

چرا باید اخلاقی زیست؟ تبیین اسلامی

سید حسن اسلامی اردکانی*

چکیده

جامعه برای بقای خود به نهاد اخلاق نیازمند است، اما چرا باید «من» اخلاقی باشم؟ چه اشکالی دارد که همه اخلاقی رفتار کنند و من تظاهر به اخلاقی بودن کنم، بی آنکه به واقع پایبند به اخلاق باشم. این پرسش از سوی گلاوکن فراروی سقراط نهاده شد و تا امروز کسانی کوشیده‌اند به آن پاسخی درخور دهند. افزون بر پاسخ سقراطی به این مسئله، ما شاهد پاسخ اگزیستانسیالیستی و پاسخ دوراندیشانه که نوعی خودگروی پیچیده است، هستیم. در کنار این پاسخ‌ها که هر یک قوت و ضعفی دارد، می‌توان پاسخی دینی به این مسئله داد. پاسخ دینی به چرایی اخلاقی زیستن در معرض برخی نقدها و اشکالات قرار گرفته است که زاده تقریرهای خاص آن است. در این مقاله، نگارنده با مرور تاریخی این مسئله و تفکیک دو پرسش اساسی از هم، چهار پاسخ را طرح و بررسی می‌کند و سرانجام از پاسخ اسلامی به دلیل قوت تبیینی بالای آن دفاع می‌کند و تقریری از مسئله پاداش و کیفر به دست می‌دهد که پاسخ‌گوی انتقادات رایج باشد.

واژگان کلیدی

اخلاقی زیستن، اخلاق هنجاری، اخلاق اگزیستانسیالیستی، تجسم اعمال، اخلاق دوراندیشانه.

طرح مسئله

الف) دشواره اخلاقی زیستن

به نظر می‌رسد مهم‌ترین - و در عین حال چه بسا کهن‌ترین - پرسش در عرصه اخلاق این است که آیا

eslami@urd.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۲۹

*. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۸

اخلاقی زیستن در مجموع معقول و به‌صرفه است یا خیر. همان‌طور که افلاطون به‌درستی تأکید کرده است، کشمکش بین اخلاقی زیستن و تن زدن از آن برای انسان، سنگین و بزرگ‌تر از آن است که مردم می‌پندارند. (افلاطون، ۱۳۷۴: ۵۷۹) پویمان داستان خیالی دو برادر را به‌تفصیل برای ما بازمی‌گوید: جک و جیم. جک، برادر بزرگ‌تر، به هیچ اصل اخلاقی پایبند نیست، همه را می‌فریبند، از همه سوءاستفاده می‌کند، همه را بازیچه خود می‌داند و به همه نگاهی ایزاری دارد. در عین حال زندگی بسیار موفقی دارد و حتی به‌عنوان شهروند نمونه و سیاستمدار محبوب شناخته می‌شود؛ اما برادرش جیم عمیقاً به اصول اخلاقی پایبند است و همواره می‌کوشد براساس معیارهای اخلاقی تصمیم بگیرد و عمل کند. با این همه، در سراسر زندگی به مشکلات متعددی برمی‌خورد و حتی برادرش جک به نام او چک‌هایی صادر کرده و پول‌هایی گرفته و حیف‌ومیل کرده است و اینک جیم، یعنی این برادر بسیار اخلاقی باید تاوان گناه نکرده را بپردازد و به همین سبب در زندان به سر برد.

بدین‌ترتیب، در اینجا با دو نماد از دو سبک زندگی روبه‌رو هستیم. زندگی غیر اخلاقی اما سرشار از کامرانی و دیگری زندگی اخلاقی مملو از شوربختی. حال شما اگر قرار بر انتخاب داشتید، ترجیح می‌دادید جای کدام‌یک باشید؟ جک یا جیم؟ (Pojman, 2005: 20) این همان است که مرتون از آن به‌مثابه «کابوس اخلاق‌گرا» یاد می‌کند: «نیک بودن شاید ابلهانه باشد». (مرتون، ۱۳۸۱: ۴۵۳)

شاید این شکل اغراق‌شده زندگی اخلاقی باشد؛ با این حال، دیدن برخی کسان که پایبندی اخلاقی ندارند و در عین حال زندگی‌شان خوب و خوش است، این پرسش دردناک را پیش می‌کشد: «چرا باید اخلاقی بود؟» و «آیا اخلاقی زیستن عاقلانه است، یا نوعی ساده‌لوحی؟»

ممکن است در پاسخ بلافاصله گفته شود اخلاق فواید متعددی دارد و اگر نباشد، نظام اجتماعی مختل می‌شود و به نفع همگان است که مردم اخلاقی زندگی کنند؛ اما این پاسخ دقیقی به پرسش بالا نیست. بی‌شک قواعد اخلاقی برای زندگی اجتماعی خوب هستند. پویمان خود پنج فایده اساسی اخلاق، از جمله حفظ وحدت اجتماعی و کاهش رنج‌های انسانی را برمی‌شمارد و در وصف آنها داد سخن می‌دهد. (Pojman and Fieser, 2012: 70)

در اینکه نهاد اخلاق برای جامعه لازم است، شکی نیست؛ پرسش آن است چرا «من» باید اخلاقی زندگی کنم. به تعبیر دیگر، چه اشکالی دارد که همه مردم اخلاقی زندگی کنند و «من» از منافع حاکمیت اخلاق بر جامعه بهره‌مند باشم؛ اما خودم التزامی به اخلاق نداشته باشم. در اینجا کسانی مانند فرانکنا، دو پرسش را از هم تفکیک می‌کنند. نخست آنکه «چرا باید جامعه، نهادی را به نام اخلاقیات بپذیرد؟» و دوم آنکه «چرا من و مشخصاً من باید تن به هنجارهای اخلاقی بدهم؟». (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۳۸) پاسخ به

پرسش نخست آسان است؛ زیرا در نبود اخلاق، جامعه به وضع طبیعی هابزی و جنگ همه بر ضد همه می‌انجامد. لذا به سود همگان است که به قواعد اخلاقی تن بدهند و به تعهدات خویش پایبند باشند. (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۱) در واقع، می‌توان تحلیل هابزی از وضعیت نابسامان جامعه در نبود اخلاق را دلیل توجیهی خوبی برای نهاد اخلاق دانست؛ ولی پاسخ پرسش دوم به این سادگی نیست و به نوشته فرانکنا پاسخ به پرسش اول اثبات نمی‌کند که «من» باید حتماً به اخلاق تن بدهم. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۳۸)

پویمن نیز با تأکید بر اینکه انسان‌ها در پی منافع خود هستند و به همین سبب، قواعد اخلاقی را زیر پا می‌گذارند، ضرورت اخلاق را پیش می‌کشد و میان دو پرسش تفاوت می‌نهد: ۱. چرا جامعه به نهاد اخلاق نیازمند است؟ و ۲. چرا من باید اخلاقی باشم؟ (Pojman and Fieser, 2012: 66) با همه اهمیتی که این مسئله دارد، در گذشته به شکل مستقلى به آن پرداخته نمی‌شد؛ زیرا عملاً اخلاق بخشی از دین به‌شمار می‌رفت؛ ولی تلاش در جهت ساختن نظام‌های اخلاقی براساس عقل و گسستن آن از ریشه‌های دینی، ضرورتاً این پرسش را پیش کشید که از اساس، اخلاقی زیستن چه توجیه عقلانی دارد؟ در این نوشته می‌کوشم صرفاً به پرسش دوم بپردازم و پس از گزارش و تحلیل پاسخ‌های گوناگون، به پاسخ اسلامی و میانی آن برسم.

ب) پاسخ‌های اساسی

این پرسش را که آیا اخلاقی بودن خوب و به‌صرفه است، گلاوکن، برادر افلاطون، در رساله جمهوری مطرح کرد و سقراط کوشید به آن پاسخ دهد. کسانی با ناقص یا ناکارآمد دانستن پاسخ وی کوشیده‌اند پاسخ‌های دیگری ارائه دهند. معمولاً این پاسخ‌ها با نادیده گرفتن پاسخ دینی، بین سه (Lacewing, 2008:87) یا طرح مختصر پاسخ دینی، چهار پاسخ (Pojman, 2005: 20) متغیر است. در صورتی که روایت‌های مختلف هر پاسخ را جداگانه بررسی کنیم، تعداد پاسخ‌ها بیشتر خواهد شد. برای نمونه، فیلیپا فوت با تحلیل سرچشمه‌های دلیل مدعی می‌شود که همواره برای اخلاقی زیستن نمی‌توان دلیل اقامه کرد. (Shafer-Landau, 2007: 143 - 144) با این همه و بدون ورود به تفصیلات، مجموع پاسخ‌های ارائه‌شده یا قابل ارائه را می‌توان عمدتاً در طبقه‌بندی زیر گنجانند:

۱. پاسخ افلاطونی؛

۲. پاسخ اگزستانسیالیستی؛

۳. پاسخ دوراندیشانه؛

۴. پاسخ اسلامی.

