

اخلاق اسلامی^۱ *

عظیم نانجی^۲

ترجمه احسان (بیمان) جباری^۳

(۱) مدخل

اسلام یکی از جوان‌ترین ادیان بزرگ جهان است، که به خانوادهٔ ادیان توحیدی تعلق دارد، خانواده‌ای که یهودیت و مسیحیت نیز از اعضای آن هستند. اسلام از مراحل نخستین شکل‌گیری‌اش، بیش از ۱۴۰۰ سال پیش در جایی که هم اکنون عربستان سعودی واقع است، چنان رشد کرده و انتشار یافته است که حدود یک میلیارد پیرو دارد، پیروانی که تقریباً در سراسر جهان پراکنده‌اند. اگرچه بیشتر

۱. این مقاله ترجمه‌ایست از:

Nanji, Azim (۱۹۹۳). "Islamic Ethics." In Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.

تلخیصی از این مقاله را می‌توان در کتاب *The Muslim Almanac* (تامسون-گیل: ۱۹۹۶) یافت. همچنین، نسخه‌ای از مقاله با تغییراتی در عناوین فصلها در سایت مؤسسه مطالعات اسماعیلی موجود است.

۲. عظیم نانجی استاد کنیایی مطالعات اسلامی و ادیان دانشگاه‌های مختلفی در امریکا و کانادا بوده و از سال ۱۹۹۸ مدیریت مؤسسه مطالعات اسماعیلی لندن را بر عهده داشته است. آخرین آثار وی اطلس تاریخی اسلام (جهان اسلام) (هاروارد و آکسفورد: ۲۰۰۴؛ به همراه ملیس روث‌ون) و فرهنگ اسلام پنگوئن (پنگوئن: ۲۰۰۸) است. همچنین از وی مقالات متعددی در مجلات، مجموعه‌ها، و دائرةالمعارفهای معتبر به طبع رسیده‌است.

۳. حوزهٔ علمیة مشهد.

پیروان اسلام در دو قاره آفریقا و آسیا (مشمول بر جمهوریهای آسیای شوروی (سابق) و شمال غرب چین) جای دارند، در ربع اخیر قرن بیستم تعداد مسلمانان ساکن قاره‌های امریکا، استرالیا، و اروپا افزایش قابل توجهی یافته است. به تازگی، جوامع و دولت - ملت‌های^۴ مختلفی که امت (جامعه) مسلمان جهانی را تشکیل می‌دهند، به درجات مختلف ابراز علاقه می‌کنند که میان میراث اسلامی خود و موضوعات مربوط به بازشناسی هویت ملی و فرهنگی‌شان رابطه برقرار کنند. این پدیده در هر کجا که به واکنشها یا تنشهای داخلی یا بین‌المللی پیوند خورده، موجب آشفتگیها و سوء تفاهمهای زیادی در رابطه با نقش اسلام شده است. از این رو، برای اینکه تنوع میراث فکر و حیات اخلاقی اسلام را درک کنیم، مهم است که بصیرتی تاریخی در مورد چگونگی شکل‌گیری تمام طیف ارزشهای اسلامی و پیش‌فرضهای اخلاقی بنیادی آنها در ظرف تاریخ اسلام پیدا کنیم.

ب) آغاز و توسعه: ارزشهای بنیادین

دو مأخذ بنیادین، منبع الهام اولیهٔ هنجارها و مفروضاتی هستند که در اسلام توصیفگر اعتقاد و عمل‌اند: یکی از این دو مأخذ منصوص است، که بیانگر پیامی است که از سوی خدا بر حضرت محمد (ص)^(م. ۱۱م) وحی شده و در قرآن مضبوط است و دومین مأخذ، تمثیل آن پیام در الگوی ملموس اعمال، اقوال و عادات^۵ پیامبر است، که به روی هم به آنها سنت گفته می‌شود. مسلمانان قرآن را ختم سلسلهٔ وحیهای خداوند بر بشر می‌دانند، و سنت را تجسم تاریخی یک زندگی بشری هدایت‌شده از سوی خدا و الهام‌یافته از او در شخص حضرت

۴. Nation-states

۵. معمولاً سنت به مجموعهٔ قول، فعل، و تقریر معصوم اطلاق می‌شود. نویسنده در متن به جای تقریر لفظ norms را نهاده که به عادات ترجمه شد. [م]

محمد^(ص) تلقی می‌کنند، که بنا بر اعتقاد آنان او نیز در سلسلهٔ پیام‌آوران از سوی خدا خاتم است.

مرحوم فضل الرحمن، متفکر نوگرای مسلمان و محقق برجستهٔ تفکر اسلامی در دانشگاه شیکاگو، چنین استدلال کرده است که در مرحلهٔ نخست، توجه شدید عقلانی و اخلاقی به اصلاح جامعه محرک اسلام بوده است؛ و این هدف اخلاقی چنان فهم می‌شده که مشوق سرسپردگی عمیقی به استدلال و گفتمان عقلانی بوده است. بنابراین اسلام در پاسخ به سؤال «چه باید (یا نباید) کرد؟»، همچون دیگر سنتهای دینی، و خصوصاً مسیحیت و یهودیت، نظر کاملاً روشنی در باب منابع جواز اخلاقی داشت. خداوند، در حالی که خواست خویش را در قرآن بر آدمیان وحی می‌کند، از آنها می‌خواهد که در فهم وحی از عقل بهره‌گیرند. بخشی از این کاوش عقلانی در معنای وحی، مسلمانان را بدان سو کشاند که قواعدی را برای رفتار اخلاقی، و اصولی را برای بنا کردن آن قواعد بر آنها بسط دهند. در طول زمان، ارتباط میان قرآن و زندگی پیامبر - به‌عنوان الگوی رفتار - نیز شرح و بسط داده شد، تا چارچوبی فراهم آید که بتوان در آن ارزشها و فرائض را مشخص کرد. این فرآیند بسط و تعیین، متضمن به‌کارگیری تعقل بشری بود؛ و این تعامل مستمر میان عقل و وحی، و تواناییها و محدودیتهای عقل در قیاس با وحی بود که شالوده‌ای را برای تفاسیر رسمی در حوزهٔ اندیشهٔ اخلاقی در اسلام فراهم کرد.

