



غایت در فلسفه اخلاق؛ منظری قرآنی

وحید پاشایی*

چکیده

«غایت» در اخلاق از مهم‌ترین موضوعاتی است که در اخلاق هنجاری و فرا اخلاق بررسی می‌شود. این مقاله با تکیه بر مباحث فلسفه اخلاق غربی و آیات قرآن کریم، از رهگذر مفهوم‌شناسی غایت و مباحثی نظیر تعدد یا وحدت غایت و تفاوت غایت در نظریه‌های هنجاری، به بررسی رابطه غایبات متعدد و مختلف دست‌یازیده و در نهایت، غایت مورد اشاره قرآن کریم را تحلیل کرده و شاخصه‌های آن را برشمرده است. به نظر می‌رسد که در فلسفه اخلاق غرب نظام رتبی بین مصادیق غایبات به «لذت» ختم می‌شود، اما در ادبیات قرآنی، از آنچه در فلسفه اخلاق غرب، «غایت» خوانده می‌شود، با واژه‌هایی چون «فلاح» و «فوز» تعبیر شده است. با توجه به معناشناسی فلاح و فوز، «فلاح» مقدمه فوز است که از نظر رتبی، بالاترین و آخرین غایت قرآنی قلمداد می‌شود. فلاح، جنبه‌رهایی و خلاصی از شرور دارد و در مقام ارائه راهکار برای رسیدن به نتیجه مطلوب است، اما فوز همان نتیجه مطلوبی است که در پی فلاح می‌آید و رهایی از عذاب، نائل شدن به رحمت الهی و بهره‌مندی از نعمت‌های جاودانه بهشتی و خلود در آن را همراه دارد و بالاترین مصداق فوز رسیدن به مقام «رضوان الهی» است. البته، نباید از نظر دور داشت که می‌توان تحلیلی غیر غایت‌گرایانه از مباحث قرآنی نیز ارائه کرد.

کلیدواژه‌ها

غایت‌گرایی اخلاقی، غایت اخلاقی، لذت، فلاح، فوز، سعادت، رضوان الهی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران | v.pashaei@basu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۰۲ □ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۲/۲۶

مقدمه

در این پژوهش سعی بر تبیین هدف نهایی از انجام کارهای اخلاقی در فلسفه اخلاق غرب و قرآن کریم است که این نگرش تطبیقی راهگشا برای ارائه نظریه اخلاقی اسلام خواهد بود. سخن از «غایت»^۱ در اخلاق، گاه به عنوان یکی از کلیات علم، لحاظ می‌شود و در آن از غایت علم اخلاق یا علم فلسفه اخلاق به عنوان یکی از مقدمات ضروری پیشینی صحبت می‌شود و گاه به عنوان غایت برای فعل یا ملکه‌ای اخلاقی لحاظ می‌شود که بحثی در درون فلسفه اخلاق است و در این مقاله، به جنبه دوم پرداخته شده است.

«غایت» در اخلاق که با تعابیر مختلفی نظیر پیامد و نتیجه^۲ نیز به کار رفته است، از مباحث با سابقه در فلسفه اخلاق به شمار می‌آید که قدمتی به درازای تاریخ فلسفه اخلاق دارد. از یگانه‌انگاری لذت به عنوان تنها مطلوب و خیر ذاتی که اپیکور و آریستپوس^۳ ارائه کرده‌اند تا آنچه که با عنوان ادایمونیا^۴ (سعادت) در دیدگاه‌های ارسطو و افلاطون بیان شده است، همگی درباره غایت مطلوب اخلاقی‌اند. نگاه به غایت، در دوران رنسانس و پس از آن، انسجام بیشتری یافت و از حوزه ملکات به حوزه رفتار سوق پیدا کرد؛ این امر سبب شد تا نظریه‌های گوناگونی - بسته به میزان تأثیر غایت در اخلاقی شدن افعال - پدید آیند.

نگرش به غایت در غایت‌گروی^۵ که اخلاقی شدن فعل را تنها در رسیدن به غایتی مطلوب می‌بیند، از دو جهت، سبب تقسیم‌بندی‌های سه‌گانه‌ای شده است. از یک سو، غایت‌گروی را ناظر به دریافت‌کنندگان غایت، می‌توان به خودگروی^۶، دیگرگروی^۷ و همه‌گروی تقسیم کرد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۴۸۴۷). از سوی دیگر، ناظر به ابزار و مقدمات رسیدن به غایت مطلوب، غایت‌گروی به سه شاخه عمل‌محور^۸، قاعده‌محور^۹ و انگیزه‌محور^{۱۰} تقسیم می‌شود (نک: وست، ۱۳۹۲: ۲۵۰).

1. purpose, end
2. consequence
3. Aristippus
4. eudaimonia
5. teleologicalism
6. egoism
7. altruism

۸. غایت‌گروان عمل‌محور اعمال درست یا نادرست را برحسب پیامدهای فعل جزئی، مورد به مورد، تعیین می‌کنند.
۹. غایت‌گروان قاعده‌محور اعمال درست یا نادرست را برحسب این‌که آیا آن اعمال مطابق با یک قاعده مفید یا ناقض آن قاعده‌اند، تعیین می‌کنند.

۱۰. غایت‌گروان انگیزه‌محور اعمال درست یا نادرست بر حسب پیامدهای خوب یا بد انگیزه عمل، تعیین می‌کنند.



با نگاه به آنچه گفته شد، روشن است که اختلاف نظر درباره غایت در اخلاق هنجاری - چه ناظر به غایت به عنوان ملاکی برای شناسایی فضیلت از رذیلت باشد و چه ملاکی برای شناسایی رفتار درست از نادرست در نظر گرفته شود - دربرگیرنده نگاه انحصاری به غایت، تفاوت دریافت‌کنندگان غایت و تفاوت در ابزار و مقدمات نیل به غایت می‌شود.

مفهوم غایت

«غایت» در لغت به انتها و پایان یک چیز گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۳۶۷، ج ۱۵، ۱۴۳). معمولاً فلاسفه، علم به نتیجه مطلوب یا علم به خیریت کار را «علت غایی» می‌شمارند و گاهی چنین تعبیر می‌کنند که تصور غایت یا وجود ذهنی آن، علت غایی است. گاهی نیز می‌گویند که ماهیت غایت که قبل از انجام کار با وجود ذهنی، تحقق می‌یابد، علت غایی است؛ زیرا تصور غایت است که اراده انسان را بر می‌انگیزاند و انسان را که در حد فاعل بالقوه است به حد فاعل بالفعل می‌رساند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۰۸-۱۰۷؛ علامه طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸۰-۱۸۵؛ علامه طباطبایی، ۱۳۵۶، ج ۶: ۶۹۱).



۱۱۳

غایت در فلسفه اخلاق؛ منظری قرآنی

بنابر این و با نظر به اینکه فعل اخلاقی برخاسته از اختیار و آگاهی است، می‌توان در اصطلاح اخلاقی، آن نتیجه و حاصلی که مد نظر عامل اخلاقی است و به سبب هیچ چیز ترک نمی‌شود و چیزی نباید بیشتر از آن خواسته شود را «غایت» برشمرد (ادواردز، ۱۳۸۷: ۳۰۲). البته، این تعریف به معنای «غایت نهایی»^۱ و اصلی است و به غایات میانی، با تسامح می‌توان «غایت» اطلاق کرد. لازم به ذکر است که در ادبیات فیلسوفان اخلاقی - در بسیاری از موارد - از «غایت» با عنوان «خیر غیر اخلاقی» نام برده شده است که نوع رابطه آن با خیر اخلاقی سازنده قسمی از نظریه‌های هنجاری است. از این رو، مناسب است که به مفهوم خیر نیز به اجمال اشاره شود. «خیر»^۲ در لغت بیشتر به هر آنچه که مورد پسند و رغبت قرار گیرد، اطلاق می‌شود و نقطه مقابل شر در نظر گرفته می‌شود (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۰۰). تجربه انسانی نشان‌گر این است که انجام یک عمل و پدیداری یک ملکه، به واقع، برای کسب خیراتی است که از اصالت برخوردار بوده، قائم به خود هستند که رسیدن به آنها برای رسیدن به چیزی دیگر نیست. از این رو، غایت می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد.

1. ultimate end

2. good

در یک تقسیم‌بندی کلی، غایت به «غایت میانی و نهایی» یا «بالعرض^۱ و بالذات^۲» تقسیم می‌شود. غایت میانی یا بالعرض نتیجه و انتهای یک فعل اخلاقی است که خود مقدمه و ابزاری برای رسیدن به غایتی بالاتر به شمار می‌آید (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۵۵). اما «غایت نهایی»^۳ یا «بالذات» مطلوبی فی‌نفسه است که برای چیزی دیگر طلب نشده یا ترک نخواهد شد. برخی این غایات را با نگرشی ذهن‌گرایانه، عین‌گرایانه و عقل‌گرایانه و با رویکردی معناشناسانه تحلیل کرده و بالعرض یا بالذات بودن آنها را سنجیده‌اند (نک: کرسگارد، ۱۳۷۹: ۹۹).

تعدد یا وحدت غایت

در نگاه به غایت، همواره این پرسش به ذهن خطور می‌کند که آیا در اخلاق تعدد غایات متصور است یا نه؟ اگر پاسخ آری است، آیا در یک فعل هم می‌توان چند غایت را تصور کرد؟ اگر در یک فعل چند غایت قابل تصور باشد، آیا این غایات در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و در نهایت، به یک غایت منتهی می‌شوند یا در عرض یکدیگراند؟

به نظر می‌رسد که تبیین یگانگی یا تعدد غایات، بستگی به اتخاذ نظر در رابطه بین مصادیق غایت با یکدیگر دارد؛ اگر تحلیل رابطه غایات به بازگشت همه مصادیق به یک غایت نهایی برسد، طبیعتاً دیگر نمی‌توان چندین غایت نهایی و هم‌عرض را برای انجام یک فعل یا افعال متکثر در نظر داشت. البته، امکان در نظر گرفتن چند غایت متعدد برای چند فعل اخلاقی وجود دارد، اما معمولاً فیلسوفان اخلاق، تک‌غایت بوده‌اند و دیگر غایات را به یک غایت نهایی برگرداده‌اند (نک: هنریش، ۱۳۸۴: ۳۰-۴۱).

در ادبیات قرآنی نیز استعمال «فلاح» و «فوز» به عنوان غایات نهایی هم در امور دنیوی و هم در امور اخروی (نک: سوره توبه، آیه ۷۲) گواهی بر این مطلب است که اولاً، قرآن کریم تنها به غایات اخروی توجه ندارد و جایی برای غایات دنیوی نیز باز می‌کند، اما در ارزش‌گذاری بین آنها، غایت اخروی را ارزشمندتر دانسته و نظامی رتبی را برقرار می‌سازد و «فلاح» در دنیا را مقدمه‌ای برای رسیدن به «فوز» که رستگاری اخروی است، قرار می‌دهد و ثانیاً شاید همین نحوه استعمال

1. accidental goal
2. essential goal
3. ultimate purpose

نشان‌گر این مهم باشد که می‌توان هم‌زمان با نظر داشت غایتی اُخروی به غایتی دنیوی - البته، به صورت طولی و وحدت‌گرایانه - نیز اندیشید.