در این نوشته به گزارش و تحلیل این پاسخ‌ها خواهیم پرداخت و قوت آنها را خواهیم سنجید. گفتنی است که پاسخ دینی خود می‌تواند شکل‌های مختلفی داشته باشد که در اینجا پاسخ اسلامی تحلیل خواهد شد.

یک. پاسخ افلاطونی

بخش مهمی از رساله جمهور افلاطون تلاشی است برای پاسخ دادن به پرسش محوری: «چرا باید اخلاقی زیست؟» به روایت افلاطون، در جلسه شامی که عده زیادی از جمله تراسیماخوس، سوفیست نامدار یونانی، حضور داشتند، وی در اعتبار اخلاقی زیستن تردید و تعریفی از عدالت به دست داد که طبق آن، عدالت چیزی جز تأمین منافع دولتمندان نیست. به همین سبب، اخلاقی زیستن نوعی فریب خوردن است و در نهایت ستمگری، بهتر و سودمندتر از دادگری است و: «مرد عادل همواره روزگارش بدتر از مرد ظالم است». (افلاطون، ۱۳۷۴: ۶۳) از این منظر، عدالت «منتهای ساده‌لوحی» و ستمگری عین «حسن تدبیر» است و سرقت هم اگر کشف نشود، خوب است. (همان: ۷۳)

اما سقراط با پرسش‌های پیاپی، ناکامی این تقریر را نشان می‌دهد و مدعی می‌شود که حتی سارقان نیز برای استمرار گروه خود و تأمین منافع خویش، دست‌کم نیازمند رعایت عدالت میان خویش هستند و در صورتی که به خودشان ستم کنند، گروه آنان نخواهد پایید. لذا ستمگری عملاً منفعتی ندارد و تراسیماخوس بر خطا است. (همان: ۸۴)

در اینجا گلاوکن، برادر افلاطون، وارد بحث می‌شود و مدعای سقراط را نقض می‌کند و می‌گوید عدالت‌ورزی به خودی‌خود خوب نیست؛ بلکه کافی است تظاهر به خوب بودن و اخلاقی زیستن کنیم. در واقع گزینه پیشنهادی وی آن است که بهتر است شخص در نهان ستمگر و بی‌اخلاق باشد، اما وانمود کند که اخلاقی است. گلاوکن پس از اشاره به داستان ژیزس، پادشاه لیدی که چوپان بود و انگشتی یافت که او را نامرئی می‌ساخت و استفاده از این انگشت در خیانت بر ضد شاه، مدعی می‌شود که اگر دو عدد از این انگشت در اختیار ظالم و عادل باشد، هر دو به یک راه می‌روند و عادل نیز ظالم خواهد شد؛ زیرا منظور هر دو برآوردن نیازهای خویش است.

وی برای اثبات نظر خود دو چهره فرضی را ترسیم می‌کند، یکی کسی که ماهیتاً ظالم است، اما از فرط ظلم و برای سوءاستفاده بیشتر از دیگران به عدالت وانمود می‌کند و دیگری که ماهیتاً عادل است و می‌خواهد نه به ظاهر، بلکه در باطن عادل باشد. از آنجا که نمایش عدالت نیز منافی دربر دارد و مردم به دلیل افتخارات و پاداشی که نصیب شخص عادل می‌شود، می‌خواهند خود را عادل بنمایند، شخص عادل حقیقی باید از نمایش به عدالت بپرهیزد و خود را غیر عادل جلوه دهد و حتی همه اتهامات را بپذیرد و قلندرانه خود را پست نشان دهد. در این فرض، همه مردم هوادار آن ظالمی خواهند بود که خود را عادل

نشان می‌دهد و همه افتخارات را نصیب او خواهند نمود و او نیز زندگی کامیابی خواهد داشت؛ حال آنکه زندگی شخص عادل واقعی، قرین رنج و نکبت خواهد بود. در نتیجه: «زندگانی شخص ظالم به لطف الهی و مرحمت بشری، بسی گواراتر از زندگانی شخص عادل است». (همان: ۱۰۱)

حاصل آنکه بهتر است ستمگر و بی‌اخلاق باشیم؛ اما همواره وانمود کنیم که به اخلاق التزام داریم. در این صورت، هم از مزایای واقعی بی‌اخلاقی بهره‌مند خواهیم شد و هم با تظاهر به رفتار اخلاقی، احترام و منزلت اجتماعی خوبی کسب خواهیم کرد. لذا «اگر ستمگری را با ظاهری آراسته و فریبنده توأم نماییم، هم در حیات و هم در ممات آنچه مطلوب ماست، از جانب خدا و بشر عاید ما خواهد شد و این قولی است که توده و حکما بر آن متفق‌اند». (همان: ۱۰۸)

زان پس، سقراط بحث مفصلی می‌کند تا نشان دهد که بحث ستم و داد، همچون سلامتی و بیماری تن، بیش از آنکه به دیگران زیان یا سود برساند، اثرش به فاعل آن می‌رسد. از نظر وی، عادل بودن، نوعی سالم بودن روحی است و ستمگری نشان از بیماری درون و ناهماهنگی اجزای درونی شخص دارد؛ اما همان‌گونه که سلامت جسمی برتر از بیماری است، سلامت روحی یا اخلاقی زیستن بهتر از بی‌اخلاقی است. وی برای اثبات نظر خود، بحث قوای نفس را پیش می‌کشد و مدعی می‌شود هر انسانی سه قوه یا نفس دارد: عاقله، شهویه و غضبیه. شادکامی و سلامت او در گرو تعادل این سه قوه است و از دل این هماهنگی و تعادل است که عدالت زاده می‌شود. (اسلامی، ۱۳۸۷: ۱۹ - ۱۸)

بدین ترتیب، عدالت امری قراردادی نیست؛ بلکه برآیند سلامت نفس است. در نتیجه شخص سالم یا عادل: «اجازه نخواهد داد که اجزای مختلف نفس وی در کار غیر مربوط به خود دخالت کنند و یا یکی از آنها نسبت به وظیفه دیگران تجاوز نماید؛ بلکه برعکس، در درون خود نظم واقعی برقرار می‌سازد، بر نفس خویش حکومت می‌کند، اعمال خود را تابع انضباط قرار می‌دهد، در باطن خود صلح و صفا ایجاد می‌نماید». (افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۵۷) در مقابل عدل، ستم قرار می‌گیرد که عبارت از: «ناسازگاری این سه جزء نفس است؛ یعنی عمل فضولی و تجاوز اجزای نفس نسبت به وظایف یکدیگر». (همان: ۲۵۸) وی در کتاب نهم جمهور به جمع‌بندی نهایی می‌رسد و در آنجا سه دلیل به سود اخلاقی زیستن می‌آورد، آن را تثبیت می‌کند و نتیجه می‌گیرد که زندگی اخلاقی بارها برتر از زندگی غیراخلاقی است. حاصل پاسخ سقراط - البته به روایت افلاطون - به پرسش چرا باید اخلاقی زیست، آن است که چون نشانه سلامتی روان است و هر انسان سالمی باید خواستار سلامتی باشد. از سوی دیگر، زندگی فاقد اخلاق، بیانگر بیماری درون است. البته افلاطون در کتاب دهم جمهور خود پاسخ دیگری به این پرسش می‌دهد و بر پاداش اخروی و نعمات الهی تأکید می‌کند که در واقع پاسخی دینی است.