در یکی از سوره‌های قرآن که معیار (فرقان: سورهٔ ۲۵) نام دارد، وحی^۱ به تمام بشر - به‌عنوان معیار تمیز حق از باطل معرفی می‌شود. همین سوره در ادامه به نمونه‌هایی از پیامبران پیشین اهل کتاب و نقش آنها در ابلاغ کلام خدا به جوامع خودشان می‌پردازد. بنابراین سرچشمه‌های اسلام نیز، مانند مسیحیت و یهودیت، ریشه در این رأی دارد که فرمان الهی شالودهٔ تثبیت نظام اخلاقی، از

طریق جهد انسانی است.^۶ در جای دیگری از قرآن، همین اصطلاح حکایت از مفهوم قوه تشخیصی و حیانی نیز دارد، که بشر را از تمیز شفافی میان حق و باطل برخوردار می‌کند، که در معرض تغییرات بشری نیز نیست. با بنانهادن یک نظام اخلاقی بر پایه خواست الهی، فرصتی به آدمیان داده می‌شود تا با ایجاد آگاهی عقلانی‌ای که پاسدار صحت وحی است، پاسخ گویند. این است که، اگر از عقلانیت، به عنوان ثمره وحی، برای تفصیل معیارهایی که تمام اعمال و تصمیمهای انسانی را در برگیرند بهره گرفته شود، مبنای گسترده‌تری برای عمل انسانی ممکن می‌شود. این مضامین در روایت قرآن از داستان خلقت و هبوط آدم جلوه‌گر می‌شود.

آدم، اولین انسان، از فرشتگان موجود، که از آنها خواسته شده به او سجده کنند، به «نام بردن اشیاء» که قابلیت است که خدا بدو ارزانی داشته ممتاز است. این قابلیت به معنای درک معرفتی است که می‌تواند به زبان توصیف شود و بدین طریق تدوین گردد. قابلیت که در دسترس فرشتگان، که به عنوان موجوداتی تک‌بعدی نگریسته می‌شوند، نیست. اگرچه، این قابلیت خلاق به همراه خود الزام به عدم تجاوز از مرزهای نهاده شده را می‌آورد. شیطان در قرآن مصداق تعدی است، چرا که از فرمان خدا مبتنی بر بزرگ داشتن آدم و سجده بر او سر باز می‌زند، و بنابراین سرشت و حدود فطری خویش را انکار می‌کند. آدم نیز نهایتاً نمی‌تواند در محدوده‌ای که خداوند برایش نهاده زندگی کند، و شأن شایسته خویش را از دست می‌دهد. شأنی که باید آن را متعاقباً با تلاش و غلبه بر امیال خویش در زمین، عرصه‌ای که اجازه انتخاب و عمل می‌دهد، بازیابد. او سرانجام جایگاه پیشین خود را بازمی‌یابد، و با فهم عقلانی ضعفش، و با گذر از

۶. بنگرید به:

Berg, Jonathan (۱۹۹۳). "How Could Ethics Depend on Religion?" In Peter Singer (ed.), A Companion to Ethics. Oxford: Blackwell Publishing.

میل به کنار نهادن آن عقلانیت و میل به آزمودن حدودی که فرمان الهی برایش نهاده است، بر قابلیت بازگشت به سیره عملی صحیح صحه می‌نهد. بنابراین داستان آدم تمام استعدادهای خیر و شر را که از پیش در وضعیت انسانی^۷ نهاده شده بازمی‌نمایاند، و قصه نو به نوبی واکنش انسان به وحی مستمر خداوندی در طول تاریخ را باز می‌گوید. این داستان مثالی است از تلاش مداوم در میان بشر برای کشف حد میانه‌ای که بر عمل سنجیده و تسلیم به معیار الهی ناظر است. به این معناست که کلمه اسلام، با نیاز به تسلیم برای بدست آوردن اعتدال، مظهر وحی جدید است؛ و بدین معناست که مسلمان کسی است که از طریق عمل در پی نیل به این اعتدال در زندگی شخصی و همچنین جامعه است.

آن خصیصه انسانی که مفهوم ارزش اخلاقی مطلوب در قرآن را در خود جای می‌دهد در اصطلاح تقوا خلاصه می‌شود. اشتقاقات مختلف این واژه بیش از دویست بار در متن قرآن به کار رفته است. این لفظ از سویی به اساس اخلاقی‌ای که شالوده عمل انسانی است اشاره دارد، در حالی که، از سویی دیگر، حاکی از وجدان اخلاقی‌ایست که انسانها را از مسئولیتشان نسبت به خدا و جامعه آگاه می‌سازد. تقوا، هنگامی که در بافت گسترده‌تر اجتماعی به کار رود، به نشانه عام اخلاقی یک جامعه حقیقتاً اخلاقی بدل می‌شود:

«ای مردم، ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شمایند.» (۴۹:۱۳)

به شکلی صریح‌تر، زمانی که قرآن مسلمانان نخستین را مورد خطاب قرار می‌دهد، از آنان چنین یاد می‌کند: «امتی میانه تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد.» (۲:۱۴۳)

بنابراین امت یا جامعهٔ مسلمان به مثابهٔ ابزاری در نظر گرفته شده است، که از طریق آن آرمانها و احکام قرآنی در سطح اجتماعی تعبیر می‌شوند. افراد به امنایی می‌شوند که از طریق آنها بصیرتی اخلاقی و معنوی در زندگی شخصی محقق می‌شود. آنها در قبال خدا و جامعه مسئول‌اند، چرا که جامعه سرپرستی است که از طریق آن میثاق با خدا برپا شده است. قرآن ابعاد دو گانهٔ -مادی و معنوی- انسان و زندگی اجتماعی را تأیید می‌کند، ولی در این جنبه‌ها تعارضی نمی‌بیند؛ و چنین نمی‌انگارد که اهداف معنوی می‌بایست به گونه‌ای غالب باشند، که از ارزش جنبه‌های مادی حیات کاسته شود. قرآن، با تأیید این که این دو جنبه متمم هم‌اند، تأکید می‌کند که اعمال و آمال بشری، درون بافتهای اجتماعی و فرهنگی وسیع‌تر بشری، در قالب اعمالی برخاسته از ایمان با یکدیگر مرتبط‌اند. نمونه‌ای از یک جنبهٔ چنین نگرشی، تأکید قرآن بر اخلاق جبران‌بی‌عدالتی در زندگی اقتصادی و اجتماعی است. برای نمونه، از اشخاص خواسته می‌شود که بخشی از ثروت و دارایی خویش را برای موارد زیر خرج کنند:

۱) اقوام و بستگان

۲) یتیمان

۳) فقیران

۴) در راه ماندگان

۵) مساکین

۶) آزادسازی بردگان

چنین اعمالی مسئولیت یک مسلمان را در گسترش وجدانی اجتماعی و در سهمیم ساختن کسانی که ثروت کمتری دارند در اموال شخصی و همگانی، روشن می‌کند. این اعمال در قرآن با عمل زکات تشریح شده‌اند؛ اصطلاحی که متضمن «اعطاء»، «فضیلت»، «فزونی»، و «تزکیه» است. این عمل، در طول زمان، به عملی واجب تبدیل شد، که در چارچوب مناسکی که ارکان دین‌اند -از جمله نماز، روزه و حج- قرار گرفت. قرآن همچنین، با داغ ننگ نهادن بر معاملات

رباخوارانه به عنوان نشانه کمبود اخلاق کاری و استعمار مفرط نیازمندان، در پی منسوخ کردن این اعمال در جامعه بازرگانی مکه و مدینه برآمد.

