



The Structure of Islamic Ethics: A New Approach

Maryam Larijani*

Received: 23/10/2017

Accepted: 15/01/2018

Abstract

Muslim scholars have viewed the category of ethics from different perspectives and provided different and sometimes Sporadic comments in this regard. They are different in how they have discussed and concluded the issue, and have different views due to their sole dependence on intellect or tradition or both of them. They have rarely tried to formulate a definite moral system or structure, or at least, they have not taken it into consideration independently, so they have not specified a "moral system" seriously. No doubt, if the collection of what they have written about "ethics" is viewed with the aim of defining a "moral system" and explaining the meaning and purpose of its "structure", a particular "moral system and its structure" can be extracted, which is not so easy. Some contemporary writers and scholars have taken into consideration the issue of "moral system and its structure" independently, and highlighted its conditions and presuppositions, which is very admirable. However, the present paper provides a new and unprecedented view about the structure of Islamic ethics.

Keywords:

the structure of Islamic ethics, moral end, moral act, moral agent, the domain of moralities, Divine encounter.



نگاهی نو به ساختار اخلاق اسلامی

مریم لاریجانی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵

چکیده

محققان اسلامی از منظرهای مختلف به مقوله اخلاق نگریسته‌اند و مطالب مختلف و گاه پراکنده‌ای در این زمینه مطرح کرده‌اند. ورود و خروج محققان به این بحث، یکسان نیست. به‌ویژه این که نگرش آنان از این جهت که به صرف عقل اعتماد کرده‌اند یا نقل یا هر دو، متفاوت است. بسیاری اوقات چندان به دنبال تنظیم یک نظام اخلاقی یا ساختار معین نبوده‌اند و یا دست کم نگاه استقلال‌ی به آن نداشته‌اند و از این رو، چندان تصریحی به «نظام اخلاقی» ندارند. البته، بی تردید اگر «نظام اخلاقی» تعریف شود و منظور از «ساختار» آن تبیین شود و با این نگاه به مجموعه آن چه در «اخلاق» آورده‌اند، نگریسته شود، چه بسا بتوان نظام اخلاقی خاص و ساختار معین از آن استخراج کرد که کار چندان ساده‌ای نیز نیست. پاره‌ای از نویسندگان و محققان معاصر به مسئله «نظام اخلاقی» و «ساختار» آن توجه مستقل نموده‌اند و مسئله «نظام اخلاقی» و شرایط و پیش‌فرض‌های آن را برجسته کرده‌اند که کار بسیار پسندیده‌ای است، اما آن چه در این مقاله ارائه می‌شود؛ نگاه جدیدی به ساختار اخلاق اسلامی است که سابق بر این در کتب اخلاق اسلامی پیشینه‌ای برای آن یافت نشده است.

کلیدواژه‌ها

ساختار اخلاق اسلامی، غایت اخلاقی، فعل اخلاقی، فاعل اخلاقی، حیطة اخلاقیات، لقاء الله.

مقدمه

برهانی وجود ندارد که بگوید «نظام اخلاقی»^۱ چیست؟ اما شاید با تأملی بتوان انتظاراتی را که از یک نظام اخلاقی داریم روشن سازیم و به این ترتیب به نحوی مقدمات یک نظام اخلاقی مطلوب را تعیین نماییم. در نگاه اول به نظر می‌رسد چهار امر از بنیادی‌ترین اصول در هر نظام اخلاقی است که باید جهت‌گیری هر نظام اخلاقی نسبت به این امور کاملاً واضح و مشخص باشد. این چهار مؤلفه عبارتند از غایت اخلاقی؛ فعل اخلاقی؛ فاعل اخلاقی؛ حیطه اخلاقیات. ابتدا تصویری کلی از این مؤلفه‌ها ارائه خواهیم کرد و سپس به بررسی آنها در فضای اخلاق اسلامی می‌پردازیم.

غایات اخلاقی

شاید نخستین و مهم‌ترین موضوعی که در تعیین یک نظام اخلاقی دخیل است، غایت‌نهایی یا مجموعه‌ای از غایات‌نهایی مستقل اخلاقی است. از هر نظام اخلاقی، انتظار می‌رود که روشن کند چه چیزی را نهایی‌ترین غایت اخلاقی می‌داند. البته، گاه بین آن چه غایت‌تکوینی و مطلوب‌تکوینی انسان‌هاست و بین غایت اخلاقی خلط می‌شود (Moore, 1965, p. 66).^۲ در اینجا وقتی سخن از «غایت» به میان می‌آوریم؛ مقصود، غایت ارزشی و معیاری^۳ است؛ نه غایت‌تکوینی و توصیفی.^۴ مقصود از تعیین غایت اخلاقی، این نیست که بینیم مردمان، در عالم واقع، به دنبال چه اهدافی هستند و حتی غایی‌ترین خواسته‌شان چیست؟ این پژوهشی مردم‌شناسانه تاریخی است تا پژوهشی اخلاقی. مقصود از «غایت اخلاقی»، آن امر مطلوبی است که باید خواسته شود و مورد طلب اخلاقی است.

۱. البته، ذکر این نکته خالی از فایده نیست که به لحاظ معنایی، «ساختار» با «نظام» فرق می‌کند، اما این تفاوت در مباحث پیش رو، منشاء اثر نیست، لذا با نگاهی وحدت‌گرایانه، موضوع را پی‌گرفته‌ایم.

۲. مور در این صفحه و صفحات بعد از آن در پاسخ به این سخن میل که گفته است «بهترین دلیل بر این که چیزی مطلوب (desirable) است، این است که مردمان آن را طلب (desire) می‌کنند؛ همان‌طور که بهترین دلیل بر این که چیزی دیدنی (visible) است، این است که مردمان آن را می‌بینند» می‌گوید میل بین غایت اخلاقی و غایت‌تکوینی خلط کرده است.

3. normative

4. descriptive

قابل توجه است که برخی از محققان - همچون محقق اصفهانی - معتقدند بنیان حسن و قبح‌ها به حب ذات و کمال آن بر می‌گردد که در این صورت، کمال مطلوب یا همان غایت نهایی مورد خواست تکوینی است (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۵). نظیر این مطلب در کلام استاد محمد تقی مصباح هم آمده است. ولی در هر حال این سخن، نیازمند تأمل بیشتر است.

نکته دیگر، مسئله وحدت یا تعدد غایات نهایی است. این امر نیاز به تحقیق دارد که آیا غایت نهایی، تنها یک چیز است مثل قرب به حق و کمال نهایی؛ یا این که غایات متعددند و مستقل از یکدیگر نیز هستند. کسانی که در فرا اخلاق، قائل به الزام گرایی^۱ هستند (Davis, 1993, p. 205) و منشأ الزام اخلاقی را از غایات نمی‌دانند و به نتایج نمی‌اندیشند، ممکن است غایت را به نوع دیگری تعریف کنند و در نهایت، ملتزم به تعدد غایات گردند. ممکن است این گونه گفته شود که غایت، آن چیزی نیست که الزام را خلق می‌کند و به وجود می‌آورد. غایت نهایی همان امری است که متعلق الزام نهایی قرار گرفته، برای مثال، اگر الزام به عدل و بازداشتن از ظلم، آخرین و نهایی‌ترین الزامات باشند، ممکن است گفته شود عمل به عدل و اجتناب از ظلم غایات نهایی‌اند و اگر در کنار این الزامات، الزامات دیگری وجود داشته باشد که به الزام به عدل و اجتناب از ظلم بر نگردد، آنها هم (بنا بر برخی آراء) به نوعی، غایت نهایی شمرده می‌شوند، مثل ایثار^۲ و غیره. در هر حال، باید مقصود از غایت را به معنایی اعم تلقی کنیم تا با دیدگاه الزام گرایی هم، سازگار افتد.