این پاسخ از نظر پویمن بسیار جذاب است؛ زیرا سلامتی اخلاقی را با سلامتی روانی پیوند می‌زند. (Pojman, 2005: 21) با این حال، همچنان جای این پرسش است که آیا برای مثال، مصائبی که شخص اخلاقی به دلیل اخلاقی بودنش می‌کشد و دشواری‌هایی که برایش در زندگی پیش می‌آید، به این آرامش درونی و سلامتی روانی می‌ارزد؟ آیا کافی است که کسی اخلاقی زندگی کند و دلش خوش باشد که آرامش درونی دارد؟ لذا از نظر وی پاسخ افلاطون خطا است. (Pojman and Fieser, 2012: 72) به همین روی، اگر کسی پذیرای این پاسخ باشد، نیازی به پاسخ‌های دیگر نخواهد داشت؛ اما نکته آن است که بر این پاسخ، علم‌النفوس و مفروضاتی استوار است که در مواردی قبولشان دشوار است و افزون بر آن، با دیدگاه اسلامی فاصله قابل توجهی دارد. (اسلامی، ۱۳۸۷: ۳۶ - ۳۵) همچنین به اشکال گلاوکن، یعنی تظاهر به درستی و در عین حال بی‌اخلاقی زیستن، پاسخ دقیقی نمی‌دهد. به همین سبب، در طول تاریخ کسانی کوشیده‌اند پاسخ‌های دیگری عرضه کنند.

دو. پاسخ اگزستانسیالیستی

پاسخ فلسفه‌های وجودی یا اگزستانسیالیستی به این پرسش متفاوت است و بر اختیار شخص و حق انتخاب وی تأکید دارد. از نظر کسانی مانند سارتر، اخلاقی زیستن صرفاً یک انتخاب است که آزادانه صورت می‌گیرد و به همین سبب ارزشمند است. نقطه عزیمت این تفکر آن است که انسان‌ها طرحی به‌سوی آینده هستند و ماهیت معینی از پیش ندارند. انسان چیزی نیست جز همان که با انتخاب‌های پیاپی خود در زندگی از خودش می‌سازد. هیچ ارزشی و مسیر مشخصی از ناحیه بیرون از انسان وجود ندارد. لذا هر انسانی آزاد است تا به‌جای تبعیت از قواعد کلی یا توصیه‌های دیگران، مسیری را که می‌خواهد، انتخاب کند. اصل اصیل این نگرش، آزادی انسان است. از نظر سارتر: «بشر آزاد است، بشر آزادی است». (سارتر، ۱۳۵۸: ۳۶) انکار آزادی و اختیار خود، نوعی خودفریبی و سوءنیت است. نه تنها انسان آزاد است، که «محکوم به آزادی است». (همان) از این منظر، هیچ عملی برتر و بهتر یا فروتر و بدتر از عمل دیگر نیست؛ فقط مهم آن است که اگر ما انتخاب کردیم، باید به نتیجه و پیامد آن پایبند باشیم و مسئولیت همه‌چیز را به عهده بگیریم. از آنجا که «هر شخص باید اخلاقی را خود انتخاب کند و هیچ راهنمای نهایی برای نشان دادن نحوه اجرای این امر وجود ندارد»، شخص باید نسبت به خودش و انتخابی که کرده است، وفادار باشد. انکار این واقعیت و گریز از آزادی خویش از سوی اگزستانسیالیست‌ها محکوم‌کردنی است. (مرتون، ۱۳۸۱: ۱۶۰) ماجرای زیر، این نگرش را به‌خوبی نشان می‌دهد.

جوانی در دوران اشغال فرانسه به دست آلمان نازی، به سارتر مراجعه کرد و از او مشورت خواست. پدرش به آلمانی‌ها پیوسته و برادرش در نبرد با آلمانی‌ها کشته شده بود. اینک، او می‌خواست به انگلستان

برود تا با اشغالگران بجنگد؛ اما مادر بیمارش سخت به او نیازمند بود. او از سارتر می‌خواست به او کمک کند تا دست به انتخاب بزند. کدام راه را باید انتخاب می‌کرد؟ اما از نظر سارتر هیچ اصل معینی وجود نداشت تا بگوید وی چه کند. خودش باید با انتخابش ارزش می‌آفرید. به همین سبب، سارتر به او تنها یک پاسخ داد: «شما آزادید، راه خود را انتخاب کنید، یعنی بیافرینید». (همان: ۴۲)

کی‌یر که‌گور نیز با طرح سپهرهای سه‌گانه زندگی، یعنی سپهر حسی (زیباشناختی)، سپهر اخلاقی و سپهر دینی، مسئله ضرورت انتخاب میان آنها را نشان می‌دهد. (Lawhead, 1996: 425) طبق یک تفسیر، وی این سه سپهر را برابر می‌داند و هیچ‌یک را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد؛ بلکه بر آن است که شخص پس از انتخاب به نتایج انتخاب خود پایبند باشد. (اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۵)

پاسخ این دیدگاه به چرا باید اخلاقی زیست، آن است که چون یک انتخاب است، ارزشمند است و این حق هر کسی است که بخواهد در زندگی خود اخلاقی زندگی کند. البته این نگرش به همان قوت اجازه می‌دهد تا هر کس که نخواست، اخلاقی زندگی نکند. اخلاقی زیستن، طبق این نگرش همان‌قدر ارزشمند است که غیر اخلاقی زیستن. در واقع، بحث اخلاقی زیستن تا حد انتخاب بین رنگ پوشش فروکاسته می‌شود و همان‌طور که هر کس حق دارد رنگ روشن را انتخاب کند، دیگری حق دارد رنگ تیره را ترجیح دهد؛ اما این نگرش، همان‌گونه که وارنوک تصریح می‌کند، «می‌تواند به امری پوچ و بی‌معنا تنزل پیدا کند»؛ (وارنوک، ۱۳۷۹: ۹۸) زیرا همان‌قدر زیست اخلاقی کسانی چون گاندی و مادر ترزا قابل دفاع خواهد بود که زیست ضد اخلاقی کسانی چون هیتلر و استالین. لذا اخلاق به امری دل‌بخوایی و تابع انتخاب کاملاً شخصی هر کسی تبدیل می‌شود و هر کس مجاز است زندگی اخلاقی، نیمه‌اخلاقی یا کاملاً ضد اخلاقی در پیش بگیرد؛ اما این با سرشت اخلاق که دست‌کم باید حافظ منافع خود فرد باشد، چندان سازگار نیست. به همین سبب، پویمن در نقد آن تا جایی پیش می‌رود که ادعا می‌کند این نگرش رابطه اخلاق را از عقل و عقلانیت می‌گسلد و آن را به امری یکسره گزاف تبدیل می‌کند؛ حال آنکه اخلاق فراتر از آن است و بیش از آن می‌توان از اخلاق انتظار داشت. (Pojman, 2005: 22)

سه. پاسخ دوراندیشانه

در برابر پاسخ اگزیستانسیالیستی که پیوند اخلاق را با عقل می‌گسلد، نگرش دوراندیشانه بر آن است که اخلاقی زیستن، عین عقلانیت و لازمه عقلانیت بلندمدت است. از این منظر، زندگی مبتنی بر اخلاق، بهترین زندگی و به‌صرفه خود شخص است و به‌رغم برخی زبان‌های ناشی از اخلاقی زیستن در مجموع اخلاقی بودن به سود شخص است. اگر ما باشیم و تعقل صرف، به اخلاقی زیستن می‌رسیم. به تعبیر مرتون، «اخلاقی بودن چندان هم ابلهانه نیست.» (مرتون، ۱۳۸۱: ۴۵۵) لذا پاسخ این نگرش به سؤال چرا باید

اخلاقی زیست، آن است که زیرا به سود ماست که اخلاقی زندگی کنیم و به هنجارهای اخلاقی تن بدهیم. شیوه‌های مختلفی برای تبیین این پاسخ به کار رفته است که در اینجا عمدتاً تحلیل پویمن عرضه می‌شود. وی برای دفاع از این شیوه می‌گوید ما در زندگی با دو نوع پرسش و در نتیجه دو نوع تأمل روبه‌رو می‌شویم. نخست از خود می‌پرسیم «کدام سبک زندگی برایمان بیشترین سود را در پی دارد و شادمانی ما را تأمین می‌کند؟» در گام دوم و پس از تعیین تکلیف خود با زندگی انتخابی خویش می‌پرسیم: «در این شرایط خاص چه باید بکنیم؟» این دو پرسش ما را به دو نوع تأمل هدایت می‌کند: نخست، تأملی کاملاً خودخواهانه و منفعت‌طلبانه و دوم، تأملی در پی یافتن راه‌هایی برای رسیدن به آن سبک زندگی انتخابی خویش.