در سطح اجتماعی، تأکید قرآن بر خانواده دربردارنده توجه به اصلاح جایگاه زنان با منسوخ ساختن عادات پیش از اسلام - از قبیل کشتن دختران نوزاد- و اعطای حقوق جدیدی به زنان است. از جمله این حقوق حق مالکیت، ارث، حق بستن عقد ازدواج، و در صورت ضرورت - پاپیش نهادن برای طلاق، داشتن جهیزیه خاص خویش است. چند زنی (تعدد زوجات) تعدیل و محدود شد، به گونه‌ای که مرد می‌توانست حداکثر چهار زن داشته باشد، ولی تنها با این شرط که بتواند با آنان منصفانه رفتار کند. مسلمانان به شکل سنتی این عمل را در بافت قرن اول هجری، به عنوان فراهم کردن انعطاف‌پذیری لازم برای مواجهه با تنوع اجتماعی و فرهنگی‌ای که با گسترش اسلام پدید آمد، ادراک کرده‌اند. اگرچه، برخی مسلمانان نوگرا مدعی‌اند که حرکت اصلاح قرآنی در جهت تک‌همسری و نقش اجتماعی برتری برای زنان بوده است. آنان همچنین برآنند که وقوع و گسترش عادات و رسوم انزوی زنان و حجاب آنان پیامد سنت و عرف محلی بوده، و گه‌گاه با روح آزادسازی زنان، چنان که در قرآن تصویر شده، در تضاد بوده است.

از آنجا که قرآن مسلمانان را با عنوان «بهترین امت» ممتاز ساخته، که وظیفه آن امر به معروف و نهی از منکر است، مأموریت حضرت محمد (ص)، همچون مأموریت برخی پیامبران پیشین، بر ایجاد حکومتی عادلانه و مقدر خداوند مشتمل بوده است. تلاش برای رسیدن به این هدف مسلمانان را وارد جنگ ساخت، و جهاد اصطلاحی است که در قرآن متضمن کل این تلاش است. جهاد، که کراراً به سادگی و از روی اشتباه به «جنگ مقدس» ترجمه شده است، دارای مفهوم بسیار عام‌تریست که جد و جهد از راه مسالمت‌آمیز، چون وعظ، تعلیم، و در معنای فردی‌تر و باطنی‌تر ستیزی برای تزکیه نفس را هم دربردارد. هر کجا که جهاد بر دفاع مسلحانه در جنگی که به حق برپا شده اطلاق می‌شود،

قرآن شرائط جنگ و صلح، رفتار با اسراء، و حل و فصل ستیز را، با پافشاری بر اینکه هدف نهایی کلام خداوند دعوت و هدایت مردم به «سبل سلام» بوده است، مشخص می کند.

پس از شکل گیری حکومت اسلامی، مواجه شدن با مسئله ارتباط و رویکرد آن نسبت به نامسلمانانی با سنتهای مشابه کتابی - خصوصاً یهودیان و مسیحیان - ضرورت پیدا کرد. اینان در قرآن «اهل کتاب» خوانده شده اند. آنها هر کجا که در میان مسلمانان می زیستند، به عنوان شهروند، باید از طریق قرارداد دوجانبه‌ای «ذمی» قلمداد می شدند. آنان باید مالیات ثابت سرانه‌ای می پرداختند و داراییهای شخصی و دینی، شریعت و اعمال دینی شان می بایست محافظت می شد. اگر چه آنان مجاز به تبلیغ مذهبی در میان مسلمانان نبودند. قرآن، در عین اینکه ویژگی و موقعیت والای جامعه اسلامی را به رسمیت می شناسد، در آن جا که اهداف عام اخلاقی را بر برخوردهای نفاق انگیز و خصومت آمیز دوجانبه ترجیح می دهد، مؤید احترام عام تری به اختلاف و مغایرت در جامعه بشری است:

«برای هر یک از شما [امتها] شریعت و راه روشنی قرار دادیم. و اگر خدا می خواست شما را یک امت قرار می داد، ولی خواست تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید. پس در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت گیرید.» (۵:۴۸)

ضرورت تناسب میان اوامر اخلاقی الهی و زندگی انسان، در سنت مصون از خطای نبوی نیز، که مفسر و مؤید ارزشها و تکالیف قرآنی دانسته شده، بازتاب یافته است. حوادث زندگی پیامبر، سخنان، اعمال، و عادات وی در تاریخ ثبت شد تا برای زندگی روزمره مسلمانان الگویی فارغ از زمان را نشان دهد. این سیره همچنین نقشی معتبر در توضیح و تکمیل قرآن به عهده داشته است. شخصیت فردی، تلاش، پارسایی و موفقیت نهایی حضرت محمد (ص)، برای مسلمانان مکانت وی را به عنوان سرمشق و ختم نبوت بالا می برد. سنت شعری پربراری در ستایش پیامبر تقریباً در تمام زبانهایی که مسلمانان به آنها تکلم می کنند وجود دارد، که هم فزونی بخش تعهد آنان به تاسی به رفتار پیامبر است،

و هم نوعی وابستگی و عشق به او و خاندانش را افزایش می‌دهد. بنابراین، برای مسلمانان پیام قرآن و سیره پیامبر در طول تاریخ به شکلی جدایی‌ناپذیر سرمشق‌هایی برای رفتار اخلاقی باقی می‌ماند. آنها متعاقباً برای متفکران مسلمان شالوده‌ای را تشکیل دادند تا ابزارهایی شرعی را برای صورت‌بندی اوامر اخلاقی ایجاد نمایند. تولید علوم شرعی به تدوین هنجارها و قوانین موضوعه‌ای انجامید، که به مفهوم حقوق در اسلام شکل دادند - که عموماً با عنوان شریعت مورد ارجاع قرار می‌گیرد. مکاتب مختلف حقوق در اسلام در میان نظام‌هایی جای دارند که برای اشمال بر احکام اخلاقی شکل گرفته‌اند. هر یک از این مکاتب از طریق نظام شرعی فقه ضوابطی شرعی را بسط دادند که تفسیر خاصشان را از اینکه مسلمانان چگونه باید پاسخگویی فرامین خدا در اداره زندگی روزمره‌شان باشند صورت‌بندی می‌کند.

به موازات گسترش تعبیرات شرعی، مجموعه‌ای از مفروضات اخلاقی نیز ظهور پیدا کرد، که ارزشهای اخلاقی را به وضوح شرح داده، و در مفهوم نظری‌تر و فلسفی‌تری از رفتار انسانی - به عنوان اجابت قرآن و سیره پیامبر - ریشه داشت.