افزون بر این، برخی بین غایت به معنای شی‌ای که تحصیل می‌شود و بین فعل فاعل - که به آن امر منتهی می‌شود - فرق گذاشته‌اند و بر آنند که این دومی برای عنوان «غایت» مناسب‌تر است. جولیا آناس می‌گوید: ارسطو دو اصطلاح برای غایت به کار برده است: اول telos (در لاتین finis) که به معنای غایت و مقصد است و دومی skopos که به معنای هدف می‌آید و ارسطو آن دو را به جای یکدیگر به کار می‌برد. به اعتقاد او، این جابه‌جایی خوشایند نیست. دومی یعنی هدف، شی‌ای است که به آن شلیک می‌کنند و با توسع، «هدف» آن چیزی است که بدست

۱. برای مطالعه بیشتر، نک:

Alexander, L., & Moore, M. (2016). Deontological Ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological/>

۲. برای مطالعه بیشتر، نک:

Kraut, R. (2016). Altruism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016). etaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/altruism>

می‌آوریم، در حالی که «غایت» یک عامل، یک شی نیست، بلکه تحصیل آن شی است. telos دلالت بر فعالیت فاعل دارد یعنی تحصیل شی‌ای که بدنالش است. رواقیان نیز بین هدف و غایت به وضوح تفکیک می‌کنند (Annas, 1993, p. 34). البته، بین فعل و نتیجه آن فرق روشنی وجود دارد، اما در عین حال این سخن آناس، چندان روشن نیست و نیاز به دقت و تأمل بیشتر دارد.

پس از این که غایت یا غایات نهایی معین شدند، «غایات متوسط» بر اساس آنها تعریف می‌شوند؛ هر عملی که مقدمه رسیدن به غایات نهایی باشد، «غایت متوسط» یا «میان» نامیده می‌شود (ends در مقابل means). در مورد غایات متوسط نکات بسیاری باید تفتیح شود. برای مثال، نقش اراده در میان مقدماتی که منتهی به یک نتیجه اخلاقی می‌شوند، چیست؟ آیا مقدمات مطلقاً اخلاقی به حساب می‌آیند یا تنها در حالی که منتهی به نتیجه اخلاقی می‌شوند، اخلاقی به حساب می‌آیند؟ و نکاتی از این دست.

بحث مهم دیگری که باید به تبع - به عنوان یک مقوم برای نظام اخلاقی - مطرح شود، بررسی مطلق ارزش‌ها و معروض آنهاست. چه چیزهایی ارزشمندند؟ معیار ارزش چیست و چه چیزهایی حامل ارزش‌اند و معروض آن قرار می‌گیرند؟ البته، غایات اخلاقی نهایی و متوسط، ارزشمندند، اما آیا همه ارزش‌ها به آنها منحصر می‌شوند؟

آیا ارزش‌ها دو قسم‌اند: اخلاقی و غیر اخلاقی؟ (Frankena, 1973, p. 12) در این صورت وجه تمایز آن دو چیست و مسائلی از این دست (Finnis, 2011, pp. 59-97). البته، برخی از این پرسش‌ها صبغه فرااخلاقی دارند که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرند.

افعال اخلاقی

دومین مؤلفه‌ای که یک نظام اخلاقی باید بدان پردازد، این است که چه فعلی اخلاقی است؟ به بیان دیگر، برای اتصاف یک فعل به «اخلاقی بودن» چه شرایطی لازم است؟ (Frankena, 1976, p. 125). اگر چه تبیین غایات نهایی و متوسط، جهاتی از پرسش را روشن می‌کند، ولی به نظر می‌رسد برای این که فعل متصف به جهت اخلاقی بشود، شرایط دیگری هم لازم است از جمله اختیاری بودن فعل: اختیاری بودن در مقابل جبر و اختیاری بودن در مقابل اکراه. واضح است فعلی که بدون اراده و جبراً تحقق یابد، به اخلاقی بودن متصف نمی‌شود و همین‌طور اگر از سر اکراه و

تهدید به وجود آمده باشد.

از دیگر نکاتی که برای تشخیص فعل اخلاقی لازم است؛ این که نیت چه سهمی در اخلاقی بودن فعل دارد (Ibid., p. 49)؛ (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۷-۳۴۱)؛ زیرا مسئله نیت و نقش آن در اخلاقی بودن فعل بسیار مهم است. افزون بر این، باید تحقیق شود که حقیقت نیت چیست و آیا نیت به تنهایی برای اخلاقی بودن فعل کافیسست یا این که فعل باید فی حد ذاته فعل اخلاقی (خوب؛ لازم و...) باشد (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۱۱۰-۱۳۰).

فاعل اخلاقی

سومین مؤلفه که لازم است در تفتیح یک نظام اخلاقی و تبیین ساختار آن، مورد توجه قرار گیرد ویژگی‌های یک «فاعل اخلاقی» است. البته، تفتیح دو مرحله قبل، تا حد زیادی در شناسایی «فاعل اخلاقی» کمک می‌کند. اما هنوز جهاتی از بحث وجود دارد که به شناختن فاعل اخلاقی بر می‌گردد: شناختن ملکات اخلاقی - از فضایل و رذایل - و کیفیت حصول آنها در نفس و رابطه آنها با فعل اخلاقی و نیز شناختن قوای مختلف انسان و نسبت آنها با فضائل و رذائل اخلاقی؛ میزان تأثیر نیت و دیگر امور نفسانی در ارزش اخلاقی فعل و نیز حصول ملکات و مباحثی از این دست.

از جمله مسائل قابل توجه این است که آیا فضیلت صرفاً وصف نفس است یا وصف فعل هم قرار می‌گیرد. برخی معتقدند فضیلت، وصف فعل هم می‌شود و در گزارش اخلاق قدیم یونانیان، می‌گویند آنان به دنبال کشف این امر بودند که افعال فضیلت‌مند^۱ و روح و شخصیت فضیلت‌مند^۲ با خوبی‌های نهایی چه نسبتی دارند (Rawls, 2000, p. 2).

بحثی عمیق‌تر که شاید ارزشمندترین بحث اخلاقی باشد، بحث خودشناسی است. خودشناسی مراتبی دارد که شناخت برخی از آنها در میان مباحث اخلاقی معمولی، مطرح نیست؛ بحث حسن و قبح افعال و رذایل و فضائل نفس، تنها مرحله‌ای از اخلاق است که معمولاً مورد بحث قرار می‌گیرد، اما معرفت نفس به معنای عمیق آن، برای سیر الی الله و قرب به کمال مطلق،

1. virtuous conduct

2. virtuous character

ابزاری بسیار کارساز است و از این رو، این امر، جزء طرق پیشنهادی برخی مریبان اخلاق عملی، برای عمل سالکین است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۴۷-۵۰).