حال از آنجا که ما موجوداتی اجتماعی هستیم، به جامعه، عشق، دوستان و مناسبات اجتماعی نیازمندیم. برای داشتن زندگی اجتماعی خوب و به دست آوردن دوستان موافق، عقل ما را به سوی زندگی اخلاقی هدایت می‌کند؛ زیرا این کار به نفع ماست. رفتار اخلاقی، هرچند در مواردی مستلزم از خودگذشتگی و از دست دادن منافع باشد، در مجموع منافع ما را بهتر تأمین می‌کند. تن دادن به یک زندگی اخلاقی، مانند سوار قایق شدن برای گذر از رودخانه است؛ اگر ما به این نتیجه رسیدیم که بهترین راه گذر از رودخانه استفاده از قایق است، در آن صورت استفاده از قایق عقلانی خواهد بود. ما می‌توانیم از قایق استفاده نکنیم؛ اما اگر سوار آن شدیم، باید تابع قوانین خاص قایقرانی باشیم. گاه لازم است برخلاف موج پارو بزنییم، هرچند منافع آنی یا خواست ما آن باشد که در ساحل حمام آفتاب بگیریم. در این مدت چه‌بسا برخی از منافع خود را از دست داده باشیم؛ ولی در مجموع به هدف عقلانی خود که گذر از رودخانه است، رسیده‌ایم؛ هرچند ما در جامعه معمولاً این تحلیل را دنبال نمی‌کنیم؛ زیرا تربیت خانوادگی و مانند آن اخلاق را در ما نهادینه ساخته است؛ اما اگر قرار باشد مسئله زیست اخلاقی، تحلیل و توجیه عقلانی شود، به نظر پویمن این بهترین پاسخ است. در این نظریه، اندکی خودگرایی اخلاقی با مقدار زیادی از دیگرگرایی درهم آمیخته شده است. طبق این نظریه، زندگی اخلاقی در مجموع بهترین گزینه عقلانی است که طبق آن منفعت‌جویی نقطه آغاز خوبی برای اخلاق است؛ اما نقطه پایان آن به‌شمار نمی‌رود. (Pojman, 2005: 22 - 24)

از این منظر، ما از برخی منافع می‌گذریم تا در درازمدت از منافع بیشتری برخوردار گردیم. بدین ترتیب، اخلاق و دوراندیشی پیوند نزدیکی دارند. بنابراین انتخاب زندگی اخلاقی صرفاً انتخابی گزاف نیست؛ بلکه با شعور متعارف، دوراندیشی و منفعت‌طلبی و سعادت‌جویی فردی سازگار است و هرچند اخلاقی بودن گاه ممکن است به زیان ما باشد، غیر اخلاقی بودن همواره به زیان ماست. (همان: ۳۵ - ۳۳)

این تحلیل نشان می‌دهد که پابندی به اخلاق در مجموع به سود شخص است؛ اما اشکال گلاوکن همچنان به قوت خود باقی است. اگر التزام به اخلاق حکم عقل باشد، چه اشکالی دارد که هر جا عقل تشخیص داد، اصول اخلاقی زیر پا نهاده شود یا آنکه شخص وانمود کند به احکام اخلاق پایبند است، بی‌آنکه چنین باشد؟ کسانی مانند مرتون کوشیده‌اند به این اشکال پاسخی روان‌شناختی بدهند. هرچند به لحاظ نظری، این رهیافت پسندیده به نظر می‌رسد، در عمل شدنی نیست. برای آنکه شخص غیراخلاقی وانمود کند که اخلاقی است، لازم است قواعد اخلاقی را جدی بگیرد و در نقش فردی اخلاقی رفتار کند؛ اما برای آنکه این نقش برای دیگران باورپذیر باشد و مردم او را به مثابه فردی اخلاقی بشناسند، باید خوب در نقش خویش فرو رود و «واقعاً» وانمود کند که شخصی اخلاقی است. در نتیجه باید در مواردی «واقعاً» بر منافع خود پای بگذارد و اخلاقی رفتار کند؛ اما به همان میزان که وی در نقش دروغین خود فرو می‌رود و «واقعاً» نقش بازی می‌کند، به تدریج فراموش می‌کند که دارد نقش بازی می‌کند و در درازمدت «واقعاً» رفتار اخلاقی از او سر می‌زند و به تعبیر سنت اخلاق اسلامی از «تخلق» به «اخلاق» می‌رسد. به تعبیر مرتون: «ریاکاری منسجم و کارآمد - تظاهر به شایستگی کردن - ممکن است از حیطة قدرت انسان‌های معمولی خارج باشد. تدبیری کارآمدتر برای هر شخص خودپرست و به منظور ارضای تمایلاتش در بیشترین حد شاید این باشد که خود را به شخصی نه‌چندان خودپرست تبدیل کند». و این یعنی اخلاقی زیستن. (مرتون، ۱۳۸۱: ۴۸۰) پویمن نیز همین نکته را به شکل دیگری باز می‌گوید: رفتار اخلاقی نیازمند منش و تربیت خاصی است و بعد از شکل‌گیری نمی‌توان آن را به‌سادگی شیر حمام باز کرد و بست. (Pojman, 2005: 35)

با این همه، به گفته پویمن، تضمینی نیست که حتماً اخلاقی بودن به سود ما باشد و ممکن است به‌رغم اخلاقی بودن باز مورد سوءاستفاده قرار گیریم؛ ولی در مجموع اخلاقی بودن، قماری معقول است. زندگی تراژیک است و ممکن است نیکان شکست بخورند و بدان پیروز گردند. این سرشت زندگی است و شکنندگی خیر یعنی همین. (همان: ۴۰) فرانکنا نیز در مجموع، زندگی اخلاقی را به سود شخص می‌داند. با این همه، تردید دارد که همواره چنین باشد. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۳۹)

این پاسخ از جهات فراوانی عقل را قانع می‌کند؛ اما دل را آرام نمی‌سازد. این تصور که باز در عین اخلاقی زیستن ممکن است شکست بخوریم، کام را تلخ می‌سازد و به‌خصوص برای کسانی که اهل ریسک هستند، اخلاق را به انتخابی شخصی مانند پاسخ اگزستانسیالیستی نزدیک می‌سازد. در واقع، آخرین یافته‌های روان‌شناسی تکاملی و نظریه بازی‌ها در این پاسخ به کار گرفته می‌شود تا ثابت گردد که اخلاقی زیستن در مجموع، عقلانی و غالباً به‌صرفه است. این نقطه عزیمت خوبی برای اخلاق است؛ اما همه داستان را باز نمی‌گوید.

چهار. پاسخ اسلامی

اسلام، به‌مثابه آخرین دین سلسله ابراهیمی، پاسخی به پرسش «چرا باید اخلاقی زیست؟» ارائه می‌کند که به نظر می‌رسد قوت‌های پاسخ‌های پیشین را دارد و در عین حال از ضعف‌های آنها تهی است. مجموع آموزه‌های اسلامی، التزام اخلاق را هم به سود شخص می‌داند و هم نوعی سلامت روان و هم در نهایت عقلانیت و سرانجام نوعی ساخت آینده خود.

این پاسخ بر پنج باور اصلی استوار است؛ نخست آنکه خداوند ناظر، شاهد و حاکم این عالم و از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است. (ق / ۱۶) دوم آنکه هیچ‌چیز، چه آشکار و چه نهان، از نظرگاه او پنهان نمی‌ماند. (آل عمران / ۲۹؛ یونس / ۶۱) سوم آنکه نظام عالم عادلانه است و هیچ عملی تباه نمی‌شود. (توبه / ۱۲۰ - ۱۱۹) چهارم آنکه هر کس نامه اعمالی دارد که در آن همه کارهای نیک و بدش ثبت می‌شود و هیچ‌چیز هرچند خرد نادیده گرفته نمی‌شود (کهف / ۴۹) و پنجم آنکه سرانجام هر کس متناسب با خوبی یا بدی‌هایی که کرده است، پاداش می‌گیرد یا کیفر می‌شود. (زلزال / ۹ - ۷) مجموعه این پنج باور اساسی، پاسخی روشن و ساده به مؤمنان می‌دهد. چرا باید اخلاقی زیست؟ زیرا نظام عالم عادلانه است و خداوند ناظر اعمال ماست و هیچ‌چیز را نادیده نمی‌انگارد. در این نگرش، اشکال گلاوکن وارد نمی‌شود و امکان آن نیست که کسی تظاهر به اخلاقی زیستن کند؛ اما به‌واقع فریبکارانه بزید.