فرقه‌ها و همچنین مکاتب فقهی اسلامی در سه قرن نخست تاریخ اسلام، به خلاف آنچه عموماً گمان می‌شود، به وضوح متمایز نبودند. بسیاری هنوز در حال تبلور بودند و زمانی که مرزها و مواضع بعدی‌شان کاملاً مشخص شده و تفصیل داده شود، فرا نرسیده بود. نهادهای عمومی، حقوقی، و تعلیمی در جهان اسلام آن زمان چارچوبها یا اهدافی را که بعدها پذیرفتند، به دست نیاورده بودند. سرشت گفتمان عمومی‌ای که جامعه رو به رشد مسلمان را در سه قرن اولش تشخیص بخشید کلیدی به این فرآیند مرزبندی و تمایز است. غلبه و انتشار مسلمانان در تماس با فرهنگ‌هایی حاصل شد که میراث‌های فکری‌شان را در آن زمان مسلمانان دستچین کرده، و سپس بهبود بخشیده و توسعه بیشتری دادند. جمع شدن میراث‌های فکری و فلسفی یونان، هند، و ایران، در میان دیگران،

شرائط و سنت فعالیت فکری‌ای را پدید آوردند، که به میراث جهانی تمدن اسلامی در حال ظهور منجر می‌شد. عالمان مسیحی و یهودی، که پیش از آن با میراث‌های فوق‌الذکر به درجات مختلف مواجه شده بودند، نقش حیاتی میانجی را به عنوان «مترجم» ایفا کردند، خصوصاً از آن رو که آنان از این نیز آگاه بودند که گرایش‌های اخلاقی مسلمانان را، همچون گرایش‌های اخلاقی خود ایشان، مفاهیم توحیدی عام مبتنی بر تکلیف و وحی الهی شکل داده است. اصطلاح ادب برای تعریف معانی ضمنی گسترده‌ای استعمال شد که گفتمان اخلاقی، فکری، و ادبی نوظهور در بر داشت. همچنین، در این دوره (از قرن دوم تا چهارم) بود که ما شاهد پدید آمدن آنچه هستیم که بعدها به مواضع کلامی و فکری کاملاً متمایزی بدل شد، که در اجتماع مسلمانان با سنت‌هایی چون تسنن، تشیع، معتزله، و فیلسوفان اسلامی مرتبط بود.

ویژگی‌های اصلی محیط و منظر اخلاقی مبتنی بر پیام قرآنی را مواضع عام اخلاقی‌ای مشخص می‌سازند که پس از بیان شدن در قالب زبان و اصطلاحات فقهی قاعده تلقی شدند. در دوره نخستین تاریخ فکری مسلمانان، این ارزش‌ها همچنین چارچوب داوری‌ای برای تملک و توسعه‌گزینشی مفروضات اخلاقی و فلسفی دیگر سنت‌ها، همچون سنت هلنی، فراهم کردند، و مبنایی را برای توسعه گستره و کاربرد معیاری اسلامی برای تبیین ارزش‌های اخلاقی‌ای که از دایره ارزش‌های فقهی صرف بیرون‌اند، فراهم کردند. از آنجا که در اسلام نهادن تمایز روشنی میان دین، جامعه، و فرهنگ دشوار است، مناسب به نظر می‌رسد که در بحث از اخلاق اسلامی، بگذاریم همه گرایش‌های مختلف فقهی، کلامی، فلسفی، و عرفانی نقش منبعی برای آشکار کردن مفروضات و الزامات اخلاقی را ایفا کنند، تا بتوانیم هم پیشرفت و هم پیوستگی را در سراسر طیف تفکر و تمدن اسلامی درک کنیم.

ج) رویکردهای کلامی و سنت‌گرا

گذار به آنچه مارشال هاجسون تمدن «اسلامی مآب»^۸ نامیده است، نمایانگر دو گونه منشأ اخلاقی و فکری بود. هر دوی آنها از متون اصلی اسلام و ظهور جریانهای عقلانی به - خود - بازنگر الهام گرفته بودند. نخستین منشأ، روی آوردن مسلمانان نخستین از فرهنگ عربی پیش از اسلام، که عمدتاً با سنتی محلی و شفاهی گره خورده بود، به فرهنگی مبتنی بر متن وحیانی بود، که ضبط و حفظ آن متن به زبان عربی شرائط را برای پدید آمدن فرهنگ اسلامی جدیدی به وجود آورد که بر قرآن مبتنی بود، و همان امر توحیدی‌ای را که در یهودیت و مسیحیت بازتاب یافته بود دربرداشته، و گسترش می‌داد. «منشأ» دوم تا حدی از ترجمه‌های صورت گرفته به عربی و مطالعه آثار فلسفه، طب، و علوم باستان (و تا حد کمتری آثار ایران و هند باستان) متأثر بود. مباحثات اخلاقی و قوای فکری‌ای که از کنار هم قرار گرفتن و تلفیق این امور در منشأهای نو پدید آمد، دغدغه‌ای را نسبت به اینکه چگونه دیدگاههای اخلاقی و دینی می‌توانند با الگوهای فکری تحقیق وفق یابند ایجاد کرد. امری که تا حدی با حضور عالمان یهودی و مسیحی تسهیل شد.

پیدایش یک سنت عقلانی تحقیق که بر به کارگیری ابزارهای عقلی به عنوان راهی برای فهم تکالیف قرآنی استوار بود، به کاربرد رشته‌ای رسمی در میان مسلمانان انجامید که به مطالعه کلام، به معنای لغوی سخن خدا، اختصاص یافته بود. اهداف این رشته الاهیاتی بودند، بدین معنا که عقل برای قابل فهم

۸. Islamicate

هاجسون برای بار نخست این اصطلاح را در مقدمه جلد اول کتاب *مخاطره اسلام* (The Venture of Islam) جعل می‌کند، تا به «مرکب اجتماعی و فرهنگی‌ای که در تاریخ با اسلام و مسلمانان همراه بوده» اشاره کند. ترجمه این لفظ را به «اسلامی مآب» مدیون داریوش آشوری هستیم. [م]

کردن و موجه نمودن سخن خدا به کار گرفته می‌شد. این مباحث مسلمانان را در تفصیل و مرزبندی موضوعات اخلاقی خاصی درگیر ساخت، یعنی:

(۱) معنای صفات اخلاقی قرآنی مانند: «عادل»، «واجب»، «خیر»، «شر» و غیره؛

(۲) مسئله ارتباط میان اختیار انسان و اراده الهی؛

(۳) قابلیت انسانها برای به دست آوردن معرفت به هنجارها و حقائق اخلاقی عینی از طریق عقل.

می‌توان بدون روا داشتن ظلم چندانی نسبت به روند بحث و گفتگو در میان فرقه‌های مختلف مسلمان ادعا کرد که در مجموع دو رویکرد آشکار پدید آمدند: یکی رویکردی که با نام معتزله گره‌خورده و دیگری رویکردی سنت‌گرا (که عمدتاً با سنت سنی در اسلام مرتبط است).