حیطه اخلاقیات

آخرین مؤلفه که از مهم‌ترین اموری است که از یک نظام اخلاقی مورد انتظار است تعیین «حیطه اخلاقیات» است و طبعاً بعد از آن، تعیین انحاء تقسیماتی که از نظر یک نظام اخلاقی مهم است. برخی محققان، دایره اخلاقیات را صرفاً به امور اجتماعی مقصور می‌کنند و برخی دیگر، به جهات فردی در مقابل قانون؛ و نویسندگانی آن را بخشی از دین می‌دانند. به این ترتیب، تبیین دایره اخلاقیات اثر بسزایی در شناخت کل نظام اخلاقی دارد.

در بحث رابطه دین و اخلاق (لاریجانی، ۱۳۹۲، ص ۴۵-۶۲)^۱، مطرح می‌شود که گرچه محتوای دین فراتر از امور اخلاقی است و معارفی همچون توحید و معاد و نبوت و معارف بسیار دیگری را شامل می‌شود که از حیطه اخلاق خارج است و لکن دین و اخلاق - در حیطه عمل انسانی - دو روی یک واقعیت‌اند؛ هر دو رو به سوی کمال آدمی دارند. گاه زبان‌های به کار گرفته شده، متعدداند و الا واقع آن چیزی که مورد تحریض و ترغیب است، رفتن انسان به سوی کمال نهایی است.

عدم شناسایی کمال‌های متوسط توسط عقل آدمی، موجب شده است که دایره «اخلاق مستقل» بسی محدودتر از آن چیزی باشد که باید باشد. اگر آدمی راهی به واقعیات امور داشت و مصالح و مفاسد امور را درمی‌یافت و آن چه به کمال او منتهی می‌شود را می‌شناخت، اخلاق - به لحاظ محتوا - کلاً با دین متطابق می‌شد، حال چون شرط این گفته (اشراف بشر به واقعیات امور و تشخیص مصالح و مفاسد) منتفی است، از این رو، مسئله نیاز اخلاق به دین در سطح شناخت مراتب کمال و کمال‌های متوسط، مطرح می‌شود.

افزون بر «رابطه دین و اخلاق» که می‌بایست در نظام اخلاقی مورد توجه قرار گیرد: «رابطه قانون و اخلاق» نیز مسئله قابل ملاحظه‌ایست. از آنجا که در جوامع فعلی، «قانون» در جامعه، حاکم و محل رجوع قوای مختلف اداره‌کننده یک کشور است؛ طبیعتاً ارتباط آن با اخلاق بسیار

۱. برای آگاهی بیشتر از انحاء رابطه دین و اخلاق، نک: Bartley, 1972, p.2

مهم است. نقش اخلاق در قوانین و میزان تأثیر آن در اجرایی شدن قانون، مبحث بسیار مهمی است که جا دارد بصورت مستقل و جداگانه مطمح نظر واقع شود.

نتیجه مباحث گذشته این شد که در یک نظام اخلاقی و ساختار آن باید نکات زیر دیده شود:

- غایت یا غایات اخلاقی و به تبع آن، ارزشهای اخلاقی؛

- افعال اخلاقی؛

- فاعل اخلاقی و به تبع آن، بحث فضایل و رذایل و قوای نفس و نسبت آن دو به یکدیگر و

رابطه آنها با فعل؛

- حیطه اخلاقیات و به تبع آن، تبیین نسبت دین و اخلاق و نیز قانون و اخلاق.

طرحی برای «نظام اخلاق اسلامی»

همان‌طور که بیان شد هر نظریه‌ای در باب «نظام اخلاق اسلامی» و «ساختار» آن، باید مؤلفه‌های چهارگانه گذشته را مد نظر داشته و در باب آن جهت‌گیری روشنی اتخاذ کند. از این مهم‌تر، می‌بایست جهت‌گیری‌های ذکر شده، از کتاب و سنت قابل استفاده باشد و این البته براساس نوعی توقع حداکثری در باب اسلامی بودن یک نظام است (لاریجانی، ۱۳۸۹، ص ۷۱-۸۲). اکنون به تفصیل هر یک از مؤلفه‌های چهارگانه را در فضای اخلاق اسلامی بررسی خواهیم کرد.

غایت اخلاقی

میان حکما از افلاطون و ارسطو گرفته تا حکیمان مسلمان قرون اولیه و تا زمان حاضر، در تقریر «غایت نهایی اخلاق» اختلافاتی وجود دارد. افزون بر این، در مورد این که این «کمال نهایی» مورد خواست نهایی انسان باشد و مورد باید و نباید و حسن و قبح اخلاقی قرار گیرد نیز اختلاف وجود دارد. در این اختلاف اخیر، کسانی که نظر سلبی دارند، مقصودشان این است که انسان‌ها از باب حبّ ذات، به سوی کمال نهایی، کششی ذاتی دارند و نه نیازی به حسن و قبح در باب کمال نهایی است و نه باید و نبایندی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۷-۵۰)، اما در مقابل ادّعا می‌شود

که حبّ ذاتی به کمال نهایی داشتن، مانع از تعلق باید و نباید و حسن و قبح به آن نمی‌شود (لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷). فعلاً به این نزاع نمی‌پردازیم و به همین اشاره بسنده می‌کنیم. از جمله مفاهیمی که می‌توان آن را اشاره به همین کمال نهایی دانست، تعبیر «فوز» و «فلاح» در قرآن و روایات است. در قرآن در آیات متعددی تعبیر فلاح با مشتقات متفاوتش به کار برده شده است، از جمله تعبیر «مُفْلِحُونَ»، دوازده بار و «مُفْلِحِينَ» یک بار و «أَفْلَحَ» چهار بار و «تَفْلِحُوا» یک بار و «تُفْلِحُونَ» یازده بار و «يُفْلِح» نه بار و «تُفْلِحُونَ» دو بار.

البته، هیچ‌یک از آیات شاید صراحتی در این نداشته باشد که «فلاح»، آن کمال نهایی است ولی با توجه به معنای فلاح که به معنای رستگاری است، بعید نیست که «فلاح مطلق» - یعنی فلاح خالی از شوائب عدم فلاح - همان کمال نهایی باشد. به‌ویژه در مثل آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاها» که بعد از یازده قَسَم، خداوند می‌فرماید هر کس نفس خویش را تزکیه کند به فلاح می‌رسد. فلاح در این آیه، مطلق است و خداوند در این آیه بعد از آن‌همه قَسَم‌ها، فلاح ناقص را اراده نمی‌کند و بنابراین به نظر می‌رسد مقصود، آخرین مرحله کمال برای انسان باشد.

یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که در کتاب و سنت به نهایی‌ترین غایت اخلاقی اشاره می‌کند، مفهوم «لقاء الله» است. برخی از بزرگان اخلاق، غایت سیر اخلاقی را - به صراحت - همین «لقاء الله» دانسته‌اند و البته، مقصودشان لقاء الله خاصی بوده است. به نظر می‌رسد بسیاری از حکیمان و اخلاقیان اسلامی نیز که شروعشان از این مفهوم نبوده است، در نهایت، به همین واقعیت رسیده و به آن اشاره می‌کنند.