این نگرش به میزانی که در مؤمنان نفوذ پیدا می‌کند، آنان را به عمل اخلاقی و زیست اخلاقی برمی‌انگیزد و ترغیب می‌کند. پویمان به‌اختصار نظر ادیان ابراهیمی را این‌گونه تلخیص می‌کند؛ نظام عالم عادلانه است و هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت و این سنت الهی و لایتغیر است. بنابراین باید اخلاقی بود؛ زیرا نتیجه اخلاقی بودن به خود انسان بازمی‌گردد. (Pojman, 2005: 20)

این پاسخ نه تنها زیست اخلاقی را به‌خوبی تبیین می‌کند، بر معضل نیکوکاری و ناسپاسی نیز پیروز می‌شود. بارها شده است که خوبی کرده‌ایم و ناسپاسی دیده‌ایم؛ اما برای فردی دیندار، ناسپاسی معنایی ندارد. طبق روایتی معروف، عده‌ای نزد امام علی علیه السلام گرد آمده بودند و درباره نیکویی سخن می‌گفتند. حضرت فرمود:

الْمَعْرُوفُ كَنْزٌ مِنْ أَفْضَلِ الْكُنُوزِ، وَ زَرْعٌ مِنْ أَمَمِي الزُّرُوعِ، وَ حِصْنٌ مِنْ أَحْصَنِ الْحِصُونِ،
فَلَا يَزْهِدُكَ فِي اصْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ كُفْرٌ مِنْ كُفْرِهِ، وَ جَحْدٌ مِنْ جَحْدِهِ، وَ لَا قَلَّةٌ مَنْ
يَشْكُرُهُ لَكَ. فَقَدْ يَشْكُرُكَ عَلَيْهِ مَنْ لَا يَسْتَمْتِعُ بِشَيْءٍ مِنْهُ، وَ قَدْ تُدْرِكُ مِنْ شُكْرِ الشَّاكِرِ
أَكْثَرَ مِمَّا أَضَاعَ الْجَحُودُ الْكَافِرُ، وَ اللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ. فَلَا تَلْتَمِسْ مِنْ غَيْرِكَ مَا أَسَدَيْتَ
إِلَى نَفْسِكَ. (شريف رضى، ۱۴۲۶: ۵۹۱)

نیکی گنجی از برترین گنج‌ها و کشتی از بالنده‌ترین کشت‌ها و دژی از استوارترین دژها است. پس ناسپاسی آن که ناسپاسی‌اش می‌کند، انکار آن که انکارش می‌کند، و کمی آن که سپاس‌گزاریت می‌کند، تو را از نیکی کردن باز ندارد؛ زیرا کسی تو را سپاس خواهد گزارد که از آن بهره‌ای نمی‌برد و تو از سپاس سپاس‌گزار بیش از انکارکننده ناسپاس دریافت خواهی کرد «و خداوند نیکوکاران را دوست دارد». پس آنچه به خود بخشیده‌ای، از دیگری درخواست مکن.

این روایت، معمولاً در منابع روایی آمده است؛ اما با حذف زمینه بحث و فضای آن و همچنین انداختن قسمت پایانی آن. در نتیجه روایت معروف و مختصری که در این منابع آمده است، به خوبی ابعاد سخن امام را نمایش نمی‌دهد. برای نمونه، در *نهج‌البلاغه* مانند غالب منابع دیگر چنین آمده است:

لَا يَزِيدُكَ فِي الْمَعْرُوفِ مَنْ لَا يَشْكُرُهُ لَكَ - فَقَدْ يَشْكُرُكَ عَلَيْهِ مَنْ لَا يَسْتَمْتِعُ بِشَيْءٍ مِنْهُ -
وَقَدْ تُدْرِكُ مِنْ شُكْرِ الشَّاكِرِ - أَكْثَرَ مِمَّا أَضَاعَ الْكَافِرُ - «وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ».
(شریف رضی، ۱۳۷۹: ۳۹۶)

کسی که نیکی تو را سپاس‌گزارد باعث نشود که تو در نیکی کردن بی‌ربط شوی که گاهی کسی که از نیکی تو بهره‌ای نبرده برای کار نیکویی که کرده‌ای از تو سپاس‌گزاری می‌کند و گاهی تو سپاس کسی را که سپاس‌گزار توست بیشتر از آنچه فرد ناسپاس ضایع ساخته، دریافت می‌کنی و خداوند نیکوکاران را دوست دارد.

حال با مرور این حدیث می‌توانیم به خوبی نگرش اسلامی را به مسئله اخلاقی زیستن و نیکی کردن بیابیم. از این منظر، اخلاقی زیستن اقدامی در جهت کمال خود و نیکی کردن، نیکی به خود است. لذا انتظار سپاس و ناسپاسی از دیگر و رفتار درست خود را موقوف به پژواک بیرونی آن کردن خطا است. هر چه کنیم، در واقع در حق خود کرده‌ایم. اگر خوبی کنیم، این خوبی در قالب پاداش و اگر بدی کنیم، در شکل کیفر به ما بازمی‌گردد و بدین ترتیب، نظام پاداش و کیفر ضمانتی برای اخلاقی زیستن فراهم می‌آورد؛ اما از نظر عده‌ای، همین منطق پاداش و کیفر است که با بنیاد اخلاق ناسازگار است.

ج) تفاسیر سه‌گانه پاداش و کیفر

اعتقاد به پاداش و کیفر نهایی که در قالب بهشت و دوزخ جلوه‌گر می‌شود، از مسلمات اعتقادات اسلامی است؛ اما در تفسیر این امر مسلم، شاهد تنوع نگرش‌ها هستیم. امام خمینی هنگام سخن از کیفیت پاداش و کیفر اخروی، به اختلاف‌نظرها در این زمینه اشاره می‌کند و به اختصار از سه نوع تفسیر نام می‌برد. این تفسیرها - البته با حذف ترتیبی که در آنجا آمده است - به این شرح است: نخست، پاداش و

کیفر به‌مثابه قرارداد، دوم، پاداش و کیفر به‌مثابه استحقاق و سوم، پاداش و کیفر به‌مثابه «تمثل ملکوتی». (خمينی، ۱۳۷۳: ۱ / ۳۷۸)

یک پاداش و کیفر به‌مثابه قرارداد

طبق تفسیر نخست - که میان غالب مسلمانان رایج است و برخی آیات قرآن نیز گواه آن است - پاداش و کیفر بر نوعی قرارداد و جعل، همچون قوانین جزایی نظام‌های سیاسی استوار است. لذا همان‌طور که دولت‌ها برای تشویق شهروندان خود به رفتارهای خوب، پاداش‌ها و مشوق‌هایی در نظر می‌گیرند و برای مهار رفتار نادرست آنها مقررات بازدارنده و تنبیهی وضع می‌کنند، خداوند نیز در مقام قانون‌گذاری جهانی، برای هدایت رفتار انسان‌ها و اخلاقی بار آوردن آنها مقرراتی وضع می‌نماید و حرام و حلال و خوب و بد اعلام می‌کند و به کسانی که از این مقررات تبعیت می‌کنند، پاداش می‌دهد و متخلفان را کیفر می‌دهد. البته این پاداش و کیفر نیز به خواست وی به‌گونه‌ای تنظیم شده است که نه تنها عدالت را تأمین کند که در واقع نوعی احسان است. به همین سبب، هر کس یک واحد خوبی انجام دهد، ده واحد پاداش می‌گیرد، حال آنکه اگر یک واحد بدی کند، تنها یک واحد کیفر می‌بیند. این منطق را در آیات متعددی از قرآن از جمله آیه زیر آشکارا مشاهده می‌کنیم:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ.
هر کس کار نیکی انجام دهد، ده برابر به او پاداش دهند و هر که کار بدی انجام دهد، تنها همانند آن کیفر ببیند، تا ستمی بر آنها نرفته باشد. (انعام/۱۶۰، ترجمه آیتی: ۱۵۱)

مهم‌ترین نکته درباره این نوع تفسیر آن است که چنین پاداش و کیفری باید متناسب با عمل باشد و هدفی معقول را دنبال کند. به تعبیر دیگر، قانون‌گذار باید در وضع چنین قوانینی، تناسب بین عمل و کیفر آن را در نظر بگیرد و هدف وی بازدارندگی یا تنبیه و یا در بدترین حالت آن، تشفی خاطر باشد؛ اما برخی از این اهداف با منطق اخلاقی زیستن سازگار نیست. این تصور که خداوند برای اخلاقی زیستن مردم، قوانین سختی را وضع کند و هر کس را که غیر اخلاقی زیست، کیفر دهد، با روح اخلاق سازگاری ندارد. به همین سبب، کسانی پاسخ دینی به مسئله اخلاقی زیستن را نادرست یا ناکافی می‌شمارند و بر ناکارآمدی آن انگشت می‌گذارند. عمده اشکال به این تفسیر آن است که مردم را به نوعی نفع‌پرستی و اخلاقی زیستن منفعت‌طلبانه دعوت می‌کند که در بُن خودش غیر اخلاقی است. این اشکال به شکل دیگری به اصل ایمان و مشوق‌هایی که برای ایمان آوردن معرفی شده نیز وارد شده است. پاسخ مختصر آن است که هیچ منافاتی بین منفعت‌طلبی و اخلاقی زیستن یا ایمان آوردن وجود ندارد و می‌توان مراتبی

از ایمان و اخلاق را با منفعت سازگار کرد. (اسلامی اردکانی، ۱۳۹۱: ۲۲) با این حال، می‌توان پاسخ دقیق‌تری به این اشکال داد.