معتزله استدلال کرده‌اند که از آنجا که خدا عادل است و در همین سیاق است که او ثواب و عقاب می‌کند، انسانها می‌بایست دارای اختیار باشند، تا بتوانند کاملاً پاسخگو باشند. بنابراین آنها منکر این شدند که افعال بتوانند از پیش مقدر شوند. ثانیاً، آنها ادعا کردند که از آنجا که مفاهیم اخلاقی معنایی عینی دارند، انسانها دارای قابلیت فکری برای کسب این معانی هستند. بنابراین عقل صفتی کلیدی بود که، مستقل از وحی، می‌توانست مشاهدات تجربی انجام دهد و به نتایج اخلاقی برسد. گرچه، عقل طبیعی باید توسط وحی الهی تکمیل و تأیید شود. عقیده راسخ دیگر معتزله که به همین موضوع مرتبط بود، این بود که سرشت عادل الهی راه را بر هر باوری به اینکه چه بسا او عمداً مؤمنان را به اعمال گناه‌آلود می‌فکند، می‌بندد.

مکتب فکری معتزله در تاریخ از میان رفت و دیدگاه‌هایش به چشم اکثر سنت‌گرایان مقبول نیفتاد. رد و نقض گروه دوم بر این نقاط اصلی، بیانگر جهت‌گیری متفاوتی است نسبت به منشأهای انتزاع ارزشهای اخلاقی، و سیاق ایمانی‌ای که آن ارزشها در آن معنا دارند. رویکرد سنت‌گرا چنان‌که، برای نمونه، در اثر کلاسیک شافعی، که یکی از بنیان‌گذاران مدرسه‌ای فقهی بود

ظهور یافته، چنین است که پایه‌های ایمان مسئله‌ای مربوط به عمل‌اند، و نه نظر. شافعی بر خلاف عقیده معتزله، که عقل طبیعی است که تشخیص خوب و بد را فراهم می‌سازد، بر وحی به عنوان مبدأ نهایی تشخیص آن دو انگشت نهاد. از آنجا که اصل مسؤولیت انسان سنگ بنای تفکر فقهی نیز بود (هر تکلیفی مستلزم توانایی به عهده گرفتن آن است) خوب و بد می‌بایست بر اساس دلیل نقلی (دلیل قرآنی، و با بسط معنی ادله سنت نبوی) تعیین شوند. اعمال و تکالیف نهایتاً خوب یا بدند، چرا که احکام الهی آنها را چنان توصیف کرده‌اند.

در مسئله آزادی انسان در عمل جبهه معتزلی، از جنبه‌ای، از طریق مفهوم «کسب» مورد حمله قرار گرفت. استدلال چنین است که قدرت انسان بر انجام اعمال از خودش نیست، بلکه از خداست. انسانها مسؤولیت اعمالشان را «کسب» می‌کنند، و بدین طریق آن اعمال را توجیه‌پذیر می‌سازند. باید تأکید کرد که متفکران سنت‌گرا با به کارگیری عقل مخالف نبودند، بلکه کاملاً به عکس: آنها تنها در ارزشی که برای عقل قایل می‌شدند از عقل‌گرایان فاصله گرفتند. آنها عقل را ابزار و کمکی برای تأیید مسائل ایمان می‌شمردند، ولی در رابطه با تشخیص تکلیف اخلاقی آن را کاملاً در رتبه دوم می‌دانستند.

جورج مقدسی^۹ در جمع‌بندی دیدگاه سنت‌گرا بر این نکته پافشاری کرده است که شالوده‌نمایی برای تکلیف اخلاقی از منظر سنت‌گرایی داده‌های متون بنیادی اسلام (قرآن و سنت) بود، که در قالب اوامر و نواهی خدا شرح و بسط داده شده و اعمال شده بودند؛ و اوامر و نواهی مزبور با نام شریعت شناخته شده، و توسط مکاتب فقهی اسلامی مربوطه تدوین شده بودند. چنین تدوینهایی از اوامر و نواهی در کتب فقهی مسلمانان در قالبی اخلاقی بیان شده است. پنج مقوله برای ارزیابی تمام اعمال استفاده شده:

۹. George Makdisi

۱. اعمال واجب، مانند فریضه به جا آوردن نماز، پرداخت زکات، و روزه گرفتن.

۲. اعمال مستحب (توصیه شده)، که الزامی به شمار نیامده‌اند، مانند اعمال زائد [بر وظیفه/نافله] صدقه، احسان، دعا، و غیره.

۳. اعمال مباح، که فقه نسبت به آنها موضعی بی طرف اتخاذ می‌کند، بدین معنا که نسبت به چنین اعمالی توقع ثواب و عقابی نیست.

۴. اعمالی که از آنها منع شده و مکروه به شمار آمده‌اند، ولی اکیداً ممنوع نیستند: فقهای مسلمان در باب اینکه چه اعمالی باید در این مقوله واقع شوند اختلاف نظر دارند.

۵. اعمالی که مطلقاً ممنوع‌اند، چون قتل، زنا، کفر گویی، دزدی، شرب خمر، و غیره.

علاوه بر این، فقها این مقولات را در یک چارچوب دوسویه تکالیف قرار دادند: نسبت به خدا و نسبت به جامعه. در هر مورد، در هر دو حیطه فقهی و کلامی، تخطی هم جرم و هم گناه لحاظ می‌شد. چنین اعمالی بنابر قوانین [فقهی] عقاب پذیر بودند و فقها در تلاش بودند که شرائطی را که در آنها چنین مجازاتی اعمال می‌شود تعیین کرده و به بسط آن پردازند. برای مثال، یکی از عقوبات دزدی و راهزنی قطع دست و در موارد جزئی‌تر تازیانه بود. به شکل سنتی، فقها تلاش می‌کردند، به پیروی از سنتی از پیامبر مبتنی بر محدود کردن اعمال‌پذیری چنین مجازاتهایی به موارد حاد، توبه نادمانه را برای تخفیف چنین مجازاتی در نظر آورند.

برخی از این مقولات در سالیان اخیر در کشورهای مسلمان متعددی که رویه‌های فقهی سنتی در آنها تثبیت شده مورد توجه واقع شده، ولی اختلاف نظر بسیار زیادی در جهان اسلام در مورد لزوم و کاربست‌پذیری برخی از این رویه‌ها وجود دارد. زمانی که چنین مجازاتی اعمال شود، دادگاههای شریعت آن را تعیین کرده و قاضیان مسلمان منصوب حکمش را صادر می‌کنند. فقها یا

متخصصان شرعی نقش مفسران شریعت را نیز ایفا می‌کنند و دستشان باز است تا حکم به آراء فقهی بصیرانه‌ای دهند. چنین آرائی را ممکن است افرادی استفتاء کنند که می‌خواهند دربارهٔ قصدمندی اخلاقی ۱۰ اعمال خاصی مطمئن باشند، لیکن در میان اکثر مکاتب فقهی مسلمانان چنین آرائی ضرورتاً الزام‌آور نیست. مکاتب چهارگانهٔ فقهی مهم اهل سنت یکدیگر را منعکس‌کنندهٔ مواضع هنجاری دربارهٔ مسائل تفسیر فقهی و اخلاقی می‌دانند. برای این فقهای مسلمان، فقه و اخلاق، هر دو نهایتاً با تکالیف اخلاقی مرتبط‌اند، که به باور آنان کانون حقیقی پیام اسلامی هستند.