تعبیر لقاء الله یا مشابه آن مثل «لقاء ربّ» در آیات و روایات متعددی آمده است از جمله:

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (سوره کهف، آیه ۱۱۰).

«مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (سوره عنکبوت، آیه ۵).

«أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا» (سوره کهف، آیه ۱۰۵).

«وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ لِقَائِهِ أُولَئِكَ يَسُؤُوا مِنْ رَحْمَتِي وَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (سوره عنکبوت، آیه ۲۳).

تعبیر مشابه زیاد دیگری در قرآن وجود دارد که نیازی به ذکر آنها نیست. در روایات هم مسئله لقاء الله مطرح است. البته، باید توجه داشت که «لقاء الله» از جهات مختلفی در روایات مطرح شده است. ذیلاً به پاره‌ای از روایات که می‌توان از آن «غایت نهایی» را استفاده کرد، می‌آوریم.

قطب راوندی در لبّ اللباب، روایتی از انس نقل می‌کند به شرح زیر:

قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى حَصِيرٍ قَدْ أَثَّرَ فِي جَنْبِهِ قَالَ أَمَعَكَ أَحَدٌ غَيْرِكَ قُلْتُ لَا قَالَ اعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ اقْتَرَبَ أَجَلِي وَطَالَ شَوْقِي إِلَى رَبِّي وَإِلَى لِقَاءِ إِخْوَانِي الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي ثُمَّ قَالَ: لَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الْمَوْتِ وَ لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ رَاحَةٌ دُونَ لِقَاءِ اللَّهِ... (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۶۴).

آخرین عبارت، یعنی «لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ رَاحَةٌ دُونَ لِقَاءِ اللَّهِ»، تعبیر بسیار بلندی است. این که مؤمن هیچ‌گاه بدون لقاء الله، راحتی احساس نمی‌کند، نشان از نهایی‌ترین نقطه کمال در مقام لقاء الله دارد. اطلاق یا عموم این تعبیر گویای حقایق فراوانی است.

در خطبه امیرالمؤمنین (ع) معروف به خطبه همّام در صفات شیعه آمده است:

... فَلَوْلَا الْأَجَالَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَهُمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ شَوْقًا إِلَى لِقَاءِ اللَّهِ وَ النَّوَابِ وَ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۰).

در مصباح الشریعة از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «لَا رَاحَةَ لِمُؤْمِنٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا عِنْدَ لِقَاءِ اللَّهِ...» (امام صادق (ع)، ۱۴۰۰، ص ۱۱۵). در روایت مفصل وصایای پیامبر اکرم (ص) به ابن مسعود آمده است: «أَحَبُّ لِقَاءِ اللَّهِ وَ لَا تَكْرَهُ لِقَاءَهُ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ لِقَاءَهُ مَنْ يُحِبُّ لِقَاءَهُ وَ يَكْرَهُ لِقَاءَهُ مَنْ يَكْرَهُ لِقَاءَهُ» (طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۴۵۲). در روایتی در عوالمی اللثالی نیز آمده است: «وَ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ رَاحَةٌ دُونَ لِقَاءِ اللَّهِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۷۶). که شاید همان روایت اول باشد.

در باب لقاء الله دو مسئله مهم وجود دارد که اشاره بدانها در اینجا لازم می‌نماید:

نخست آن که در یک نگاه عرفانی دقیق، همه بسوی لقاء الله در حرکت‌اند و بنا بر این، اصل لقاء الله برای همه حاصل می‌شود، مهم آنست که چه لقای حاصل شود، لقای که در آن سرور و

بهبخت و لذت است یا لقایی که در آن نیستی و هلاکت و درد است.

در آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (سوره انشقاق، آیه ۶) ظاهر، این است که همه انسان‌ها به سوی پروردگارشان در حرکت‌اند و به لقاء او نائل می‌شوند و لکن در آیات دیگر تصریح شده است که برای منکران و کافران، حیاتی است که عین نیستی است. تعبیر «وَأَحْلُوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ، جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ» (سوره ابراهیم، آیات ۲۸-۲۹) به همین اشاره دارد و یا «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ» (سوره طه، آیه ۷۴).

بنابراین لقاء الله - که حقیقتش ظهور حق تعالی است - مراتب بسیاری دارد و این مراتب مختلف، گاه ظهور جمال حق تعالی هستند و گاه ظهور جلال او.

نکته دوم، آن که برخی لقاء الهی را به معنای حقیقی‌اش، منکراند و معتقدند این تعبیر، مجازی است و به معنای لقاء ثواب الهی یا لقاء مرگ است (ملکی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۴)، ولی واقعیت این است که حمل این معانی بر مجاز، دلیل روشنی می‌خواهد که در این جا وجود ندارد.

روایاتی که در باب استحاله رؤیت حق تعالی آمده است، مربوط به رؤیت با چشم سر است و الا تعبیر «نظر إلى وجه الله» و امثال آن در حد تواتر، در ادعیه و زیارات و روایات دیگر وارد شده است. در مناجات شعبانیه - که گفته می‌شود همه ائمه (ع) بر آن مداومت داشته‌اند - آمده است:

إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَرِزْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّىٰ تَخْرُقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَىٰ مَعْدِنِ الْعُظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۹).

این فقره زیبا و عمیق مناجات شعبانیه، به لطیف‌ترین معانی در باب لقاء الله و نظر بوجه الله اشاره دارد. یا تعبیر عجیب امیرالمؤمنین (ع) در دعای کمیل: «فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبْرْتُ عَلَىٰ عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَىٰ فِرَاقِكَ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۴۷).

عارف بزرگ، میرزا جواد آقا ملکی تبریزی در کتاب لقاء الله بعد از ذکر دو فقره فوق، می‌گوید:

مرد با فهم صافی از شبهات خارجیّه بعد از ملاحظه این تعبیرات مختلفه، قطع خواهد کرد بر این که مراد از لقای خداوند، لقاء ثواب او که مثلاً بهشت رفتن و سبب خوردن و حور العین دیدن باشد، نیست. چه مناسبت دارد این معنی با این تعبیرات، مثلاً اگر لقای مطلق را کسی می‌تواند به یک معنای دور از معانی لقاء حمل نماید، آخر الفاظ

دیگر را چه می‌کند؟! مثلاً «نظر بر وجه» را چه باید کرد، «وَأَلْحَفْنِي بُنُورِ عَزِّكَ الْأَبْهَجِ فَأَكُونُ لَكَ عَارِفًا» را چه بکنیم. «لَا تَرُؤُا أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ» را هم که بگوید گلابی خوردن است (ملکی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۹-۸).