در بحث تناسب بین جرم و مجازات، مرحوم مطهری از سه نوع مجازات یاد می‌کند: ۱. مجازات قراردادی، ۲. مکافات دنیوی یا کیفری که با عمل رابطه تکوینی دارد و ۳. مجازات اخروی که براساس تجسم اعمال استوار است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۲۵) وی سپس ویژگی‌های مجازات قراردادی را برمی‌شمارد و در آن تأکید می‌کند که باید چنین مجازاتی تابع منطق تناسب باشد. به گفته وی، چنین مجازاتی دو هدف دارد: نخست، بازدارندگی از طریق ایجاد ترس در مجرم یا دیگران و دوم تشفی خاطر. آنگاه در پی بحثی مفصل، نتیجه می‌گیرد که این‌گونه مجازات در آخرت وجود ندارد و «این‌گونه مجازات‌ها در آخرت معقول نیست؛ زیرا در آنجا نه جلوگیری از جرم مطرح است و نه تشفی. نه آخرت جای عمل کردن است تا عقوبت کردن انسان به این منظور باشد که دوباره مرتکب کردار زشت نشود و نه خدا - العیاذ بالله - حس انتقام‌جویی و تشفی‌طلبی دارد که بخواهد برای خالی کردن عقده دل خود انتقام بگیرد». (همان: ۲۲۷)

بدین ترتیب، به فرض که تفسیر نخست از مجازات اخروی و پاداش و کیفر نتواند بحث اخلاقی زیستن را به روایت دینی توجیه کند، می‌توان از این تفسیر یکسره گذشت و آن را نادیده گرفت.

دو. پاداش و کیفر به مثابه استحقاق

در برابر این تفسیر رایج، تفسیر دوم از سوی متکلمانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی پیشنهاد شده است. از این منظر، افراد بر اثر انجام واجبات و پرهیز از محرمات - البته به شرطی که انگیزه آنها امتثال اوامر خدای تعالی باشد - استحقاق پاداش پیدا می‌کنند. در مقابل، بر اثر انجام اعمال قبیح یا اخلال در واجبات، مستحق کیفر می‌شوند. طبق این تفسیر، پاداش یا ثواب عبارت است از «نفع استحقاقی همراه با تعظیم و بزرگداشت» و کیفر و عقاب چیزی نیست جز «ضرر استحقاقی همراه با خواری و اهانت». (حلی، ۱۴۱۶: ۴۰۸)

اما ریشه این استحقاق چیست؟ پاسخ علامه حلی آن است که اطاعت و فرمانبری، مستلزم مشقتی است که خداوند به شخص فرمانبر تحمیل کرده است. حال یا این تحمیل مشقت بی‌هدف و بدون غرض است، یا دارای هدف و غرضی. در صورتی که بی‌غرض و هدف باشد، ظلم و عبث خواهد بود که خود کاری قبیح است؛ حال آنکه فعل قبیح از خداوند حکیم صادر نمی‌شود. اگر هم درخواست طاعت بر اثر غرضی باشد، در این صورت این غرض یا زیان زدن به فرمانبران است یا سودرسانی به آنها؛ اولی ظلم است و از حکیم صادر نمی‌شود، می‌ماند شق دوم. سودرسانی هم یا خودبه‌خود و به صورت ابتدا به ساکن

است یا نتیجه طاعت. اگر گزینه نخست را پیشنهاد کنیم، در واقع به عبث بودن طاعات حکم کرده‌ایم و این نیز شایسته حکیم نیست. تنها شق باقیمانده آن است که بگوییم این سودرسانی در گرو انجام طاعت است و بر اثر آن، شخص استحقاق دریافت ثواب را پیدا می‌کند. (همان)

این تفسیر از مجازات با اخلاقی زیستن سازگاری دارد و می‌توان معقول دانست که خداوند نظامی را ترسیم کرده است که طی آن تعهد نموده و خود را ملزم ساخته است و به تعبیر قرآنی «کتب علی نفسه» تا به شکلی عادلانه به کسانی که اخلاقی زیسته‌اند، از سر استحقاق پاداشی درخور دهد. در عین حال، این تفسیر برخی از مسلمانان را که از منظری عرفانی به عالم و جایگاه خداوند می‌نگرند، قانع نمی‌کند. آنها معتقدند بنده همه وجودش به خداوند تعلق دارد و سخن از استحقاق در این عرصه روا نیست. (خمینی، ۱۳۷۳: ۱ / ۳۷۸)

سه. پاداش و کیفر به مثابه تجسم اعمال

اما تفسیر سوم که دقیق‌تر از دو تفسیر گذشته است، به همان نسبت خاص‌تر است و در متون عمومی کمتر از آن بحث می‌شود و فهم آن نیازمند برخی مبانی است. به همین سبب، امام خمینی هنگام اشاره به آن می‌گوید این تفسیر «میان مردم معروف نیست». (همان) این تفسیر در حکمت متعالیه به خوبی گسترش یافته و بر آن تدلیل شده است.

از نظر کسانی چون ملاصدرا، که این تفسیر را پیش می‌کشند، کیفر و پاداش از قبیل «تمثل ملکوتی» در سه عرصه علم، اخلاق و اعتقاد است. ملاصدرا هنگام بحث از عذاب قبر، آن را همان تمثل اعمال و ملکات زشتی چون حقد، تکبر و ریا در زندگی می‌داند و می‌نویسد این صفات در قالب مار و عقرب، بدکاران را در قبر احاطه می‌کند و صفات نیک نیز در صورتهایی مناسب خود بر شخص درستکار جلوه‌گر می‌شود و این تفسیر همان سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که فرمود: «اینها همان اعمال شما است که به سويتان بازمی‌گردد». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۶) وی همین مطلب را در *سفر* به نقل از برخی از عالمان عیناً نقل می‌کند. (همو، ۱۳۸۲: ۹ / ۳۰۶)

از نظر او، ریشه‌دار شدن و استوار شدن هیئت نفسانی و پایدار شدن صفات که نزد حکما به ملکه و از منظر دینی، ملک و شیطان نامیده می‌شوند، «موجب خلود ثواب و عقاب» است. (همان: ۲۹۳) از این دیدگاه، یکایک رفتارها و کردارهای انسانی در طول زندگی چونان نقش‌های مکتوبی است که بر الواح نفس نگاشته می‌شود و به تدریج جزئی از وجود شخص می‌گردد. در نتیجه، برآیند این نقش‌ها است که به مثابه بهشت یا دوزخ و پاداش یا بادافره جلوه‌گر می‌شود. بدین ترتیب، «اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در جهنم، بر اثر ثبات و دوام ناشی از اخلاق و ملکات، ماندگار می‌شوند، نه بر اثر آحاد اعمال.