د) رویکردهای فلسفی

جمع شدن میراث فلسفی باستان در جهان اسلام عامل ره‌گشای مهمی در بهره‌گیری از سنت فلسفی در میان متفکران مسلمان بود. این میراث شخصیتهای مهمی همچون فارابی، ابن سینا، ابن رشد، و دیگران را به‌ظهور رساند که در اروپای قرون وسطی به فیلسوف، شارح و نمایندهٔ سنت کلاسیکی که به افلاطون و ارسطو باز می‌گشت مشهور بودند. گفتمان عمومی ادب که در زبان و دغدغه‌های فلسفی و اخلاقی پایه داشت، نمایانگر بخش مهمی از میراث جهانی اخلاق در اسلام است و تلاش برای وفق دادن ارزشهای برگرفته از دین و متون دینی با بنیان اخلاقی‌ای مبتنی بر تفکر و اخلاقیات را بازمی‌نمایاند. بنابراین اهمیت سنت اسلامی فلسفهٔ اخلاق دوچندان است: به سبب ارزش آن در تداوم بخشیدن و پیشبرد فلسفهٔ کلاسیک یونان، به خاطر تعهدش به تلفیق اسلام و تفکر فلسفی.

فارابی (م. ۳۳۹) بر توافق غایات دین فضیلت‌مند [الملة الفاضلة] و اهداف سیاست حقّه استدلال کرده است. فرد از طریق فلسفه می‌تواند بفهمد که سعادت بشری چگونه می‌تواند به دست آید، لیکن دستیابی بالفعل به فضائل و افعال اخلاقی مستلزم آن است که دین واسطه این امر باشد. او تأسیس یک دین را با تأسیس یک شهر مقایسه می‌کند. شهروندان باید ویژگیهایی را به دست آورند، که آنان را قادر می‌سازد نقش ساکنان مدینه فاضله را ایفا کنند. به همین سان، اگر بنا بر آن باشد که اجتماع دینی شایسته‌ای شکل گیرد، بنیان‌گذار دین هنجارهایی را می‌نهد که می‌باید عملاً مراعات شوند. فحوای استدلال فارابی، خصوصاً چنان که در اثر کلاسیک وی، مدینه فاضله، آمده است، چارچوب اجتماعی‌ای را برای دستیابی به سعادت قصوی، و بالتالی نقشهای اجتماعی و سیاسی مهمی را برای دین، و همچنین درگیر شدن سیاست‌مداران را در موضوعاتی از این قبیل پیشنهاد می‌دهد. در این خصوص، تأکید بر فضیلت و مضامین اخلاقی آن، نقطه تمرکز مشترکی را برای هر دو فلسفه یونانی و اسلامی پیشنهاد می‌کند، یعنی اعمال چنان معیارها و هنجارهایی بر جوامع سیاسی. هر چه حکمت و فضیلت فرمانروایان و شهروندان بیشتر باشد، امکان دستیابی به هدف حقیقی فلسفه و دین، یعنی سعادت بیشتر است.

ابن سینا (م. ۴۲۸) استدلالی را به این مضمون شرح و بسط می‌دهد که پیامبر مظهر تمام اعمال و افکار فضیلت‌مند است، که برترین آنها در کسب فضیلت اخلاقی بازتاب یافته است. پیامبر ویژگیهای اخلاقی مورد نیاز برای بالندگی خویش را کسب کرده است. ویژگیهایی که با حاصل شدن در نفسی کامل، نه تنها وی را از استعداد عقل آزاد^{۱۱} آکنده می‌سازد، بلکه همچنین او را توانمند می‌سازد تا از طریق قوانین و برقراری عدالت، احکامی را برای دیگر مردمان وضع کند. این بدین معناست که پیامبر از فیلسوف و رهبر فضیلت‌مند که به

ترتیب دارای قابلیت رشد فکری و اخلاقیات عملی‌اند، فراتر می‌رود. در نظر ابن‌سینا برقراری عدالت پایه کل خیر بشری است. انضمام فلسفه و دین موجب زندگی مسالمت‌آمیز در این جهان و آخرت، هر دو، است.

ابن‌رشد (م. ۵۹۴) با وظیفه خطیر یک فیلسوف مسلمان در دفاع از فلسفه در مقابل حمله‌ها مواجه بود. حمله‌هایی که معروف‌ترین آنها را غزالی (م. ۵۰۵)، متکلم بزرگ اهل تسنن، انجام داده بود. غزالی با اثری با عنوان تهافت الفلاسفه به دنبال آن بود که فیلسوفان را نقض‌کننده خویش، ضد نصوص دینی، و در برخی موارد مؤید باورهای ملحدانه نشان دهد. دفاع ابن‌رشد بر این نظر او مبتنی بود، که قرآن به استفاده از تدبیر و عقل سفارش کرده و مطالعه فلسفه مکمل رویکردهای سنتی به اسلام است. او ادعا کرد که فلسفه و اسلام اهداف مشترکی داشته‌اند، ولی به اشکال مختلفی به آنها رسیده‌اند. بنابراین اشتراک اهداف اساسی‌ای میان مسلمانانی که چارچوبهای فلسفی تحقیق را می‌پذیرند و آنانی که چهارچوبهای شرعی را تصدیق می‌کنند، وجود دارد.

در کل، فیلسوفان مسلمان مختلف در گسترش و بازبینیهای پراکنده مفاهیم کلاسیک پیشین، اخلاق را به معرفت نظری مرتبط ساختند. معرفتی که می‌بایست با روش عقلی به دست آید. به نظر آنان، از آنجا که انسانها معقول‌اند، فضائل و صفاتی که دارا هستند و به آنها عمل می‌کنند، هدف نهایی اشخاص و اجتماع را محقق می‌کنند. این هدف دستیابی به سعادت است.

ه) اخلاق در سنت شیعی

در میان شیعه، که در اسناد مرجعیت شرعی پس از وفات پیامبر (ص) به علی (ع)، پسر عمو و داماد وی و متعاقباً اعقاب منصوص او، که به امام مشهورند، با سنیان اختلاف داشتند، مفهوم عقلانیت تحت تعالیم هدایتگر امام نضج یافت. امام، که هدایت‌شده الهی دانسته می‌شد، در اوایل تاریخ شیعه هم نقش حافظ قرآن و آموزه‌های نبوی، و هم نقش مفسر و راهنمایی برای تفصیل و نظام‌بخشی به بینشی قرآنی برای فرد و همچنین جامعه را ایفا می‌کرد. تشیع، همانند مکاتب

کلامی و فلسفی نخستین، به کارگیری گفتمان عقلی و فکری را تأیید کرده و به تلفیقی از عناصر متناسبِ حاضر در دیگر ادیان و سنتهای فکری خارج از اسلام و توسعه بیشتر آنها ملتزم بود.