فاعل اخلاقی

نگاه به فاعل اخلاقی می‌تواند از منظرهای مختلفی صورت گیرد: گاهی نگاه به فاعل، تنها از جهت فعلی است که از فاعل صادر می‌شود، آن‌هم تنها پیکره خارجی فعل. و گاه نگاه به فاعل از جهت فعل صادر است با ملاحظه تمام مقدمات درونی و جوانحی آن و بلکه با نگاهی عمیق‌تر این مقدمات، در واقع، بخشی از نفس عمل‌اند و در نگاه سومی نظر به فاعل اخلاقی از جهت ملکاتی است که در نفس او مستقر شده‌اند و این جهت به‌وضوح با دو جهت سابق متفاوت است. شاید همه نگاه‌های سه‌گانه فوق، در ملاحظات اخلاقی لازم باشد ولی در این میان نگاه سوم، به نوعی ممتازتر است: توجه به «انسان خوب» در قبال «فعل خوب»، توجه مهمی است که اخلاق در مغرب زمین برای دهه‌ها - اگر نگوئیم قرن‌ها - آن‌را به فراموشی سپرده بود تا این که در سال‌های اخیر نوعی بازگشت به بحث فضایل و رذایل و توجه به «انسان خوب و صاحب فضیلت» در آثار اخلاقی مغرب زمین دیده می‌شود (Foot, 1978, pp. 1-18 ; MacIntyre, 2013, p. 211). چنان‌که می‌دانیم، اخلاق یونانی که در آثار افلاطون و ارسطو متجلی است، به مسئله نفس و فضایل و رذایل آن، توجه بسیار کرده و این توجه در آثار حکیمان و اخلاقیان مسلمان کاملاً انعکاس یافته است ((ابن مسکویه رازی، بی‌تا، ص ۲۴).

اما مسئله قابل توجه این است که در متون کتاب و سنت به فاعل اخلاقی هم از جهت صدور فعل و هم از جهت ملکات نفسانی توجه شده است، به‌طوری که می‌توان گفت در اخلاق اسلامی به معنای اخلاق منتسب به کتاب و سنت، نگاه جامعی وجود دارد.

تعبیر قرآنی «وَتَنْفُسٍ وَ مَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (سوره شمس، آیات ۷-۹)، دلالت روشنی بر توجه به ترکیه نفس دارد و ترکیه نفس بدون حصول ملکات اخلاقی، تصور ندارد. در واقع، با این نگاه، انحصار معیارهای اخلاقی به فعل خارجی و هم به فعل به معنای - اعم از خارجی و درونی - نفی می‌شود، بلکه در اخلاق امر سومی وجود دارد که آن ترکیه نفس

است. نفسِ مُرَكَّبِي دارای «فلاح» است و لو این که استثناءً فعل نامطلوبی از او سرزند. در کتاب کافی روایتی است در باب سعادت و شقاوت که دلالتی بر این نکته دارد:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَالسَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ، فَمَنْ خَلَقَهُ اللَّهُ سَعِيداً لَمْ يُغِضْهُ أَبَداً وَإِنْ عَمِلَ شَرّاً أَبْغَضَ عَمَلَهُ وَ لَمْ يُغِضْهُ... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۲).

این روایت گرچه مضمونش نیازمند تحلیل بیشتر است، ولی در اصل دلالت بر تفکیک میان ارزیابی نفس عمل و ارزیابی فاعل آن، بسی مفید است.

در قرآن کریم - در وصف حضرت مریم (س) - آمده است: «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ» (سوره آل عمران، آیه ۳۷). این تعبیر که در آن قبول خداوند به شخص مریم (س) اضافه شده است، موید این نکته است که قبول فعل غیر از قبول شخص و ذات فاعل است.

روایات متعددی در باب «مکارم اخلاق» آمده است که برخی از آنها را در ادامه می آوریم، اما پیش از آن به نکته‌ای اشاره می‌شود و آن این که «اخلاق» در لغت جمع «خُلُق» است و خُلُق، ملکات اخلاقی است، نه صرف صدور پاره‌ای افعال. البته، ممکن است برحسب ظاهر برخی روایات «مکارم اخلاق» بر پاره‌ای از افعال تطبیق شده باشد، ولیکن اولاً این امر ممکن است از باب توسع باشد و این که لفظ را نه در معنای اصلی، بلکه در معنای وسیع‌تری به کار برده باشیم و ثانیاً با تأمل در همین روایات فهمیده می‌شود آن چه که از «مکارم اخلاق» شمرده شده است، نه صرف افعال خاصی است که ممکن است تنها یک بار از فاعل آن سرزند، بلکه از باب افعال متکرر و ملکه و سجیة نفسانی است که منشاء این افعال متکرر شده است.

۱. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَصَّ رَسُولَهُ (ص) بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَأَمْتَحِنُوا أَنْفُسَكُمْ فَإِنْ كَانَتْ فِيكُمْ فَأَحْمِدُوا اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ وَ اِزْغِبُوا إِلَيْهِ فِي الزِّيَادَةِ مِنْهَا فَدَكَّرْهَا عَشْرَةَ الْيَقِينِ وَ الْقِنَاعَةَ وَ الصَّبْرَ وَ الشُّكْرَ وَ الْحِلْمَ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ وَ السَّخَاءَ وَ الْغَيْرَةَ وَ الشَّجَاعَةَ وَ الْمُرُوَّةَ (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۵۴-۵۵۵).

در روایت دیگری از پیامبر اکرم (ص) آمده است:

«يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ: أَنْ تَعْفُوَ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَ تَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ وَ تَحْلُمَ عَمَّنْ جَهَلَ عَلَيْكَ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۵۷).

در امالی شیخ طوسی در روایتی از امام موسی کاظم (ع) از پدرانیش از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «بُعِثْتُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ مَحَاسِنِهَا» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۹۶). و در روایت دیگری آمده است: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۸).

این روایات و روایات بسیار دیگر با مضامینی نزدیک به آن چه گذشت، دلالت دارند بر این که اولاً، از منظر اسلام، به حدّ اعلی رساندن «مکارم اخلاق» غایت بعثت پیامبر است و این خود بر وحدت دین و اخلاق در حیطه امور عملی دلالت دارد و ثانیاً، چنان که پیشتر هم اشاره شد، ظاهر «مکارم اخلاق»، ملکات و فضایل نفسانی است و لذا به صرف صدور یک فعل در زمانی خاص، «مکارم الاخلاق» گفته نمی‌شود. بنابر این، از منظر متون کتاب و سنت، انسان خوب شدن ارزشی برجسته و مطلوب است؛ انسانی که به «مکارم اخلاق» آراسته شده و مزگی است «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا».

شناخت نفس و قوای آن

از جمله اموری که در بحث فاعل اخلاقی باید بدان توجه داشت، بلکه باید آن را جزء مقوم این بحث به حساب آورد، شناخت نفس و قوای آن است. بدون این شناخت نمی‌توان تصوّر روشنی از غایت اخلاقی و مسیر حرکت و نیز فضائل و رذائل داشت و حتی فعل اخلاقی هم تصوّر روشنی نمی‌یابد، چه آن که معروض فضائل و رذائل، نفس است و نیز نیت و قصد از امور قائم به نفس اند. پس دست کم باید شناختی اجمالی از نفس و قوای آن داشت. به‌ویژه در مورد قوای مختلف نفس باید تأمل کرد تا بتوان انحاء فضائل و رذائل مرتبط با هر یک را شناخت. این روش معمول حکیمان مسلمان - به تبع افلاطون و سقراط - در شناخت فضائل و رذائل و کیفیت تحصیل آن برای انسان بوده است (رازی، بی تا، ص ۲۳؛ نراقی، ۱۳۳۲، ص ۳۷ - ۶۱).