نقش غایت در نظریه‌های اخلاق هنجاری

هر نظریه اخلاق هنجاری باید رابطه‌اش با غایت فعل اخلاقی را مشخص کرده و درجه اهمیت آن را معین نماید. نظریه‌های فضیلت‌گروانه^۱ که ارزش‌گذاری اخلاقی را بر ملکات مبتنی کرده‌اند، سه عنصر اساسی اخلاق فضیلت را «فضیلت»، «حکمت عملی»^۲ و «سعادت»^۳ (اودایمونیا) می‌دانند (Hursthouse, 2007). سخن بر سر «سعادت» است؛ زیرا به رغم آن‌که در بین تقریرهای اخلاق فضیلت، تقریرهای غیرغایت‌گرایانه نیز مشاهده می‌شود، عمدتاً سعادت یا اودایمونیا را - به رغم اختلاف در معنای آن - به مثابه غایت رفتارهای بشری می‌پذیرند و فضایل را تنها راه دست‌یابی به آن می‌دانند (نک: خزاعی، ۱۳۸۹: ۴۳). بنابراین، بسیاری از فضیلت‌گروان ملکه‌ای را خوب می‌دانند که به سعادت بیانجامد.

۱۱۵

غایت در فلسفه اخلاق؛ منظری قرآنی

از سوی دیگر، در اخلاق ناظر به رفتار و نظریه‌های غایت‌گروانه، غایت فعل اخلاقی، نقشی انحصاری ایفا می‌کند و یگانه مؤلفه مؤثر در اخلاقی شدن فعل قلمداد می‌شود، به گونه‌ای که فعل اخلاقی تنها بر رفتاری اطلاق می‌شود که غایتی غیر اخلاقی به بار آورد و تنها معطوف به آن باشد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۴۵). اما هواداران نظریه‌های وظیفه‌گروانه یگانه مؤلفه اساسی برای اخلاقی شدن یک فعل را غایت و ارزش غیراخلاقی نمی‌انگارند و نقشی انحصاری برای غایت قائل نیستند (نک: فرانکنا، ۱۳۸۹: ۴۶-۴۷).

با این اوصاف، نظریه‌های غایت‌گرا با نظریه‌های فضیلت‌گرا - در مقایسه با نظریه‌های وظیفه‌گرا - همخوانی بیشتری دارند؛ زیرا «غایت» نقشی اساسی در اخلاقی شدن یک فعل یا یک ملکه ایفا می‌کند، اما از نگاهی دیگر، نظریه‌های فضیلت‌گرا - البته، تقریرهای غیر غایت‌گرای آن - با نظریه‌های وظیفه‌گروی قرابت بیشتری می‌یابند؛ زیرا هر دو انحصار اخلاقی شدن را معطوف به غایت یک فعل ندانسته و آن را ردّ می‌کنند.

1. virtuae theories
2. practical wisdom
3. happiness

مصادیق مشهور غایت در فلسفه اخلاق

همان‌گونه که اشاره شد، اختلاف فیلسوفان اخلاق در باب غایت، اختلافی مصداقی است و می‌توان فهرست مفصلی از مصادیق غایت که توسط آنها ارائه شده را برشمرد. آنچه در این بخش پی‌گیری می‌شود، اشاره‌ای مختصر به ماهیت مصادیق جاافتاده و مشهور غایت^۱ از دیدگاه فیلسوفان اخلاق و قرآن کریم است و از رهگذر آن به مهم‌ترین مسائلی پرداخته خواهد شد که غایت‌انگاری آن مصادیق را تحلیل می‌کند.

لذت

«لذت»^۲ در لغت عرب، اسم مصدر از ماده «لذذ» به معنای خوشی و در مقابل «ألم»، به معنای درد است (ابن منظور، ج ۳: ۵۰۶). این که مفهومی مانند لذت، با مصادیق عینی و تجربی آن (مثل حالت خوشایند حاصل از خوردن و نوشیدن) راحت‌تر تعریف می‌شود، به این دلیل است که چیزهایی از قبیل لذت، با «علم حضوری» درک می‌شوند و نیاز به تعریف ندارند.

در اصطلاح نیز «لذت» حالت ادراکی و کیف نفسانی است که هنگام یافتن امور دل‌خواه برای انسان - به شرط وجود قوه‌ای مناسب، مطلوب واقع شدن و در دسترس بودن شرایط - حاصل شده و بسته به توجه انسان به آن شیء مطلوب، میزان مطلوبیت آن و شدت و ضعف نیروی ادراک، حالات گوناگون و مشککی برای آن متصور است. تقسیم‌بندی‌های متعددی برای لذت بیان شده و می‌توان به اعتبارات مختلف آن را تقسیم کرد. لذت، بر اساس قوای ادراکی انسان، وهمی، خیالی، عقلی، حسی و معنوی (روحی) است. با نگرشی روان‌شناختی و بر اساس دسته‌بندی لذت در سنخ هیجانات، می‌توان آن را به لذات جسمانی و عالی (معنوی) نیز تقسیم کرد.

اهمیت انواع لذت در تراحم لذات و آلام مشهود بوده و در تعیین نتیجه محاسبه لذت اثرگذار هستند. آنچه که در وهله نخست، نقش لذت در بحث غایت را تبیین می‌کند، نگاه یگانه‌انگارانه به آن در غایت عمل اخلاقی به دلیل مطلوبیت ذاتی آن نزد لذت‌گروان است. هر چند در مصداق‌یابی لذت جهان‌بینی افراد تأثیر دارد و در پایداری لذت، مصادیق مختلفی از

۱. پیداست که پرداختن به همه غایات مطرح شده در فلسفه اخلاق از عهده این مقاله خارج است؛ ضمن این که بسیاری از غایت‌های مطرح، از نظر معنایی و مصداقی به یکی از غایت‌های رایجی که در ادامه می‌آیند، تعلق می‌گیرند.

2. pleasure

سوی انسان‌ها مطرح خواهد شد، اما نقطه اشتراک آنها پی‌جویی لذت به عنوان یگانه خیر ذاتی و تنها مبنای داوری اخلاقی است.

ریشه‌های غایت‌انگاری لذت را می‌توان در دیدگاه‌های فیلسوفان یونان باستان و به‌ویژه اپیکور و آریستوپوس جست‌وجو کرد. در مکتب لذت‌گرایی اپیکوری خواسته‌های انسانی در صورت برآورده شدن یا سیری‌پذیرند (مثل خوراک و پوشاک و غریزه جنسی) یا سیری‌ناپذیرند. خواسته‌های سیری‌ناپذیر یا در عین تراکم بخشی لذت هزاران مشکل هم به بار می‌آورند (مثل قدرت، شهرت و ثروت) یا مشکلی را در پی نخواهند داشت؛ نظیر حقیقت‌جویی، علم‌طلبی و سیر و سلوک معنوی. در این نگرش هر چه خواسته‌ها و نیازهای مادی بیشتر باشد، تراکم لذت کمتر است و آنچه تراکم لذت را به ارمغان می‌آورد، آهستگی در زندگی و پرهیز از عجله و شتاب است (Herbert, 1934, ch. 1: 1-5؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۷).

با توجه به اینکه همه آنها که در حوزه اخلاق هنجاری به دنبال ارائه معیاری غایت‌محور برای فعل اخلاقی بوده‌اند، به ناگزیر باید در باب چیستی غایت نیز موضعی اتخاذ می‌کردند، توجه به لذت‌گروی را می‌توان در دوره رنسانس و عصر جدید هم به‌روشنی مشاهده کرد. برای نمونه، اندیشه‌های هابز^۱ در هواداری از خودگروی روان‌شناختی^۲ با ردّ ذاتی بودن ارزش‌ها و تعریف خوب به امور لذت‌بخش و بد به امور رنج‌آور همراه بود (Norton, 1998: 151-152). کلارک^۳ نیز در تبیین نوعی دگرخواهی روان‌شناختی،^۴ ارضای لذت توسط میل به چیزهای دیگر را شاکله اصلی ساختمان وجودی انسان برمی‌شمرد. سودگرایان کلاسیک نیز مصداق سودی که باید ارتقا یابد و به حداکثر برسد را «لذت» دانسته و افراد را به پیشینه کردن آن تشویق می‌کردند (نک: Bentham 1998: 14؛ میل، ۱۳۹۰: ۵۷). بنابراین، غایت‌انگاری لذت - چه در حوزه ملکات نفسانی که پیش از رنسانس مطرح بود و چه در حوزه رفتار ظاهری که پس از رنسانس پی‌گیری شد - لذت را یگانه خیر غیراخلاقی دانسته که طرفداران زیادی هم دارد.

در قرآن کریم هم پی‌جویی لذت و توجه به این مقوله را می‌توان در آیاتی که نعمت‌های

1. Hobbes
2. psychological egoism
3. Clarck
4. psychological altruism



بهشتیان را بیان می‌کند، به وضوح مشاهده کرد. به کارگیری یکی از مشتقات لذت در آیه ۷۱ سوره زخرف^۱ برای توصیف بهشت به نوعی مؤید این نکته است که نتیجه اعمال آدمیان می‌تواند به لذت منتهی شود و لذت در بهشت که ثمره عملکرد انسان در دنیاست، مورد تأیید الهی است،^۲ اما این پرسش شایان توجه است که آیا می‌توان این آیه را تأییدی بر غایت بودن لذت انگاشت؟ و آیا در نظر آوردن آن به عنوان یکی از ثمرات افعال انسانی فارغ از لحاظ کردن لذت از سوی بندگان نیز دارای وجهی معقول است. ظاهر آیه توانایی اثبات غایت بودن لذت را ندارد، اما با توجه به دیگر آیاتی که نعمات بهشتی را با تعابیر مختلف بیان داشته‌اند و می‌توان آنها را مصادیقی از لذت برشمرد، دست کم می‌توان انجام اعمال به انگیزه دستیابی به این موارد را تأیید کرد که این به نوعی غایت‌انگاری لذت به‌شمار می‌آید.

سعادت

«سعادت» در لغت، هم به معنای خوشی، نیکویی، خوش‌بختی و خوش‌یمنی آمده است که نحوست و نکبت در مقابل آن قرار می‌گیرد (ابن فارس، بی‌تا، ج ۳: ۵۷) و هم به معنای مساعدت و یاری کردن است (ابن منظور، ۱۳۶۷، ج ۳: ۲۱۲). معنای اصطلاحی «سعادت» همواره محل اختلاف و مناقشه برانگیز بوده است؛ به‌ویژه مؤلفه‌های مفهومی سازنده سعادت و مصداق/ مصادیق آن (ارسطو، ۱۳۶۲: ۸۶-۸۷ و ۴ و ۵). به عبارتی دیگر، سعادت یا نیک‌بختی، نامی است که معمولاً انسان‌ها به مطلوب نهایی خود می‌دهند، اما به رغم توافق که در نامیدن مطلوب نهایی به سعادت دارند، در تعریف آن بر یک عقیده نیستند. به گفته ارسطو، گروهی آن را لذت و کامجویی می‌پندارند و گروهی شرف و حرمت اجتماعی و حکیمان آن را نظرپردازی و اندیشیدن به واقعیت‌های غایی هستی می‌دانند. افزون بر این، گاهی یک شخص، دیدگاه‌های مختلفی درباره سعادت می‌یابد؛ برای مثال، هنگام بیماری، سعادت را سلامتی، هنگام فقر و تنگ‌دستی آن را مال و ثروت می‌انگارد. در حقیقت، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اخلاق پیرامون تبیین مفهومی و مصداقی سعادت شکل گرفته است و بی‌شک بسیاری از فیلسوفان اخلاق بر حسب

۱. «... وفيها ما تُنتهيهِ الأَنفُسُ وتَلذُّ الأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ و در آنجا آنچه دل‌ها آن را بخواهند و دیدگان را خوش آید [هست] و شما در آن جاودانید».

۲. برای مطالعه بیشتر، نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۸۳.

همان اتفاق نظر کلی درباره مفهوم سعادت، در پی تبیین نظام اخلاقی مورد پسند خود برای رسیدن به سعادت برآمده‌اند.

از نکات مهم در تحلیل مفهوم سعادت، بسیط یا مرکب بودن آن است. تعابیر متعدد فیلسوفان در تبیین سعادت، ناظر به نگرش آنها به مؤلفه‌های سازنده سعادت است و عناوینی چون «غایت جامع»^۱ و «غایت غالب»^۲ در این راستا مطرح شده‌اند (Hardie, 1956: 299).

در یک نگرش کلی می‌توان گفت که برخی سعادت را متشکل از تنها یک مؤلفه مفهومی و بسیط انگاشته‌اند و برخی بر مرکب و چند مؤلفه‌ای بودن سعادت تأکید کرده‌اند. در سعادت چند مؤلفه‌ای هر کدام از مؤلفه‌ها به استقلال نقش سازنده‌ای در شکل‌گیری معنای سعادت دارند، اما در سعادت تک مؤلفه‌ای چیزهای دیگر مقدمه یا وسیله برای رسیدن به آن مؤلفه بسیط به شمار می‌آیند.

در سعادت تک مؤلفه‌ای، مؤلفه‌های مختلفی از سوی متفکران به عنوان عنصر اصلی سعادت بیان شده و مورد استدلال قرار گرفته است. «نظرپردازی و شهود حقایق عالم هستی» که - تا مدت‌ها و به دلیل تأثیرپذیری از ارسطو - تنها نامزد اصلی سعادت بسیط - دست‌کم در سنت غربی - به شمار می‌رفت (کرسگارد، ۱۳۷۹: ۹۹-۱۱۱) یا «اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت» و «فعالیت یافتن کمال نهفته آدمی» که در سنت اسلامی مطرح شده است^۳ نک: فارابی، ۱۴۱۳: ۲۴۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۴۰. از نمونه‌های بارز این مؤلفه‌ها هستند، اما به نظر می‌رسد بیشترین مؤلفه‌ای که برای سعادت تک مؤلفه‌ای بیان شده است لذت و احساس ناشی از آن^۴ باشد که البته، در بسیاری از موارد مقید به قید پایداری و دوام بوده است.^۵

برای سعادت چند مؤلفه‌ای که از آن به «غایت جامع» نیز تعبیر می‌شود، به ترکیب‌های متفاوتی می‌توان اشاره کرد. (فعالیت اخلاقی همراه با فعالیت عقلانی همراه با مقولات دیگری همچون دوستان خوب، ثروت، شهرت و...) (Cooper, 1985: 283-288)، «لذات معتدل، فعالیت‌های عقلانی



1. comprehensive end

2. simple end

۳. البته، ابن‌سینا راه رسیدن به سعادت را «اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت» می‌داند و در ادامه، مطرح می‌شود که سعادت در نگاه ابن‌سینا همان لذت پایدار است (نک: نراقی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶).

۴. نک: گمپوس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۵۰؛ ادواردز، ۱۳۸۷: ۳۱۶؛ ارسطو، ۱۳۶۲: ۸۰۶ (کتاب اول ۴ و ۵)؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۲؛ غزالی، ۱۴۱۴: ۳۵-۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۰۶: ۹۶-۹۷.

۵. نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۵-۹۲؛ افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۷-۱۳۳: 1-5؛ Herbert, 1934, ch. 1: 1-5.

و معرفت خدا)) (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۳۲۶-۱۳۲۷ و ج ۴: ۲۰۱۶)، «لذت و تعالی» (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۹۳)، «تحقق همه کمالات روحی و جسمی، شامل اموری نظیر توفیق در امور، صحت عقاید، فضایل اخلاقی، صحت جسم، ثروت و حُسن شهرت» (ابن مسکویه، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۶)، «فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی»،^۱ از جمله ترکیب‌هایی هستند که برای سعادت چندمؤلفه‌ای برشمرده‌اند. نکته حائز اهمیت در سعادت مرکب، تکرار عنصر لذت و در درجه بعدی کمال است که هم، به صراحت، به عنوان مؤلفه سازنده در بسیاری از موارد مطرح شده‌اند و هم سایر مؤلفه‌ها را می‌توان مصداق بارزی از لذت یا کمال دانست. بنابراین، اگر کمال را به لذت بازگردانده و از طرفی سعادت را بدون لذت (پایدار) سعادت ندانیم، به بیراهه نرفته‌ایم. بر این اساس، چه در سعادت تک‌مؤلفه‌ای و چه در سعادت چندمؤلفه‌ای، نمی‌توان نقش «لذت» را انکار کرد و این بدان معناست که سعادت همان «لذت پایدار» خواهد بود.

معرفت

سقراط را می‌توان برجسته‌ترین فیلسوفی دانست که معرفت^۲ را غایت عمل اخلاقی و به عبارت بهتر، «ملکه‌ای انسانی» می‌داند. او استدلال می‌کند که اصولاً لذت و نبود رنج هم که بسیاری از آن به عنوان «غایت القصوی» یاد می‌کنند، در نهایت، به «دانایی» بازگشت دارد؛ زیرا با اثبات خوبی لذت و بدی رنج و اینکه همگان در زندگی به دنبال لذت بیشتر و رنج کمتر هستند، این پرسش به ذهن خطور می‌کند که شناخت لذت بیشتر و رنج کمتر چگونه به دست می‌آید؟ سقراط در این باره اشاره به دانشی خاص کرده و آن را «دانش اندازه‌گیری» خوانده و مبنای لذت و رنج یا همان خوبی و بدی را «دانایی» برشمرده است.

به اعتقاد سقراط، فضیلت همان علم (علم باطنی و حقیقی) است و از همین رو، به ارتباط نزدیک فضیلت و دانش، به شدت باور داشت. با این تفاسیر، معرفت در دیدگاه سقراط از مطلوبیت ذاتی برخوردار است و دیگر خوبی‌ها بدان بازگشت دارند (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱:

۱. برخی از کلمات فارابی نشان‌گر اعتقاد وی به سعادت مرکب است. او در جایی سعادت را مفهومی می‌داند که منحل به فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی می‌شود که این فضایل، مؤلفه‌های اصلی سعادت فردی و اجتماعی هستند (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۴۳).

۶۷-۱۳۲؛ برن، ۱۳۷۴: ۱۱۵-۱۱۶). افلاطون هم به تبع سقراط، شناخت صورت بغرنج آدمی و احاطه بر قوای موجود در انسان را نهایت/ غایت عمل دانسته و بر این باور است که انسان همواره در صد ارضای امیال و به فعلیت رساندن استعدادها و قوه‌های خویش است و به بیانی روشن، به دنبال شناخت خود است. بنابراین، این شناخت است که دیگر مطلوب‌ها را تحت الشعاع خود قرار داده است (افلاطون، ج ۱: ۱۲۲-۱۲۸).

آنچه در قرآن کریم درباره علم و معرفت / آگاهی و متضاد آن (جهل) می‌بینیم، در چند محور قابل طرح است: الف) اهمیت فراوان علم و معرفت و ستایش آن با الفاظی زیبا و برابر نبودن عالمان و جاهلان؛ ب) ارتباط رسیدن به بهشت و موفقیت با علم و آگاهی و معرفت با توجه به رابطه جهل و دوزخیان.^۲

با توجه به این دو دسته می‌توان گفت که اهمیت و توجه به معرفت و دانایی به سبب این است که معرفت می‌تواند ابزاری مناسب برای رسیدن به سعادت، بهشت و موفقیت نهایی تلقی شود و از این رو، به‌کارگیری آن امری ضروری و بایسته است. با این وجود، نمی‌توان آن را غایت نهایی برای فعل اخلاقی به شمار آورد و برای خودش مورد طلب قرار داد. بنابراین، به نظر می‌رسد که



۱. از جمله آیاتی که ناظر به این نکته‌اند، عبارت‌اند از: «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ آیا کسی که می‌داند آنچه از سوی پروردگارت بر تو نازل شده، حق است، همانند کسی است که نابیناست، تنها صاحبان عقل متذکر می‌شود» (سوره زمر، آیه ۱۹)؛ «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ». (سوره فاطر، آیه ۱۹-۲۲)؛ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعمرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ...» (سوره نحل، آیه ۷۰)؛ «وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعمرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا؛ و بعضی آنقدر عمر می‌کنند که به بدترین مرحله زندگی و پیری می‌رسند، آنچنان که چیزی از علوم خود را به خاطر نخواهند داشت» (سوره حج، آیه ۵).

۲. نک: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ. فَاعترفوا بِذُنُوبِهِمْ فَنَسْحَقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ؛ آنها می‌گویند: ما اگر گوش شنوا داشتیم یا اندیشه می‌کردیم جزو دوزخیان نبودیم، اینجاست که به گناه خود اعتراف می‌کنند، دور باشند دوزخیان از رحمت خدا» (سوره ملک، آیه ۱۰-۱۱)؛ «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ؛ ای پیامبر! مؤمنان را به جنگ با دشمن تحریض کن، اگر بیست نفر از شما با استقامت باشند، بر دویست نفر غلبه می‌کنند و اگر صد نفر باشند بر هزار نفر از کسانی که کافرند غالب می‌گردند؛ زیرا آنها گروهی هستند جاهل و نادان» (سوره انفال، آیه ۶۵).
دو چیز در این آیه موجب پیروزی و موفقیت عنوان شده است: یکی صبر و استقامت مؤمنان (که جز با شناخت صحیح از هستی و خود حاصل نمی‌شود) و دیگری جهل و ناآگاهی مخالفان. جهل به قدرت و توانایی پروردگار، جهل به استعدادهای خدادادی انسانی خویش و جهل به متون و علوم عصر، همگی مایه شکست انسان خواهد بود؛ پس علم و شناخت نسبت به هر سه، موجب موفقیت و بهروزی خواهد بود.

«معرفت» توانایی قرار گرفتن در جایگاه غایت نهایی در اخلاق را نداشته باشد.

قدرت

معنای قدرت^۱ در دید عموم مفهومی بدیهی است و هر کس تعریفی از آن دارد که عمدتاً به مفهوم توانایی، سلطه و امکان محقق کردن اراده به کار می‌رود (عمید، ۱۳۸۹: ذیل واژه قدرت). در معنای اصطلاحی نیز برخی قدرت را به «ایجاد اثرات مورد نظر» تعریف می‌کنند (مکیاوی، ۱۳۶۶: ۷۶) و برخی تیت را در کنار ایجاد اثر عمل، اساسی در نظر آورده و عمل همراه با تیت را «قدرت» دانسته‌اند (جعفری، ۱۳۴۴: ۶۲)، یعنی در صورتی فرد قدرتمند است که اثری را بر اساس قصد و نیت و به صورت آمرانه محقق کند. دسته‌ای هم قدرت را به کنترل بر رفتار معنا کرده‌اند (دال، ۱۳۶۴: ۷۰).

شاخص‌ترین فیلسوف در معرفی قدرت به عنوان غایت نهایی رفتار انسان، نیچه^۲ است. وی با نظر به خاستگاه‌های تاریخی مفاهیم نیک و بد، نیکی و نیک را از آن قدرتمندان و والاتباران دانسته که اعمال و رفتار خود را برترین اعمال می‌انگاشتند؛ زیرا از سر قدرت به منصفه ظهور می‌رسید. او ریشه اصلی خوب و بد را بازگشت همه مفاهیم نیک به کار برده شده به «والاتبار» و «نژاد برتر» به معنای پایگاه اجتماعی دانسته که در مقابلش «همگانی، پست و عامیانه» قرار دارند که همان مفهوم بد است (نیچه، ۱۳۷۷: ۳۰-۳۴).

در مکتب قدرت‌گرایی^۳ نیچه، «قدرت» ارزش ذاتی دارد. نیچه معتقد است اقوام، نژادها و افراد انسان مانند دیگر جانداران برای زندگی، بقای آن و برتری یافتن در زندگی به‌طور طبیعی به تقابل و تنازع بر می‌خیزند و غلبه و پیروزی در این تنازع، بر قدرت متوقف است و در نتیجه، اساس زندگی خواست و اراده به دست آوردن قدرت است و برای زندگی، بقای آن و برتری یافتن در زندگی، «قدرت» لازم و ارزشمند است. نیچه ارزش فرد را به مقدار قدرت او می‌داند و طبیعی است هنگامی که قدرت ارزش ذاتی داشته باشد، هر کاری که موجب افزایش قدرت فرد باشد، مُجاز و بلکه خوب و بایسته است؛ هرچند موجب آزار یا حتی نابود کردن دیگران باشد و



1. power
2. Friedrich Nietzsche
3. authoritarianism

هرکاری که قدرت فرد را کاهش دهد بد و ناپسند است و اجتناب از آن لازم؛ هر چند با فضایل اخلاقی معمول مانند از خودگذشتگی، همدردی با دیگران و کمک به ناتوانان منافات داشته باشد. (Nietzsche, 1967: 702).

در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که فطری بودن قدرت با همه شؤنوش را می‌توان از آنها استنباط کرد (نک: سوره طه، آیه ۲۰-۱۲۱)، اما این میل فطری باید مدیریت شود و در مسیر رسیدن به رشد و تعالی جهت‌دهی شود. قرآن کریم با بیان این‌که همه قدرت‌ها از آن خداوند است (سوره بقره، آیه ۱۶۵)، اشاره و تصریح کرده است که همه قدرت انسان ابزاری و متعلق به خداوند است و خداوند آن را در اختیار انسان قرار داده تا به رشد و کمال برسد. شایان ذکر است که نگارنده، آیه‌ای که بر غایت بودن قدرت در اعمال اخلاقی انسان دلالت داشته باشد و یا تأییدی بر این نکته باشد، نیافت.

کمال و تحقق نفس^۱

«کمال^۲» به آخرین حد و نهایت چیزی گفته می‌شود که نقص و عیبی در آن راه نداشته باشد و در مقابل آن نقص قرار می‌گیرد (عمید، ۱۳۸۹: ذیل واژه کمال) و در اصطلاح، عبارت است از «فعلیت و هستی محض و نداشتن قوه و استعداد». کمال شیء، یعنی دارا بودن هر آنچه که شیء لایق و برازنده آن است. به دیگر سخن، «کمال» نقطه پایان و مرحله‌ای نهایی است که فعلیت اخیر شیء اقتضای واجد شدن آن را دارد و امور دیگر که برای رسیدن به این حد مفید باشند، «کمال مقدمی» یا «مقدمه ال‌کمال» خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۲).

در اخلاق از کمال‌گرایی و پی‌جویی کمال انسانی فراوان سخن به میان آمده است. در واقع، بر مبنای «کمال‌گرایی»، انسان با پرورش و شکوفاسازی استعدادهای ذاتی خود می‌تواند به کمال مطلوب خویش نائل شود و این مهم از طریق تمرکز بر ذات انسان و ویژگی‌های ذاتی او میسر می‌شود (Dale, 2010: 61; Thomas, 1993: 37-39). البته، درباره کمال اختلاف نظر بسیار است.

در ادبیات قرآنی مورد استعمالی از واژه «کمال» یافت نشد، هر چند واژه‌های هم‌معنا و مترادفی برای کمال وجود دارد که می‌توان از میان آن‌ها به قُرب و تقوای الهی اشاره کرد، اما از این



۱۲۳

غایت در فلسفه اخلاق؛ منظری قرآنی

1. self-realization
2. perfection

نکته نباید غافل شد که خطابات و استعمالات قرآنی از جانب خداوند حکیمی است که بهترین‌ها را بدون کمبود و عجزی برمی‌گزیند و بهتر است اگر در قرآن از کمال به عنوان غایت یک فعل اخلاقی نام برده نشده، از ادبیات خود قرآنی استمداد جسته و دست به تحلیل بزنیم. ضمن این‌که مطالبی که دربارهٔ تحقق نفس مطرح شده‌اند، شباهت بسیار زیادی به مفهوم کمال دارند؛ زیرا تحقق نفس که همان به فعلیت رسیدن قوای موجود در آدمی باشد، در حقیقت، یکی از مراتبی است که در به کمال رسیدن مطرح است و اصولاً کمال که از سیر تکاملی نفس از نقصان به کمال است، چیزی جز به فعلیت رسیدن نیست. به نظر می‌رسد مفهوم تحقق نفس و کمال چندان قابلیت جداسازی نداشته و بهتر است آن دو را یکی قلمداد کرد.

رابطهٔ مصادیق غایت با یکدیگر

در تعیین رابطهٔ مصادیق غایت، به کارگیری دو شیوه مؤثر است. یکی استفاده از روش «برهان سؤال گشوده»^۱ که جی. ای. مور در تبیین رابطهٔ این‌همانی خوبی و لذت مطرح کرده و دیگری بهره‌گیری از «شرطی‌های خلاف واقع»^۲ که در فلسفه علم از مسائل مهم به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد پیاده‌سازی این شیوه‌ها را بتوان در سنجش مصادیق غایت با «سعادت» به سر منزل مقصود رساند؛ زیرا فیلسوفان اخلاق همواره در صدد نشان دادن راه نیل به سعادت برآمده و با وجود اختلاف نظر در ماهیت آن، مطالبه‌ای جمعی نسبت به سعادت داشته و دارند (Routledge, 1998, vol 2: p 465). از این‌رو، سنجش رابطهٔ مصادیق غایت با سعادت می‌تواند به ترسیم نظام ارتباطی بین آنها بیانجامد. به عبارتی دیگر، اگر هر مصادیقی که برای غایت طرح شده است را با تبیینی که خواهد آمد برای رسیدن به سعادت قلمداد کرده یا آن را مصادیقی از سعادت‌مندی به حساب آوریم، می‌توانیم با استفاده از تحلیل رابطهٔ آنها با سعادت - بر اساس روش‌های پیش گفته - به نظام ارتباطی آنها دست یابیم.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، عنصر «لذت» نقشی اساسی در سعادت دارد و دست‌کم یکی از مؤلفه‌های سازندهٔ سعادت به شمار می‌رود. در تحلیلی بر اساس «شرطی‌های

1. open- question argument

۲. شرطی‌های خلاف واقع (counter factual)، به گزاره‌های شرطیه‌ای گفته می‌شود که برغم آنکه مقدم آنها کاذب است، گزاره‌ای صادق‌اند.

خلاف واقع»، می‌توان پرسید: اگر سعادت چند مؤلفه‌ای را خالی از هر گونه لذت‌آفرینی فرض کنیم و صرفاً رسیدن به سعادت را رسیدن به دیگر مؤلفه‌های سازنده آن نظیر معرفت، تعالی و فعالیت عقلی و بدنی و... بدانیم، آیا باز هم مطالبه سعادت آن هم به شکل فراگیر، صورت خواهد گرفت؟ آیا فاعلان اخلاقی همچون گذشته برانگیخته خواهند شد؟ اگر پاسخ به این پرسش‌ها مثبت و مطالبه سعادت همچنان پابرجا باشد، می‌توان از «برهان سؤال گشوده» استفاده کرد و پرسید که چرا خواهان چنین سعادت‌هایی هستید؟ آیا معرفت و تعالی و... فی‌نفسه مطلوب هستند؟ اگر معرفت و تعالی و... سراسر رنج و سختی را به ارمغان آورند، باز هم مطالبه می‌شوند؟ آیا به دلیل لذت‌آفرینی این مؤلفه‌ها نیست که سعادت را پی می‌جوییم؟

به نظر می‌رسد نمی‌توان عنصر لذت را از مطالبه سعادت حذف کرد و حذف آن مساوی با حذف مطالبه سعادت است. از طرفی، اگر تمام مؤلفه‌های پیش‌گفته را کنار نهاده و صرفاً برای رسیدن به لذت تلاش کنیم، آیا مطالبه سعادت خاتمه می‌یابد؟ آیا دیگر انگیزشی برای رسیدن به سعادت وجود نخواهد داشت؟ اگر پی‌جویی سعادت را همانند قبل فرض کرده و همچنان برای رسیدن به آن انگیزه‌مند باشیم، این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چرا سعادت که در واقع، پی‌جویی لذت است مطالبه می‌شود؟ آیا ورای مطالبه لذت چیز دیگری است و اگر آن نباشد، دیگر انگیزه‌ای برای مطالبه لذت وجود نداشته باشد؟ از دیگر سو، اگر مطالبه را خاتمه‌یافته فرض کنیم، این پرسش پدید می‌آید که چرا رسیدن به لذت را ترک کردید؟ آیا ورای لذت مؤلفه‌ای هست که چون رسیدن به آن ناممکن فرض شده است، دیگر لذت هم مورد خواهش قرار نمی‌گیرد؟

به طور کلی می‌توان با توجه به تحلیل مفهومی «سعادت»، رابطه دیگر مصادیق غایت را نیز تحلیل کرد. واقعیت امر این است که مصادیق غایت نظیر سعادت، معرفت، قدرت و... همیشه همراه با لذت هستند، اما در قالب شرطی‌های خلاف واقع، می‌توان آنها را بدون لذت تصور کرده و پرسید که آیا معرفت، قدرت و... بدون لذت باز هم مورد خواهش ما هستند؟ از سوی دیگر آیا برای مثال، لذت بدون معرفت یا قدرت مورد خواهش قرار می‌گیرد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، تبادل ذهنی در حذف نکردن لذت و امکان حذف دیگر مصادیق است و می‌توان مدعی شد که لذت یگانه مطلوب ذاتی است که تنها برای خودش طلب می‌شود. از طرفی چون سعادت هم لذت پایدار است، می‌توان غایت نهایی در افعال و ملکات اخلاقی را پی‌جویی سعادت انگاشت؛ هر چند شاید تبادل ذهنی و شهود افراد دلیل متقنی انگاشته نشود.

یکی از مواردی که بر اساس شرطی‌های خلاف واقع، از سوی برخی فیلسوفان اخلاق مطرح



شده است، «ماشین لذت» یا «دستگاه تجربه لذت» است؛ در این موقعیت فرضی، ماشینی تصور می‌شود که همه لذت‌های موجود را بدون کمترین زحمتی برای انسان ایجاد می‌کند. برخی از منتقدان فایده‌گرایی لذت‌گرا - نظیر جی. جی. اسمارت و رابرت نوزیک - به عدم تمایل انسان‌ها در ورود به چنین دستگاهی اذعان کرده‌اند و بر این باور اند که آدمی خواهان لذاتی «واقع‌نما» یا «بازتابنده واقعیت» است (Nozick, 1974: 42-45). برخی از فایده‌گرایان نیز برای حل این مشکل، به تقریری از فایده‌گرایی با عنوان «فایده‌گرایی ترجیح‌گرا» متوسل شده‌اند (نک: پیک‌حرفه، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۹).

در دفاع از لذت‌گرایان پیرو «دستگاه تجربه لذت»، می‌توان عدم تمایل مردم در ورود به چنین دستگاهی را مورد تردید قرار داده و بداهت آن را زیر سؤال برد. از آنجا که با استفاده از شرطی‌های خلاف واقع و برهان سؤال‌گشوده، لذت یک مطلوب فی‌نفسه حتی در صورت حذف فرضی هر آنچه که همراه با آن است، تلقی شد، می‌توان این پی‌جویی را در دستگاه تجربه لذت هم جاری دانست؛ زیرا تحقق لذت به عنوان یگانه خواهش انسانی، از راه‌های مختلفی حاصل می‌شود و دستگاه تجربه لذت هم می‌تواند یکی از این راه‌ها باشد. یکی از شواهد مناسب برای تمایل مردم به قرار گرفتن در چنین موقعیت فرضی، استقبال چشم‌گیر آنها به فضای مجازی و بازی‌های رایانه‌ای است. این استقبال زمانی قابل فهم‌تر می‌شود که پی‌جویی لذت را دلیل آن قلمداد کنیم. در فضای مجازی بسیاری از لذت‌های حسی و روانی افراد برآورده شده، بی‌آن که مقدماتی واقعی در عالم خارج سبب پدیداری آن لذات باشند.^۱ شایان توجه است که بنیان چنین دستگاهی بر تحقق لذت استوار است و تا زمانی که افراد، لذت را ادراک کنند، تعاملی کاملاً مطابق با لذت‌هایی که در واقعیت ادراک می‌کنند، دارند، اما مثال‌های نقضی که برای ماشین لذت بیان کرده‌اند، در تحلیلی ژرف‌تر نقضی بر این فرضیه وارد نمی‌سازند.

برای مثال، لذت بردن فرد از صلح جهانی که بسیاری آن را در ماشین لذت ناممکن خوانده‌اند، (Tim & Crisp, 1998) نمی‌تواند منادی نفی این فرضیه باشد؛ زیرا اگر لذت حاصل از صلح جهانی ملاک است و فرض هم بر این است که چنین لذتی برای فرد توسط ماشین لذت حاصل می‌شود، پس چه دلیلی دارد که فرد از این لذت برآمده، لذت نبرد؟ درست است که صلح جهانی واقعاً رخ نداده و این لذت بازتابی واقعی ندارد، اما وقوع آن کاملاً واقعیت داشته و

۱. برای مطالعه بیشتر، نک:

Wasserman & Faust, 1994; Scott, 1991; Hanneman & Mark: 346-347; Hamdaqa & Tahvildari & LaChapelle & Campbell, 2014 : 44-72.

اساساً تقسیم لذات به واقعی و غیر واقعی ناظر به مقدمات و عوامل لذت آفرین است و نه خود لذت؛ هر چند اگر دروغین بودن لذت‌هایی از این دست، برای فرد آشکار شود، دیگر لذتی واقع نمی‌شود و چون لذتی وجود ندارد، لاجرم خواهشی هم در کار نخواهد بود؛ نه این‌که لذتی وجود دارد، اما مورد خواهش قرار نمی‌گیرد. ضعف این مثال در خلط نبود لذت با وجود لذت است. بنابراین، ماشین لذت یارای ردّ غایت‌انگاری لذت را نداشته و می‌توان همچنان بر غایت بودن لذت صحه گذاشت. در نتیجه، پاسخ به مطلوب بالذات بودن لذت و انکار وجود هر مطلوب دیگری فراتر از آن معقول و همخوان با مطالبات روانی آدمی است و اساساً لذت برای خودش خواسته می‌شود. البته، شایان ذکر است که می‌توان همین نظر را مورد نقادی قرار داد و لذت را تنها ثمره کارهای اخلاقی و شاید ثمره برخی از کارهای اخلاقی انگاشت و بتوان به تجربه، افرادی را یافت کرد که اساساً به لذت در انجام کارهای اخلاقی توجهی نداشته و صرفاً از سرِ وظیفه و مبتنی بر شهود اخلاقی خود دست به این اعمال می‌زنند.

بنابراین، می‌توان با وجود نقدهایی هر آنچه که قابلیت غایت بودن را دارد، برای لذت نهفته در ورای آن دانسته و از آنجا که لذت پایدار را همان سعادت قلمداد کردیم، می‌توان گفت که سعادت غایت نهایی و غایت‌الغایات افعال و ملکات اخلاقی است.



نمودار مصادیق سعادت در نگاه فیلسوفان

تبیین نگاه کلی قرآن به غایت فعل اخلاقی

اساساً بخش عمده‌ای از آیات قرآن کریم به یک معنا و در ظاهر بر غایت‌گرایی و مد نظر داشتن غایت فعل برای انجام فعل اخلاقی تأکید دارند؛ زیرا برای دعوت به فعل اخلاقی، از عنصر وعده و وعید که بازگشت آن به جلب سود و دفع زیان است، استفاده شده است و این با غایت‌گرایی و مد نظر داشتن غایت فعل اخلاقی برای انجام فعل اخلاقی سازگار است؛ یعنی به انسان گفته می‌شود برای آن که به سعادت برسی و از نعمت‌های جاودان بهشت برخوردار شوی و از عذاب دوزخ خلاصی یابی، عمل صالح انجام بده. دسته‌ای از آیات پیرامون غایت فعل اخلاقی، در تحسین عملکرد انسان‌های شایسته، به نتیجه‌گرا بودن رفتار آنها پرداخته^۱ و با ادبیاتی کاملاً معامله‌گر^۲ که در نظریه‌های غایت‌گرایانه متبلور است، پاداش الهی در قبال این‌گونه اعمال^۳ را وعده می‌دهند.

طیفی دیگر از آیات قرآن کریم غایت اعمال را بیان می‌دارند و توصیه آن به بندگان را می‌توان غایت‌گروانه قلمداد کرد. همه آیاتی که به بندگان وعده بهشت و باغ‌های آباد^۴ در سرای آخرت را می‌دهند و به فلاح و فوز اشاره دارند در این مقوله می‌گنجند. پاره‌ای از آیات قرآن کریم هم که منفعت را پیش فرض گرفته‌اند، با بیان این که اعمال پسندیده‌ای که انجام می‌دهید، خیراتی هستند که برای خود فراهم می‌کنید، در نهایت، وعده پاداش در برابر آنها را داده‌اند،^۵ اما به نظر می‌رسد که می‌توان همه یا غالب این آیات را ناظر به ثمره و فایده انگاشت، نه ناظر به هدف و غایت؛ زیرا اگر در مقام بیان ثمره و فایده اعمال شایسته باشند، اثبات آنها در غایت‌گرایی مورد تردید جدی قرار خواهد گرفت.

۱. «... وادعوه خَوْفًا وَطَمَعًا...» (سوره اعراف، آیه ۵۶).

۲. «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (سوره توبه، آیه ۱۱۱).

۳. «أَمْنٌ هُوَ قَانِتٌ آتَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ...» (سوره زمر، آیه ۹)؛ «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (سوره نازعات، آیه ۴۰-۴۱).

۴. بالغ بر ۳۵ بار عبارت «جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» در ازای انجام خیر و کارهای شایسته در قرآن آمده است.

۵. «... وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا...» (سوره مزمل، آیه ۲۰).

چه بسا این آیات در تأیید نظریه‌های اخلاقی دیگری باشند و در عین حال به لوازم و ثمرات اعمالی که بر اساس دیگر نظریه‌های اخلاقی منطبق شده‌اند، اشاره کنند. برای نمونه، در تفسیر دسته سوم از آیات، گفته می‌شود که می‌توان انجام عمل خیر را با اعتقاد به وظیفه بودن آن انجام داد و ثمره‌ای که از این عمل حاصل می‌شود، فلاح و رستگاری انسان است.

در اینجا باید به این پرسش اساسی پاسخ داد که چرا خداوند تبارک و تعالی در توصیه به انجام اعمال صالح و خیرات، فواید اُخروی آنها را ذکر کرده است و به بیان دیگر، حکمت بیان چنین فوایدی آن هم به صورت گسترده چیست؟ اگر نگاهی غایت‌گرایانه به آیات نداشته باشیم، اساساً ضرورت بیان فواید، آن هم به این گستردگی تأمل برانگیز است و اگر بیان آنها را به سبب ایجاد انگیزش در انسان بدانیم، ناخودآگاه به حوزه نظریه‌های غایت‌گرایانه وارد شده‌ایم. ضمناً چنین ادعایی هم مطرح می‌شود که اگر قرآن کریم در قبال یک عمل اخلاقی، فایده و منفعت را بیان می‌دارد، به واقع، می‌توان در اعمال بعدی آن فایده را غایت انگاشت و از نظر روانی هم، انسان در بسیاری موارد هنگامی که از فایده یک عمل آگاه می‌شود، در دفعات بعدی آن را غایت قرار داده و بر منوال آن سلوک می‌کند. البته، ممکن است منتقدی به‌رغم قبول این نکته که بیان فواید برای ایجاد انگیزش مفید است، انکار کند که قرآن کریم تصدیق می‌کند که آن فواید باید غایت فاعل‌های اخلاقی باشد؛ بدین صورت که انگیزش اخلاقی باید صرفاً انجام عمل اخلاقی از سر وظیفه یا احترام به قانون اخلاقی باشد، ولی کسانی که نمی‌توانند با چنین انگیزشی عمل اخلاقی را انجام دهند می‌توانند با انگیزش‌های کمکی نظیر رسیدن به این فواید در کنار آن انگیزش اخلاقی درست اعمال اخلاقی خویش را انجام دهند.

البته، در این جا، بحثی مطرح خواهد شد که آیا این انگیزه‌ها با هم سبب انجام کار می‌شوند یا ممکن است یکی اصلی و دیگری فرعی باشد، بدین جهت با مراجعه به آیات قرآن کریم، واژه‌ها و مفاهیمی را می‌یابیم که به نوعی می‌توانند در قامت غایت فعل اخلاقی درآیند که طبیعتاً بررسی و تحلیل همه این موارد از حوصله این پژوهش خارج است.

در نهایت، می‌توان ادعا کرد که همه مفاهیم و واژگان این چنینی نظیر نجات و ظفر جنبه مقدّمی برای دو واژه فلاح و فوز داشته و در آیات متعددی از قرآن کریم هم مقدمه‌ای برای رسیدن به فلاح و فوز قرار گرفته‌اند، اما این دو واژه، مقدمه‌ای برای مفهومی دیگر قرار نگرفته و در سیاق دیگر واژگانی که اثبات‌کننده مقدمه بودن آنهاست، به کار نرفته‌اند (نک: زرنگار، ۱۳۹۱).



معناشناسی فلاح

«فلاح» در لغت به معنای شکافتن و قطع کردن، رستن و رهایی از شر و بدی، دست‌یابی به نعمت و خیر است و نیز به هر نوع پیروزی و رسیدن به مقصد و خوشبختی که نوعی جاودانگی در آن نهفته باشد، اطلاق شده است (ابن منظور، ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۴۷؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۶۴۴). البته، فلاح از هر دو بُعد دنیوی و اخروی مد نظر بوده، ولی از آنجا که حیات اخروی جاودانی و ابدی است، فلاح اخروی از اهمیت بیشتری برخوردار است. هر چند واژه «فلاح» در قرآن کریم نیامده است، اما مشتقات آن بیش از ۴۰ بار در قرآن ذکر شده‌اند. آیات ناظر به فلاح را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

الف) آیاتی که راه رسیدن به فلاح و تحقق آن را بیان می‌دارند. این دسته از آیات در دو حوزه باور و عمل مورد توجه هستند. آیاتی که در حوزه باور می‌گنجد، بر عنصر ایمان و یقین به خداوند و آخرت پای فشرده و مؤمنان را مفلحین (رستگاران) راستین معرفی می‌کنند، اما آیاتی که در حوزه عمل دسته‌بندی می‌شوند به سه قسم کلی قابل تقسیم هستند:

۱. آیاتی که تقوایبستگی را به عنوان راه رسیدن به فلاح معرفی کرده‌اند. با توجه به این‌که بیش از چهار بار اشتقاقات تقوی در آیات ناظر به فلاح آمده است (سوره بقره، آیه ۱۸۹؛ سوره آل‌عمران، آیه ۱۳۰ و آیه ۲۰۰؛ سوره مائده، آیه ۱۰۰) و نیز با عنایت به تعابیر مترادف تقوی، همچون شح نفس (سخت‌گیری بر نفس) (سوره حشر، آیه ۱۹؛ سوره تغابن، آیه ۱۶)، تزکیه (سوره اعلیٰ، آیه ۱۴؛ سوره شمس، آیه ۹) و اجتناب از محرّمات که بالغ بر نه آیه می‌شوند، می‌توان تقوی را مهم‌ترین راه رسیدن به فلاح برشمرد که بیش از یک پنجم آیات فلاح را به خود اختصاص داده است.

۲. آیاتی که بر انجام خیر و عمل صالح تأکید دارند و آنها را یا به صورت کلی (سوره حج، آیه ۷۷؛ سوره قصص، آیه ۶۷) یا به صورت بیان مصادیقی همچون عبادت الهی (سوره حج، آیه ۷۷)، توبه (سوره نور، آیه ۳۱؛ سوره قصص، آیه ۶۷)، ذکر الهی (سوره اعراف، آیه ۶۹؛ سوره انفال، آیه ۴۵؛ سوره جمعه، آیه ۱۰)، امر به معروف و نهی از منکر (سوره آل‌عمران، آیه ۱۰۴)، جهاد با مال و نفس (سوره مائده، آیه ۳۵؛ توبه، آیه ۸۸)، حفظ چشم و فروج (سوره نور، آیه ۳۱)، اراده وجه الهی (سوره روم، آیه ۳۸)، تبعیت از خدا و پیامبر (سوره اعراف، آیه ۱۵۷؛ نور، آیه ۵۱؛ سوره تغابن، آیه ۱۶)، اقامه نماز (سوره بقره، آیه ۵؛ حج، آیه ۷۷؛ سوره لقمان، آیه ۵)، پرداخت زکات (سوره بقره، آیه ۵؛ سوره لقمان، آیه ۵)، ابتغای فضل الهی (سوره تغابن، آیه ۱۶)، صبر (سوره آل‌عمران، آیه ۲۰۰) و انفاق (سوره تغابن، آیه ۱۶) راه رسیدن به فلاح معرفی نموده‌اند.

۳. آیاتی که به نوعی نتایج و حاصل باورها و اعمال دسته‌های بالا را شامل شده که البته،



نسبت به فلاح غایتی بالعرض به شمار می‌آیند یا رابطه این همانی با فلاح برقرار می‌کنند؛ اموری مانند برخورداری از خیرات (سوره توبه، آیه ۸۸)، خلود در بهشت و رسیدن به مقام رضوان الهی (سوره مجادله، آیه ۲۲)، مشمول هدایت الهی شدن (سوره بقره، آیه ۵؛ سوره لقمان، آیه ۵) و سنگینی اعمال در قیامت (سوره اعراف، آیه ۸؛ سوره مؤمنون، آیه ۱۰۲).

ب) آیاتی که موانع دست‌یابی به فلاح را بیان می‌کنند. بی‌تردید یکی از راه‌های دست‌یابی به گستره معنایی یک وضعیت بررسی مواردی است که راه رسیدن به آن حالت را مسدود کرده و به عنوان مانع شناخته می‌شود. ظالمان،^۱ ساحران،^۲ مجرمان،^۳ و کافران^۴ گروه‌هایی هستند که به واسطه رفتارهای خود به فلاح نخواهند رسید. از سوی دیگر، افتراء زندگان بر خداوند^۵ بدون اشاره به گروهی خاص مورد اشاره قرار گرفته‌اند که مرتکبان آنها از رسیدن به فلاح محروم خواهند بود.

ج) آیاتی که ناظر به مفلحین (رستگاران) و ویژگی‌های آنها هستند. برخی گروه‌ها به صراحت مفلح خوانده شده‌اند و قرآن کریم ویژگی‌هایی برای آنان برشمرده است.

۱. حزب الله که دارای ویژگی‌هایی نظیر ایمان به خدا و قیامت؛ دوستی نکردن با دشمنان خدا و رسول دارند و ایمان آنها واقعی است و مؤید به روح الهی، مورد رضایت الهی و خالد در بهشت هستند (سوره مجادله، آیه ۲۲).

۲. مؤمنان که از ویژگی‌های برجسته آنها حرف‌شجوی و اطاعت از خدا و رسول؛ خضوع و خشوع در نماز؛ پرهیز از سخنان بیهوده و اعتراض به چنین سخنانی؛ پرداخت زکات، حفظ فروج؛ امانت‌داری؛ وفای به عهد و محافظت بر همه نمازهاست (سوره نور، آیه ۵۱؛ سوره مؤمنون، آیه ۹۱).

نکته اساسی این است که تمامی این گروه‌ها و حتی حزب الله و مؤمنان در گروهی به نام متقین جای می‌گیرند که همه ویژگی‌های مطرح شده در آیات را دارا هستند؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، تقوی مهم‌ترین راه و وسیله برای دست‌یابی به فلاح است و با توجه به دیگر آیات

۱. نک: سوره انعام، آیه ۲۱ و ۱۳۵؛ سوره یوسف، آیه ۲۳؛ سوره قصص، آیه ۳۷.

۲. نک: سوره یونس، آیه ۷۷؛ سوره طه، آیه ۶۹.

۳. نک: سوره یونس، سوره آیه ۱۷.

۴. نک: سوره مؤمنون، آیه ۱۱۷؛ سوره قصص، آیه ۸۲.

۵. نک: سوره یونس، آیه ۶۹؛ سوره نحل، آیه ۱۱۶.



قرآن کریم آراسته‌شدگان به تقوای الهی واجد همه صفات مطرح شده در آیات فلاح‌اند. نکته مورد اشاره درباره آیات فلاح بهره‌مندی از عنصر «رهایی از رنج و نجات‌یافتگی از سختی‌ها» است. به عبارت دیگر، بیش از آن که معنایی ایجابی از فلاح و مشتقات آن بیان شده باشد، بر معنای سلبی رهایی و خلاصی تأکید شده است تا جایی که گروه‌های غیر مفلح را می‌توان عاملان پیدایش رنج انگاشت و کسانی دانست که مسبب سختی‌های فراوان می‌شوند و با عملکرد خود به آن رهایی مد نظر قرآن نرسیده‌اند.

معناشناسی فوز

با توجه به واژگانی نظیر «ظفر» و «نجات» که در معنا کردن «فوز» مورد استفاده قرار می‌گیرند، می‌توان معنای لغوی «فوز» را احساس امنیت، سلامتی و خشنودی پس از عبور از خطرات واقعی و احتمالی دانست (ابن‌منظور، ۱۳۶۷: ۳۹۲-۳۹۳). به عبارت دیگر، نیل به کامیابی و مطلوب‌نهایی که سلامتی و امنیت را پس از گذشتن از خطرات به همراه دارد، «فوز» می‌نامند (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۸۷). البته، واژه «فوز» در بسیاری از موارد معادل مسئله مرگ قلمداد شده است که می‌توان مرگ همراه با سلامتی در دین و فطرت را معادل فوز انگاشت (نک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۵۵-۱۵۶؛ خلف تبریزی، ۱۳۶۱: واژه فوز).

توجه به مطالب پیش‌گفته، گویای این نکته است که عنصر ایجابی در معنای فوز که مترادف با ظفرمندی است، از ارکان معنایی فوز به شمار می‌آید، چنان که اگر نجات از شرور به تهایی و بدون قرینه در معرض استعمال قرار گیرد، استفاده از واژه فوز برای آن چندان صحیح به نظر نمی‌رسد و اگر این نجات‌یافتگی مقدمه ظفر به خیر قرار گیرد، می‌توان از واژه فوز استفاده کرد.

واژه «فوز» با مشتقاتش (اسم فاعل، مصدر و فعل) بیش از ۲۷ بار در قرآن کریم، به کار گرفته شده است. یکی از نکات مهم درباره واژه «فوز»، استفاده مصدری آن در برخی از آیات و متصف شدن فوز به صفاتی چون مبین، کبیر و عظیم است که نشانه حقیقت ایجابی این مفهوم و معنای حاصلی آن است. در یک نگرش کلی، بالغ بر دو سوم آیات ناظر به فوز که بیش از ۱۸ آیه‌اند، فوز را دوری از آتش و عذاب و منتعم شدن و خلود در باغ‌های بهشتی بیان کرده‌اند. از این ۱۸ آیه، بیش از ۱۲ بار در معنای خلود در بهشت و منتعم شدن از باغ‌های بهشتی و ۵ بار هم دوری از آتش و عذاب به کار گرفته شده است، بنابراین، نزدیک به نیمی از آیات فوز ناظر به خلود در بهشت و بهره‌مندی از نعمات آن هستند. در تحلیل این آیات با دو دسته کلی مواجهیم:

الف) آیاتی که فائزان را معرفی کرده و ویژگی‌های آنها را برمی‌شمارند. در آیات «فوز»، متقین (سوره نور، آیه ۵۲؛ سوره نباء، آیه ۳۱)، صابران (سوره مؤمنون، آیه ۱۱۱)، صادقان (سوره مائده، آیه ۱۱۹)، مؤمنان، مهاجران و مجاهدان (سوره توبه، آیه ۲۰) و اصحاب جنت (سوره حشر، آیه ۲۰) به عنوان به فوز رسیدگان (فائزان) معرفی شده‌اند.

با توجه به این آیات می‌توان ویژگی‌های فائزان را برخوردار از ایمان، تقوا، صدق، صبر، جهاد با مال و نفس و هجرت در راه خداوند، برشمرد. این ویژگی‌ها را می‌توان در ایمان و عمل صالح (مشمول بر تقوا، صدق، صبر، هجرت و جهاد با مال و نفس) دانست و قرآن کریم هم در آیاتی مجزا از جمیع این ویژگی‌ها به فوز و «فوز کبیر» یاد کرده است (نک: سوره تغابن، آیه ۹؛ سوره بروج، آیه ۱۱).

ب) آیاتی که مصادیق و راه‌های رسیدن به فوز را بازگو می‌کنند. در پی اعمال و اعتقاداتی همچون ایمان، تقوا^۱، خشیت الهی (سوره نور، آیه ۵۲)، اطاعت از خدا و رسول،^۲ هجرت (سوره توبه، آیه ۲۰)، جهاد با مال و نفس،^۳ گفتن قول سدید (سوره احزاب، آیه ۷۲) و انجام مطلق عمل صالح^۴ با مصادیق فوز که همان ثمره و نتایج است که در پی اعمال و اعتقادات پیش‌گفته به ارمغان می‌آیند، روبه‌رو می‌شویم که عبارتند از خلود در باغ‌های بهشتی و متنعم شدن از نعمات آنها،^۵ دوری از عذاب^۶ و آتش (سوره آل عمران، آیه ۸۵)، نعمت بزرگ اعطایی به جهادگران (سوره نساء، آیه ۷۳)، دخول در رحمت الهی (سوره انعام، آیه ۱۶)، شادمانی در دنیا و آخرت (سوره یونس، آیه ۶۴)، اصلاح اعمال و بخشش گناهان^۷، لمس نکردن بدی و نداشتن غم و اندوه (سوره زمر، آیه ۶۱)، برخوردار از مساکن طیبه (سوره توبه، آیه ۷۲؛ سوره صف، آیه ۱۲) و رسیدن به مقام رضوان الهی (سوره توبه، آیه ۷۲).

اتصاف فوز به صفات عظیم، کبیر و مبین نیز حاکی از طبقه‌بندی و مراحل فوز است؛ چه این‌که

۱. نک: سوره توبه، آیه ۲۰؛ سوره یونس، آیه ۶۴؛ سوره تغابن، آیه ۱۹؛ سوره بروج، آیه ۱۱.

۲. نک: سوره یونس، آیه ۶۴؛ سوره نور، آیه ۵۲؛ سوره غافر، آیه ۹؛ سوره زمر، آیه ۶۱؛ سوره نباء، آیه ۳۱.

۳. نک: سوره نساء، آیه ۱۳؛ سوره نور، آیه ۵۲.

۴. نک: سوره توبه، آیه ۲۰؛ سوره توبه، آیه ۱۱۱.

۵. نک: سوره تغابن، آیه ۹؛ سوره بروج، آیه ۱۱.

۶. نک: سوره آل عمران، آیه ۸۵؛ سوره نساء، آیه ۱۳؛ سوره مائده، آیه ۱۱۹؛ سوره توبه، آیه ۷۲، ۷۳، ۸۹، ۱۰۰ و ۱۱۱؛ سوره

فتح، آیه ۵؛ سوره حدید، آیه ۱۲؛ سوره صف، آیه ۱۲؛ سوره تغابن، آیه ۱۹؛ سوره بروج، آیه ۱۱.

۷. نک: سوره آل عمران، آیه ۸۸؛ سوره صافات، آیه ۶۰.

۸. نک: سوره احزاب، آیه ۷۲؛ سوره فتح، آیه ۵؛ سوره صف، آیه ۱۲؛ سوره تغابن، آیه ۱۹.



فوز تنها دو بار با صفت مبین - در سیاق تأکیدی و غیرتأکیدی - همراه شده است^۱ که به دوری از عذاب و دخول در رحمت الهی اشاره دارد؛ این رهایی از عذاب و مشمول رحمت الهی شدن، اولین گام در رسیدن به رستگاری نهایی و «فوز اعلی» است و از همین رو، می‌توانیم این فوز مبین را مرحله مقدماتی و ابتدایی فوز ببنداریم. در مرحله بعد به «فوز عظیم» می‌رسیم که بیش از ۱۶ بار تکرار شده است. البته، ۱۵ بار به صراحت، به «فوز عظیم» اشاره شده و یکبار هم به قرینه اعظم^۲ درجه در آیه ۲۰ سوره توبه، فوز عظیم برداشت می‌شود. این حجم گسترده نشان‌گر این است که «فوز عظیم» بالاترین مرتبه فوز به شمار می‌آید. در این آیات، «فوز عظیم» به خلود در باغ‌های بهشتی و بهره‌مندی جاودانه از نعمت‌های بهشتی^۳، نعمت نهایی‌ای که به جهادگران (سوره نساء، آیه ۷۳) می‌رسد، نیل به مقام رضوان الهی (سوره توبه، آیه ۷۲ و ۱۰۰)، برخورداری از مسکن طیبه (سوره توبه، آیه ۷۲؛ سوره صف، آیه ۱۲)، شادمانی در دنیا و آخرت (سوره یونس، آیه ۶۴) و زدوده شدن گناهان^۴ تعبیر شده است که از رهگذر اطاعت خدا و رسول (سوره نساء، آیه ۱۳) و ایمان^۵ و تقوای الهی^۶ پدیدار می‌شوند.

با توجه به تحلیل معنایی و مصداقی «فوز عظیم» می‌توان ادعا کرد که عصاره این تحلیل در آیه ۱۱ سوره مبارکه بروج^۷ متبلور شده است که ایمان و عمل صالح را سبب رسیدن به بهشت معرفی کرده و آن را «فوز کبیر» خوانده است. بنابراین، فوز عظیم حاصل و نتیجه‌ای است که در دنیا شادمانی و در آخرت پس از رهایی از عذاب، نائل شدن به رحمت الهی و بهره‌مندی از نعمت‌های جاودانه بهشتی و خلود در آن را به همراه دارد که البته، بالاترین مصداق فوز، رسیدن به مقام «رضوان الهی» بیان شده است (نک: سوره توبه، آیه ۷۲).

با توجه به معناشناسی فلاح و فوز، «فلاح» مقدمه فوز قرار گرفته و از نظر رتبی «فوز» بالاترین و آخرین غایت قرآنی قلمداد می‌شود. قرآن کریم هم به صراحت این رابطه را بیان کرده است؛ زیرا فلاح جنبه رهایی و خلاصی از شرور را دارد و در مقام ارائه راهکار برای رسیدن به نتیجه

۱. نک: سوره انعام، آیه ۱۶؛ سوره جاثیه، آیه ۳۰.

۲. سوره نساء، آیه ۱۳ و ۷۳؛ سوره مائده، آیه ۱۱۹؛ سوره توبه، آیه ۷۲ و ۸۹؛ سوره فتح، آیه ۵؛ سوره حدید، آیه ۱۲؛ سوره صف، آیه ۱۲، سوره تغابن، آیه ۹.

۳. سوره احزاب، آیه ۷۲؛ فتح، آیه ۵؛ سوره صف، آیه ۱۲؛ سوره تغابن، آیه ۹.

۴. سوره توبه، آیه ۲۰؛ سوره یونس ۶۳-۶۴؛ سوره تغابن، آیه ۹.

۵. سوره یونس، آیه ۶۳-۶۴؛ سوره زمر، آیه ۶۱؛ سوره غافر، آیه ۹؛ سوره نباء، آیه ۳۱.

۶. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ».

مطلوب است، اما فوز - در حقیقت - همان نتیجه مطلوبی است که در پی فلاح می آید. این گفته در دو دسته از آیات قرآن کریم بیان شده و «فلاح» را در رتبه پایین تری از «فوز» معرفی کرده‌اند. در سوره نور لیبیک گفتن به دعوت خدا و رسول، شاخصه «مفلحون» دانسته شده و سپس کسانی که این اطاعت را با تقوا و خشیت الهی همراه کرده‌اند، «فائز» خوانده شده‌اند (نک: سوره نور، آیه ۵۱-۵۲). تقدم آیه فلاح بر فوز و بیان حرف ترتیب «فاء» در عبارت انتهایی آیه دوم «فأولئك هم الفائزون» نشان دهنده رابطه پیش گفته است، اما در سوره توبه و ضوح این رابطه از نظر معنایی بیشتر است؛ زیرا خداوند متعال پس از مفلح خواندن رسول و کسانی که همراه وی دست به جهاد مالی و نفسی زده‌اند، آماده بودن باغ‌های بهشتی و خلود در آنها را که به عنوان «فوز عظیم» از آن یاد می‌شود، بیان می‌دارد (نک: سوره توبه، آیه ۸۸-۸۹).

البته، با توجه به مصادیق فوز در قرآن دو سطح برای فوز به عنوان غایت نهایی قرآنی متصور است: یکی رسیدن به فوز همان رسیدن به لذت است، بدین معنا که مصادیقی نظیر رهایی از عذاب و خلود در بهشت و بهره‌مندی از نعمت‌های جاودانه آن همچون مسکن طیبه و مشمول رحمت الهی شدن، تماماً مصادیقی‌اند که لذت بخش بوده و دفع ألم و بهره‌مندی از نصیب خوش، فصل مشترک همه آنها به شمار می‌رود. بنابراین، رسیدن به لذت را می‌توان یک سطح از فوز قرآنی دانست. سطح عالی‌تر فوز را می‌توان رسیدن به مقام «رضوان الهی» دانست که چون رضایت خداوندی در میان است و - در حقیقت - چیزی عائد انسان نمی‌شود، می‌توان آن را فارغ از رسیدن به لذت به حساب آورد.

بنابراین، غایت قرآنی از این نظر گستردگی بیشتری نسبت به غایت لذت دارد و علاوه بر پی جویی لذت بر تلاش برای رسیدن به رضوان الهی هم تأکید می‌کند؛ هرچند در رضوان الهی رابطه‌ای دوسویه برقرار است و هم بندگان از خداوند رضایت دارند و هم خداوند از بندگان راضی است، اما رضایت الهی از بندگان را نمی‌توان همراه لذت پنداشت؛ زیرا لذت کیف نفسانی است که تنها برای مخلوقات رخ می‌دهد؛ هر چند می‌توان گفت که ممکن است رضوان الهی مستقلاً به عنوان غایت در نظر گرفته شود و لزوماً در بردارنده لذت نباشد یا اگر هم همراه با لذت است، مورد توجه فاعل اخلاقی قرار نگیرد و همین ادعا و استدلال می‌تواند پایه‌های غایت‌انگاری لذت را سست کند. از طرفی، چون عمل بندگان برای رسیدن به مقام رضوان الهی است که با رسیدن به لذت، یکی نیست، نمی‌توان به غایت بودن این لذت اذعان کرد، بلکه بهتر است آن را ثمره رسیدن به مقام «رضوان الهی» دانست. با این اوصاف، شاید رسیدن به مقام



رضوان الهی به انگاره‌های وظیفه‌گروانه نزدیک‌تر باشد و به دلیل نبود منفعتی برای فاعل اخلاقی از نگرش غایت‌گروانه دور شود، اما سیاق آیه مورد نظر^۱ در بیان مصادیق فوز و تعالی بخشی به رضوان الهی در آنها، با «ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» مطرح شده است که گنجاندن رضوان الهی در زمره مصادیق فوز را تقویت می‌کند.

گفتنی است برخی آیات شریفه قرآن کریم بر انجام عمل اخلاقی به خاطر «وجه الله» دلالت و تاکید دارند.^۲ این دسته از آیات مُشعر به این نکته‌اند که آدمی می‌تواند برای خشنودی خداوند عمل اخلاقی را انجام دهد و این مستلزم مطالبه لذت نیست.

طرفداران اخلاق بندگی می‌توانند مطالبه لذت صرفاً برای خود لذت را نه تنها یگانه‌گایت آدمی به شمار نیاورند، بلکه در نظر گرفتن چنین غایتی را یک رذیله اخلاقی بشمارند؛ چون می‌توانند بگویند که بر اساس آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۳ و در نگاه توحیدی، هدف خلقت انسان بندگی است و مطالبه لذت و توجه بدان، در اکثر موارد، بیش از خداگری با خودگروی سنخیت دارد و شاید کسی هم ادعا کند که لذت به عنوان غایت با «اخلاص» به عنوان یکی از مهم‌ترین فضایل دینی در تضاد است (نک: علامه طباطبایی، ۱۳۵۶، ج ۱۷: ۲۳۳).

سخن آخر

در فلسفه اخلاق می‌توان به سعادت / لذت پایدار به عنوان غایت نهایی اذعان کرد، اما در نگاه قرآنی شاید نتوان به ضرس قاطع به غایت بودن فلاح و فوز و یا رضوان الهی اقرار کرد. ممکن است یک طرفدار نظریه وظیفه‌گروی ادعا کند که الزامات و تکالیف اخلاقی، نامشروط و مطلق (categorical) هستند و به علائق، انگیزه‌ها و امیال فاعل اخلاقی مبتنی نیستند. اگر این نظریه که غایت فاعل در انجام فعل اخلاقی رسیدن به سعادت / لذت پایدار است، صادق باشد، آن‌گاه فاعل تنها تا جایی به انجام تکالیف اخلاقی ملزم است که بتواند سعادت / لذت پایدار خود را

۱. «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكَنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (سوره توبه، آیه ۷۲).

۲. نک: سوره بقره، آیه ۲۷۲؛ سوره روم، آیه ۳۸ و ۳۹.

۳. سوره ذاریات، آیه ۵۶.

دنبال کند. به معنای دیگر، سعادت/ لذت پایدار قید یا شرطی را بر الزام اخلاقی تحمیل می‌کنند (الزامات اخلاقی نامشروط نیستند)؛ چون ما پذیرفته‌ایم که میل یا انگیزه یا غایت فاعل در انجام فعل اخلاقی خود رسیدن به سعادت / لذت پایدار است. بنابراین، سعادت‌انگاری در غایت فعل اخلاقی چندان صحیح به نظر نمی‌آید. فرض کنیم که یک فاعل اخلاقی می‌داند که عمل خاصی تکلیف اخلاقی اوست و بر پایه مجموعه‌ای از شواهد یک باور موجه (کاذب) دارد که این عمل خاص هیچ نقشی در رسیدن او به سعادت / لذت پایدار ندارد، یک وظیفه‌گرا می‌تواند این مورد را این‌گونه توضیح دهد که این تکلیف اخلاقی شامل حال فاعل می‌شود و فاعل باید انگیزه درست برای انجام آن داشته باشد. در نتیجه، فاعل اخلاقی باید از سر احترام به قانون اخلاقی، تکلیف اخلاقی خود را انجام دهد، حتی اگر به سعادت نائل نشود. طرفدار نظریه سعادت / لذت پایدار یا باید نامشروط بودن الزامات اخلاقی را انکار کند یا توضیح دهد که چگونه غایت مقبول او در انجام فعل اخلاقی الزامات اخلاقی را مشروط نمی‌کند.



فهرست منابع

- ابراهیم، مصطفی. (۱۳۵۱). معجم الوسیط، بیروت: المكتبة الإسلامية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰). رسائل ابن سینا. تهران: کتابخانه مرکزی.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (بی‌تا). معجم مقاییس اللغة. تهران: اسماعیلیان نجفی.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۸). الفوز الاصح. تهران: آیت اشراق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۶۷). لسان العرب. (تحقیق: علی شیری). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ادوارز، پل. (۱۳۸۷). فلسفه اخلاق. (ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی). تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- ارسطو. (۱۳۶۲). اخلاق نیکوماخوسی. (ترجمه: ع. احمدی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. (ترجمه: محمد حسن لطفی و رضا کاویانی). تهران: انتشارات خوارزمی.
- برن، ژان. (۱۳۷۴). سقراط. (چاپ دوم). (ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بکر، لارنس سی. و بکر شارلوت بی. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه اخلاق غرب. (ترجمه: گروهی از مترجمان). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۴۴). اخلاق و مذهب. تهران: شرکت انتشارات.
- خادمی، عین‌الله. (زمستان ۱۳۹۱). چیستی سعادت و اقسام آن از دیدگاه غزالی. پژوهشنامه اخلاق، ۱۸(۵)، ۱۰۳-۱۲۴.

- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۹). اخلاق فضیلت. تهران: حکمت.
- خلف تیریزی، محمد حسین. (۱۳۶۱). برهان قاطع. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- دال، رابرت. (۱۳۶۴). تجزیه و تحلیل سیاست. (ترجمه: حسین مظفریان). تهران: نشر مترجم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
- زرنگار، مصطفی. (۱۳۹۱). فوز و فلاح در بیان قرآن و سعادت در اخلاق نظری. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- صانع پور، مریم. (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق و دین. (چاپ دوم). تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب و توسعه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن الکریم. (چاپ پنجم). (ترجمه: سید محمد باقر موسوی). قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۵۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح و پیاورقی مرتضی مطهری. تهران: مرکز بررسی های اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۷۲). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۳۹). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث.
- عمید، حسن. (۱۳۷۱). فرهنگ عمید. (چاپ هشتم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۲۴ ق/ ۲۰۰۳ م). رساله معراج السالکین (چاپ شده در مجموعه رسائل الامام الغزالی. (رساله دوم)، تصحیح و تنقیح: مکتب البحوث والدراسات، بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۲۱ ق). میزان العمل. (مقدمه، تعلیق و شرح: علی بوملحم). بی جا.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۱۳ ق). تحصیل السعادة در الاعمال السلفیه، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمأهل.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۶ ق). النفس والروح و شرح قواهما. تهران: الابحاث الاسلامیه.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۹). فلسفه اخلاق. (چاپ سوم). (ترجمه: هادی صادقی). قم: کتاب طه.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه. (ج ۱). (ترجمه: غلامرضا اعوانی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (یونان و روم). (چاپ ششم). (ترجمه: سید جلال الدین مجتبی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گمپوس، تئودور. (۱۳۷۵). متفکران یونان. (ترجمه: محمد حسن لطفی). تهران: خوارزمی.
- ماکیاوولی، نیکولو. (۱۳۶۶). شهریار. (ترجمه: داریوش آشوری). تهران: کتاب پرواز.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۴). آموزش فلسفه. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. (تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا.

- میل، جان استوارت. (۱۳۹۰). فایده‌گرایی. (چاپ دوم). (ترجمه: مرتضی مردیها) تهران: نشر نی.
- نراقی، محمد مهدی. (۱۳۸۳ق). جامع السعادات. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- نیچه، فردریش. (۱۳۷۷). تبارشناسی اخلاق. (ترجمه: داریوش آشوری). تهران: دفتر نشر آگه.
- هنریش، دیتر. (۱۳۸۴). تصویر اخلاقی از جهان. (ترجمه: ابوالقاسم فنایی‌زاده). معرفت. شماره ۸۸.
- واحدی فرد، محمد صادق. (بهار ۱۳۸۵). درآمدی بر معناشناسی فلاح، مجله مطالعات اسلامی (ویژه فلسفه). ۲۰۱(۲۰)، ۲۰۷-۲۲۷.

- Bentham, J. (1998). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Prometheus Books.
- Chappell, T. & Crisp, R. (1998). utilitarianism. in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge: London and New York.
- Cooper, J. M. (1985). Aristotle on the Goods of Fortune. *The Philosophical Review*, 94(2), 173-196. <https://doi.org/10.2307/2185427>
- Dorsey, D. (2010). Three Arguments for Perfectionism. *Noûs*, 44(1), 59-79. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2009.00731.x>.
- Hamdaqa, M., Tahvildari, L., LaChapelle, N., Campbell, B. (2014). Cultural Scene Detection Using Reverse Louvain Optimization. *Science of Computer Programming*. 95: 44-72. doi: 10.1016/j.scico.2014.01.006.
- Hanneman, R. A. & Riddle, M. (2011). Concepts and Measures for Basic Network Analysis. *The Sage Handbook of Social Network Analysis*. SAGE.
- Hardie, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics. *Philosophy*, 40(154), 277-295.
- Hurka, T. (1993). *Perfectionism*. New York: Oxford University Press.
- Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (2018). Virtue Ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>
- Nietzsche, F. (1967). *The Will to Power*. Trans: Walter Kauffman & R. J. Hollingdale. Random House: New York.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Scott, J. (1991). *Social Network Analysis*. London: Sage.
- Wasserman, S. & Katherine F. (1994). *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.