کتاب معروف اخلاق ناصری نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۳) نمونه‌ای از اثری اخلاقی از یک نویسنده شیعی است. طوسی با بسط بیشتر رویکردهای موجود فلسفی میان مسلمانان و ارتباط دادن آنها با مفاهیم شیعی هدایت، توجه را به سوی این نیاز که وضع قوانین اخلاقی باید بر برتری دانش و فزونی خبرگی مبتنی گردد، جلب می‌کند؛ بدین معنا که این امر را باید کسی صورت دهد که «به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران، تا او را تکمیل ایشان میسر شود».^{۱۲} ویلفرد مادلونگ تلاش کرده که نشان دهد که طوسی در کتاب اخلاقی‌اش علاوه بر دیدگاههای فلسفی و اخلاقی شیعی اسماعیلی و اثنا عشری عناصر نوافلاطونی را ممزوج کرده است.

شیعیان اثنا عشری بدین سبب به این نام خوانده می‌شوند که اعتقاد دارند دوازدهمین فرد از کسانی که به امامت می‌شناسند از جهان غایب شده، تا در آخر الزمان دوباره حضور جسمانی پیدا کند و عدالت حقیقی را بازگرداند. در این اثناء، در دوران غیبت وی، اجتماع را دانشمندان تعلیم دیده‌ای که به مجتهد موسوم‌اند هدایت می‌کردند، که درست و نادرست را در همه مسائل زندگی شخصی و دینی برای افراد توضیح می‌دادند. از این رو، در سنت شیعی اثنا عشری چنین افرادی، که در محاوره توده مردم ملا خوانده می‌شدند، نقش مهمی را به عنوان الگوهای اخلاقی ایفا می‌کنند؛ و چنان‌که در دوران اخیر در ایران شاهدیم، نقش بزرگی در حیات سیاسی دولت پذیرفته‌اند، تا آن را با دیدگاهشان در باب سیاست اسلامی هم‌راستا سازند.

۱۲. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۲۵۳.

در میان فرقه‌های اسماعیلی که به امامی زنده سرسپرده‌اند، حضور امام برای هماهنگ‌سازی اسلام در ازمینه و اوضاع متغیر ضروری دانسته می‌شود، و آموزه‌ها و تأویلهای او به هدایت پیروانش در زندگی مادی، علاوه بر زندگی معنوی، ادامه می‌دهند. نمونه این امر، نقش آقاخان، امام فعلی اسماعیلیان نزاری است که اجتماعی جهانی را رهبری می‌کند.

بنابراین پیوستگی با سنت و ارزشهای اسلامی در میان شیعه، وابسته به مرجعیت معنوی مستمری است که به امام یا نمایندگان او تعلق دارد.

(و) دیدگاههای صوفیانه

تصوف بُعد عرفانی و باطنی اسلام است، که در پی عشق و معرفت الهی بر تهذیب حیات شخصی و درونی تأکید می‌کند. بخش معظمی از آموزه‌های صوفیانه برای این بود که فرد مسلمان را قادر سازد که در پی انس با خدا باشد؛ و از این رو چنین احساس می‌شد که چنین سالکی می‌بایست به حیاتی باطنی و سرشار از پارسایی و عمل اخلاقی سر بسپرد، که به احیای معنوی وی خواهد انجامید. مناسک شریعت می‌بایست با پیروی از طریقه مجاهده اخلاقی تکمیل شوند، که سالک را قادر به گذر از «منازل» معنوی متعددی می‌سازد، که هر یک نماینده رشد درونی و معنوی هستند، تا آنجا که فرد ارتباط ذاتی عشق و اتحاد میان سالک و خدا را دریابد. از آنجا که معنای باطنی عمل جنبه مهمی از درک صوفیانه از رفتار اخلاقی بود، صوفیان بر پیوند میان آگاهی باطنی و ذوقی از اخلاق و تجلی خارجی آن تأکید کردند. بنابراین عمل اخلاقی حقیقی آن بود که تمام زندگی را دربرمی‌گرفت و در آن رسوخ می‌کرد.

در محیطهای تشریعی فرقه‌های نظام‌یافته تصوف پیروی از ارزشهای سنتی اسلامی را آموزش می‌دادند، ولی مؤلفه خویشنداری و تزکیه باطنی را هم به آن می‌افزودند. از آنجا که اعمالی که القاگر خویشنداری و آگاهی اخلاقی بودند، در گستره فرهنگها و سنتهایی که با اسلام برخورد نمودند تفاوت داشتند، رسوم محلی بسیاری راه یافتند. از این جمله، برای مثال، پذیرفتن عرفها و اعمال

اخلاقی‌ای بود که در سنت محلی‌ای پیروی می‌شد، که در آنجا ایمان آوردن در مقیاسی وسیع رخ داده بود. بدین ترتیب اعمال اخلاقی صوفیانه پلی را برای وارد ساختن ارزشها و اعمال اخلاقی سنتهای محلی در رفتار اخلاقی اسلامی فراهم کرد که نمایانگر جامعیت دیدگاههای اسلامی صوفیانه در باب وحدت بُعد درونی مذاهب مختلف بود. غزالی، فقیه و متکلم سنی، که پیش‌تر ذکرش رفت، یکی از پشتیبانان تفکر صوفیانه گشت. با این همه وی در پی آن بود که دیدگاههای اخلاقی شریعت را با مفهوم ورع باطنی که صوفیان بسط داده بودند، ترکیب کند. او تکالیف واجب الهی را نقطه آغازی برای پرورش شخصیت اخلاقی دانست، بدین شرط که در جای خود به اخلاق به معنایی که منبعث از باطن است، بینجامد. اگر چه وی تمایل نداشت که تأکید برخی صوفیان را بر وجود بنیانی صرفاً ذوقی و هدایت‌شده از طریق نفس، برای عمل اخلاقی بپذیرد.

(ز) اخلاق اسلامی در جهان معاصر

عمل به میراثهای اخلاقی گوناگون در اسلام و نفوذ آنها در درجات مختلف میان مسلمانان در جهان معاصر ادامه یافته است. مسلمانان، چه در تعداد زیاد اکثریتهایی را در دولت-ملتهای مستقلی که در این قرن بوجود آمده‌اند، تشکیل داده باشند، و چه به تعداد و در جماعات چشمگیر در نقاط دیگر زندگی کنند، از مرحله گذار مهمی عبور می‌کنند. خودآگاهی فزاینده‌ای در باب پیوند با میراث گذشته، و بازشناسی نیاز به وفق دادن آن میراث با اوضاع متغیر و نیاز به جهانی ساختن جامعه بشری وجود دارد. همچون بقیه مسائل، مسائل اخلاقی نیز نمی‌توانند در پاسخهایی یکدست و همگن منعکس شوند. آنها باید تنوع و تکثری را که مسلمانان گذشته و نیز حال را ممتاز ساخته به حساب آورند.