فعل اخلاقی

روشن است که فعل اخلاقی باید اختیاری باشد و این شرطی عقلی است. بنابر این، در این جهت،

بحثی نیست. مهم‌ترین بحثی که در باب فعل اخلاقی قابل طرح است، مسئله نیت و قصد و میزان دخالت آن در حسن و قبح فعل است.

به نظر می‌رسد علم و آگاهی فاعل و قصد حُسن فعل از مقومات تحقق حسن فعل است. یعنی فعلی که بدون آگاهی و بدون قصد انجام فعل حَسَن، از فاعل صادر شود، مَتَّصِف به حُسن نمی‌شود. هر چند گرچه ذات عمل هم می‌تواند دارای ویژگی‌های باشد که آن را از بدیل‌های دیگر ممتاز سازد، ولی اَتِّصاف به حُسن بالفعل بدون نیت و قصد انجام حسن، صحیح به نظر نمی‌رسد. بنابراین، در عین حال که می‌پذیریم که افعال فی حد ذاتها دارای ویژگی‌های هستند که آنها را از هم متمایز می‌سازد و بنابر این، اکرام به یتیم - چه با نیت و چه بی‌نیت فاعل - با ابداء یتیم فرق می‌کند، ولی همه اینها باعث نمی‌شود که فعل منتسب به فاعل، حسن باشد. تفکیک به حسن فعلی و حسن فاعلی که در کلمات عده‌ای از محققین مطرح می‌شود (صافی اصفهانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۳)، نمی‌تواند مشکل را حل کند؛ زیرا این تفکیک خود اول کلام است.

در تبیین این تفکیک گفته‌اند، فعل از حیث ذاتش مَتَّصِف به حسن فعلی می‌شود و از حیث صدورش از فاعل مَتَّصِف به حسن فاعلی و این دو گاه از هم تفکیک می‌شوند، ولی سخن در این است که وقتی فعل را از حیث صدورش جدا کنیم، دیگر فعل نیست، وجودی است در عالم خارج؛ مثل میز و صندلی. اَتِّصاف فعل به حسن ذاتی، همچون اَتِّصاف گُل و منظره زیبا به حسن است که به معنایی غیر از معنای اَتِّصاف فعل فاعل به صفت حُسن است؛ مگر در فرا اخلاق ثابت شود که معنایی از حُسن وجود دارد که هم در ارزیابی افعال به کار می‌رود و هم در ارزیابی اشیاء، ولی در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که حصول این گونه افعال مجرد از صدور که همچون اشیاء اند، بدون نیت خاص، چه تأثیری در نفس و حصول «مکارم اخلاق» دارند و یا چه تأثیری در وصول به کمال نهایی خواهند داشت و این مسئله‌ای است که به نظر می‌رسد، جواب مثبتی ندارد.

حیطه اخلاق

حیطه اخلاق - مثل حیطه دین - می‌تواند، شامل همه امور عملی - اعم از افعال جوارحی و افعال جوانحی و فضایل و رذایل - باشد. سرّ کلی مطلب هم این است که هر آن چه در مسیر انسان به سوی کمال دخیل باشد، در حیطه اخلاق قرار می‌گیرد و همین‌طور دین. البته، از آن‌جا که نمی‌توان به همه

خواص و آثار افعال و پیامدهای آن آگاه بود، طبیعی است که اینجا نقطه نیاز به دین است. در هر حال، فارغ از مسئله علم و جهل ما، به لحاظ عالم واقع، همه افعال و بلکه حالات ما می‌تواند در حیطه اخلاق قرار گیرد. تأیید این امر توسط متون کتاب و سنت، از دو طریق ممکن است: نخست، استقراء مکارم اخلاق یا محاسن اخلاق یا حسن و قبح افعال و یا فضایل و رذایل، در کتاب و سنت و دوم از طریق اکتشاف دامنه اوامر و نواهی شرعی. اوامر و نواهی شرعی گرچه ظاهرشان به زبان اخلاقیات نیست، ولی با توجه به نکته‌ای که کمی قبل به آن اشاره شد، یعنی قرار گرفتن یک فعل در طریق کمال نهایی، با اخلاقیات مرتبط می‌شوند و از این رو، از طریق آنها می‌توان به دایره امور اخلاقی هم پی برد.

۱. در ضمن روایاتی در بصائر الدرجات از امام صادق (ع) نقل شده است:

وَلَمْ يَيْعَثِ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِالْبِرِّ وَالْعَدْلِ وَالْمَكَارِمِ وَمَحَاسِنِ الْأَعْمَالِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْفَوَاحِشِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ... (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۳۱).

این روایت گرچه نمی‌گوید دایره امور اخلاقی چه مقدار است، ولی به روشنی به آن چه در عرف، «بِرّ» و «عدل» و «مکارم اخلاق» و «محاسن اخلاق» و «محاسن اعمال» و «فواحش» خوانده می‌شود، اعتماد کرده است و این که این امور مورد تأکید انبیای الهی بوده و در مقابل، فواحش، مورد نهی ایشان بوده است. بنابراین، تمام حیطه‌هایی که این تعابیر - در عرف - به کار می‌روند، در ساحت تأیید انبیا قرار می‌گیرد.

علاوه بر این، از این روایت نکات متعدّد دیگری می‌توان استفاده کرد که شاید اینجا مجال طرح آن نیست. فقط به این نکته که مرتبط با بحث است اشاره می‌کنیم که به نظر می‌رسد این روایت در تأیید وحدت اخلاق و دین در عالم واقع و این که تعلیمات انبیا در راستای همین امور اخلاقی است، دلالت روشنی دارد.

۲. در روایت دیگری از امام صادق (ع) می‌خوانیم:

إِنَّ الْخُلُقَ مَنِيحَةٌ يَمْنَحُهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَهُ فَمِنْهُ سَجِيَّةٌ وَمِنْهُ نَبِيٌّ فَقُلْتُ فَأَيُّهُمَا أَفْضَلُ فَقَالَ صَاحِبُ السَّجِيَّةِ هُوَ مَجْبُودٌ لَا يَسْتَطِيعُ غَيْرَهُ وَصَاحِبُ النَّبِيِّ يَصْبِرُ عَلَى الطَّاعَةِ تَصَبُّرًا فَهُوَ أَفْضَلُهُمَا (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۰۱).

این روایت با در نظر گرفتن قرائن متعدّد، می‌رساند که تحقق «خُلُق» با «طاعت» گره خورده

است. البته، از مضمون این روایت پیداست که منظور خُلقِ حسن و مطلوب است.

۳. در روایت دیگری از امام باقر (ع) نقل شده است: «إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنَهُمْ خُلُقًا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۹).

۴. همین طور در روایت بعدی آن، از امام سجاده (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «... مَا يُوضَعُ فِي مِيزَانِ امْرِئٍ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَفْضَلُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۹).

