری دور است که قلب او سیاه شده است. اهمیت رفتار به این دلیل است که علت سیاهی قلب است.

بنا بر آنچه از مفاد آیات شریفه مطرح شد، می‌توان گفت که در نگاه قرآنی هرچند رفتار هم مانند درون و قلب دارای اهمیت است، اما اهمیت آن به دلیل تحوّل است که در قلب رقم می‌زند و در واقع، اهمیت آن در طول قلب است و نه در عرض آن. در قدم بعدی اگر این نگاه از قرآن پذیرفته شود، می‌توان همین امر را مهر تأییدی از سوی قرآن بر نظریه‌های فضیلت موضوع دانست، البته، تنها در این جهت، یعنی اهمیت محوری شخصیت و قلب آدمی در قیاس با رفتار و اعمال. همچنین شواهدی که ذکر شد نظریه‌های فاعل محور و فاعل مقدم را نیز تأیید می‌کنند؛ به‌ویژه این‌که عمل صالح فارغ از فاعل آن و شخصیت فاعل دارای ارزش دانسته شده است، بسیار نزدیک به نظریه‌های فاعل محور است.

قلب و ویژگی‌ها آن به عنوان معیار

برخی نظریه‌های اخلاق فضیلتی در دسته فضیلت معیار قرار می‌گیرند. فضیلت معیار، فضیلت و فضیلت‌مند را معیار رفتار صحیح اخلاقی می‌دانند. پرسش اصلی این است که آیا در آیات قرآنی شواهدی له یا علیه معیار قرار گرفتن فضیلت و فضیلت‌مند وجود دارد؟ و از آنجا که ایمان و تقوا، دو فضیلت مهم قرآنی هستند، می‌توان پرسش را این‌گونه مطرح کرد که آیا در آیات قرآنی،

۱. علامه مجلسی، این حدیث را به‌خوبی شرح کرده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۴۱۲-۴۱۴).

شواهدی به نفع یا بر علیه معیار عمل اخلاقی بودن ایمان و تقوا [و مؤمن و متقی] وجود دارد؟ برخی آیات را می توان شاهدی به نفع معیار بودن ایمان و تقوا دانست. این آیات به دو دسته تقسیم می شوند؛ برخی عمل صالح را مشروط به ایمان دانسته و برخی دیگر ایمان و قلب سلیم را تنها عامل سعادت معرفی می کنند. قرآن، آخرت را خانه بقای انسان دانسته است و برای دنیا ارزش اصیل قائل نیست.^۱ به همین دلیل شناخت معیار ارزش گذاری هرچیز در قرآن، متناسب با وزنی است که در آخرت دارد و فرضیه ما این است که قرآن قلب و ویژگی های آن را معیار اصلی در آخرت می داند و رفتار تنها به تبع قلب دارای ارزش می شود.

۱. عمل صالح مشروط به ایمان

بر اساس آیات قرآنی، جایگاه ایمان، قلب است.^۲ ایمان، طبق آیات قرآنی فراتر از یک اعتقاد ساده به مواردی چون خداوند و پیامبران و معاد است. ایمان ماهیتی تشکیکی دارد زیاده و نقصان می پذیرد (نک: سوره انفال، آیه ۲-۴). ایمان، هم رفتار ساز است و هم ارتباط تنگاتنگی با عواطف دارد.^۳ ایمان مهم ترین یا یکی از مهمترین فضایل دینی در قرآن به حساب می آید. در آیات بسیاری ایمان شرط پذیرش عمل صالح است:

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ؛
و کسانی که کارهای شایسته کنند - چه مرد باشند یا آن - در حالی که مؤمن باشند،
آنان داخل بهشت می شوند (سوره نساء، آیه ۱۲۴).^۴

این دسته از آیات^۵ بهشت، حیات طیبه، پذیرفته شدن کوشش و فلاح را نتیجه عمل صالحی می دانند که در حال ایمان انجام گرفته باشد. در واقع، ایمان را پی رنگ و اساس و شرط زندگی

۱. «وما هذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (سوره عنکبوت، آیه ۶۴).
۲. نک: سوره مجادله، آیه ۲۲؛ سوره حجرات، آیه ۷، ۱۴؛ سوره نحل، آیه ۱۰۶.
۳. «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (سوره نساء، آیه ۶۵؛ نک: سوره انفال، آیه ۲-۴).
۴. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ هر کس - از مرد یا زن - کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه ای، حیات بخشیم، و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می دادند پاداش خواهیم داد (سوره نحل، آیه ۹۷).
۵. آیه ۱۱۲ سوره طه، آیه ۹۴ سوره انبیاء و آیه ۴۰ سوره غافر، مضمونی شبیه به آیات دارند.

سعادت‌مندانه دینی قرار داده‌اند. این آیات عمل صالحی را دارای ارزش می‌دانند که در حال ایمان یا مبتنی بر ایمان صورت گیرد.

علامه طباطبایی تفسیری لطیف از تعبیر «من الصالحات» مطرح کرده‌اند. تعبیر «من الصالحات» را دال بر این دانسته‌اند که عمل ممکن است به لحاظ کمی یا کیفی کم و ناقص باشد، ولی با ایمان قابل جبران است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۸۷) و این در حالی است که هیچ خللی در ایمان پذیرفته نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۴۱). ایمان قابل اغماض نیست؛ زیرا اساس زندگی اخلاقی است، اما رفتار این‌گونه نیست!

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ محققاً کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداست» سپس ایستادگی کردند، بیمی بر آنان نیست و غمگین نخواهند شد (سوره احقاف، آیه ۱۳).

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ؛ در حقیقت، کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداست»؛ سپس ایستادگی کردند، فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند: «هان، بیم مدارید و غمگین مباشید و به بهشتی که وعده یافته بودید شاد باشید (سوره فصلت، آیه ۳۰).

طبق تفاسیر منظور از «قالوا ربنا الله» ایمان داشتن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۳۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۱۳) و منظور از «استقامت» نیز عمل صالح است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۵۶۰)، اما نکته مهم این است که از عمل صالح به استقامت بر ایمان تعبیر می‌شود، به این معنا که اصل در نجات ایمان است و عمل صالح همان استقامت بر ایمان به حساب می‌آید.

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ؛ و داستانی که [هر یک از آن دو] قربانی‌ای پیش داشتند. پس، از یکی از آن دو پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد. [قابیل] گفت: «حتماً تو را خواهم کشت» [هابیل] گفت: «خدا تنها از تقوایبندگان می‌پذیرد (سوره مائده، آیه ۲۷).

این آیه شریفه درباره داستان فرزندان حضرت آدم (ع) - هابیل و قابیل - است. هم هابیل و هم قابیل از اموال خود قربانی‌ای را در راه خدا دادند، اما قربانی هابیل پذیرفته شد و قربانی قابیل



مقبول درگاه الهی نیافتاد و قایل نیز در واکنش به عدم قبولی قربانیش، بیان کرد که «هاییل را خواهد کشت». موضع استناد ما به این آیه عبارت پایانی آن است که «خداوند تنها قربانی با تقوایان را قبول می‌کند». ذیل آیه ۳۲ سوره حج بیان شد که تقوا فضیلتی درونی است که در رفتار به صورت مراقبت بر خویشتن ظهور می‌کند. این آیه تنها عمل کسانی را مقبول درگاه حق می‌شمارد که آراسته به فضیلت تقوا باشند.

آیات ناظر به إحياط

برخی دیگر از آیات قرآنی به نحو موضوعی و گروهی مؤید این مضمون هستند؛ مانند آیات ناظر به إحياط. «إحياط» در لغت به معنای ابطال و بی‌اثر ساختن است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۲۹). در قرآن کریم، إحياط تنها به عمل استناد داده شده است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۸)؛ زیرا ایمان مهم‌ترین فضیلت دینی در قرآن است و وجود آن سبب قبولی عمل و عدم آن موجب إحياط آن می‌شود.

مواردی که سبب إحياط عمل می‌شود، عبارت‌اند از: ارتداد (سوره بقره، آیه ۲۱۷)، شرک (سوره توبه، آیه ۱۷-۱۸)، کفر (سوره محمد، آیه ۳۲)، نفاق (سوره احزاب، آیه ۱۸-۱۹). کراهت از آنچه خدا نازل کرده است (سوره محمد، آیه ۸-۹). دیگر موارد، هر چند به ظاهر فعل هستند، ولی تصریح در ویژگی‌های دارند که در باطن فرد است؛ مانند بازداشتن از راه خدا و مخالفت ورزیدن با رسول خدا (سوره محمد، آیه ۳۲)، کشتن انبیاء و آمران به معروف (سوره آل‌عمران، آیه ۲۱-۲۲)، اسائه ادب نسبت به پیامبر (ص) (سوره حجرات، آیه ۲)، روی آوردن به دنیا و پشت کردن به آخرت (سوره هود، آیه ۱۵-۱۶)، و انکار آخرت (سوره اعراف، آیه ۱۴۷؛ سوره کهف، آیه ۱۰۵). علامه طباطبایی چکیده آیات إحياط را این‌گونه بیان می‌کند:

محصل این آیه مانند آیات دیگر این است که حبط، کفر و ارتداد موجب بطلان عمل از تأثیر در سعادت زندگی می‌شود. همان‌طور که ایمان به اعمال انسان زندگی و جان می‌دهد تا مؤثر در سعادت باشند (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۹).

۱. إحياطی که در اینجا مد نظر است، إحياط قرآنی است که گاه مبنا و مستندی برای إحياط کلامی نیز قرار می‌گیرد، در میان متکلمان شیعه، اشعری و معتزله در این زمینه اختلافاتی وجود دارد. قدر مسلم از إحياط همان چیزی است که در قرآن بدان تصریح شده است (برای مطالعه بیشتر، نک: علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۷۰).

اشکال

آیا این دسته از آیات افزون بر مشروط بودن پذیرش عمل صالح به ایمان و تقوا، بر معیار بودن ایمان و تقوا برای عمل صالح دلالت دارند؟

«مشروط بودن ارزشمندی» و «معیار بودن برای ارزشمندی» با هم متفاوت‌اند. «شرط» گونه‌ای از علت ناقصه برای ارزشمندی است و در مورد بحث، عمل صالح، زمانی ارزشمند می‌شود که به ایمان ضمیمه شود و هر کدام سهم خود را در شکل‌گیری ارزشمندی دارند. «معیار» علت تامه ارزشمندی است و در مورد بحث، اگر ایمان معیار ارزش بود، ارزش کل عمل وابسته به آن می‌شد به گونه‌ای که هر جا معیار بود ارزش بود و هر جا نبود ارزشی هم وجود نداشت.

در نتیجه این تمایز و با توجه به این که آیات پیش از ضمیمه شدن عمل به ایمان، عمل را «صالح» خوانده‌اند، این دسته آیات دال بر معیار بودن ایمان و تقوا و قلب نیستند، بلکه نهایت دلالت آن همان محوریت و اهمیت قلب و شخصیت و ملکات آن است.

به همین دلیل است که در برخی آیات، «اسلام» که درجه‌ای از ایمان است، به عمل صالح مشروط شده است و این دو همچون دو علت ناقصه به حساب آمده‌اند که با یک‌دیگر تامه می‌شوند.

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ؛ و هر کس خود را تسلیم خدا کند در حالی که نیکوکار باشد، قطعاً در ریسمان استوارتری چنگ در زده و فرجام کارها به سوی خداست (سوره لقمان، آیه ۲۲).^۱

در این آیه، ایمان مشروط به رفتار نیکو شده است، مشروط کردن ایمان به عمل صالح عکس آیات پیش است که عمل صالح را به ایمان مشروط کرده بود و این مؤید مطلبی است که پیش از این بیان شد. دسته دوم آیات که در ادامه می‌آید از این جهت مشکل دلالتی نداشته باشد!

۲. ایمان و قلب سلیم تنها عامل سعادت

دسته دوم آیاتی هستند که تنها عامل سعادت را ایمان و قلب سلیم دانسته‌اند. ابتدا این آیات را برشمرده و سپس به بررسی دلالت آنها بر مطلوب خویش، خواهیم پرداخت.

۱. آیه ۱۱۲ سوره بقره و آیه ۱۲۵ سوره نساء نیز مضمونی شبیه به این آیه دارند.



إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ؛ کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، پروردگارشان به پاس ایمانشان آنان را هدایت می‌کند به باغهای [پُر ناز و] نعمت، که از زیر [پای] آنان نهرها روان خواهد بود [در خواهند آمد] (سوره یونس، آیه ۹).

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرماید:

در این آیه سؤالی به ذهن می‌رسد و آن این است که چرا مؤمنین را به ایمان و اعمال صالحه توصیف کرده، ولی هدایت به سوی خودش را تنها به ایمان نسبت داده؟ جوابش این است که تنها عاملی که بنده خدا را به مقام قرب بالا می‌برد ایمان است و اعمال صالح در آن نقشی ندارد، تنها نقش اعمال صالح یاری ایمان و به نتیجه رساندن ایمان در بعد عمل است، هم‌چنان که خدای تعالی فرموده: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (سوره مجادله، آیه ۱۱) و در این گفتارش ایمان و علم را عامل بلند شدن و بالا رفتن دانسته و از تاثیر عمل صالح سکوت کرده. از این آیه روشن‌تر آیه زیر است که می‌فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (سوره فاطر، آیه ۱۰). البته، همه اینها درباره هدایت است که کار ایمان است و اما نعمت‌های بهشتی امری است که اعمال صالح در آن دخالت دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۸).

طبق تبیین علامه طباطبایی از این آیه منظور از کلم طیب، عقاید حقی است که زیربنای اعمال است و این را می‌توان همان ایمان گرفت و به قرینه عمل صالحی که در ادامه آمده است. طبق این تفسیر، آنچه اصل است و به سوی خدا صعود می‌کند، ایمان است و عمل صالح مانند یک موتور آن را بالا می‌برد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳).

در این آیه نیز نکته‌ای که پیش‌تر متذکر شدیم وجود دارد؛ عمل صالح با صرف نظر ایمان فرد، موصوف به صالح می‌شود.

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً و کسانی که به خدا و پیامبرانش ایمان آورده و میان هیچ کدام از آنان فرق نگذاشته‌اند، به زودی [خدا] پاداش آنان را عطا می‌کند و خدا آمرزنده مهربان است (سوره نساء، آیه ۱۵۲).

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ؛ خدا کسانی از شما را که

ایمان آوردند و کسانی را که دانش (دین) داده شدند به مراتب بالا می‌برد و خدا از آنچه می‌کنید آگاه است (سوره مجادله، آیه ۱۱).

در این آیات فضیلت ایمان دلیل رفعت و نجات اخروی انسان است. در این آیات هیچ ذکرری از شرط بودن عمل صالح به میان نمی‌آید.

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ؛ روزی که هیچ مال و فرزندی سود نمی‌دهد. مگر کسی که دلی پاک به سوی خدا بیاورد (سوره شعرا، آیه ۸۸-۸۹).^۱

در این آیه، سعادت اخروی در گرو سلامت و صحت قلب و روح آدمی بیان شده است و امر دیگری هم عرض آن بیان نشده است و از اطلاق آن می‌توان به معیار بودن قلب سلیم پی برد.

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا
و در آنچه به اشتباه مرتکب آن شده‌اید بر شما گناهی نیست، ولی در آنچه دل‌هایتان عمد داشته است و خداست که همواره آمرزنده مهربان است (سوره الاحزاب، آیه ۵).

در زمانه جاهلیت، مشرکان فرزندخوانده خود را فرزند حقیقی خود می‌پنداشتند و برای مثال، همسر او را بر خود حرام دانسته و فرزند خوانده را منسوب به خود صدا می‌کردند. قرآن از این سنت جاهلی نهی می‌کند و بیان می‌دارد که فرزندخوانده، فرزند حقیقی فرد نمی‌شود و احکام فرزند حقیقی بر آن جاری نمی‌شود. در ابتدای این آیه آمده است که فرزندخوانده را منسوب به خود صدا نکنید و در ادامه، بیان می‌فرماید اگر به اشتباه و عادت کاری طبق سنت جاهلی کردید، اشکالی ندارد و آنچه باید نسبت به آن پاسخ‌گو باشید، آن چیزی است که از روی قصد و غرض سوء بوده است.

در این آیه افعالی که عمد قلبی در آن است، مورد محاسبه قرار می‌گیرند و ما موصوله و مصدریه بودن تفاوتی در معنا ایجاد نمی‌کند. آیه نشان می‌دهد فعل به تنهایی ارزشی ندارد، بلکه با توجه به عقبه آن ارزش‌گذاری می‌شود. این آیه و آیه ۲۲۵ سوره بقره، نسبت به آیات دیگر صراحت بیشتری در ملاک بودن قلب و روح در ارزش‌گذاری الهی دارند.

لَا يُؤْخَذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ و لَكِنْ يُؤْخَذُكُم بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ و اللَّهُ غَفُورٌ
حَلِيمٌ؛ خداوند شما را به سوگندهای لغواتان مؤاخذه نمی‌کند، ولی شما را بدانچه دل‌هایتان فراهم آورده است، مؤاخذه می‌کند و خدا آمرزنده بردبار است (سوره بقره، آیه ۲۲۵).

۱. آیه‌های ۳۲ و ۳۳ سوره ق نیز مضمونی شبیه این آیات دارند.



به اعتقاد علامه طباطبایی، بر اساس این آیه خداوند جز با قلب با چیز دیگری کار ندارد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۲۵) تنها فضایل و رذایلی که قلب اکتساب کرده است را خداوند مورد مؤاخذه قرار می‌دهد. فخر رازی نیز بیانی در تأیید این معنا دارد و می‌گوید: «قلب مخاطب حقیقی [در اوامر و نواهی شرعی] است؛ زیرا محل تمییز و اختبار است و دیگر اعضا در تسخیر او هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۳۰).

حاصل آن‌که با توجه به جایگاه قلب در نسبت با رفتار و ابتناء ثواب و عقاب بر کیفیت قلب و روح انسان، می‌تواند برداشت کرد، معیار ارزیابی اصلی در نگاه قرآن، روح و قلب و ویژگی‌ها آن است. «قلب و روح انسان که جایگاه فضایل و رذایل هستند، معیار سنجش اخلاقی انسان در قیامت هستند» مقدم داشتن فضیلت ایمان بر عمل صالح و بیان ایمان و قلب سلیم به عنوان تنها راه نجات، مؤیداتی بر محوریت و موضوعیت فضایل و منس‌هاست.

البته، هنوز این پرسش باقی است که آیا این آیات، ایمان و قلب سلیم را معیار عمل صالح و رفتار اخلاقی می‌دانند؟ نهایت دلالت این آیات این است که در پیشگاه الهی ایمان و قلب سلیم ملاک اصلی برای نجات و فلاح است و طبق برداشت علامه طباطبایی عمل صالح تنها ایمان را یاری می‌کند و نتیجه رفتاری ایمان است، اما با توجه به این‌که آیات عمل صالح را فارغ از ایمان مطرح کرده‌اند، نمی‌توان ایمان را معیار اصلی برای عمل صالح دانست.

منتهای دلالت این آیات اثبات این مطلب است که معیار اصلی و شاید یگانه در سعادت انسان ایمان و قلب سلیم اوست و همچنین معیار و ملاک ارزشمندی عمل در پیشگاه الهی ایمان و قلب سلیم است، اما این‌که معیار شناخت عمل صالح نیز ایمان و قلب سلیم باشند، این آیات دلالتی ندارند! به احتمال زیاد، شواهد مخالفی بر این مطلب هست که در ادامه، بدان خواهیم پرداخت.

البته، با استفاده از این آیات می‌توان به پرسشی که در ابتدای بحث قرآنی مطرح کردیم پاسخ دهیم: پرسش از این قرار بود که قرآن تا چه میزان در ارزیابی‌ها و داوری‌ها به شخصیت، انگیزه و نیت افراد توجه می‌کند؟ با توجه به آیاتی که گذشت به حتم می‌توان فهمید نقش اصلی تنها برای قلب، انگیزه‌ها و نیت است به‌ویژه در مورد آیاتی ذکر شده از سوره بقره و احزاب. این آیات نقش اصلی در ارزیابی را به عمد قلبی و مکتسبات قلب داده‌اند.

اسوه اخلاقی

عنصر اسوه اخلاقی در قرآن ضمن سه آیه مطرح شده است. در سه آیه پیامبر اکرم (ص) و

حضرت ابراهیم (ع) و همراهان ایشان به عنوان اسوه معرفی شده‌اند تا مؤمنان در اعمال خود به آنها تأسی کنند و تبعیت کنند. آیات بدین شرح هستند:

۱. «لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ؛ شما را در پیامبر خدا نمونه و سرمشق نیکو و پسندیده‌ای است» (سوره احزاب، آیه ۲۱).

آیه به طور مطلق در تمام اعمال و رفتار، پیامبر اکرم (ص) را به عنوان اسوه معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۳۰).

۲. «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ»؛ قطعاً برای شما در ابراهیم و کسانی که با اویند سرمشقی نیکوست: آن گاه که به قوم خود گفتند: «ما از شما و از آنچه به جای خدا می‌پرستید بیزاریم. به شما کفر می‌ورزیم و میان ما و شما دشمنی و کینه همیشگی پدیدار شده تا وقتی که تنها به خدا ایمان آورید» جز سخن ابراهیم به پدر خود «حتماً برای تو آموزش خواهم خواست، با آنکه در برابر خدا اختیار چیزی را برای تو ندارم» (ای پروردگار ما! بر تو اعتماد کردیم و به سوی تو بازگشتیم و فرجام به سوی توست (سوره ممتحنه، آیه ۴)).

۳. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»؛ قطعاً برای شما در آنان سرمشقی نیکوست (سوره ممتحنه، آیه ۶).

در اینجا نیز حضرت ابراهیم (ع) و همراهان او به عنوان اسوه مطرح شده‌اند. برخی اسوه بودن ایشان را به خاطر استثنایی که در ادامه آیه ۴ آمده است «إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ» مقید دانسته‌اند (طبری، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۴۰۷ و ۴۰۶؛ طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۵۸۰) برخی آن استثنا را به نحوی تبیین کرده‌اند که استثناء از اسوه بودن ایشان نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۳۰).

به هر حال ذکر این نکته لازم است که اسوه بودن در دیدگاه قرآنی ممکن است به نحو پسینی^۱ مطلق باشد مانند پیامبر اکرم (ص) و یا مقید مانند دیدگاه برخی درباره حضرت ابراهیم (ع)، اما

۱. به این معنا که امکان وقوع خطا و اشتباه وجود دارد، اما اسوه با اراده خود و حفظ الهی هیچ خطایی مرتکب نمی‌شود. پیشینی به این معناست که امکان وقوع خطا نیز وجود ندارد و پیش از تجربه علت عدم خطا و اسوگی مطلق وجود دارد.

به نحو پیشینی همیشه آسوگی مقید است، چه در مورد پیامبر اکرم (ص) و چه حضرت ابراهیم. اسوه در دیدگاه قرآن از پیش به عنوان معیار عمل اخلاقی مطرح نیست، بلکه چون طبق تجربه و در تمال طول زندگی بر اساس چارچوب‌های اصلی و اساسی حرکت و زندگی کرده است به نحو پسینی ممکن است اسوه مطلق باشد که درباره پیامبر اکرم (ص) این امکان به فعلیت رسیده است. اسوه بودن مطلق در قرآن را نباید با نظریه‌های الگوگرایانه‌ای مانند نظریه زگز بسکی یکی دانست؛ زیرا آن نظریه‌ها الگورا به نحو پیشین معیاری برای اخلاق دانسته‌اند. عدم وجود معیار درستی برای شناخت اسوه اخلاقی در این نظریه‌ها به نسبت اخلاقی می‌انجامد، اما اسوه‌های قرآنی کسانی هستند که خود را با چارچوب‌های الهی و عقلی در امور منطبق کرده‌اند و پس از آن اسوه قرار گرفته‌اند.

بنابر مطالب پیش گفته، آیات قرآنی مؤید بخشی از نظریه‌های فضیلت‌گرا هستند که در بخش ابتدایی مقاله آمد. در آیات قرآنی می‌توان شواهدی به نفع نظریات فضیلت‌موضوع و یا به تعبیر اسلات نظریه‌های فاعل محور و فاعل مقدم یافت. ما در تأیید نظریات فضیلت معیار و فاعل مبنا شواهدی نیافتیم.

شواهد مخالف

اما شواهد مخالفی نیز در قرآن وجود دارد که در دو دسته می‌توان بررسی کرد؛ آیاتی که رفتار و عمل آدمی را مقدم می‌دانند و آیاتی که شاهدی بر نظریه‌هایی چون سودگرایی و وظیفه‌گرایی هستند.

دسته اول: آیات دال بر اهمیت رفتار

دسته‌ای دیگر از آیات، عمل و سعی انسان را محور ثواب و عقاب دانسته، اشاره‌ای به قلب و روح آدمی ندارند. آیات شاخص این دسته آیاتی‌اند که بر تجسم اعمال دلالت دارند.^۱ طبق این آیات اهمیت و ارزش محوری در قرآن با اعمال آدمی است. استدلالی که طبق این آیات می‌توان بر

۱. تجسم اعمال به این معناست که اعمال نیک و بد انسان دارای صور آخرتی است که در آنجا برای او نمایان می‌شوند. اعمال نیک به صورت نعمت و اعمال بد به صورت عذاب ظاهر می‌گردند. از این امر به تجسم اعمال یاد می‌شود. طبق این آیات نعمت و عذاب امر تکوینی و در واقع باطن اعمال انسان است.

علیه نگاه فضیلت‌گرایانه در قرآن اقامه کرد به این صورت است:
 - طبق این آیات در قیامت آنچه سعادت انسان را رقم می‌زند، اعمال اوست.
 - در نگاه فضیلت‌گرایانه اعمال انسان تابعی از منش و ملکات انسان هستند و سعادت و شقاوت را ملکات به عنوان محور زیست اخلاق رقم می‌زنند. در نتیجه اخلاق قرآنی اخلاقی متمایل به عمل محوری و اصالت اعمال آدمی است و سنجیتی با فضیلت‌گرایی ندارد.

در ادامه با ذکر آیات به بررسی آنها می‌پردازیم:

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»؛ روزی که هر کسی آنچه کار نیک به جای آورده و آنچه بدی مرتکب شده، حاضر شده می‌یابد و آرزو می‌کند: کاش میان او و آن [کارهای بد] فاصله‌ای دور بود (سوره آل‌عمران، آیه ۳۰).

«وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا»؛ آنچه را انجام داده‌اند حاضر یابند (سوره الکهف، آیه ۴۹).

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»؛ پس هر که هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند آن را خواهد دید و هر که هم‌وزن ذره‌ای بدی کند آن را خواهد دید (سوره زلزال، آیه ۷ و ۸).

«لَا تَعْتَدِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرَفُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ امروز عذر نیاورید، در واقع، به آنچه می‌کردید کیفر می‌یابید (سوره تحریم، آیه ۷).

«وَيَقُولُ دُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ»؛ [خدا]: آن چه را می‌کردید را بچشید (سوره عنکبوت، آیه ۵۵).
 «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُوْنَ»: و هر کسی آنچه انجام داده است به تمام بیابد و او به آنچه می‌کنند داناتر است (سوره زمر، آیه ۷۰).

«جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ پاداشی است برای آنچه می‌کردند (سوره واقعه، آیه ۲۴).

«وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى»؛ و این که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست و او به‌زودی دیده خواهد شد (سوره نجم، آیه ۳۹ و ۴۰).

طبق این آیات، اعمال، همراه لوازم و آثار اعمال خیر و شر آخرت را رقم می‌زنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۳) در این که بقاء عمل به بقاء خود عمل یا وجود مکتوب آن در صحیفه یا جزاء آن است،

۱. به اعتقاد فخر رازی، خود عمل نمی‌تواند بماند؛ زیرا از امور ثابت نیست و این حضور عمل، حضور آن در نامه عمل شخص است و یا حاضر بودن جزاء عمل منظور است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۹۶). مرحوم طبرسی نیز

اختلاف است، اما این اختلاف تأثیری در بحث ما ندارد؛ زیرا هر یک از سه احتمال که باشد، ظاهر آن با محوریت داشتن قلب و روح در اجر اخروی منافات دارد.

در توضیح آیات باید تأملی در معنای «عمل» کرد. همه آیات، بجز آیات سوره نجم، مشتقات واژه «عمل» را به کار برده‌اند. در آیه ۷۰ سوره زمر نیز تمایز بین عمل و فعل مشهود است. آیه دال بر این است که آنچه تام و تمام انتقال می‌یابد، عمل است.

برخی در لغت تلاش کردند، تفاوت‌هایی بین عمل و فعل را بیان کنند. فیومی عمل را معادل صنع قرار می‌دهد (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۳۰). راغب اصفهانی نیز تفاوت عمل و فعل را در قصد و انگیزه می‌داند. عمل، فعلی است که از جاندار با قصد صادر شود و فعل اعم از عمل است. به همین دلیل کمتر در حیوانات و جمادات واژه عمل استفاده می‌شود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۸۷) شرتونی نیز نزدیک به راغب فعل همراه با فکر را عمل می‌داند (شرتونی، ۱۴۰۳، ذیل ماده‌های «عمل» و «فعل»).

عسکری در الفروق معتقد است، عمل ایجاد اثر در چیزی است، اما فعل فرایند ایجاد است، فارغ از اثرگذاری آن بر چیزی (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۷). ابن سیده در المخصص نیز عمل را احداث چیزی می‌داند (ابن سیده، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۵۶).

اگر دیدگاه عسکری، ابن سیده و فیومی پذیرفته شود، منظور از بقاء عمل بقاء اثر و صنع است. به عبارت دیگر، عمل یعنی اثر باقیمانده از فعل. این برداشت با برداشت علامه طباطبایی و مرحوم نراقی نیز تأیید می‌شود.

علامه طباطبایی تبیینی قریب به همین معنا را بیان داشته است. به اعتقاد ایشان، بین عمل و جزا رابطه حقیقی برقرار است. جزا، امتداد عمل انسان و ظهور آن در آخرت است و با آن رابطه تکوینی دارد. اثر عمل هیئت خاصی در نفس است (نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۳۷۶). مولوی به این تبیین این گونه اشاره می‌کند: (مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۶۶۷ و ۳۶۶۸).

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| ای دریده پوستین یوسفان | گرگ برخیزی از این خواب گران |
| گشته گرگان یک به یک خواهی تو | می‌درانند از غضب، اعضای تو |
| آن سخن‌های چو مار و کژدمت | مار و کژدم گردد و گیرد دُمت |

همین دو احتمال را بیان کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۳۲). زمخشری نیز تنها به حضور عمل در نامه عمل اکتفا کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۲).

با توضیحات یاد شده به نظریه دیگری در موضوع «بقای عمل» می‌رسیم. بر این پایه، فعل اثری بر نفس می‌گذارد. در واقع، ما با افعالمان بر صحیفه نفسمان چیزهایی را ثبت می‌کنیم. این همان کتابت اعمال است که قلم آن افعال ماست و صحیفه آن جان انسان است و نگاشته آن همان اثری است که باقی می‌ماند و از آن به «عمل» تعبیر می‌شود. آنگاه این اثر باقیمانده در قیامت ظهور و جلوه‌ای جدید پیدا می‌کند و به صورت حقیقی‌اش ظاهر می‌شود. درست مانند هنگامی که فیلم نگاتیو را روی کاغذ عکس در تاریکخانه عکاسی ظاهر می‌کنند. پس در واقع، یک حقیقت مکتوب به نام عمل وجود دارد که واقعاً و حقیقتاً باقی می‌ماند و در قیامت هم ظاهر می‌شود و قابل خواندن می‌شود. در اینجاست که به خود انسان خطاب می‌شود: «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَالِيكَ حَسِيبًا؛ نامه‌ات را بخوان؛ کافی است که امروز خودت حساب‌برس خود باشی» (سوره اسراء، آیه ۱۴).

یکی از شواهد قرآنی که چنین تفسیری را تأیید می‌کند آیه «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ؛ فرمود: «ای نوح، او در حقیقت از کسان تو نیست، او عملی ناشایسته است» (سوره هود، آیه ۴۶). خداوند متعال در این آیه پسر نوح را «عمل» غیر صالح معرفی می‌کند. در واقع، او با کارهایش اثری بر جای گذاشته که از منظر الهی ناصالح است. نام این اثر «عمل» است که در حقیقت به معنای جان و نفس اوست که ناصالح گشته است. اهل عرفان نیز درباره کیفیت حشر نفس انسانی گفته‌اند که لطیفه انسانی به صورت عملش محشور می‌شود.^۱

با توجه به توضیحاتی که گذشت می‌توان نکته دیگری در بحث را تبیین کرد. در ضمن تبیین برخی آیات مطرح شد که عمل متصف به صالح می‌شود حتی فارغ از ایمان فرد. عمل صالح برای تأثیرگذاری در سعادت فرد نیاز به ایمان دارد که از آیات و مباحث پیشین روشن شد. عمل صالحی که همراه ایمان نیست عمل صالح ظاهری است که حداقلی از نیکی را دارد، اما نمی‌تواند در سعادت فرد سهم عظیمی را ایفا کند. عمل صالح حقیقی و مؤثر همان عملی است که همراه با ایمان و در هماهنگی با شخصیت فرد باشد.

دسته دوم: آیات دال بر معیارهای دیگر

برخی آیات ظهور در معیارهایی غیر از فضایل و شخصیت را برای عمل اخلاقی دارند که به

۱. برای نمونه، نک: الحکیم الترمذی، ۱۳۲۸، ص ۱۳؛ ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴؛ عبد‌الکریم الجیلی، ۱۴۲۶، ص ۷۹.

برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. خودگرایی: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ»؛ در حقیقت، خداوند از مؤمنان، جان و مالشان را به [بهای] این که بهشت برای آنان باشد، خریده است (سوره توبه، آیه ۱۱۱).

۲. فایده‌گرایی: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ وای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید (سوره بقره، آیه ۱۷۹).

۳. دیگرگرایی: «لَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»؛ و نسبت به آنچه به ایشان داده شده است در دل‌هایشان حسدی نمی‌یابند و هر چند در خودشان احتیاجی [مبرم] باشد، آنها را بر خودشان مقدم می‌دارند (سوره حشر، آیه ۹).

۴. وظیفه‌گرایی: «وَمَنْ التَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ»؛ و بعضی از مردم از جان خود در راه رضای خدا درگذرند و خدا با چنین بندگان رؤوف و مهربان است (سوره بقره، آیه ۲۰۷).

هر کدام از این آیات می‌توانند شاهی بر نظریه‌های مذکور باشند (نک: صادقی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۲-۱۵۵) و به همین دلیل، شواهد خلافی برای فضیلت‌گرایی هستند. در پاسخ به این دسته آیات دو نکته قابل ذکر است:

اول این که این آیات اگر بنا باشد از آنها کلیتی برداشت شود مخالف یک‌دیگر هم هستند. در نتیجه، هر کدام به نحو موجه جزئیة دلالت دارند. در نتیجه ممکن است قائل شویم که مکتب اخلاقی قرآنی به نوعی جمعی از این معیارهاست که در جای دیگر به تفصیل به این پرداخته شده است (نک: صادقی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۳).

دوم این که شواهد به نفع فضیلت‌گرایی تنها دلالت بر نظریه‌های فضیلت‌موضوع داشتند. همچنان که ذکر شد رقیب نظریه‌های فضیلت‌موضوع نظریه‌های عمل‌محور بود که در شواهد خلاف دسته اول گذشت و جواب داده شد، اما نظریه‌های فضیلت‌موضوع با نظریه‌های دیگری همچون غایتگرایی و وظیفه‌گرایی قابل جمع‌اند.

نتیجه‌گیری

در مقاله ابتدا به شواهدی به نفع اخلاق فضیلت در قرآن پرداختیم و آنها را در سه دسته بررسی

کردیم. نتیجه بررسی در آن قسمت این شد که در آیات قرآنی شواهدی به نفع نظریه‌های فضیلت موضوع، فاعل محور و فاعل مقدم با توضیحاتی که گذشت وجود دارد، اما در آیات قرآنی شواهدی بر نظریه‌های فضیلت معیار و فاعل مبنا یافت نشد. همچنین بیان شد که اسوه در قرآن معیار ارزشمندی الزامات و ارزش‌های اخلاقی به طور کلی نیست، بلکه خود تابع اصول اساسی آنهاست. پس اسوه در قرآن به نحوه پیشین اسوه مقید به اصول اساسی اخلاقی است، اما افرادی در قرآن معرفی شده‌اند از جمله پیامبر اکرم (ص) که اینها به نحو پسینی در تمام زندگی خود اسوه مطلق و معیار معرفت‌شناختی اخلاقیات هستند. در بخش پایانی نیز شواهد خلاف را در دو دسته بررسی کردیم. شواهدی به نفع عمل محوری طرح شد که با تبیین واژه‌شناسی و حقیقت وجودی عمل پاسخ داده شد و شواهد بر نظریه‌های دیگر اخلاق هنجاری نیز با توجه دادن به این نکته که آنچه در مقاله ثابت شده است منافی با این معیارها نیست حل شد.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (بی تا). المخصص. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۶۷ق). مجموعه رسائل ابن عربی «رسالة الانوار». (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. احمدپور، مهدی و دیگران. (۱۳۸۹). کتابشناخت اخلاق اسلامی. (چاپ سوم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. استاکر، مایکل. (۱۳۹۶). اسکیزوفرنی نظریه‌های اخلاقی مدرن (ترجمه: ندا زمان فشمی). اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۲(۱۲)، ۱۹-۲۵.
۶. آنسکام، گرتروود. ای. ام. (۱۳۹۵). فلسفه اخلاق مدرن، (ترجمه: یاسر پور اسماعیل). اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۲(۱۲)، ۱۹-۲۵.
۷. پینکافس، ادموند. (۱۳۸۲). از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی. (ترجمه: سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علیپور). قم: دفتر نشر معارف.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین.

۹. الحکیم الترمذی، (۱۳۲۸ق). كيفية السلوك الى رب العالمين. بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالتقلین. (چاپ چهارم). قم: اسماعیلیان.
۱۱. درایور، جولیا. (۱۳۹۴). پیامدگرایی. (ترجمه شیرزاد پیک حرفه). تهران: حکمت.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بيروت: دار الشامیة.
۱۳. شرتونی، سعیدالخوری. (۱۴۰۳ق). اقرب الموارد في فصح العربیة و الشوارد. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۴. صادقی، هادی. (۱۳۹۷) فلسفه اخلاق در دایره عقل و دین. قم: نشر طه.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (علامه طباطبایی). (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. (چاپ پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (علامه طباطبایی). (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. (چاپ پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه .
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. (چاپ پنجم). تهران: ناصر خسرو.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع. قم: حوزه علمیه قم.
۱۹. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. (چاپ سوم). تهران: مرتضوی.
۲۰. الجلیلی، عبدالکریم. (۱۴۲۶ق). الأسفار عن رسالة الأنوار. (چاپ دوم). بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۱. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بيروت: دار الافاق الجديدة.
۲۲. غزالی. ابی حامد محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین. بيروت: دارالارقم.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). (چاپ سوم). بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. فرانکنا، ویلیام. کی. (۱۳۸۹) فلسفه اخلاق. (ترجمه هادی صادقی). (چاپ سوم). قم: نشر طه.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. (چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۲۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۷. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. (چاپ دوم). قم: مؤسسه دار الهجرة.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. (چاپ چهارم). تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. (چاپ دوم). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۰. مرداک، آریس. (۱۳۸۷). سیطره خیر. (ترجمه شیرین طالقانی). تهران: نشر شور.
۳۱. مصباح، محمدتقی. (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۲. مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز کتاب لترجمة و النشر.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. (چاپ دهم). تهران: دار الكتب الإسلامية.
۳۴. نراقی، مهدی بن ابی ذر. (بی تا). جامع السعادات. (چاپ چهارم). بيروت: مؤسسة الأعلمی

للمطبوعات.

۳۵. هرست هاوس، روزالین. (۱۳۹۲ الف). اخلاق فضیلت. (ترجمه: هاشم قربانی). کتاب ماه فلسفه. ۷۰.
۳۶. هرست هاوس، روزالین. (۱۳۹۲ ب). اخلاق فضیلت هنجاری. (ترجمه: مرتضی احمدی). کتاب ماه فلسفه، ۷۰.
۳۷. هولمز، رابرت، ال. (۱۳۸۹). مبانی فلسفه اخلاق. (ترجمه مسعود علیا). (چاپ دوم). تهران: ققنوس.

38. Slote, M. (2001). *morals from motives*, Oxford: New York
39. Swanton, C., (2003). *Virtue Ethics; A Pluralistic View*. Oxford: New York.
40. Oakly, J., (1998). A virtue ethics approach. In Kuhse, H., & Singer, P. (Eds.) *the Blackwell A Companion to Bioethics*, . Blackwell Publishers.
41. Zagzebski, L. (1996). An Agent-Based Approach to the Problem of Evil. *International Journal for Philosophy of Religion*, 39(3), 127–139. doi: 10.1007/BF00136244
42. Driver, J. (2013). Virtue Ethics. In LaFollette, H. (Ed.). *International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell. pp. 5356-5367.