معیارهای اخلاقی‌ای که می‌توانند بر مسائل عدالت اقتصادی و اجتماعی حاکم باشند و راه‌بردهای اخلاقی برای تعامل با مسائل فقر و نابرابری بیشترین سهم را در توجه مسلمانان به موضوعات اخلاقی به خود اختصاص داده‌اند. چنین واکنشهایی چه «نوگرا» و چه «بنیادگرا» خوانده شوند، همگی قرائتهای خاصی از

نمادها و سرمشقهای گذشته مسلمانان را بازگو می‌کنند؛ و در بازاندیشی و بازگویی هنجارها و ارزشها، راهبردهای متفاوتی را برای دربرگرفتن، استشنا کردن، و رمزگذاری تصویرهای خاصی از اسلام به کار می‌گیرند. بر حسب مسائل کلی اخلاقی، این گفتمان جاری در پی تثبیت هنجارهایی برای هر دو زندگی عمومی و خصوصی، و بنابراین به طور هم‌زمان زندگی فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، و دینی است.

از آنجا که مفهوم مدرن دین که برای بیشتر مردم در غرب آشناست، جدائی نظری ای را میان فعالیت‌های خاص دینی و فعالیت‌های سکولار فرض می‌کند، برخی جنبه‌های گفتمان اسلامی معاصر، که چنین تفکیکی را نمی‌پذیرند، غریب و حتی واپس‌گرا می‌نمایند. هر کجا چنین گفتمانی، که در قالب زبان سنتی دینی اظهار شده، به تغییر یا خشونت‌آمیزی افراطی ربط یافته است، متأسفانه باعث عمیق شدن احساسات کلیشه‌ای درباره خشک‌اندیشی، خشونت، و تفاوت فرهنگی و اخلاقی مسلمانان گشته است. چنان‌که رویدادها و تحولات در ربع اخیر قرن بیستم نشان می‌دهند، هیچ‌یک از واکنش‌های جوامع مسلمان متعدد در جهان، نمی‌تواند قاعده‌ای برای همه مسلمانان محسوب شود.

مهم‌ترین چالش در پی دیدگاهی که مسلمانان را در تصمیم‌ها و انتخاب‌هایشان درباره موضوعات اخلاقی حال و آینده راهنمایی کند، چه بسا صرفاً تنظیم نوعی پیوستگی و گفتگو با شالوده‌های اخلاقی گذشته آنان نیست، بلکه همچون مسلمانان گذشته، پذیرای احتمالات و چالش‌های کشفیات جدید اخلاقی ماندن است.

منابع

١. Al-Farabi: 'The attainment of happiness'. trans. M. Mahdi in *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (New York: The Free Press. ١٩٦٢).
- [فارابی، ابونصر (١٤٠٣ق). تحصیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دارالاندلس.]
٢. Al-Ghazali. Abu Hamid: *Tahafut Al-Falasifah*, trans. S. A. Kamali, *The Incoherence of the Philosophers* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, ١٩٦٣).
- [غزالی، ابو حامد (?). تهافت الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا. قاهره: دارالمعارف.]
٣. Hodgson, M. G. S.: *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization*, ٣ vols.. (Chicago: University of Chicago Press, ١٩٧٤).
٤. Houvannisian. R. ed.: *Ethics in Islam*. Ninth Levi Delta Vida Conference (Malibu, Cal.: Undena Publications, ١٩٨٥). In addition to the main presentation by Fazlur Rahman, the book contains articles by K. Faruki, G. Hourani, W. Madelung, G. Makdisi and F. Denny.
٥. Madelung, W.: 'Nasir-al-Din Tusi's ethics'; in Houvannisian, ١٩٨٥.
٦. Makdisi, G.: 'Ethics in Islamic traditionalist doctrine' in Houvannisian. ١٩٨٥.
٧. Qur'an. The: *The Meaning of the Glorious Koran*, an explanatory translation by M. M. Pickthall (New York: Mentor, ١٩٦٤).
- [قرآن کریم. ترجمه‌های مختلف در جامع تفاسیر نور ٢، نور الأنوار ٣. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.]
٨. Rahman. F.: *Major Themes in the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, ١٩٨٠).
٩. Ibn Rushd (Averroes): *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. Ralph Lerner (Ithaca, NY: Cornell University Press. ١٩٧٤).

- [ابن رشد، ابوالولید. جوامع سیاسیة افلاطون. نسخه عربی این کتاب مفقود است، و تنها ترجمه‌های لاتین و عبری آن بازمانده‌اند، که هر دو همراه با ترجمه انگلیسی منتشر شده‌اند. نسخه کتابنامه ترجمه انگلیسی از متن عبری است.]
۱۰. Schimmel, A.: *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press. ۱۹۷۶).
- [شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۴). ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبد الرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.]
۱۱. Al-Shafi'i, Muhammad: *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*, trans. M. Khadduri (Baltimore: Johns Hopkins University Press, ۱۹۶۱).
- [الشافعی، محمد بن ادریس (?). الرسالة، تحقیق احمد محمد شاکر. بیروت: دارالکتب العلمیة.]
۱۲. Ibn Sina: *Isharat wa al Tanbihat*, trans. S. C. Inati. *Remarks and Admonitions* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ۱۹۸۴).
- [ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب قم.]
۱۳. Al-Tusi, Nasir al Din: *The Nasirean Ethics*, trans. G. Wickens (London: Allen and Unwin. ۱۹۶۴).
- [طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۵۶). اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی]

برای مطالعه بیشتر

۱. Arkoun, M.; *Islam, Morale et Politique* (Paris: Desclee de Brouwer, ۱۹۸۶).
۲. Hourani, G.; *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۸۵).
۳. *Journal of Religious Ethics*, m/۲, (Fall, ۱۹۸۳), contains several excellent articles dealing with Islamic ethics.
۴. Khadduri, Majid; *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, ۱۹۸۴).

۵. Lapidus, L; 'Knowledge, virtue and action: the classical Muslim conception of Adab and the nature of religious fulfilment in Islam', *Moral Conduct and Authority*, ed. B. Metcalf (Berkeley: University of California Press, ۱۹۸۴).
۶. Mottahedeh, R.; *The Mantle of the Prophet* (New York: Pantheon Books, ۱۹۸۵).
۷. Nanji. A.; 'Medical ethics and the Islamic tradition' in *Journal of Medicine and Philosophy*, ۱۳ (۱۹۸۸), pp ۲۵۷-۷۵.
۸. Nasr, S. H.; *Ideals and Realities of Islam* (Cambridge. Mass.: Beacon Press, ۱۹۷۲).
- [نصر، سیدحسین (۱۳۸۴). آرمانها و واقعتهای اسلام، ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: جامی.]
۹. Walzer. R., trans.; *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford: The Clarendon Press, ۱۹۸۵).