البته، بعید نیست بحث حُسنِ خُلقِ اصْخَص از افعال و سجایای حَسَن باشد؛ ولی به همین مقدار می‌رساند که حُسنِ خُلقِ موثرترین امر در مسیر کمال انسانی است؛ زیرا سنگین‌ترین امور در میزان روز جزاست. به‌ویژه روایت دوم که در آن مطلق «خُلق» آمده است و با امر طاعت خداوند گره خورده است.

۵. از امام علی (ع) نقل شده است: «الْعَدْلُ أَفْضَلُ سَجِيَّةٍ» (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۴) و «إِيَّاكَ وَ الْحَسَدَ فَإِنَّهُ شَرُّ شَيْمَةٍ وَأَفْجَحُ سَجِيَّةٍ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۱۹).

۶. از بهترین روایات در این باب، روایاتی است که بعثت پیامبر اکرم (ص) را به غایت اتمام مکارم اخلاق یا محاسن اخلاق و امثال آن می‌داند؛ چه آن که می‌دانیم بعثت انبیا - همان گونه که از روایات متعدد استفاده می‌شود - برای رساندن انسان‌ها به قلّه کمال بوده است.

بنابر این، روایات بعثت پیامبر اکرم (ص) برای اتمام مکارم اخلاق نشان می‌دهد که مکارم اخلاق در مسیر استکمال انسان هستند. از طرف دیگر می‌دانیم اوامر و نواهی شرعی هم در همین مسیر قرار گرفته‌اند. بنابر این، دامنه «اخلاق»، همه افعال را شامل می‌شود:

در احتجاج روایتی از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ خَلْقَهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونُوا عَلَى آدَابٍ رَفِيعَةٍ وَ أَخْلَاقٍ شَرِيفَةٍ - فَعَلِمَ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا كَذَلِكَ إِلَّا بِأَنْ يُعَرَّفَهُمْ مَا لَهُمْ وَ مَا عَلَيْهِمْ وَ التَّعْرِيفُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْأَمْرِ وَ النَّهْيِ وَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ لَا يَجْتَمِعَانِ إِلَّا بِالْوَعْدِ وَ الْوَعْدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِاللِّتْرَعِيبِ وَ الْوَعْدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِاللِّتْرَهَيْبِ... (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۷).

این روایت که تنها بخشی از آن را نقل کرده‌ایم، مضمونی بسیار عالی دارد و در بحث ما بسیار راه‌گشاست: اولاً، بر همان مضمونی دلالت دارد که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» یا «بُعِثْتُ بِمَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ» (هیثمی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۲۳) و امثال آن.

ثانیاً، اوامر و نواهی الهی در راستای شناساندن اموری‌اند که به نحوی در آداب رفیع و اخلاق

شریف موثراند و ثالثاً، وعد و وعید الهی برای تحقّق یا تأکید همان اوامر و نواهی است. این روایت به روشنی هم وسعت دایره اخلاق را نشان می‌دهد و هم نشان می‌دهد که اخلاق و دین در حیطه عمل - دو روی یک سکه‌اند و اوامر و نواهی الهی، در واقع، برای همان تعریف و شناساندن آداب رفیع و اخلاق شریف‌اند.

تقسیمات در حیطه اخلاق

از آن‌جا که حیطه اخلاق می‌تواند همه افعال و حالات آدمی را در بر گیرد، تقسیمات متعددی در آن قابل تصوّر است. عالمان و حکیمان دینی با ملاحظه حیثیات مختلف، به این تقسیمات دست یازیده‌اند. آیه‌الله جوادی آملی در باب ساختار اخلاق اسلامی می‌گوید:

اگر بخواهیم در زمینه اخلاق، یک نظام هماهنگ یا ساختار مشخصی را ارائه داده و بر مبنای آن بحث را آغاز کنیم، به نظر می‌رسد که با استعانت از آیات قرآن کریم بتوان بخش اخلاق را با نظام خاص طراحى کرد، از این رو، آن چه ما از قرآن و از مفاد آیات الهی برداشت می‌کنیم، این است که نظام اخلاقی را می‌توان در چهار محور رسم کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۴-۸۵):

- اخلاق فردی؛ دارای ابعادی همچون: ایمان به خدا، تهذیب نفس، پایداری، کفّ نفس، کظم غیظ (= فروبردن خشم)؛
- اخلاق خانوادگی؛ مشتمل بر فقراتی همچون: احسان به والدین، احترام به تداوم حیات فرزندان، روابط حسنه در خانواده؛
- اخلاق اجتماعی؛ در این بخش ایشان می‌گوید: «شارع مقدس اسلام کوشیده است برای رسیدن به جامعه ایدئال، افراد را از حیث اخلاقی در نظام خاصی به بهترین اوصاف که شایسته مقام و جایگاه منیع اوست، آشنا سازد...»

سپس این اوصاف جمعی را به دو دسته اوامر و نواهی، تقسیم کرده^۱ و ذیل هر یک به تبیین مصادیق پرداخته است:

۱. البته باید توجه کرد که تقسیم «اوصاف جمعی» به دو دسته «اوامر» و «نواهی»، کاملاً مسامحی است.

اوامر اخلاقی شامل: امانت‌داری، وفای به عهد، اصلاح ذات‌البین، احسان به دیگران است و نواهی اخلاقی شامل: عدم تجسس در امور دیگران، عدم تمسخر دیگران، نسبت ناروا به یک‌دیگر و... است. اخلاق الهی (= دینی) که مصادیق آن عبارتند از: اطاعت مطلق، شکر نعمت الهی، قیام در راه حق، اخلاق جنسیت و....

آیه الله مکارم شیرازی نیز با استفاده از روش تفسیر موضوعی قرآن کریم، اصول اخلاق در قرآن را منحصر در چهار بخش اصلی می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۶):

- مسائل اخلاقی در ارتباط با خالق؛

- مسائل اخلاقی در ارتباط با خلق؛

- مسائل اخلاقی در ارتباط با خویشان؛

- مسائل اخلاقی در ارتباط با جهان آفرینش و طبیعت.

در احادیث و روایات، اتفاق نظری در تعداد اصول فضایل اخلاقی وجود ندارد؛ به این معنا که هر يك از روایات به تعدادی از اصول اشاره دارند که البته، تعدادی از آنها بین روایات مشترک است. نمونه‌های دیگری مشابه دسته‌بندی فوق توسط پژوهشگران مختلف ارائه شده است، مثلاً برخی اصول اخلاقی قرآن کریم را در بخش‌های پنج‌گانه شامل اخلاق فردی، خانواده، اجتماعی، دولت و دینی رده‌بندی کرده و برای هر دسته آیتی از قرآن را شاهد آورده‌اند (دزاز، ۱۴۱۸، ص ۶۸۹-۷۱۱).

این‌که اخلاق به اخلاق فردی، اخلاق خانوادگی، اخلاق اجتماعی و اخلاق الهی منقسم می‌شود، گرچه توجه خوبی به حیطه‌های مختلف اخلاق است، اما کلاً مربوط به حیطه اخلاق و دامنه وسعت آن است که تنقیح آن تنها یک بعد از ابعاد نظام اخلاقی اسلام یا هر نظام دیگری است که البته، مطلب فوق در مورد تمام تقسیمات مشابه، صادق است.