پس هر کس که هم‌سنگ ذره‌ای خوبی یا بدی کرده باشد، اثر آن را در صحیفه ذاتش مکتوب می‌بیند.» (همان: ۲۹۴) وی تأکید می‌کند که اخلاق و نیت در آخرت «متجسم» می‌شوند، همان‌گونه که اعمال و افعال در دنیا «متروح» می‌شدند و از حالت مادی به حالت نفسانی درمی‌آمدند. در دنیا فعل مقدم بر ملکه است، حال آنکه در آخرت برعکس است. (همان: ۲۹۵ - ۲۹۴)

باز ملاصدرا هدف از احکام شریعت را - که براساس انجام واجبات و پرهیز از محرمات استوار است - کسب اخلاق حسنه و ترک اخلاق ردیئه و سیئه می‌داند و بر آن است که «غرض از اعمال، چه انجام باشد و چه وانهادن، نیک ساختن اخلاق و ملکات و تبدیل سیئات به حسنات است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۸۶) انسان در این سرای سپنجی کارهایی می‌کند و با این کارها منش و شخصیتی می‌سازد که در سرای ماندگار به‌شکلی جاودانه بر او جلوه‌گر می‌گردد و از او جداشدنی نیست. دنیا کشتزار آخرت است و هرچه در این عالم از منش می‌کاریم، در آن دنیا تجسد یافته، ما را همراهی خواهد کرد. (همان: ۵۸۸) افعال و ملکات انسانی دنیوی ما به شخصیت‌های برزخی و اخروی تبدیل می‌شوند و ما را شادمان می‌کنند یا رنج می‌سازند. (همان: ۵۸۹) بدین ترتیب، رابطه بین کردار و پاداش که در این دنیا براساس قرارداد و رابطه‌ای وضعی است، در آخرت رخت برمی‌بندد. (همان: ۵۹۰)

حاصل نظر ملاصدرا آن است که کیفی یا پاداش اخروی، امری بیرونی و براساس نوعی قرارداد نیست؛ بلکه برآیند طبیعی رفتارهای انسان در دنیا است. صدرا این بحث را عمدتاً در مقام حل بحث خلود در دوزخ پیش می‌کشد و می‌کوشد به این اشکال نسبتاً کهن پاسخ دهد که چرا به دلیل ۵۰-۶۰ سال بدکاری، شخص ناگزیر به تحمل کیفی پایدار می‌گردد؛ اما حاصل تحلیل وی گسترش‌پذیر است و می‌توان از آن در حل بسیاری مسائل دیگر یاری گرفت و معضل اخلاقی زیستن را حل کرد.

جلال‌الدین بلخی نیز از منظر عرفانی، به اختصار تجسم و تجسد اعمال را این‌گونه بیان می‌کند:

آنچه کردی اندر این خواب جهان گرددت هنگام بیداری عیان
ای دریده پوستین یوسفان گرگ برخیزی از این خواب گران
گشته گرگان، یک‌به‌یک خواهی تو می‌درانند از غضب اعضای تو
(بلخی، ۱۳۷۲، دفتر ۴: ۱۷۷)

به عقیده وی، مرگ هر کس هم‌رنگ اوست و در واقع حیات اخروی وی استمرار همین زندگانی است که در آن همه ملکات و صفات اخلاقی شخص، تشخص بیرونی پیدا می‌کند و بهشت و دوزخ او را می‌آفریند و سجود این جهانی، بهشت آن جهانی را خلق می‌کند. به گفته وی:

چون سجودی یا رکوعی مرد کشت / شد در آن عالم سجود او بهشت ...
 چون به امر توسل اینجا آن صفات / پس در امر توسل آنجا آن جزات
 چون ز خشم، آتش تو در دل‌ها زدی / مایه نار جهنم آمدی
 آتشت اینجا چو آدم سوز بود / آنچه از وی زاد، مردافروز بود
 آن سخن‌های چو مار و کزدمت / مار و کزدم گشت و می‌گیرد دمت
 (همان، دفتر ۳: ۱۶۱ - ۱۶۰)

بدین ترتیب، سه تفسیر از پاداش و کیفر می‌توان به دست داد و اگر هم خرده‌هایی به پاسخ اسلامی یا پاسخ دینی به شکل عام وجود داشته باشد و پاداش و کیفر، امری غیر اخلاقی تلقی گردد، این متوجه تفسیر نخست خواهد بود؛ اما طبق تفسیر سوم از پاداش و کیفر، بحث کیفر یا پاداش به معنای متعارف منتفی است و ما در آخرت نه «حاصل» اعمال خود را، که دقیقاً خود «اعمال» خویش را می‌بایم. آیات متعدد قرآنی بر این نکته ظریف تأکید می‌کند. برای نمونه، کافی است در این آیات تأمل کنیم و آنها را به معنای حقیقی خودشان در نظر بگیریم:

يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.

در آن روز، مردم پراکنده از قبرها بیرون می‌آیند تا اعمالشان را به آنها بنمایانند. پس هر کس به وزن ذره‌ای نیکی کرده باشد، آن را می‌بیند و هر کس به وزن ذره‌ای بدی کرده باشد، آن را می‌بیند. (زلزال / ۹ - ۶، ترجمه آیتی: ۶۰۱)

یا:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا.

روزی که هر کس نیک و بد کارهای خود را در برابر خود حاضر بیند و آرزو کندای کاش میان او کردار بدش فاصله‌ای بزرگ بود. (آل عمران / ۳۰، ترجمه آیتی: ۵۵)

و:

وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا.

آنگاه اعمال خود را در مقابل خود بیابند. (کهف / ۴۹، ترجمه آیتی: ۳۰۰)

از این آیات و آیات دیگر به‌نیکی می‌توان نتیجه گرفت که پاداش و کیفر انسان در روز جزا، امری قراردادی نیست؛ بلکه آشکار شدن همان اعمال این جهانی وی است.

(د) اشکالات این پاسخ

کسانی که پاسخ دینی را نمی‌پسندند یا ناکارآمد می‌دانند، اشکالاتی بر آن وارد کرده‌اند که در اینجا برخی را نقل و بررسی خواهیم کرد. پویمن خود، در عین تأکید بر اطمینان‌بخش بودن پاسخ ادیان ابراهیمی و ایجاد دلگرمی، دو اشکال بر آن وارد می‌کند؛ نخست آنکه پاسخ دینی مبتنی بر حقانیت یک دین خاص است و اثبات آن، اگر نگوییم محال، دست کم بسیار دشوار است؛ دوم آنکه ادیان متعدد در حال رقابت با هم بر سر حقانیت خویش هستند و هیچ‌یک قرائن کافی برای اثبات مدعای خویش ندارند. (Pojman, 2005: 21)

اما این دو دلیل، به فرض درستی هم، مانع صحت اصل ادعا نیست. قبول پاسخ دینی به چرایی اخلاقی زیستن، ضرورتاً مبتنی بر حقانیت یا قبول حقانیت یک دین خاص نیست. در واقع این ادعا که نظام عالم مبتنی بر عدالت است و نیکی تباه نمی‌شود و شربران سرانجام کیفر می‌بینند، مورد اجماع ادیان گوناگون است و هر دینی به‌صراحت بر نظام عادلانه عالم گواهی می‌دهد. دلیل دوم نیز به فرض کارآمدی، مانع از آن نیست که بگوییم پاسخ دینی، دست کم مایه بهداشت روانی و آرامش خاطر می‌شود و از این جنبه در جهت همان پاسخ دوران‌دیشانه اعتبار خواهد داشت.

همچنین لافولت، هنگام سخن از نقش دین در تقویت اخلاق به بحث پاداش و کیفر اشاره می‌کند و در اعتبار این نقش تردید می‌افکند. ادعا شده است که ادیان الهی با وعده پاداش به نیکوکاران به پرسش چرا باید اخلاقی زیست، پاسخی درخور می‌دهد. این ادعا از نظر وی جای بررسی جدی دارد. اگر منظور پاداش دنیوی و مقبولیت اجتماعی باشد، ضرورتاً در گرو رفتار اخلاقی نیست؛ بلکه کافی است تا کسی به دروغ وانمود کند که اخلاقی رفتار کرده است تا بتواند حتی برای مدتی - هرچند اندک - از منافع اخلاقی بودن برخوردار شود. اگر هم مقصود ثواب و عقاب اخروی باشد، برخی از ادیان، میان این دو رابطه‌ای قائل نیستند. برای نمونه، آیین پروتستان نجات را تنها مرهون لطف الهی می‌داند، نه عمل اخلاقی شخص. از این‌رو چه بسا شیطانی آمرزیده و چه بسا قدیسی جهنمی شود. اگر هم دین پاداش دهد، این کاری غیر اخلاقی است که افراد را با ترس و تشویق به ثواب و عقاب به کار نیک واداریم. (LaFollette, 2007: 108)

درباره امکان نمایشگری و تظاهر در اخلاق پیش‌تر سخن گفتیم. وانگهی شق دوم را می‌پذیریم و می‌گوییم مقصود دین، پاداش و کیفر اخروی است. از نظر اسلامی هم میان این دو رابطه‌ای منطقی و تولیدی وجود دارد. در اینجا کاری به دیدگاه آیین پروتستان و تفسیر آن نداریم؛ اما در الهیات اسلامی محال است که خداوند قدیسی را به دوزخ ببرد و شیطانی را پاداش دهد. البته در نظرگاه اشاعره، منطقیاً امکان دارد که خداوند نیکوکاران را کیفر و بدکاران را پاداش دهد؛ چون او مالک علی‌الاطلاق است و حق تصرف در ملک خود را دارد؛ ولی اشعری خود به‌صراحت تحقق آن را منکر می‌شود و تصریح می‌کند

که خداوند هرگز چنین نمی‌کند. (اشعری، ۱۴۰۸: ۱۴۹) درباره آخرین شق هم باید گفت این پاداش و کیفر را اگر طبق تفسیر نخست، به‌مثابه نوعی قرارداد بدانیم، اشکال لافولت وارد است؛ اما اگر آن را نتیجه خود عمل و در واقع تجسم آن بدانیم، اشکال وی بی‌اعتبار می‌شود. پاداش و کیفر مردم در آخرت، چیزی جز تجسم و نمایش اصل کردارشان نیست، نه اینکه امری تحمیلی از بیرون باشد. بدین ترتیب، این اشکالات دست‌کم بر تفریر سوم از پاداش و کیفر وارد نمی‌شود.

