

نظام اخلاقی از منظر قرآن کریم

محمد رضا رضوان طلب*

چکیده

نظام‌های اخلاقی غالباً برای تأمین سعادت انسان و لذت‌بخشی به زندگی او تعریف می‌شوند؛ گرچه برخی با به چالش کشیدن غایت‌انگاری، وظیفه‌گرایی را شعار خود می‌دانند و به نتیجه نظام اخلاقی خود نمی‌اندیشند. این پژوهش، نظام اخلاقی قرآن کریم را از حیث غایت‌مداری یا وظیفه‌گرایی، اتکای بر عقل و اطلاق یا وابستگی به جعل ناشی از اراده الهی بررسی می‌کند و این نظام را بر مشخصات مؤلفه‌های نظام اخلاقی برتر تطبیق می‌دهد. نسبت گزاره‌های اخلاقی را با عقل، فطرت، وحی، جهان‌بینی و عقائد انسان‌ها مشخص می‌کند و دیدگاه اسلام را در مورد مسئله مهم نسبیت در اخلاق روشن می‌سازد و در پایان نمونه‌ای از نظام اخلاقی مورد نظر قرآن کریم را با توجه به آیات ارائه می‌دهد.

rezvan230@yahoo.com

تاریخ تأیید:

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: 89/3/4

89/5/14

واژگان کلیدی

نظام اخلاقی، فطرت، نسیبت، اطلاق، اخلاق قرآنی.

طرح مسئله

مهم‌ترین بخش آموزه‌های ادیان آسمانی، تعلیم اخلاقی آن است و پیامبران، مربیان و مراقبان تزکیه و پاکی نفس پیروان خود می‌باشند (ر.ک: جمعه / 2) و آمده‌اند تا شخصیت اخلاقی انسان‌ها را سامان دهند: «إِنَّمَا بَعَثْتُ لِأَتْمِمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». (بیهقی، بی تا: 10 / 192؛ متقی هندی، 1413: 3 / 16؛ مجلسی، 1403: 16 / 210). همچنین تاریخ شهادت می‌دهد که آنان این فرآیند را بر اساس متن مدون و نسخه‌های آسمانی دنبال کرده‌اند و دین اسلام به عنوان پایان بخش ادیان آسمانی، متن تربیتی خود را به عنوان معجزه جاویدان خویش معرفی کرده است. جای این پرسش هست که:

آیا آموزه‌های تربیتی اسلام با قاعده و نظام‌مند ارائه شده‌اند؟ این نظام چه ویژگی‌هایی دارد؟ رابطه بین بایدها و نبایدهای اخلاقی و میان هست و نیست‌ها در مکتب اسلام چگونه تعریف می‌شود؟

پشتوانه استدلالی الزامات اخلاقی در اسلام چگونه تأمین می‌گردد؟

خاستگاه احکام اخلاقی در اسلام چیست؟

این دست از پرسش‌ها، محورهای اصلی پژوهش ما را تعیین می‌کنند.

اگرچه مباحثی همچون امکان تغییر اخلاق در انسان‌ها، تفاوت فرایند تغییر در افراد گوناگون، مفهوم بداهت در قضایای اخلاقی و رابطه جهان‌بینی و اخلاق، موضوعات مهم دیگری‌اند که در این نوشتار به تناسب با بحث به آنها اشاره خواهد شد.

الف) متون اخلاقی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

متون اخلاقی، برخی پژوهش‌محورند و ساختار، نظام و تحلیل ارائه می‌کنند و برخی به گونه آموزشی و مصداقی به طرح گزاره‌های اخلاقی می‌پردازند. کتب آموزشی اخلاق را

که از آن به کتب اخلاق نقلی تعبیر می‌شود، می‌توان دو بخش کرد: توصیفی و گزاره‌ای؛ نقلی و دستوری.

کتب اخلاق توصیفی، فقط به وصف اخلاق پیامبر ﷺ به عنوان الگوی فضیلت برای پیروان، به روش او می‌پردازند، مانند کتاب «اخلاق النبوی و آداب» نوشته ابو حیان اصفهانی (متوفای: 429 ق) و «مصابیح القلوب» نوشته عبدالقلوب سلمی (متوفای: 412 ق)، ولی کتب نقلی یا دستوری، شیوه تتبع روایی را انتخاب می‌کنند و اگرچه به صورت موضوعی، اما به گونه‌ای غیر تحلیلی و تنها روایی، به جمع‌آوری روایات اخلاقی می‌پردازند؛ اما اهل پژوهش عرصه اخلاق، می‌کوشند گزاره‌های اخلاقی را به صورت قضیه اخلاقی و به گونه‌ای تحلیلی و استدلالی، مطرح کنند. این گروه خود مشرب‌های متفاوتی دارند.

1. فلسفی

نخستین متن اخلاق عقلی و فلسفی در بین کتاب‌های اخلاقی موجود به ارسطو تعلق دارد که از او به عنوان معلم اول یاد می‌شود. ارسطو حدود چهار قرن پیش از میلاد، ساختار خود را از مباحث اخلاقی به این شکل ارائه کرد:

انسان سه قوه شهویه، غضبیه و عاقله دارد و اعتدال هر کدام از قوا، فضیلت تولید می‌کند. عفت، ثمره اعتدال در قوه شهویه و شره نتیجه افراط در آن و خمول، بازتاب تفریط در این قوه است. قوه عاقله به عقل عملی و نظری تقسیم می‌شود که اعتدال در عقل عملی موجب عدالت و در عقل نظری موجب حکمت و افراط در عقل عملی موجب ظلم و در عقل نظری موجب سفسطه و تفریط در عقل عملی موجب انظلام و در عقل نظری موجب جهل می‌گردد.

ارسطو ساختار خوبی و بدی را به شکل درختی به یاری عقل تعیین نموده است. این موارد در کتاب اخلاقی بنیانگذار حکمت مشاء (نیکوماخس) به تفصیل ذکر شده است و ارسطو انواع و اجناس گوناگون فضیلت و رذیلت را در این اثر به خوبی فهرست کرده است. نظام اخلاقی ارسطو و تبیین‌ها و تحلیل‌های او عموماً جنبه فلسفی و عقلی دارد و این کتاب نخستین سند اخلاق عقلی است که در اختیار ما هست.

2. عرفانی

گروهی از دانشمندان علم اخلاق، برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطبان، به جای نفوذ اندیشه، قلوب آنها را نشانه رفته‌اند و صبغه و قالب عرفانی و شهودی به گزاره‌های خود داده‌اند. آنان انسان را مسافر ملکوت نامیده‌اند که می‌خواهد از خاک عبور کند و به افلاک برسد که زاد و راحله‌ای در این سفر می‌باید و عزمی برای کنار زدن موانع و سستی‌ها، اینان به جای نوع و جنس‌های فضیلت و رذیلت، منازل و گذرگاه‌های مسیر ملکوتی انسان را به تصویر کشیده‌اند و هر رذیلتی را مانع و هر فضیلتی را توشه این راه تعریف کرده‌اند. کتاب‌هایی مانند «منطق الطیر» عطار نیشابوری، «مثنوی» جلال‌الدین رومی و «منازل السائرین» خواجه عبدا... انصاری با این نگاه به اخلاق تنظیم شده‌اند.

3. تلفیقی

با آنکه نگاه نقلی را قسیم نگاه‌های فلسفی و عرفانی قرار داده‌اند، اما دقت در گزاره‌های نقلی روشن می‌سازد که این گزاره‌ها یا از حکم عقل یا از گواهی قلب یاری می‌جویند. قرآن به عنوان متنی که تقریباً تمام آیات آن حداقل یک پیام اخلاقی تعمیم‌پذیر دارد، میان نقل، عقل و شهود، تلفیق و هماهنگی ایجاد و سمع و بصیرت و عقل را پشتوانه عموم گزاره‌های خود کرده است. در بخش‌های آینده به چگونگی این تلفیق اشاره خواهیم کرد و نگاه تلفیقی و نظام‌مند این سند آسمانی را به مسئله اخلاق شفاف‌تر خواهیم نمود.

(ب) چیستی نظام اخلاقی

در برابر مکتب‌ها و نحله‌هایی که ساختارشکنی، طغیان، خشونت و افراط را به پیروان خود می‌آموزند، یا نهیلیسم و پوچ‌گرایی یا پلورالیزم را روی دیگر سکه مسئولیت‌گریزی و بی‌تعهدی در زندگی دنیا تبلیغ می‌کنند، اسلام انسان را مختار و مسئول معرفی و یک نظام اعتدالی را برای خودسازی و معاشرت او تعریف می‌کند که در درون آن، هماهنگی کامل بین نظام‌ها و جاذبه درونی و برونی برای تربیت او ایجاد شده است و منطبق با این سازوکار منظم، برنامه نظام‌یافته‌ای نیز برای تربیت او مدون کرده است. مراد ما از نظام اخلاقی، تبیین دیدگاه نظام‌مند اسلام به تربیت‌پذیری انسان و اصول کلی و راهبردی این مکتب برای تعالی انسان فرزانه و خردمند است.

ج) نظام اخلاقی برتر

در این بخش پیش از آنکه از نظام اخلاقی اسلام سخن به میان آوریم، ویژگی‌های یک نظام اخلاقی برتر را بررسی می‌کنیم.

یک. انطباق با عقل: چنان که در بخش بعدی خواهیم گفت، حجیت عقل، ذاتی است و به تأیید هیچ مرجعی نیاز ندارد. همان‌گونه که این حجیت قابل منع یا اعطاء نمی‌باشد؛ اگرچه مرحوم شیخ انصاری معتقد است ادله نقلیه بر حجیت عقل، متواتر است (انصاری، 1375: 59) سپس می‌نویسد:

فالْحُكْمُ الْمُسْتَكْشَفُ بِهِ حُكْمُ بَلْغَةِ الرَّسُولِ
الْبَاطِنِ الَّذِي هُوَ شَرَعٌ مِنْ دَاخِلِ كَمَا إِنَّ أَسْرَعَ
عَقْلٍ مِنْ خَارِجٍ. (همان)

استاد سیدمحمدتقی حکیم نیز در مورد عدم امکان انکار حجیت عقل می‌گوید:

و انكار حجیة العقل إن كان من طریق
العقل لزم من وجوده عدم لأن الإنكار لو تم
فهو رافع لحجیة العقل فلا يصلح العقل
للدلیلة علیه و لا علی غیره و إن كان من
غیر العقل فما هو المستند فی حجیة الدلیل
فإن كان من غیر العقل لزم التسلسل و إن
كان من العقل لزم من وجوده عدمه لإنتهائه
إلی انكار حجیته ایضاً. (حکیم، 1390: 299)

بر این اساس باید گفت موازین یا نظام‌های اخلاقی که از دیدگاه عقلی توجیه‌پذیر نباشند، بی‌شک نمی‌توانند معتبر پنداشته شوند. شاخص بودن عقل برای اعتبارسنجی قوانین، مقررات و نظام‌ها، به گفته مرحوم ملاصالح مازندرانی شارح کتاب شریف «اصول کافی»، به زمان، مکتب، قوم و نحله‌ای خاص اختصاص ندارد. (مازندرانی، 1342: 1/306) به یقین مراد از این عقل که حجیت ذاتی دارد، عقل غیرآمیخته به وهم، ظن و جهل است.

دو. عدم مخالفت با فطرت: در مباحث معرفتی و اعتقادی، به مناسبت‌های گوناگون، از فطرت سخن به میان می‌آید. زیباترین تعبیر در تفسیر فطرت این است که آن را نیرویی مرموز، ابداعی و بدون سابقه در آفرینش انسان بدانیم که گرایش‌های فکری، وی را به

سویی خاص هدایت می‌کند.

ابن عباس می‌گوید: معنی واژه «فاطر» را در آیه کریمه «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام / 14) نمی‌دانستم تا آنکه دو عرب بادیه‌نشین برای داوری در مورد چاه آبی که هر دو مدعی مالکیت آن بوده‌اند، به من مراجعه کرده‌اند. یکی از آنان گفت: «أَنَا فَطَرْتُهَا؛ من آغاز کننده حفر آن بودم». اینجا بود که معنی آیه برایم روشن شد. (ابن اثیر، 1364: 3 / 457) بنابراین در لغت فطرت، بدون پیشینه بودن و ابداعی بودن نهفته است. منشق شدن و منشق کردن شیئی و از درون آن چیزی را بیرون کشیدن نیز از معانی واژه «فاطر» است، که در معنی آیه شریفه «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» (انفطار / 1) می‌توان به آن اشاره کرد و یا آنگاه که چوپان با انگشتان خود شیر را از پستان ناقه بیرون می‌آورد، گفته می‌شود: «فَطَرَ النَّاقَةَ»، یعنی «آخلَبَهَا بِأَطْرَافِ الْأَصَابِعِ». (ابن منظور، 1405: 5 / 55) بنابراین، فطرت، از دل و درون خلقت برمی‌خیزد و با این حال عواملی بر خمول و رواج آن می‌تواند تأثیر گذارد.

تفاوت فطرت با غریزه این است که غریزه جنبه مادی دارد و نیروی آن آدمی را به سوی غذا، آب، همسر و امثال آن می‌کشاند، در حالی که فطرت جنبه غیرمادی دارد و آدمی را به سوی امور غیرمادی می‌کشاند، مانند: صداقت، امانت، محبت، خیرخواهی و تنفر آدمی را از مفاهیمی چون قتل، آزار، ظلم و جسارت برمی‌انگیزد. شاید دانشمندانی مانند جان لاک، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم که به عنوان منکران وجود چنین آگاهی ذهنی در نهاد انسان شناخته شده‌اند، وجود علم و دانش را در بدو تولد در انسان قبول ندارند؛ همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل / 78) اما به سختی می‌توان پذیرفت که اینان خودآگاهی ذهن انسان را در مورد خوب و بد انکار نمایند.^۱ اکتسابی بودن معلومات انسان و اصول اخلاق نزد آنان نیز به همین معناست که اشاره کردیم. گرایش همه انسان‌ها در هر عصری، بدون آموزش و القا، به مفاهیمی چون صداقت

۱. برای تحقیق بیشتر در مورد نظرات جان لاک، به کتابش با عنوان رساله‌ای در باب فهم بشر مراجعه شود.

و عدالت، بر فطری و نهادینه بودن این مفاهیم در درون انسان دلالت دارد. یک نظام اخلاقی برتر باید با این آگاهی‌های درون هماهنگی داشته باشد.

سه. اعتدال در تجویز و توصیه: اندازه و مقیاس‌شناسی از مهم‌ترین مهارت‌های زندگی است و نظام‌ها و ساختارها باید در معرفی و به‌کارگیری صحیح آن، انسان را یاری دهند. در نظام‌های اخلاقی که بحث از خوب‌ها و بدهاست، اندازه مفاهیم در تعیین عنوان خوب یا بد برای آنها نقش اساسی دارد. اگر مفاهیمی مانند: شجاعت، محبت، صراحت و... بدون معرفی حدّ و میزان از سوی یک نظام اخلاقی تجویز شوند، می‌توانند کارکردی وارونه ارائه دهند، لذا اعتدال در تجویز و توصیه مفاهیم اخلاقی از شاخصه‌های یک نظام اخلاقی برتر است.

چهار. هماهنگی میان آموزه‌ها: گستره مفاهیم اخلاقی، همه بخش‌های زندگی انسان را پوشش می‌دهد و میلیون‌ها باید و نباید در آن جای می‌گیرد، لذا یکی از شاخص‌های مهم اعتبارسنجی نظام‌های اخلاقی، هماهنگی میان قضایا و گزاره‌های آن است. ظرفیت تعارض بین گزاره‌های اخلاقی به طور طبیعی فراوان است و نمونه‌های زیادی از آن در زندگی روزانه ما دیده می‌شود، اما این تعارض‌ها معمولاً مربوط به مقام تعیین ارزش و ساختار نظام اخلاقی نیست، بلکه مصادیق با هم تزامم و تداخل دارند، مثل حضور به موقع در کلاس درس و رساندن مصدومی که بین راه رسیدن به کلاس با آن روبه‌رو شده‌ایم. آنچه باید یک نظام اخلاقی داشته باشد، هماهنگی گزاره‌ها در مقام توصیف و قانون‌گذاری است.

پنج. ارائه راه حل برای تعارضات: معیار دیگر تشخیص برتری نظام اخلاقی، پیش‌بینی آن برای حل تعارضات اخلاقی است. اگرچه یک نظام برتر اخلاقی در مقام قانون‌گذاری به دور از تعارض‌گویی است، اما در مقام اجرا، گاه تکالیف اخلاقی متعدد در زمان واحد، تصمیم و انتخاب را دشوار می‌کنند. یک نظام اخلاقی برتر باید به انسان در تعیین اولویت و ملاک‌ها برای حل تعارضات کمک دهد و او را از تردید نجات بخشد.

شش. جامعیت: یک نظام اخلاقی نمی‌تواند در مورد قضیه یا مفهومی بی‌نظر یا مردد باشد و باید برای تمامی پدیده‌های زندگی تعیین تکلیف کند که در ردیف باید‌ها هستند یا نبایدها؛ مجمل نهادن قضایا و اهمال در تعیین ارزش یا تردید در آن، از امتیاز نظام

اخلاقی می‌کاهد و آن را ناتوان معرفی می‌نماید، بنابراین نظام اخلاقی باید جامع و توانا در پاسخ‌گویی به همه پرسش‌ها باشد و امکان رخنه در آن نباشد.

هفت. قابلیت انطباق: زندگی انسان‌ها تحولات گوناگونی را پشت‌سر نهاده و اقتضائات متفاوتی را تجربه کرده است. زندگی او از غارنشینی آغاز شده و تا مرحله پانهادن به کره‌های دیگر رسیده است. هریک از این دوره‌ها شرایطی متفاوت و بایسته‌هایی متناسب با خود را دارند. یک نظام اخلاقی برتر، باید قابلیت انطباق با این تفاوت‌ها را داشته باشد و با این دگرگونی‌ها سازگار باشد.

هشت. همبستگی با فرآیند تکامل: انسان یک سیر تکاملی و فرآیند توسعه‌ای را در زندگی مادی و معنوی دنبال می‌کند. یک نظام اخلاقی نه تنها باید مانع این حرکت هدفمند و تکاملی نگردد، بلکه باید همبستگی کامل با این ابعاد مادی و معنوی داشته باشد و تسهیلات لازم را برای رسیدن به منافع دنیوی و اخروی فراهم سازد.

نه. ضمانت اجرایی: در یک نظام اخلاقی برتر، غیر از زیبایی و سازگاری فرمول‌ها و قابلیت گزاره‌های دستوری برای اجرا، باید ضمانت اجرایی درونی و بیرونی پیش‌بینی شود و تنها به ذهن‌گرایی و معرفی آرمان‌های دست‌نیافتنی بسنده نشود. قابلیت اجرایی و ضمانت اجرا، کامل‌کننده مفهوم زیبایی و سازگاری در فرمول‌های اخلاقی‌اند. این ضمانت، باید در درون افراد و متن جامعه پیش‌بینی گردد.

ده. جاذبیت و نفوذ: پذیرش، نفوذ معنوی و جاذبیت مفاهیم اخلاقی در یک مکتب، ضرورت دیگری است که با وجود آن، توصیه‌های اخلاقی یک نظام اخلاقی هویت داروی شفاف‌بخش می‌یابد؛ نه نسخه‌ای خشک و بی‌اثر! این جاذبیت به عوامل گوناگونی بستگی دارد که مهم‌ترین آنها رهبران و الگوهای تربیتی نظام اخلاقی است که نقش مهمی در نفوذ توصیه‌های اخلاقی مکتب دارد.

یازده. ساختار منطقی: نظام اخلاقی سه ضلع (مبانی، مفاهیم و مصادیق) دارد و به عبارتی دیگر نظام اخلاقی گزاره‌های مبنایی، قضایای توصیفی و الگوهای تربیتی دارد. یک نظام اخلاقی برتر باید ساختاری منطقی را در این سه ضلع تنظیم و ارائه نماید.

دوازده. کلیت و اطلاق: یک نظام، در صورتی معتبر و بار ارزش است که گزاره‌هایش اعتبار همگانی و عمومی داشته باشند؛ اما اگر استثناپذیر و دچار تغییر دائمی باشد،

نمی‌توان آن را نظام نامید. بنابراین فارغ از امکان منطقی نسبیت در اخلاق یا عدم آن، صدق عنوان نظام به اعتبار یک مکتب و نظام، به قابلیت تعمیم و اعتماد همیشگی به آن بستگی دارد.

اطلاق در قضایای اخلاقی و ادله آن: از آنجا که اساسی‌ترین مباحث نظام‌های اخلاقی، تعیین نظریه و موضع آنان در مسئله نسبیت و اطلاق در قضایای اخلاقی است و ما نیز تعمیم‌پذیری را از ملاک‌های برتری نظام‌های اخلاقی دانستیم، ادله اطلاق در قضایای اخلاقی را به اجمال ارائه می‌کنیم.

تکته اول: هرگاه قانونی عوض شود یا استثنا پذیرد، تغییر و استثنا دلیل آن است که قانون‌گذار در آغاز به مشکلات آن توجه نداشت و بی‌اطلاع از مصادیق و مقتضیات گوناگون آن، حکم کرده است و اگر قانون‌گذار، حکیم و خبیر و با صلاحیت باشد، متن قانون اخلاقی خود را طوری تنظیم و تدوین می‌کند که استثنا نپذیرد و تغییر نکند. قانون‌گذار هرچه آگاه‌تر و فهیم‌تر باشد، اعتبار و قابلیت اجرای قانون، طولانی‌تر و ثابت‌تر می‌شود، بنابراین نباید دنبال نسبیت در قضایای اخلاقی برای حل مشکلات و تطابق با چالش‌های اجرایی آن باشیم، بلکه باید به دنبال قانون‌گذاری باشیم که تمام چالش‌ها را در ابتدا بشناسد و قانون کلی و مطلق خود را منطبق با تمامی شرایط، وضع کند.

اگر خوب و بد، معادل خارجی دارد و منطوق‌پذیر است و فطرت واحد انسان‌ها نیز از آن حمایت می‌کند، حکم اخلاقی نیز باید عمومی و همیشگی باشد. تردید قائل به نسبیت به تکیه قضایای اخلاقی بر عقل و فطرت یا عدم آن مربوط می‌شود. ما در مورد خاستگاه احکام اخلاقی در فصل بعد سخن خواهیم گفت و رابطه آن را با عقل و فطرت مشخص خواهیم کرد.

تکته دوم: در اثبات اطلاق در قضایای اخلاقی باید توجه کرد که اخلاق نسبی به معنی انکار اخلاق است، زیرا در اخلاق، مطلق بودن آن مفید و قابل ذکر است، اما اگر نسبی باشد، یعنی چیزی به عنوان اخلاق وجود ندارد. ما چه بگوییم خوب و بدی وجود ندارد یا این که معتقد باشیم در هر قضیه‌ای خوب و بد مخصوص به خودش وجود دارد، نتیجه یکسان است، زیرا در هر صورت پابندی و معیاری در اختیار مخاطبان ما نخواهد بود. افزون بر این، نسبت در اخلاق موجب هرج و مرج می‌گردد و تمام نظام‌های

اجتماعی و زندگی را درهم می‌ریزد و نمی‌توانیم از هیچ کس مسئولیتی بخواهیم یا او را مجازات یا تشویق کنیم، زیرا همه اینها در صورتی صحیح است که نظام اخلاقی استواری بر اساس خوب و بدهای معرفی شده و ثابت، وجود داشته باشد و گرنه اگر از هر کس مسئولیتی بخواهیم، در برابر کار خطایی که مرتکب شده یا دستور لازمی که انجام نداده است، می‌تواند پاسخ دهد این کار برای شما خوب بوده است، اما از دیدگاه من بد است و به عکس!

وجود نظریه‌ها و مکاتب اخلاقی و اعتقادات متفاوت در قضایای اخلاقی موجب پذیرش نسبیّت در اخلاق نمی‌شود. همان‌گونه که نظرات دانشمندان درباره مسطح یا کروی بودن زمین نمی‌تواند دلیل بر درستی هر دو نظریه باشد یا بی‌ارتباط بودن هر دو نظریه را با واقعیت عینی اثبات کند. (مصباح، 1380: 175) نسبی‌گرایان، حداقل یک قضیه مطلق را پذیرفته‌اند و آن «نسبیّت مطلق اخلاق» است و این حکم نظری مطلق، مستلزم چند حکم اخلاقی مطلق نیز خواهد بود، مانند:

1. باید تنها مطابق سلائق فردی یا توافق جمعی عمل کرد.

2. نباید سلیقه یا فرهنگ خود را بر دیگران تحمیل کرد.

بنابراین حتی قول به نسبیّت در قضایای اخلاقی مستلزم پذیرش چند حکم اخلاقی مطلق است.

اگر اخلاق را امری شخصی تلقی کنیم که پایگاهی ثابت، مجرد و جاودانی ندارد، نه از درون می‌توان برای آن اصول و قضایای کلی تبیین کرد و نه از بیرون می‌شود برای آن فلسفه و براهین کلی ذکر نمود. (جوادی آملی، 1385: 30) بنابراین نظام اخلاقی، وقتی نظام و اخلاقی است که کلی باشد. وقتی کلی است که بر پایگاه ثابت و جاودانی یعنی عقل متکی و معادل خارجی داشته باشد، لذا معتزله و شیعه اراده الهی و اخلاق دینی را کاشف نظام اخلاقی صحیح می‌شمرند و معتقدند میان باید و نیاید های اخلاقی و واقعیات خارجی همبستگی هست و با این حال، انسان در پرتو این نظام به کمالات لائق خود (قرب الهی و اتصاف به صفات و اسماء الهی) می‌رسد.

در برابر آنان، اشاعره، اراده الهی را جاعل نظام اخلاقی و به عبارت صحیح‌تر جاعل قضایای اخلاقی می‌دانند و هیچ‌گونه همبستگی بین گزاره‌های اخلاقی و واقع خارجی را

ضروری نمی‌شمرند، لذا قضایای اخلاقی نزد آنان شخصی و غیرکلی است. حداقل از این جهت که به اراده الهی وابستگی تام دارند، نسبی‌اند و در حقیقت نظام اخلاقی یا نظام متکی بر موازین عقلی و دارای معادل خارجی وجود ندارد. هرچه هست قضایای شخصیه و جزئیه است. نزد آنان هیچ گزاره اخلاقی، مقرون به باور قطعی تلقی نمی‌گردد و با یک شکاکیت دائمی مواجه است، زیرا ممکن است اراده الهی در مورد آن تغییر کند، بنابراین تمام گرایش‌های اخلاقی و همه رفتارهای انسان‌ها، توجیه‌پذیرند و در همان زمان، عکس آن نیز باید قابل قبول تلقی گردد و دقیقاً بر خلاف آنچه در علم منطقی اثبات شده است، تعارض نه تنها محال نیست، بلکه نوعی معرفت و سر سپردن و تسلیم در برابر مشیت الهی است. به بیان عرفانی، همه این تضادها جلوه‌ای از اسما و صفات الهی است و نوعی از ظهور حضرت حق در همه اشیاست.

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که ما بین دو انتخاب قرار داریم:

الف) پذیرش نظام‌مندی، تعمیم‌پذیری، اطلاق، تکیه به معادل خارجی، عقلانیت و واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی.

ب) انکار نظام اخلاقی، قبول نسبیت، پلورالیزم، تکثرگرایی، هرمنوتیک، شکاکیت، شخصی و جزئی بودن قضایای اخلاقی و بستگی آنها به عوامل پیش‌بینی‌ناپذیر و غیرکلی. بنا بر گزینه دوم، امر و نهی پیامبران و مرشدان بی‌معنی و آمدن آنان نیز بی‌خاصیت است، چون آنان آمده‌اند کثرت را بردارند؛ در حالی که کثرت مقتضای اراده وضع الهی است و اگر پیامبری راهی را در زمانی و به شخصی خاص، نشان داد، این راه ویژه اوست و تعمیم‌پذیر نیست.

پرسشی که مطرح می‌شود، این است که اسلام خود نیز در برخی از موارد با وضع احکام مصلحتی همانند دروغ مصلحتی، کلیت و اطلاق قوانین خود را نقض کرده است! لکن دقت در احکام ثانویه فقهی یا اخلاقی روشن می‌کند که این استثناها به معنی تغییر عنوان قبیح و بد برای مفهوم دروغ (مثلاً) نیست، بلکه چون امر دائر بین بد و بدتر است، یعنی مثلاً قتل نفس محترمه و دروغ، عقل می‌گوید شر اخف را انتخاب کن؛ نه آنکه بد

خوب شود؛ بلکه انتخاب بد در برابر بدتر مقتضای ارشاد عقل است.

دیوید کوپ، نسبت در اخلاق را این گونه تفسیر می کند:

فقدان روشی مؤثر، پذیرفته شده و قابل مقایسه با روش علم برای آزمایش باورهای

اخلاقی بر اساس فرآیندی عقلانی. (بکر، 1380: 78)

با این بیان به خوبی روشن می شود که گزینه قرآن از میان این دو گرایش اخلاقی چیست و کدامیک با روح آموزه های آسمانی و ارسال رسل سازگاری دارد و کدامیک با منطق آنان توجیه پذیر نیست.

هیر^۱ فیلسوف انگلیسی و استاد دانشگاه اکسفورد، می گوید:

توصیه اخلاقی، باید قابلیت تعمیم داشته باشد. (برای مثال) اگر من به شما فرمان می دهم که کاری را انجام دهید، به این دلیل که کار اخلاقاً خوب است، باید آماده باشم در شرایط مشابه نیز به سود آن عمل استدلال کنم خواه شخصی که درگیر ماجراست شما باشید یا من یا دیگران! سازگاری فرمان ها نشان اخلاقی بودن آنهاست. (وارنوک، 1380: 149)

به تعبیر دیگر، او بخش هنجارگذارانه قضایای اخلاقی را همواره ثابت و دارای وجه امری می داند که نه تنها دارای ویژگی دامن گستری است، بلکه باید به موارد مشابه گسترانیده شود.^۲

در بین فلاسفه قدیم یونان، افلاطون^۳ از فلاسفه مطلق انگار است و خیر را مانند حقیقت ریاضی، مطلق و غیروابسته به تمایلات، خواسته ها و آرزوهای آدمیان می داند. (پاپکین، 1388: 11)

سنت اخلاقی مسیحی عبرانی در مغرب زمین نیز که بر «فراطبیعت باوری» استوار است، مفاهیم اخلاقی را ثابت و همیشگی و جلوه ای از کلمه خدا می شمرد و رعایت آنها را ضروری و نادیده گرفتن آن را ضدارزش تلقی می نماید. (زندل، 1363: 1 / 231)

1. Richard Mervin Hare

۲. برای اطلاع بیشتر به کتاب زبان اخلاق نوشته R. M. Hare مراجعه کنید.

3. Plato

ژان ژاک روسو^۱ نیز مطلق‌گرایی است که معتقد است: اخلاق دارای خاستگاهی درونی، ثابت و خطاناپذیر است. (سبحانی، 1368: 198)

کانت هم که از همه بیشتر بر اطلاق و ثبات احکام اخلاقی تأکید ورزیده است، معتقد است: اصول ضروری علم اخلاق را باید در ذات فطری و پیش‌بینی عقل و نه از تجربه جستجو کرد. صفت عقل، ضرورت و اطلاق است، لذا اصول اخلاقی، عقلانی، ضروری و اطلاق است و مبراً از هرگونه نسبیّت باید باشند و به علت اینکه عقل، مشترک بین همه انسان‌هاست، فرمان‌های اخلاقی دارای وحدت نوعی و خاصیت عینی یا برون‌ذهنی هستند و صرفاً متکی بر عقل می‌باشند و نه بر احساسات و عواطف! ضرورت و اطلاق که در قوانین اخلاقی وجود دارد، منشأ الزام این قوانین و موجب خاصیت الزام‌آوری است و به این ترتیب اصول اخلاقی باید متکی بر عقل باشد و جز اصول عقلانی اصول دیگر از قبیل اصول کلامی یا اقتصادی یا عاطفی نمی‌تواند مبنای عملکرد اخلاقی و معیار ارزش اخلاقی افعال ما باشد. (ر.ک: کانت، 1384: 31 - 28)

در برابر این افراد، شخصیت‌هایی از فلاسفه، منکر اطلاق در مفاهیم و قضایای اخلاقی شده‌اند. راسل^۲ که از نسبی‌گرایان معروف است، خوب و بد را این‌گونه معنی می‌کند:

فلان چیز خوب است، یعنی برای رسیدن به هدف و مقصدی که داریم، باید از آن استفاده کنیم؛ نه اینکه خوبی صفتی است واقعی در آن شی. البته نه (به این معنا که) برای همه خوب است، بلکه برای کسی که چنین مقصدی دارد وگرنه اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد، برای او خوب نیست. (مطهری، 1382: 195)

با این حال او ارزش ذاتی و بی‌ارزشی ذاتی را انکار نمی‌کند (راسل، 1325: 149) و ردّ ناشدنی می‌شمرد و معتقد است: هم‌دردی با رنجیدگان از طریق ارزش ذاتی قابل توجیه است. (همو: 232) گویا او از آن جهت که قائل است هدف وسیله را توجیه می‌کند، قائل به نسبیّت شده است.

نیچه^۳ نیز عقیده دارد همه انسان‌ها خواهان توانایی و قدرت هستند و هرچه برای این

1. Rousseau
2. Russell
3. Nietzsche

هدف و غرض، سودمند باشد و انسان را توانا و نیرومند سازد، نیک و زیباست، بنابراین نیک و بد مطلق نیست و در رابطه با هدف قدرت‌یابی، تعیین می‌شود. ویلیام جیمز¹ (فیلسوف و روان‌شناس و استاد دانشگاه هاروارد) با نقد قول کسانی که حق را رونوشت واقع می‌دانند، می‌گوید:

اما آیا واقع امری ثابت و لامتغیر است؟ نه، زیرا عالم متغیر است و هیچ امری در آن ثابت و لامتغیر نیست. (فروغی، 1375: 199)

ویل دورانت به طرفداری از نسبیت چنین می‌گوید:

هر ردیلتی زمانی فضیلت بوده و ممکن است دوباره روزی فضیلت گردد. چنان‌که کینه‌ورزی به هنگام جنگ، فضیلت است. خشونت و حرص زمانی در مبارزه برای حیات ضروری بود، ولی امروز از آثار مضحک دوران توحش محسوب می‌شود. (دورانت، 1370: 90)

پیامدهای نسبیت: اندیشمندان مسلمان، به طور عمده، به اطلاق در مفاهیم اخلاقی و حسن و قبح ذاتی در افعال و قضایای حکمت عملی قائل هستند، زیرا در نظر آنان و به حکم عقل، احکام اخلاقی و به تبع آن احکام شرعی، ملاکات اصیل و واقعی دارند و گرنه امر به مفهومی بدون ملاک، خلاف مقتضای حکمت است.

همچنین قول به نسبیت، نتایجی غیر عقلی و غیر قابل قبول را بر زندگی بشر تحمیل می‌کند؛ نتایجی که هیچ کس نمی‌تواند آن را بپذیرد و بر آن اثر تأیید بگذارد، از قبیل:

1) هرج و مرج: نسبیت یعنی لغو قوانین و بی‌اعتباری همه نظام‌ها و آیین‌ها، زیرا هر قانونی بر اساس یک باید و ارزش کلی بنا شده است و اگر نسبیت را جای کلیت نهادیم، یعنی هرکس هر کاری را می‌تواند، خوب بداند و آن را انجام دهد و هیچ حدّ کلی در جامعه، معتبر و ممکن نیست. به چه دلیل باید قانونی وجود داشته باشد؛ وقتی مفاهیم ارزشی ثابت و مشترکی وجود ندارد، قتل، غارت، فحشاء، ستمکاری، دروغ و بدبینی نسبت به کسانی خوب و برای کسانی بد می‌شود؟! و هرکس به استناد قاعده خودارزشی، می‌تواند جای خوب‌ها و بد‌ها را تغییر دهد و بگوید نسبت به تو خوب و نسبت به من بد است یا تا ده دقیقه قبل بد بود و الان خوب است. انسان‌ها روی هیچ نظم و انضباطی در

1. William James

جامعه نمی‌توانند حساب کنند و هیچ محاسبه‌ای منطبق با واقع نخواهد بود، زیرا فهم و ارزش‌گذاری و محاسبه مشترک، زیر چرخ نسبیت، آوار شده است. همه افراد تفسیرگر ارزش‌ها و خوب و بد‌ها شده‌اند و هیچ نهادی مسئول شناسایی و تمییز آنها نیست و قاعده و الگویی برای اندازه‌گیری وجود ندارد.

2) **نحو نظام تربیت، قضاوت و قانون‌گذاری:** تربیت، نیاز به الگو دارد و الگوها برابر استانداردها و اندازه‌گیری‌های منطقی، مشخص می‌شوند و به جامعه معرفی می‌گردند و عده‌ای به عنوان مربی، وظیفه تبدیل وضعیت موجود را به وضعیت مطلوب به عهده می‌گیرند، اما در نسبیت که وضعیت مطلوب داوری شده مورد قبول عموم افراد وجود ندارد (که در این صورت، اطلاق، شکل می‌گیرد) تربیت، تلاشی برای وضعیت مبهم است! قضاوت نیز باید بر طبق ارزش‌هایی که تبدیل به قانون شده‌اند، شکل بگیرد، اما اگر در جامعه، ارزش ثابت و استواری نیست، چه قانونی و چه قضاوتی بر حسب آن می‌تواند معتبر گردد؟! هرگاه یک قاضی از متهم بپرسد چرا چنین کاری را مرتکب شده‌ای؟ او خواهد گفت کار بدی نکرده‌ام. کار من خوب بوده است و کار شما بد است که مزاحم مردم می‌شوی و آزادی مرا سلب می‌کنی! در این تفکر تفهیم اتهام، اقرار و صدور قرار، همه بر باد و ناستوار است، زیرا پایه تمام اینها، قبول ارزش‌های مشترک است که در نسبیت متفی است.

در نظام‌های قانون‌گذاری، افرادی حقوقدان و آگاه، تحصیل کرده و متخصص گرد هم می‌آیند و پس از شناسایی ارزش‌ها و حُسن و قبح‌ها، قوانینی را منطبق با آن وضع می‌نمایند. هر مقدار شناخت آنان از حسن و قبح‌ها عمیق‌تر و راسخ‌تر باشد، قوانین موضوعه برای مدت بیشتر معتبر خواهد بود و هر قانونی که برای قرن‌های متمادی دست نخورده باقی بماند و قابلیت اجرا داشته باشد، نشان از خردمندی، کاردانی و توان بیشتر قانون‌گذاران در شناسایی حسن و قبح‌های واقعی و بلند اعتبار، دارد، اما اگر وجود ارزش واحد مورد انکار باشد، جست‌وجو برای شناسایی آن عبث و قانون‌گذاری هم بی‌فایده خواهد بود. قبول نسبیت در ارزش‌ها، یعنی تمام افراد ارزش خاص خود و ارزش‌گذاری مناسب خود را دارند؛ بنابراین همه قانون‌گذارند و قانون اختصاصی خود را وضع می‌کنند، لذا نظام قانون‌گذاری بی‌معناست.

3) نفی شایستگی در زندگی انسان‌ها: مفهوم شایستگی از انطباق با بایسته‌ها و ارزش‌ها انتزاع می‌شود. شایسته و نیکوکار کسی است که آنچه را باید، به خوبی محقق کرده است و در هر جامعه‌ای افراد شایسته و صاحب صلاحیت از افراد ناشایست و فاقد صلاحیت جدا می‌شوند. نیکوکار و بدکار در هیچ جامعه‌ای یکسان نیستند. علم، تخصص، صداقت، وفاداری و... از مؤلفه‌های مشترک شایستگی در جوامع تلقی می‌گردند. این ارزش‌ها و نظایر آن چگونه مشترک شده‌اند. در فضای نسبیت‌گرایی یا مطلق‌شناسی؟ البته ممکن است در تطبیق این مفاهیم با مصادیق، عمداً یا سهواً اشتباهی صورت بگیرد، اما بدون شک همه از مفاهیم مشترک برای احراز شایستگی برخوردارند.

اگر نسبیت، رایج شد، شایستگی و عدم شایستگی و جدا کردن نیکوکاران و بدکاران و تشویق و تنبیه، انتخاب و عزل بدکار و ارتقا شایستگان بی‌معنی خواهد بود، زیرا همان‌گونه که آیر گفته است و به عنوان یک نسبی‌گرا بدان پایبند است، واژه‌های اخلاقی نزد نسبی‌گرایان بیهوده و بی‌معناست.

4) نفی مدنیت و زیست مشترک: شهرنشینی در پرتو مفاهیم مشترک ممکن و معقول خواهد بود و مردم با امید و محاسبه قانون، غارنشینی را ترک و به شهرها پناه آوردند. نخستین پیش‌نیاز و شرط ضروری دهکده جهانی، وجود مفاهیم مشترک است. مجلس مشترک، کابینه مشترک و قوانین پولی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی واحد از همین مفاهیم و ارزش‌های مشترک پدید می‌آیند. در بستر نسبیت هیچ مدنیتی شکل نمی‌گیرد؛ همان‌گونه که دین جهانی بر اساس شناسایی ارزش‌هایی مشترک و تعریف شده، استقرار می‌یابد. اگر نسبیت به معنی مورد ادعای طرفداران این نظریه حاکم گردد، مردم شهرها یک بار دیگر باید مدنیت را ترک و به غارنشینی پناه برند، زیرا حضور در جامعه نسبی‌گرا و بدون ارزش مشترک، مخاطرات جدی را متوجه انسان و سلامت و امنیت وی می‌نماید.

5) انکار حساسی و عبث بودن خلقت و زندگی انسان: پرسش از چگونگی رفتارها و محاسبه داده‌ها و برده‌های او، چه در مواقف دنیایی یا آخرتی و تصویر روزی برای رسیدگی به کارنامه انسان‌ها با فرض نسبیت ارزش‌ها، سازگاری ندارد و نسبی‌گرایان نمی‌توانند توجیهی برای لزوم خلقت انسان‌ها ارائه نمایند و به زندگی او معنی دهند.

انسان بدون هیچ دلیلی و برای هیچ هدفی و بدون هیچ برنامه مشخص خلق شده است، زیرا هیچ‌یک از اینها با نسبی بودن ارزش‌ها سازگاری ندارد، چون اگر انسان‌ها با دلیلی خلق شده باشند و به سوی هدفی، پیش روند، باید اصول ارزشی ثابتی داشته باشند. اگر هدف ما فتح قله‌ای باشد، نمی‌توانیم بگوییم آنان که به سوی بالا می‌آیند و کسانی که به سمت پایین سرازیر می‌شوند، هر دو خوب عمل می‌کنند! عرف عقلای عالم این ادعاها را نوعی هذیان‌گویی می‌دانند.

پشتوانه‌های نظام اخلاقی

1. **پشتوانه عقلی:** مهم‌ترین امتیاز انسان و راز کرامت او بین آفریده‌های خداوند، عقل و اراده اوست. عقل به اراده جهت می‌دهد و آن را در جهت خود، فعال می‌کند. پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمود:

إنما یدرک الخیر کله بالعقل. (مجلسی، 1403: 77، 158)
تمامی تشخیص‌های صحیح با عقل انجام می‌شود.

همان‌گونه که نجات از گزینه‌های ناصواب به پرتوافشانی عقل محتاج است.

کل نجدة یتحاج الی العقل. (همو: 7/18)
هر رهیایی، به عقل نیازمند است.

از حضرت علی علیه السلام روایت شده است:

العقل أقوی اساس. (تمیمی‌آمدی، بی‌تا: 50)
محکم‌ترین پایه‌هایی که نظام‌های فکری بر آن تکیه دارد عقل است.

این مرجع بی‌بدیل در تنظیم گزاره‌ها و قضاوت در مورد خوبی‌ها و بدی‌ها نخستین نقش را به عهده دارد و این حسام قاطع (ر.ک: سید رضی، بی‌تا: ح 424) خط قرمزهای اخلاقی و تربیتی را به دقت ترسیم می‌نماید و به پشتوانه اوست که قضایای اخلاقی همگانی و ثابت هستند، بنابراین عقل را باید نخستین مرجع و منبع احکام اخلاقی دانست.

2. **پشتوانه فطری:** غیر از نیروی عقل که فرماندهی به سوی خوبی‌ها و بدی‌ها و

تفکیک و شناسایی خوب و بد را به عهده دارد، نیروی دیگری در انسان به نام سرشت و فطرت وجود دارد که مسئول معرفی خوبی‌ها و بدی‌ها از راه موضع‌گیری و ابراز واکنش منفی (منافرت و ضدیت) یا مثبت (ملائمت و تمایل) است. فطرت و طبع انسان نیز می‌تواند قاعده‌ساز و گزاره‌آفرین در ساختار نظام اخلاقی اسلامی باشد. قرآن کریم با اشاره به این مرجع درونی در تعیین مرزهای اخلاقی، می‌فرماید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». (شمس / 8)

بنابراین فطرت نیک‌شناس و بدشناس انسان، مرجعی دیگر برای تعیین خوبی‌ها و بدی‌هاست. در آیه‌ای دیگر در مورد ضمیر روشنگر انسان می‌فرماید: «وَ هَدَيْنَا هُ النُّجْدَيْنِ». (بلد / 10)

3. پشوانه وحی: خاستگاه سوم در ساختار نظام اخلاقی اسلامی که مستقلاً کاری نمی‌کند، ولی رونمایی از فعالیت و عقل و فطرت را به عهده دارد، منبع وحی است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

و یثیروا لهم دفائن العقول. (سید رضی، خ اول)
پیام‌آوران وحی الهی از عقول پنهان مردم رونمایی می‌کنند.

برخی دانشمندان، اعتقاد دارند اخلاق، فرع جهان‌بینی است. اگر مراد آن است که فقط معتقدان به معاد، بدی ظلم و دروغ‌گویی و خوبی راستی و عدالت را می‌فهمند، این معنی چندان صحیح به نظر نمی‌رسد، اما اگر مرادشان آن است که معتقدان به معاد، با وضوح بیشتر از دیگران خوبی و بدی‌ها را می‌شناسند، جدی می‌گیرند و رعایت می‌کنند، کاملاً صحیح و منطبق با آیات قرآنی است که همواره به دنبال ایمان و کفر، واکنش اخلاقی متناسب با آن را مطرح می‌کنند، مانند این آیات:

آمَنْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... وَآتَى الْقَالَ
عَلَىٰ حُبِّهِ. (بقره / 177)
آمَنُوا... وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الزَّبَا. (بقره / 278)

به این معنی که شناخت واضح و ضمانت پرهیز از بدی‌ها و کوشش برای درک

فضائل، در اعتقاد و ایمان انسان‌ها نهفته است.

از آنچه گذشت به این نتیجه می‌رسیم که نظام اخلاقی اسلام بر سه منبع و خاستگاه مهم متکی است: عقل، فطرت و وحی؛ با این تفاوت که وحی به شفاف‌سازی احکام عقل و سازگاری و ناسازگاری‌های فطرت می‌پردازد. عقل منبع اصلی است و فطرت پشتوانه درونی این منبع شمرده می‌شود. امام کاظم علیه السلام فرمود:

إِنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ أَكْمَلُ لِلنَّاسِ الْحُجُجَ بِالْعُقُولِ
وَنَصَرَ النَّبِيِّينَ بِالْبَيِّنَاتِ وَدَلَّهُمْ عَلَى
رَبِّيَّتِهِ بِالْأَدْلَةِ . (کلینی، 1365: 1 / 28)

خداوند حجت خویش را بر مردم با اعطا عقل به آنان کامل کرد و پیامبران را از راه بیان، یاری داد و مردم را بر ربوبیت خویش با برهان‌های گوناگون رهنمون ساخت.

قرآن و نسبیت

تمام آیات، شاهد عدم نسبیت و مؤید اطلاق گزاره‌های آیات است. تدوین کتاب قانون با پیش‌فرض نسبیت، سازگاری ندارد و معجزه جاودان قرآن نیز دلیل دیگری بر ردّ نظریه نسبیت‌گرایی در منطق قرآنی است.

اگر قرآن به نام خدای رحمن و رحیم آغاز می‌شود، آغاز به نام صاحب ارزش، به‌گونه‌ای چند جانبه، ردّ نسبیت را فریاد می‌زند، زیرا چرا باید آغاز به نام یک صاحب ارزش باشد؟ ارزش چیست؟ اصولاً چرا ربّ، رحمن و رحیم، ارزش است؟ چرا فقط خدا، رحمن و رحیم است؟ آیا همه افراد با همه کارهایشان می‌توانند رحمن و رحیم باشند؟! آیا این صفات مثل همه مفاهیم اخلاقی، نسبی‌اند؟

در سوره حمد آیا مفاهیمی همچون پروردگار جهانیان و احراز نامحدودترین ملکیت‌ها در روز جزا و انحصار عبادت و استعانت در خدا و اعتراف به وجود راه هدایت و ضلالت با نسبیت مفاهیم اخلاقی و ارزشی سازگار است، یا با اطلاق آن؟! آیا مفاهیمی مانند تردیدناپذیری قوانین قرآنی، هدایتگری این قوانین و تأثیر آن در انسان‌های منطبق‌گرا (متقی و فاقد تعصب جاهلی) که در ابتدای سوره بقره به آن اشاره شده است، می‌تواند با اعتقاد به نسبیت تفسیر گردد؟ یا فقط با اطلاق‌گرایی توجیه‌شدنی است؟

اکثر خطابات قرآنی به صیغه جمع است و بارها با کلمات تأکیدی همانند: جمعاً، اجمعین، کل، الف و لام استغراق، گستره عمومی و اطلاق پذیرفته است و در مواردی که خطاب به شخص پیامبر ﷺ یا فرد دیگری بوده است، کارشناسان و مفسران آیات و اصطلاحات قرآنی، الغای خصوصیت کرده‌اند و به عنوان خطاب کنایی و کتاب هدایت بودن قرآن کریم، پیام‌های آیات را شامل همه انسان‌ها و زمان‌ها دانسته‌اند.

قرآن کریم حدود 240 مرتبه لفظ «ناس» را به کار برده است که گستره خطاب آن تمامی انسان‌ها در هر عصر و نسلی را شامل می‌شود و با مفهوم نسبت سازگاری ندارد. بیش از دو سوم آیات در مورد محاسبه و تصویر چگونگی انجام دادرسی در قیامت به صورت دقیق و فراگیر، در حضور شاهدان بسیار و قضاوت همه وجدان‌ها و موازین حق و عدل تنظیم شده است. روح این آموزه‌ها جز با وجود مفاهیم ثابت و واقعی، عام و مطلق سازگاری ندارد، ولی براساس مفاهیم نسبی، حسابرسی و پرسش معنا ندارد؛ در این مبنا همه چیز حق و عدل است و شهادت و قضاوت نمی‌طلبند! همان‌گونه که ما ضرورت وجود صانع و آفریدگار را از راه ادله عقلی اثبات می‌کنیم و سپس با همان حکم عقلی، ضرورت بعثت پیامبران و وجود دادرسی در قیامت را اثبات می‌کنیم و نبود بعثت و قیامت را نشانه رعایت‌نشدن موازین حکمت و عدالت در ذات ربوبی می‌گیریم؛ بنابراین اگر قیامت و حسابرسی نباشد، حکمت و عدالت صانع مخدوش می‌شود و صانع غیرعادل و غیرحکیم مساوی با انکار آن است، لذا اعتقاد به نسبت نه تنها حسابرسی و قیامت را نفی می‌کند و آیات قرآنی را در مورد روز حساب به چالش می‌کشد، بلکه با هیچ‌یک از آموزه‌های قرآنی چون توحید و نبوت نیز سازگاری ندارد.

قرآن و عقلانیت گزاره‌های اخلاقی

عقلانیت گزاره‌های اخلاقی و عدم آن محور اصلی مباحث فلسفه اخلاق و نظام‌های اخلاقی است. این بحث جداکننده دو اندیشه کاملاً متفاوت از یکدیگر در این حوزه است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، برخی از گرایش‌های درون‌دینی نیز به دلیل توهم تعارض بین مدیریت عقل و دین، عقل را به نفع دین کنار زده و گفته‌اند عقل‌گرایی معارض با

توحید افعالی است و چون محور قرار دادن عقل در گزاره‌های اخلاقی جای حضور اعتقاد به توحید خدا را تنگ می‌کند، نباید گزاره‌های اخلاقی را ناشی از عقل دانست. فقط اراده الهی جاعل نظام اخلاقی است و این ربطی به عقل ندارد. پیروان این اندیشه، در تنگنای این توهّم، غایت‌انگاری نظام اخلاقی را نیز نفی کرده‌اند، در حالی که آیات زیادی بر سعادت‌آفرینی احکام اخلاقی قرآنی تأکید دارد.¹

همچنین به دلیل همین کج‌فهمی در تعیین حوزه عقل و کارآمدی آن، اختیار را از انسان سلب کرده‌اند و او را بی‌اختیار پنداشته‌اند.

نظام اخلاقی اسلامی به شدت عقل‌محور، آرمان‌گرا و غایت‌انگار است و بر اراده و اختیار انسان تأکید دارد؛ حلقه‌های فکری آن با هم مرتبط و ملازم هستند. محوریت عقل، آرمان‌گرایی و غایت‌انگاری، اراده و اختیار انسان را به صحنه می‌آورد و نفی عقل، اراده را محو می‌کند. دعوت مؤکد قرآن به هدایت، تقوی و تهذیب، دلیل تأکید قرآن بر اختیار انسان‌هاست و آیه شریفه «وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف / 29) فصل‌الخطاب در این مسئله است.

اصولاً ساختار قضایای اخلاقی غیر از این را بر نمی‌تابد، زیرا در ترکیب این قضایا، مقدمه اول، حاوی هست‌ها و مقدمه دوم حاوی باید‌هاست و نتیجه تابع اخسّ دو مقدمه است و از مقدمه انشایی تبعیت می‌کند، مثلاً گفته می‌شود: خدا ولی نعمت است؛ ولی نعمت را باید سپاس گزارد، پس خدا را باید سپاس گزارد. چنین ساختاری جز با عقلانیت توجیه‌شدنی نیست.

این عقلانیت با بداهت مورد ادعای «کانت» کمی فاصله دارد. کانت قضایای اخلاقی را از نوع قضایای قبلی می‌داند که پیش از تجربه و آزمون به درستی آنها حکم می‌شود و برای درک صحت آن مراجعه به واقعیت خارجی لازم نیست. همانند قضایای ریاضی که

1. این تعبیرها دست کم چهل بار با استفاده از واژه «فلح» در قرآن به کار رفته است، مانند: «أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». (بقره/ 5)

بدیهی‌اند و بدون تأمل، صدق آنها درک می‌شود، اما بدیهی است اگر قضایای اخلاقی مثل قضایای ریاضی، بدیهی و قبلی بودند، این همه اختلاف در قضایای اخلاقی وجود نداشت. صحیح این است که بگوییم قضایای اخلاقی از نوع قضایای اخباری ترکیبی بعدی است، نه از نوع قضایای تحلیلی قبلی؛ و مبادی آن ثابت و راسخ در جهان واقعیت است و برای تعیین خیر و شر کافی است که هر قضیه‌ای، با مبادی ثابت نظام اخلاقی (همان قضایای بدیهی یا شبه بدیهی مانند حسن عدالت و قبح و ظلم) سنجیده شود. (نویسندگان، بی‌تا: ش 32، 62)

قرآن کریم، بارها انسان را به داوری توسط عقل خود برای تشخیص قضایای اخلاقی و تعیین خوب و بد فراخوانده است، مثلاً در سوره بقره می‌فرماید: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْهَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ». (بقره / 44)

در اینجا قبح علم بدون عمل یا امر به معروف و عامل نبودن بر مقتضای آن را به داوری عقل وا گذاشته است.

خداوند در جریان زنده کردن مقتول قوم بنی‌اسرائیل، به عنوان نمونه‌ای برای باور بعث و نشور در قیامت، انسان‌ها را به تعقل و تشکیل یک قضیه اخلاقی عقلی فرا می‌خواند. در جای دیگر می‌فرماید: «وَ الدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ». (اعراف / 169)

این نمونه‌ها مرجعیت عقل را در قضایای اخلاقی از دیدگاه قرآن کریم اثبات می‌کند. این داوری نه تنها در دنیا معتبر است؛ بلکه در جهان آخرت نیز ادامه و اعتبار دارد و به انسان گفته می‌شود خودش در مورد خوبی‌ها و بدی‌های اعمال خود به یاری عقل اظهار نظر کند و این قضاوت عقل در حسن یا قبح ثواب و عقاب الهی، کافی دانسته می‌شود. (اسراء / 14)

2. نمونه‌هایی از قاموس اخلاقی قرآن کریم: در بخش پایانی مقاله با مراجعه به آیات قرآن کریم (صد و هشتاد آیه سوره بقره) برخی از اصول حاکم بر نظام اخلاقی اسلام را

فهرست می‌کنیم. بدیهی است هر کدام، سزاوار سخن و نکته‌سنجی بسیار است.

1. قبح قول بدون علم و نقل قضایا، فرضیه‌ها و اخبار نامطمئن: «أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». (بقره / 80)
2. قبح تفرقه و اختلاف‌افکنی: «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ». (بقره / 102)
3. قبح مخالفت با حق: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ». (بقره / 114)
4. قبح کتمان شهادت: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ». (بقره / 140)
5. ارزش کار و تلاش و لزوم پرداخت مزد مناسب: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ». (بقره / 143)
6. غیراخلاقی بودن حذف سازوکارهای نظارتی و مراقبتی: «وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ». (بقره / 144)
7. ضرورت توجه به منافع ملی: «وَالْفُلُكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ». (بقره / 164)
8. ضرورت عاقبت‌اندیشی در تنظیم گزینه‌های زندگی: «إِذْ تَبَرَأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ السُّبُوطُ». (بقره / 166)
9. ممنوعیت استفاده از خوردنی‌های غیربهداشتی: «كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا». (بقره / 168)
10. وجود مابه‌ازاء خارجی و واقعی برای مفاهیم خیر و شر: «إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ». (بقره / 169)
11. قبح تقلید کورکورانه و فاقد موازن منطقی: «قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَيَعْقِلُونَ شَيْئًا وَ لَيَهْتَدُونَ». (بقره / 170)

12. ضرورت شکر منعم: «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ اشْكُرُوا لِلَّهِ». (بقره / 172)
13. انعطاف‌پذیری قوانین اخلاقی در شرایط اضطراری: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ». (بقره / 173)
14. قبح بخل علمی: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ الْكِتَابِ». (بقره / 174)
15. تشدید مجازات خطاکاران آگاه: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ... وَ لَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ». (بقره / 174)
16. نسبی نبودن مفاهیم اخلاقی: «اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى». (بقره / 175)
17. انحصار توجه به گزاره‌های اخلاقی در فرهیختگان: «وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران / 7)؛ «وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ». (بقره / 179)
18. جاعل نبودن اراده الهی در قضایای اخلاقی: «نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ». (بقره / 176)
19. ضرورت پرهیز از اختلاف و تفرقه: «إِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ». (بقره / 176)
20. اصالت مفاهیم در مقایسه با مصادیق: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ». (بقره / 177)
21. قبح ادعا بدون عمل: «وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ... وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ». (بقره / 177)
22. ضرورت واقع‌بینی و نادیده نگرفتن واقعیات جامعه: «وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ». (بقره / 177)
23. ضرورت مشارکت عمومی و مردمی برای رسیدگی به نیازمندان: «وَ آتَى

الْمَالِ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ». (بقره / 177)

24. ضرورت وفاداری به پیمان‌ها: «وَالْمُؤْفُونَٰ بِعَهْدِهِمْ». (بقره / 177)

25. صبر در تنگناها، برای موفقیت: «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ». (بقره / 177)

26. ضرورت تنظیم و پیش‌بینی مقررات با‌دارنده: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ». (بقره / 178)

27. تدوین مقررات، ضرورتی برای جوامع: «... كُتِبَ . . .». (بقره / 178)

28. ضرورت رعایت تناسب بین مجازات و جرم: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ». (بقره / 178)

29. محکومیت نگاه تک بعدی به دنیا: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ». (بقره / 180)

30. ضرورت رعایت تعادل در خوبی و بدی: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ . . . بِالْمَعْرُوفِ». (بقره / 180)

قابل توجه اینکه حضور داوری عقل در عموم این اصول، مورد توجه قرآن کریم است و در تمامی موارد به نوعی به حکم عقل ارجاع داده شده است.

نتیجه

اسلام یک نظام مترقی اخلاقی است و قضایای آن کلی، مطلق و پیش‌بینی‌پذیرند و از قواعد یکسانی در تمام تاریخ پیروی می‌کند. نظام اخلاقی اسلام بر مبنای «عقل و فطرت و وحی» استوار است و اصول فراوانی برای آن در آیات و روایات ذکر شده است. نظام اخلاقی اسلام تمام امتیازهای یک نظام اخلاقی برتر را دارد و در آن خلل و ناسازگاری دیده نمی‌شود. بر حسب تعریف اسلام و ساختاری که در قضایای اخلاقی ارائه می‌کند، بین بایدها و نبایدها در نظام اخلاقی و هست‌ها در طبیعت همبستگی وجود دارد

و موازین عقلی از ترکیب قضایا و نتیجه‌گیری آن حمایت می‌نماید. این نظام، غایت‌انگار است و به رستگاری انسان می‌اندیشد و لذت‌های پایدار انسان‌ها را تأمین می‌کند. طبعاً نمی‌توان آن را جزء نظام‌های سودگرا و دگراندیش تعریف کرد؛ مگر در صورتی که دگراندیشی به لذت پایدار و منافع اخروی انسان برسد. مکتب اخلاقی اسلام قاعده‌نگر است و قواعد خویش را هماهنگ با منافع دنیوی و اخروی تنظیم می‌کند.

منابع و مأخذ

1. قرآن کریم.
2. ابن‌الثیر، 1364 ق، *النهاية في غريب الحديث*، قم، اسماعیلیان.
3. ابن‌منظور، 1405 ق، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
4. انصاری، شیخ مرتضی، 1375، *فرائد الاصول*، قم، اسماعیلیان.
5. بکر، لارنس سی، 1380، *برگرفته از دائرةالمعارف فلسفه اخلاق*، گروه مترجمان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ق.ع.ع..
6. بیهقی، احمد بن حسین بن علی، *بی‌تا، السنن الکبری*، بیروت، دارالفکر.
7. پاپکین، ریچارد، 1388، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، حکمت.
8. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *بی‌تا، غررالحکم و دررالکلم، النجف الاشرف*، دارالثقافة العامة.
9. جوادی آملی، عبدالله، 1385، *مبایذ اخلاق*، قم، اسراء.
10. حکیم، سید محمدتقی، 1390 ق، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، بی‌جا، موسسه آل‌البيت.
11. دورانت، جیمز ویل، 1370، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
12. راسل، برتراند، 1325، *اخلاق و سیاست*، ترجمه محمود حیدریان، تهران، بابک.
13. رندل، جان هرمن و جاستون باکسر، 1363، *درآمدی بر فلسفه*، ترجمه امید جلال‌الدین اعلم، تهران، سروش.

14. سبحانی، جعفر، 1368، *حسن و قبح عقلی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
15. سیدرضی، بی تا، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
16. فروغی، محمدعلی، 1375، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، البرز.
17. کانت، ایمانوئل، و دیگران، 1384، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دربیدی، تهران، نشر نقش و نگار.
18. کلینی، محمد بن یعقوب، 1365، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
19. لاک، جان، 1380، *جستاری در فهم بشر*، تهران، شفیعی.
20. مازندرانی، ملاصالح، 1342، *شرح اصول کافی*، تهران، مکتبه الاسلامیه.
21. المتقی الهندی، 1413 ق، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرسالة.
22. مجلسی، محمدباقر، 1403 ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
23. مصباح، مجتبی، 1380، *فلسفه اخلاق*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
24. مطهری، مرتضی، 1382، *تعلیم و تربیت*، تهران، صدرا.
25. نویسندگان، بی تا، *کتاب نقد*، پژوهشگاه علوم انسانی، ش 30 و 32.
26. وارنوک، مری، 1380، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، قم، بوستان کتاب.
27. هیر، ریچارد مروین، 1383، *زبان اخلاق*، قم، کتاب طه.