نتیجه بحث

اثبات «امکان اخلاق اسلامی» و بیان «ساختار» آن از ضروریات عرصه اخلاق اسلامی است. هر دو عنوان در وهله اول، سؤال‌انگیزاند: مگر امکان اخلاق اسلامی نیاز به اثبات دارد؟! و یا ساختار خاصی داشته و یا باید داشته باشد. واقعیت این است که اکنون در جهان اسلام، روشنفکرانی که

به مباحث اخلاقی و کلام جدید و تفسیر مشغول‌اند، شبهات مختلفی بر سر راه «امکان اخلاق اسلامی» قرار داده‌اند که اصل این امکان را برای بسیاری مشکوک و بلکه ناصحیح ساخته است. با بررسی و دفع شبهات این روشنفکران که گاه با بحث متکلمین مسلمان و بلکه فیلسوفان یونان خلط می‌شود، راه برای ارائه تصویری روشن از اخلاق اسلامی گشوده شد. نظریه‌ای که دنبال کرده‌ایم، این است که اخلاق و دین (در مرحله عملی) دو روی یک سکه‌اند و هر دو از یک واقعیت پرده برمی‌گیرند و از این رو، به مدد یک‌دیگر می‌آیند و با تشخیص سطوح مختلف این تعامل، از برخی مغالطات در عدم امکان استناد اخلاق به دین پرده برداشته شد.

بر این اساس، دین و اخلاق هر دو رو به یک جهت دارند و آن کمال انسانی است. کمال انسانی چنانکه عارفان به تصریح آورده‌اند و از آیات قرآنی هم استفاده می‌شود «لقاءالله» است. افعالی که در مسیر این غایت نهایی قرار می‌گیرند، همه برای انسان محدود، شناخته شده نیستند، در این جا دین به کمک اخلاق می‌آید و حرکات و سکنات او را نظم اخلاقی می‌بخشد.

از این جا روشن می‌شود که در ساختار «اخلاق اسلامی» اوامر و نواهی الهی نقش عمده‌ای دارند و آن چه در میان علوم اسلامی «فقه» خوانده می‌شود، نوعی تقدس اخلاقی می‌یابد که در مقام تدوین اخلاق اسلامی به این نکته باید توجه تام داشت.

برخی حکیمان و اخلاقیان اسلامی همچون ابوحامد غزالی (نک: غزالی، بی‌تا) و فیض کاشانی (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۷) در ساختار کتاب خویش مواضعی را برای کلیات احکام فقهی دیده‌اند و این اکنون در سایه بحث‌های این مقاله تبیین روشن‌تری یافته است و عجیب است که ابن مسکویه با وجود پاره‌ای اعترافات به این هم‌نوایی دین و اخلاق و نیاز به مراجعه به دین در امور عملی، جای چندانی برای کلیات این اوامر و نواهی در کتاب خویش باز نکرده است.

بحث در جهات مختلف تعامل اخلاق و دین نیاز به مجال بیشتری دارد که امید است در آینده

بدانها بپردازیم.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- امام جعفر بن محمد الصادق (ع). (۱۴۰۰ ق). مصباح الشریعه. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتب الإسلامی.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ ق). عوالی اللثالی العزیزیه. قم: دار سید الشهداء.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶). الإقبال بالأعمال الحسنه فی ما یعمل مرّة فی السنة (إقبال الأعمال). (ج ۳). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۵ ق). نهاية الدراية فی شرح الکفایه. قم: مؤسسه آل البيت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). ادب قضا در اسلام. (ج ۱). تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی. قم: مرکز نشر اسراء.
- دراز، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۸ ق). دستور الأخلاق فی القرآن. (چاپ دهم). قاهره: مؤسسة الرسالة.
- رازی، ابن مسکویه. (بی تا). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- صافی اصفهانی، حسن. (۱۴۱۷ ق). الهدایة فی الأصول (تقریراً لأنحاث آية الله الخویی). قم: مؤسسه صاحب الأمر.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین. (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه. (ج ۳). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص). (ج ۳). قم: کتابخانه آية الله مرعشی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی). (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن. (ج ۶). قم: اسماعیلیان.
- طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی). (۱۳۶۰). رسالة الولاية. قم: مؤسسه أهل البيت.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. (ج ۱). مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ ق). مکارم الأخلاق. قم: الشریف الرضی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). الأمالی. قم: مؤسسه بعثت.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ ق). مصباح المتهجد و سلاح المتجد. (ج ۲). بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- غزالی، محمد بن محمد. (بی تا). إحياء علوم الدين. (ج ۱). بیروت: دار الكتاب العربي.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۷ ق). المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء. (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ ق). کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد. (ج ۱). قم: دار الذخائر.
- کلینی رازی، أبو جعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۸). اخلاق در قرآن. (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن. (ج ۱). قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
- ملکی تبریزی، جواد. (۱۳۶۹). لقاء الله. (چاپ چهارم). قم: انتشارات مصطفوی.
- نراقی، محمد مهدی. (۱۳۳۲). جامع السعادات. (ج ۱). بیروت: موسسه علمی.
- نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. (ج ۱۱). قم: موسسه آل البیت.
- وارنوک، جان. (۱۳۶۸). فلسفه اخلاق در قرن حاضر. ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۷۷-۱۳۷۶). حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه. ترجمه: صادق لاریجانی. نقد و نظر، ۴ (۱۳-۱۴)، ۱۶۵-۱۲۹.
- لاریجانی، صادق. (۱۳۸۶). نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی. پژوهش‌های اصولی، ۳ (۷)، ص ۲۰۹-۲۳۴.
- لاریجانی، مریم. (۱۳۹۲). رابطه دین و اخلاق؛ سطوح چهارگانه. اخلاق و حیانی، ۲ (۵)، ص ۶۲-۴۵.
- لاریجانی، مریم. (۱۳۸۹). چگونگی امکان اخلاق اسلامی. پژوهش‌های اخلاقی، ۱ (۱)، ص ۷۱-۸۲.
- هیشمی، علی بن ابی بکر. (۱۴۱۴ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. (ج ۸). قاهره: مکتبه القدسی.
- Annas, J., (1995). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Bartley, W. W., (1972). *Morality and Religion*. UK: Palgrave Macmillan.
- Davis, N., (1993). *Contemporary deontology in Companion to Ethics*. Ed. Peter Singer. USA: John Wiley & Sons.
- Foot, P., (1978) *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. USA: University of California Press.
- Finnis, J., (2011). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankena, W. K., (1976). *Perspectives on Morality: Essays*. USA: University of Notre Dame Press.
- Frankena, W. K., (1973). *Ethics*. USA: Prentice-Hall.
- Rawls, J., (2000). *Lectures on The History of Moral philosophy*. USA: Harvard University Press.
- Moore, G. E., (1965). *Principia Ethica*. UK: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. C., (2013). *After Virtue*. USA: A & C Black.
- Alexander, L.; Moore, M. (2016). Deontological Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological/>>.
- Kraut, R., (2016). Altruism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/altruism/>>.