آخرین اشکال که از سوی پویمن و فیزر پیش نهاده می‌شود، آن است که پاسخ دینی، از جمله پاسخ اسلامی، مبتنی بر قبول خداوند و آخرت است و در این باره یقین نداریم. (Pojman and Fieser, 2012: 72) پاسخ این اشکال آن است که در صورتی کارآمدی اصل پاسخ، می‌تواند مخاطبان بیشتری را قانع کند. به نوشته جوزف رونزو، انسان حیوان دینی^۱ است و امروزه پنج‌ششم مردم دنیا خود را دینی می‌دانند و از یک‌ششم باقیمانده، تنها نیمی خود را مخالف دین می‌شمارند و بقیه سرگردان هستند. (Runzo, 2008: 51) بدین ترتیب عمده مردم دینی هستند و دین همه‌جا حضور دارد. حال اگر دین بتواند به پرسش اصلی این نوشتار پاسخی قانع‌کننده دهد، از نظریات رقیب برتر خواهد بود و از آنجا که مشکل گلاوکن را بهتر می‌تواند حل کند و در عین حال پاسخ عقلانیت و دوراندیشی را هم دارد، بهترین گزینه به‌شمار می‌رود.

نتیجه

در مجموع به نظر می‌رسد اخلاقی زیستن، معقول و حتی عمدتاً به‌صرفه باشد و بی‌اخلاقی گزینه مناسبی برای زندگی نیست. در زندگی واقعی، همان‌گونه که پویمن به آن دو برادر خیالی اشاره می‌کند، لازم نیست حتماً جیم یا جک و ستمگر یا ستم‌دیده باشیم؛ بلکه گزینه‌های دیگری نیز وجود دارد؛ یعنی زیست اخلاقی و در عین حال موفقیت در زندگی. نکته آن است که حتی کسانی که اعتقاد به اخلاق ندارند، باید وانمود کنند که اخلاقی هستند؛ اما این نمایشگری برای آنکه اثر کند و قدرت اقناع داشته باشد، عملاً شخص را در نهایت به اخلاقی زیستن واقعی می‌کشاند و نمایش دروغین به نمایشی واقعی بدل می‌گردد.

اما چرا باید اخلاقی زیست و توجیه آن چیست و چرا به‌رغم برخی دشواری‌ها سلوک اخلاقی برتر است؟ پاسخ‌های مختلفی به این پرسش داده شده است که هر یک قوت یا قوت‌هایی دارد. پاسخ افلاطونی، دقیق اما دشواریاب است؛ پاسخ اگزیستانسیالیستی اخلاق را به امری کاملاً گراف تبدیل می‌کند و از عقلانیت می‌گسلد. پاسخ دوراندیشانه نیز کارایی بالایی دارد و با این حال، اخلاق را به سطح انتخابی دوراندیشانه و مصلحت‌سنجی بلندمدت تنزل می‌دهد. پاسخ اسلامی بر ارکان و اصولی استوار است و در آن ثواب و عقاب

1. Religious animal.

در سطوحی عرضه می‌شود. سطح آشکار و ابتدایی آن غالب متدینان را قانع می‌کند و مایه آرامش روان آنان را فراهم می‌کند؛ حال آنکه پاسخ دقیق آن، ذهن نقاد اندیشمندان را به خود جلب می‌کند.

بدین ترتیب، پاسخ اسلامی با تأکید بر نگرش صدرایی و بحث تجسم و تجسد اعمال، دقیق‌ترین پاسخ به‌شمار می‌رود. از این منظر، اخلاقی زیستن، حرکت به‌سوی کمال انسانی خویش است و هر کس اخلاقی زندگی کند، باز به‌رغم برخی احتمالات خلاف، در نهایت به رشد معرفتی، شخصیتی و وجودی خود یاری رسانده و منشی در خود پرورده است که شکل نهایی آن را در آخرت خواهد دید. پاداش خوب زیستن، خوب شدن است، همانند پاداش ورزش کردن که تندرستی است و حاصل خوب زیستن و ریاضت اخلاقی، کسب کمالاتی است که جز این راه حاصل نمی‌شود.

ثواب یا پاداش اخلاقی زیستن، جایزه‌ای نیست که از بیرون کسی به ما بدهد تا اشکالات کسانی چون لافولت بر آن وارد گردد؛ بلکه همان منشی است که کسب کرده‌ایم و با آن خواهیم زیست. عقاب یا کیفر نیز رنجی نیست که از بیرون به ما تحمیل گردد؛ بلکه زنجیره اعمال به‌هم‌پیوسته ماست که در نهایت از ما موجودی رنجور و غلیل می‌سازد. پس اخلاقی زیستن، توجیهی عقلانی و قابل دفاع دارد؛ انسانی زیستن، مستلزم اخلاقی زیستن است و انسان شدن نیازمند اخلاق.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ۱۳۷۴، تهران، سروش.
۲. اسلامی اردکانی، سید حسن، پاییز ۱۳۹۱، «معقولیت ایمان»، علوم حدیث، شه ۶۵.
۳. اسلامی، سید حسن، پاییز ۱۳۸۷، «اخلاق فضیلت‌مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۱.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۴۰۸ ق، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع و یلیه کتاب لمع الادلة فی قواعد اهل السنة والجماعة، امام الحرمین الجوینی، تحقیق عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت، دار لبنان للطباعة و النشر.
۵. افلاطون، ۱۳۷۴، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی.
۶. اندرسون، سوزان لی، ۱۳۸۵، فلسفه کی‌رگگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۷. بلخی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۲، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.
۸. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۶ ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۹. خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۳، *مناهج الوصول الى علم الاصول*، قم، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. سارتر، ژان پل، ۱۳۵۸، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، مروارید.
۱۱. شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۳۷۹، *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۲. شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۴۲۶ ق، *تمام نهج البلاغه مما أوردته الشريف الرضي عن اثر مولانا الإمام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام*، تحقیق سید صادق الموسوی، توثیق محمد عساف و فرید السید، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲، *الحكمة المتعالية فی الاسفار الاربعة*، ج ۹، تصحیح رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. فرانکنا، ویلیام کی. ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
۱۷. مرتون، آدم، ۱۳۸۱، *فلسفه در عمل: مدخلی بر پرسش‌های عمده*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، مازیار.
۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *عدل الهی*، در مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا.
۱۹. هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
۲۰. وارنوک، مری، ۱۳۷۹، *اگزستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
21. Lacewing, Michael, 2008, "Why should I be moral?" in *Philosophy for AS*, London, Routledge.
22. LaFollette, Hugh, 2007, *The Practice of Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing.
23. Lawhead, William F., 1996, *The Voyage of Discovery: A History of Western Philosophy*, Belmont, Wadsworth Publishing Company.
24. Pojman, Louis P. and Fieser, James, 2012, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Seventh Edition, Boston, USA, Wadsworth.
25. Pojman, Louis P., 2005, *How Should We Live? An Introduction to Ethics*, USA, Thomson Wadsworth.
26. Runzo, Joseph, 2008, "Religious Pluralism", in *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, edited by Paul Copan and Chad Meister, Oxford, Blackwell Publishing.
27. Shafer-Landau, Russ, 2007, *Ethical Theory: An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishing.