

The Quran and Moral Upbringing

Alireza Alebouyeh,¹ Haleemah Khatoon Heidari²

Article info	Abstract
DOI: 10.30470/ER.2023.2005290.1227 Original Article Submission History Received: 01/05/2024 Revised: 06/07/2024 Accepted: 03/09/2024 Published: 28/12/2024 Authors' Contribution Alireza Alebouyeh: participation in analysis and critical revision of the manuscript, Suggestions and recorectione, reading and confirming the last version of manuscript. Haleemah Khatoon Heidari: Corresponding author, collecting data, Responsible for correspondence with the publication, Study concept and design, analysis and interpretation of data, drafting of the manuscript, critical revision of the manuscript and recorections. Conflict of Interests: The authors declare no conflict of interes. Extraction: This article is not extracted from thesis. Funding: This article received financial support from Astan Qods Razavi. The study was funded by the authors voluntarily. No personal financial interests were pursued during the study.	The goodness and badness inherent in divine rationality is a common theoretical and theological topic originating in philosophical texts of Socrates. This trend follows two points: 1) There are fixed moral rules in this world and God orders people to follow them; 2) There are no moral rules and God's commands and prohibitions make things good or bad. From the first standpoint, the goodness and badness of an action lies in the action itself and there is no need for God's command. However, the second view is that God determines the goodness and badness of an action, meaning whatever he commands is good and whatever he forbids is bad. There is a close relationship between the acceptance of each of the two views with the presence of moral propositions in the Quran. By accepting the first viewpoint, the purpose of the moral propositions of the Quran is first and foremost moral education and motivation, but according to the second standpoint, the goal of the Quran is knowledge-giving in the first stage, whereas moral and motivational upbringings are in the second stage. In this paper, this topic is investigated, and the results indicate that although the Holy Quran has not directly mentioned the inherent goodness and badness, many verses refer to inherent goodness and badness, and the moral propositions of the Quran are primarily aimed at moral motivation, not moral knowledge giving. Keywords: Inherent Rational Goodness and Badness, Moral Motivation, Moral Upbringing.

1. Assistant Professor at Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran, a.alebouyeh@isca.ac.ir

2. **Corresponding author**, Assistant professor, Department of Qur'ani Tafsir, Al-Mustafa International University, Khorasan, Iran, Halime_KhatonHydari@miu.ac.ir.

Introduction

There is a difference of opinion among Muslim thinkers concerning the question whether goodness and badness are intrinsic to an action or not. The first group believes that goodness and badness lie in the essence of the action and that the reason understands the goodness and badness of some actions independent of *sharia*. This theory is known as "inherent rational goodness and badness". On the other hand, there are some who deny that goodness and badness are inherent in the action and believe that goodness and badness are not hidden in the nature of the action and that they originate from God. This category is in turn divided into two groups: one believes that God's will or aversion toward an action is the determinant of goodness and badness. This standpoint is known as the "theory of divine goodness and badness", which the Ash'arites believe in, but another group does not consider divine will or aversion to be involved in the goodness and badness of an action, but rather consider "proximity to God" as a determinant of goodness and badness. This group is known as "ethical proximists". This type of discussion is reflected in some verses of the Qur'an, in that if goodness and badness are proved by reason, the moral propositions of the Qur'an will not be knowledge-giving but will be motivating; however, if we consider goodness and badness as shari'a, these propositions will be knowledge-giving. This article seeks to examine the following question: what are the moral propositions of the Qur'an really like: Knowledge-giving or motivating?

Qur'an and Moral knowledge

Although the Holy Qur'an does not directly refer to this type of theoretical discussion, it is implied in many verses with the following topics: lack of futility of creation (Momenun, 115; Qiyamat, 36; p. 27); the need to stay away from fahisha (A'raf, 28) and avoid obscenities (An'am, 151; A'raf, 33, 157; Nahl, 90); reward of good deeds for those who do good deeds (Al-Rahman, 60); the difference between the believer and the nonbeliever in the Day of Judgment (Jathiyyah, 21; Qalam, 35); blaming the people of Hell for lack of wisdom (Baqarah, 44, Malik, 10); God's non-oppression toward servants (Al-Imran, 182; Anfal, 51; Al-Hajj, 10; Faslat, 46; Q, 29), as well as other verses indicating the independent understanding of reason about the goodness and badness inherent in some actions. Verses like these, which are not few in the Qur'an, are proof of goodness and badness inherent in reason, and there is no other justification for such verses.

Research Background

Researchers in the field of ethics have examined and explained the effects and consequences of both opinions in moral issues. Although the available sources, including books, theses and articles, have not directly addressed the topic of this article, they have spoken about the importance of moral motivation and its effect implicitly by proving the intrinsic and rational goodness and badness of actions from

different dimensions. However, there is lack of independent authorship regarding the mentioned topic and title. Therefore, it seems necessary to deal with the issue of goodness and badness from the mentioned viewpoint.

Research method

By adopting a descriptive and analytical method and re-reading the verses of the Qur'an, the present article proves that the Holy Qur'an confirms the goodness and badness inherent in reason because the characteristics of the words and propositions of the Holy Qur'an itself, as well as the language of verses, expression and warning methods of the Qur'an show that this holy book seeks motivation in its moral propositions, not knowledge-giving. This article will categorize and analyze the verses of the Qur'an regarding reason, conscience, and *fitra* to answer the following question: Are the moral propositions of the Qur'an aimed at imparting moral knowledge or motivation?

Conclusion

Cultivating virtue and avoiding vice is a natural thing that has been deposited in the existence of all humans since the beginning of creation. Nevertheless, growing a sense of virtue will not be efficient without cultivating moral reasoning. The moral propositions of the Qur'an are of the same category of fostering moral reasoning because God has provided man with the means to know good and bad morals, and, on the other hand, equipping man with the power of reason and will is indicative of the motivation of man to move on the path of upbringing. Therefore, at least in the section of moral statements, the Holy Qur'an does not seek to teach people, and it has more of a reminder aspect, and, for this purpose, it pursues help from common human tools such as intellect and will, conscience, and *fitra*. Besides, the great emphasis of the Qur'an, encouragement and incitement to intellect and thinking and presenting different moral concepts in various non-encyclopedic formats reveal stimulation of emotions and feelings, especially in moral propositions with ethical motivation, rather than imparting knowledge and moral education.

References

- Muhammad ibn Ya'qub al-Kulayni. (1986). *Al-Kāfi*, 8 Volumes. Tehran: Islamic Books Center
- Ibn Kathir, Damascus, Ismā'īl ibn 'Umar. (1419 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Azeem* (Ibn Kathir). Dar al-Kutub Al-Elamiya, Beirut. Muhammad Ali Beyzoon's Manifestos, Vol. 1.
- Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir. (nd). *Tafsir al-Tabrir and al-Tanweer*. np
- Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf. (1420 AH). *Al-Bahr al-Mohit fi al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Feker.
- Ahmadzadeh, Seyed Mostafi. (2017). *The Essence Of Righteous Act In The Holy Quran*. Qom: Islamic Sciences and Culture Press
- Plato. (1988). *Republic*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Kharazmi.
- Izutsu, Toshihiko. (2014). *Ethical-Religious Concepts in the Holy Quran*. Translated by Fereydoun Badraei, Tehran: Farzaan Press. Third edition.
- Baidawi, Abdullah bin Omar. (1418 AH). *Anwar al-Tanzir VA Asrar al-Taawil*. Beirut: Dar Ahyya al-Trath al-Arabi
- Porjavadi, Nasrallah. (2014). *Abd-i Alast*. Tehran: Contemporary Culture Press.
- Jafari, Mohammad Taghi. (2006). *Translation and interpretation of Nahj al-Balagha*. Vol. 22. Qom: Islamic Culture Publishing House.
- _____. (2013). *Conscience*. Tehran: Allameh Jafari Publishing Institute
- Javadi Amoli, Abdullah. (2006). *Theology*. Qom: Isra center, 4th volume
- _____. (2009). *Tafsir of Tasnim*. Qom: Israa.
- _____. (2008). *Principles of Ethics in the Quran*. Vol. 6. Qom: Israa.
- Al-Hurr al-Amili, Muhammad bin al-Hasan. (1409 AH). *Wasa'il al-Shia*. 29 volumes. Qom: Al-Bayt Institute
- Rabbani-Golpaigani, Ali (2003). *Rational Goodness and Badness or The Foundations of Eternal Morality*. Qom: Imam Sadiq Institute.
- Rousseau, Jean-Jacques (nd). *Émile or On Education*. Translated by Gholamhossein Kochzadeh, Tehran: Sehra Publications.
- Rashad, Ali Akbar (2010). *The Logic of Understanding Religion*. Tehran: Culture and Thought.
- Rashidreza (nd). *Tafsir al-Manar*. Vol.8. Beirut: Dar al-Maarefa for printing and publishing
- Sabzevari Najafi, Muhammad bin Habibullah (1419 AH). *Irshad al Azhan ela Tafsir al Quran*. Beirut: Dar al-Taarof for the press
- Shabar, Seyyed Abdullah (1412). *Tafsir of the Holy Quran (Shabar)*. Beirut: Dar al-Balagha for printing and publishing, Volume 1.
- Al-Shaykh al-Saduq, Muhammad ibn Ali (1413 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Four volumes. Qom: Modaresin Society Publications.
- Ziaabadi, Mohammad (2010). *The Quran and Resurrection*. Tehran: Al-Zahra Charitable Foundation.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1417 AH). *Al-Mizān fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Modaresin Society, Volume 5.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1998). *Tafsir of Javama' al-Jama'i*. Tehran: Tehran University Press.
- Tayeb, Seyyed Abdul Hossein (1999). *Atyab Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Islam Publications..



تأملات اخلاقی

دوره پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۲۰)، زمستان ۱۴۰۳، صفحات ۱۰۳-۱۲۶.

شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۹-۲۷۱۷ / شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

<https://jer.znu.ac.ir>

تأملات اخلاقی

نشریه علمی دانشگاه زنجان

قرآن و معرفت بخشی اخلاقی

علیرضا آل بویه^۱، حلیمه خاتون حیدری^۲

چکیده

حسن و قبح ذاتی عقلی یا شرعی الهی از مباحث مشترک اصولی و کلامی است که سابقه‌ای طولانی دارد و خاستگاه آن در متون فلسفی به سقراط بازمی‌گردد. این جریان دو نکته را در پی دارد: نخست، در این عالم، قواعد ثابت اخلاقی وجود دارد و خداوند دستور به پیروی از آن‌ها می‌دهد و دوم، قواعد ثابت اخلاقی وجود ندارد و امر و نهی خداوند موجب خوبی یا بدی کارها می‌شود. از دیدگاه نخست، حسن و قبح عمل در خود عمل نهفته است و نیازی به دستور خداوند نیست؛ اما دیدگاه دوم معتقد است که خداوند تعیین‌کننده حسن و قبح عمل است، هرچه او امر کند حسن و هرچه او نهی کند، قبیح است. بین پذیرش هر یک از دو دیدگاه و وجود گزاره‌های اخلاقی در قرآن رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. با پذیرش دیدگاه اول، هدف از گزاره‌های اخلاقی قرآن اولاً و بالذات تربیت اخلاقی و انگیزه‌بخشی است، ولی بر اساس دیدگاه دوم هدف قرآن در مرحله اول، معرفت بخشی است و در مرحله دوم، نظر به تربیت اخلاقی و انگیزه‌بخشی دارد. در این مقاله، این مسأله بررسی شد و نتیجه به دست آمده آن است که قرآن کریم گرچه به طور مستقیم سخنی از حسن و قبح ذاتی عقلی و مقابل آن به میان نیاورده است، ولی آیات بسیاری ناظر به حسن و قبح ذاتی عقلی است و گزاره‌های اخلاقی قرآن در درجه اول به دنبال انگیزه‌بخشی اخلاقی است نه معرفت بخشی اخلاقی.

واژه‌های کلیدی: حسن و قبح ذاتی عقلی، انگیزش اخلاقی، تربیت اخلاقی، تفکر استراتژیک.

اطلاعات مقاله

DOI:

10.30470/ER.2023.2005290.1227

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۲

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

نقش نویسندگان

علیرضا آل بویه: مشارکت در تحلیل و نقادی، پیشنهادات و نکات اصلاحی خوانش و تأیید نهایی مقاله.

حلیمه خاتون حیدری: ایده‌پرداز اصلی، مسئول مکاتبات با نشریه، جمع‌آوری داده‌ها، نگارش اولیه و نهایی مقاله، تحلیل و نقادی، انجام اصلاحات مقاله.

استخراج

این مقاله مستخرج از پایان‌نامه نیست.

حمایت مالی و تعارض منافع

این مقاله از حمایت مالی سازمان علمی و فرهنگی آستان قدس رضوی برخوردار بوده است.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران، a.alebouyeh@isca.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه، خراسان، ایران، Halime_KhatonHydari@miu.ac.ir

مقدمه

در میان متفکران مسلمان این نکته که حسن و قبح، ذاتی فعل است و یا ذاتی فعل نیست و منشأ آن بیرون از فعل است، مورد اختلاف است؛ گروه اول بر این باورند که خوبی و بدی در ذات فعل نهفته است و عقل مستقل از شرع، خوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند. این نظریه به «حسن و قبح ذاتی عقلی» مشهور بوده و معتزله و امامیه به آن معتقد هستند؛ در مقابل، عده‌ای منکر حسن و قبح ذاتی عقلی بوده و معتقدند که خوبی و بدی در ذات فعل نهفته نیست و منشأ آن به خدا بازمی‌گردد که خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: برخی تعلق اراده و یا کراهت الهی به فعلی را تعیین‌کننده خوبی و بدی فعل می‌دانند و طریق آگاهی از تعلق اراده یا کراهت الهی به فعلی را رجوع به اوامر و نواهی خدا و به عبارتی شریعت می‌دانند. این دیدگاه به «نظریه حسن و قبح الهی شرعی» معروف است که اشاعره به آن معتقدند، اما گروهی دیگر اراده و یا کراهت الهی را در خوبی و بدی فعل دخیل نمی‌دانند؛ بلکه «قرب الهی» را خوبی‌ساز و بدی‌ساز و به عبارتی معیار خوبی و بدی فعل دانسته‌اند؛ یعنی هر فعلی که انسان را به خدا نزدیک کند، خوب و هر فعلی که او را از خدا دور کند، بد است. به عبارت دیگر، اگر بین فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب (قرب به خدا) ارتباطی مثبت ایجاد شود، فعل خیر و اگر بین فعل اختیاری و کمال مطلوب تباین باشد، فعل شر تلقی می‌شود؛ اما اینکه از کجا فهم شود چه کاری انسان را به خدا نزدیک می‌کند یا دور، قائلان به این دیدگاه معتقدند که عقل در برخی موارد می‌تواند این رابطه را فهم کند. در چنین مواردی باید به عقل رجوع کرد و در مواردی که عقل نتواند رابطه میان فعل و قرب الهی را درک کند، چاره‌ای جز رجوع به شریعت نیست. این گروه به «قرب‌گرایان اخلاقی» هستند و شخصیت بارز آن‌ها آیة‌الله مصباح یزدی است. وجه اشتراک این دو گروه آن است که هر دو، منکر حسن و قبح ذاتی افعال بوده و منشأ خوبی و بدی افعال را خارج از افعال می‌دانند و تفاوت آن دو در این است که یک گروه، اراده و کراهت خدا را منشأ خوبی و بدی می‌دانند و گروه دیگر، نزدیکی و دوری از خدا را منشأ خوبی و بدی تلقی می‌کنند. تفاوت دیگری نیز میان آن دو گروه مشاهده می‌شود که تفاوتی ظاهری است نه واقعی و آن اینکه دسته اول، برای آگاهی از تعلق اراده و کراهت خدا به شریعت مراجعه می‌کنند، ولی گروه دوم مدعی هستند در مواردی که عقل توان کشف رابطه میان افعال و قرب الهی را نداشته باشد، باید به شریعت مراجعه کرد؛ اما همان‌گونه که خواهیم دید، با توجه به اینکه عقل فاقد چنین توانی است، گروه دوم نیز باید معتقد باشند که برای کشف چنین رابطه‌ای چاره‌ای جز رجوع به شریعت نیست و در نتیجه، رجوع به شریعت در تمامی موارد، وجه اشتراک دیگر این دو گروه است.

از نظر آیة‌الله مصباح یزدی، عقل در برخی موارد رابطه میان فعل و نتیجه را می‌فهمد، اما در برخی موارد نیز ناتوان از درک این رابطه است. او از نوع اول با عنوان «مستقلات عقلیه» یاد می‌کند و نوع دوم را «مستقلات غیرعقلیه» می‌نامد. بدین معنا که در نوع اول، عقل بدون نیاز به امر شارع، به طور مستقل در برخی موارد رابطه میان فعل و قرب الهی را کشف می‌کند، اما درباره اینکه عقل چگونه این رابطه را کشف می‌کند، توضیحی نداده است؛ اما در «غیرمستقلات عقلیه» چون عقل نمی‌تواند این رابطه را درک کند، نیاز است که شارع، رابطه بین فعل و نتیجه را برای انسان‌ها بیان کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۰۲-۱۰۴).

توجه به یک نکته، حائز اهمیت است و آن تفاوت نظر آیة‌الله مصباح یزدی با نظر مشهور در تعریف «مستقلات عقلیه» است.

وی برخلاف نظر مشهور، تعریفی جدید از مستقلات عقلیه ارائه می‌دهد. او مستقلات عقلیه را به معنای توان عقل برای کشف رابطه میان فعل و نتیجه (قرب الهی) می‌داند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲ تا ۱۰۴)؛ اما در تعریف مشهور، مراد از مستقلات عقلیه این است که عقل، مستقل از شرع، به طرز بدیهی، حسن و قبح برخی از افعال را درک می‌کند، مانند حسن عدالت و قبح ظلم.

حال سوال اینجاست که آیا عقل توانایی درک رابطه میان فعل اختیاری و کمال مطلوب (قرب الهی) را دارد؟ چگونه می‌توان از سویی منکر حسن و قبح ذاتی عقلی و ناتوانی عقل (مستقل از شرع) از فهم ارزش‌های اخلاقی شد و از سوی دیگر مدعی شد که عقل می‌تواند رابطه میان برخی افعال و قرب الهی را فهم کند؟

با انکار حسن و قبح ذاتی عقلی نمی‌توان فهم درستی از خدا و کمالات خدا داشت و اگر فهم درستی از خدا و کمالات خدا نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم بفهمیم چه کاری ما را به خدا نزدیک می‌کند و چه کار ما را از او دور می‌کند؟ به عبارت دیگر، همان‌گونه که آیه‌الله مصباح‌یزدی تصریح می‌کند، قرب به خدا یعنی شبیه به خدا و خداگونه شدن، حال اگر با انکار حسن و قبح ذاتی، هیچ‌گونه تصویری از کمالات خدا نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم بفهمیم چه کاری ما را شبیه خدا می‌کند و بدین وسیله بتوانیم به ارزش اخلاقی آن پی ببریم؟

می‌توان از قرب‌گرایان پرسید که بر اساس ملاک شما، عقل از چه طریقی می‌تواند خوب‌بودن عدالت را فهم کند تا با عدالت‌ورزی به قرب خدا برسد؟ آیا این‌گونه نیست که باید عقل ابتدا بداند که خدا عادل است و عدالت، صفتی ارزشی است و با عدالت‌ورزی شبیه خدا شده و به خدا نزدیک شود، و آیا مضمون این سخن، پذیرش حسن و قبح ذاتی عقلی نیست؟ خلاصه آنکه به نظر می‌رسد با انکار حسن و قبح ذاتی عقلی، برای فهم ارزش‌های اخلاقی چاره‌ای جز رجوع به شریعت در تمامی موارد نیست و لوازم و پیامدهای باطل این دیدگاه، به لحاظ عقلی نیازی به توضیح ندارد؛ اما با توجه به اینکه موضوع، بحث قرآنی است، در ادامه اشاره‌ای به این بحث از منظر قرآن خواهد شد.

آیا مردم درباره احکام مطرح‌شده در قرآن کریم، حق پرسش دارند و یا تعبداً باید به آن‌ها عمل کنند، هرچند که آن حکم ظالمانه باشد؟ اگر پاسخ منفی باشد و حق سؤال کردن و چون و چرا نداشته باشند، این همان روحیه اشعری‌گری است که با ظاهر آیات قرآن که انسان را به تدبیر و تعقل دعوت می‌کند، ناسازگار است؛ همچنین قریبی که قرب‌گرایان قائل به ارزش ذاتی آن هستند، از کجا به دست آمده است؟ درست است که آیاتی از قرآن بر قرب الهی دلالت دارد، اما چرا باید به خدا نزدیک شد؟ اگر حق پرسیدن چنین سؤالی را داشته باشیم، پاسخ آن را چگونه باید داد؟ آیا می‌توان مدعی شد که برای پاسخ آن باید به قرآن رجوع کرد و خدا در قرآن چنین درخواستی داشته است؟ چنین پاسخ‌های اشعری‌گونه سر از دور یا تسلسل درمی‌آورد، اما اگر در پاسخ گفته شود، خدا کمال مطلق است و عقل می‌تواند تا حدودی فهمی از کمالات خدا از جمله کمالات اخلاقی و عدالت او داشته باشد و انسان با رفتارهای اخلاقی و از جمله عدالت‌ورزی، به کمالات خدا نزدیک شده و تا حدودی (هرچند اندک) شبیه خدا شود که از آن به قرب وجودی تعبیر می‌شود، چنین پاسخی، هم معقول است و هم قابل فهم؛ اما لازمه چنین پاسخی، پذیرش حسن و قبح ذاتی عقلی و انکار حسن و قبح الهی شرعی و قرب‌گرایی به عنوان یک نظریه اخلاقی است.

قرآن کریم گرچه به طور مستقیم به این نوع مباحث نظری اشاره ندارد ولی به صورت تلویحی در بسیاری از آیات نظیر عبث نبودن آفرینش (مؤمنون، ۱۱۵؛ قیامت، ۳۶؛ ص ۲۷)، لزوم دوری از فحشا (اعراف، ۲۸)، دوری از فواحش (انعام، ۱۵۱؛ اعراف، ۳۳، ۱۵۷؛ نحل، ۹۰)، پاداش احسان برای احسان کننده (الرحمن، ۶۰)، یکسان نبودن مؤمن و کافر در قیامت (جاثیه، ۲۱؛ ص، ۲۸؛ قلم، ۳۵)، سرزنش عدم تعقل در مورد اهل جهنم (بقره، ۴۴؛ ملک، ۱۰)، عدم ظلم خداوند به بندگان (آل عمران، ۱۸۲؛ انفال، ۵۱؛ الحج، ۱۰؛ فصلت، ۴۶؛ ق، ۲۹) و دیگر آیات، نشان دهنده درک مستقل عقل از حسن و قبح ذاتی برخی افعال است. برای نمونه در بسیاری از آیات قرآن به وصف عدالت به عنوان یک ارزش اخلاقی اشاره شده است. مانند آیه «وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا»^۱ (مریم، ۵۴). در این آیه، سخن از صادق الوعد بودن اسماعیل است؛ در ظاهر آیه، خداوند از خوبی صدق، سخنی نگفته است؛ گویا انسان می فهمد و می داند که صادق الوعد بودن خوب است مانند آیه «إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^۲ (مائده، ۴۲). آیه مذکور در بیان دادگری است و دستور به اقامه آن می دهد، بدون آنکه به خوبی دادگری اشاره کرده باشد. گویا این آیه به مخاطب این پیام را القا می کند که تو بر اساس نعمت عقل، به خوبی قسط و عمل بر اساس آن آگاه هستی، اما برای تحریض و انگیزه بخشی برای عمل، از محبوب بودن این عمل نزد خداوند سخن گفته است؛ همین طور آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»^۳ (مائده، ۸) به اجرای عدالت دستور داده است، اما بیان نکرده است که عدالت، خوب است یا بد. گویی خوب بودن عدالت را بر اساس عقل بشری مفروض گرفته که ای انسان! تو می دانی و درک می کنی که عدالت خوب است، پس بر اساس عدالت رفتار کن. بر همین اساس، خداوند در آیه «وَأَنْتُمْ قَوْمٌ عَلَىٰ سَبِيلٍ إِلَهُ وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»^۴ (بقره، ۱۹۵) دستور به نیکی کردن می دهد اما از خوب بودن آن سخنی به میان نیامده است؛ گویی انسان، خوب بودن نیکی را می داند و فقط دستور به اجرا می دهد و برای تحریض مخاطب از محبوب بودن این عمل نزد خداوند سخن گفته است.

آیاتی اینچنین که در قرآن اندک هم نیستند، اثبات کننده حسن و قبح ذاتی عقلی هستند و غیر از این نکته توجیهی برای این گونه آیات وجود ندارد. بر اساس مطالب یادشده و شواهد موجود در قرآن که برخی بیان گردید، اثبات حسن و قبح ذاتی عقلی (خوبی و بدی در ذات فعل نهفته است و عقل، مُدرک خوبی و بدی فعل است) دو نتیجه را به دنبال دارد:

۱. عقل، کلیات و اصول و امهات ارزش های اخلاقی را درک می کند و در جایی که عقل مُدرک باشد، نیاز به تشریع در ارزش گذاری اخلاقی و تعیین خوبی و بدی فعل از جانب شریعت نیست.

۱. و در این کتاب از اسماعیل یاد کن زیرا که او درست وعده و فرستاده ای پیامبر بود.

۲. اگر داوروری کردی، میان آنان به عدل داوروری کن که خدا دادگران را دوست دارد.

۳. ای کسانی که ایمان آورده اید، همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدل و عدالت گواهی دهید. کینه و دشمنی با گروهی شما را به ترک عدالت وادار نسازد. عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک تر است و از خدا بترسید که خدا از اعمال شما کاملاً آگاه است.

۴. در راه خدا اتفاق کنید، خود را به دست خود به هلاکت نیفکنید! و نیکی کنید! که خداوند، نیکوکاران را دوست می دارد.

۲. قرآن کریم ارزش های اخلاقی را بیان کرده است. بعد از اثبات حسن و قبح ذاتی عقلی این سؤال مطرح می شود که هدف از بیان ارزش های اخلاقی که پرسامدترین معارف قرآنی هستند، برای چیست؟ معرفت بخشی و آگاه ساختن انسان یا برای ایجاد انگیزه، تحریک، تشویق و غفلت زدایی؟ اثبات حسن و قبح ذاتی عقلی و درک کلیات و اصول ارزش های اخلاقی به وسیله عقل، این نکته را به مخاطب قرآن القا می کند که بیان ارزش های اخلاقی نباید برای معرفت بخشی باشد، چراکه عقل، مدرک کلیات ارزش های اخلاقی است و بیان این ارزش ها از سوی قرآن اگر معرفت بخش نباشد، برای ایجاد انگیزه عمل در مخاطب، موجب تذکر، تشویق و غفلت زدایی است و الفاظ به کار گرفته شده و اسلوب های بیانی موجود در متن آیات برای تحریک انگیزه نیز مبین همین معنا هستند.

پژوهشگران عرصه اخلاق، آثار و پیامدهای هر دو نظر را در مباحث اخلاقی بررسی و تبیین کرده اند. منابع موجود، اعم از کتاب، پایان نامه و مقالات گرچه مستقیماً به موضوع نوشتار حاضر نپرداخته اند، ولی تلویحاً با اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال، از ابعاد مختلف به اهمیت انگیزش اخلاقی و تأثیر آن سخن گفته اند؛^۱ اما در موضوع و عنوان یادشده، تألیف مستقلی صورت نگرفته است. بنابراین پرداختن به موضوع حسن و قبح از منظر یادشده، ضروری به نظر می رسد.

مقاله حاضر با روشی توصیفی و تحلیلی و با بازخوانی آیات قرآن در صدد اثبات این نظر است که قرآن کریم، تأییدکننده حسن و قبح ذاتی عقلی است، چراکه ویژگی های الفاظ و گزاره های قرآن کریم، لسان آیات و روش های بیان و انداز قرآن نشان از آن دارد که این کتاب مقدس در گزاره های اخلاقی خویش به دنبال انگیزه بخشی است نه معرفت بخشی. در این نوشتار به دسته بندی و تحلیل آیات عقل، وجدان و فطرت می پردازیم و در صدد پاسخ به این سؤال خواهیم بود: گزاره های اخلاقی قرآن به دنبال معرفت بخشی اخلاقی است یا انگیزه بخشی؟

۱. دلایل لفظی قرآن بر انگیزش اخلاقی

قرآن برای هدایت تمام انسان ها تا ابدیت آمده است؛ از این رو دارای ویژگی هایی نظیر جهانی بودن، فرامکانی و زمانی و قابل فهم بودن برای همگان است؛ پس باید از ابزارها و زبانی مشترک استفاده کند تا هدف نزول محقق شود. قرآن از معارف مختلفی

۱. حسن حسینی، راهبردهای ایجاد انگیزش معنوی اثر بخش از منظر قرآن، رساله دکتری، جامعه المصطفی، به راهنمایی ابوالفضل گایینی، ۱۴۰۱؛ شریعتی شیرازی؛ اورعی یزدانی، بدرالدین. طراحی الگوی انگیزش در اسلام، رساله دکتری دانشگاه تهران، به راهنمایی حسن میرزایی اهرنجانی، ۱۳۷۶؛ کریمی، محمدرضا. الگوی انگیزش اخلاقی از منظر قرآن کریم، رساله دکتری، دانشگاه باقرالعلوم، به راهنمایی محمد کاویانی، ۱۳۹۶؛ الگوی مفهومی انگیزش قرآن بنیان با رویکرد جامعه سازی اسلامی، رساله دکتری، جامعه المصطفی، به راهنمایی محمد کاویانی، ۱۴۰۱؛ عباسی نیا، سعید. زبان قرآن با رویکرد تربیتی، رساله دکتری دانشگاه معارف اسلامی قم، به راهنمایی ابوالفضل ساجدی، ۱۳۹۳؛ ۱۳۸۳؛ آل بویه، علیرضا. «بررسی انتقادی غایت گرایی اخلاقی به مثابه نظریه هنجاری قرآن»، قرآن شناخت، سال چهاردهم، ش ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰؛ منوچهری، علی؛ شریعتی نیاسری، نفیسه. «حسن و قبح ذاتی و عقلی با رویکردی بر ادله نقلی»، پژوهش دینی، دوره ۱۳، ش ۲۸، بهار و تابستان ۱۳۹۳؛ صادقی، حسن. «دلایل عقلی و قرآنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال»، معرفت کلامی، سال دوم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۰؛ خسروپناه، عبدالحسین. «رابطه دین و اخلاق در قرآن»، فصلنامه اخلاق و حیانی، سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۱؛ جوادی محسن؛ شیخی قباد. «معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان»، آینه معرفت، دوره ۶، ش ۱۶، ص ۴۵؛ طالقانی، سیدعلی؛ رفیعی، حسین. «ارزیابی انتقادی استدلال انتفاء بر حسن و قبح عقلی»، پژوهشنامه فلسفه دین، دوره ۱۷، ش ۱، سال ۱۳۹۸.

برخوردار است که مباحث اخلاقی از آن جمله است. طبق زبان مشترک قرآن و جهانی بودن آن، مدعا این است که زبان قرآن در بخش گزاره‌های اخلاقی به دلیل به‌کارگیری ابزارهای مشترک بین انسان‌ها، زبانی انگیزشی دارد نه معرفت‌بخشی؛ چراکه حداقل در گزاره‌های اخلاقی، معرفت به خوبی و بدی از قبل در اختیار انسان قرار گرفته است و آیات اخلاقی قرآن غالباً تنها جنبه یادآوری و انگیزشی دارند. قراین لفظی و معنوی در نص قرآن کریم تأییدکننده فرضیه نوشتار حاضر است که به ترتیب به بیان و تحلیل آن پرداخته خواهد شد. نکته شایان ذکر این است که برای پرهیز از اطاله کلام، فقط قراین لفظی مورد بررسی قرار می‌گیرند و بیان قراین معنوی، نوشتاری جداگانه می‌طلبد.

۱-۱. گزاره‌های استراتژیک

عمر و منابع محدود انسان از یک‌سو و خواسته‌های فراوان وی از سوی دیگر موجب می‌شود که انسان به دنبال راهی باشد تا منابع خود را بهتر بشناسد و نیازهای خویش را بهتر درک کند تا بتواند از فرصت‌ها بیشترین بهره را ببرد. در اصطلاح علم مدیریت، به این نوع عملکرد، تفکر استراتژیک^۱ می‌گویند. نتیجه این نوع تفکر، بهره‌وری فراوان و موفقیت پایدار است (غفاریان، کیانی، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

تفکر استراتژیک، ذاتی نیست، بلکه آموختنی است و فرد از طریق مجموعه‌ای از تکنیک‌ها، روش‌ها و اصول می‌تواند به این مهارت دست یابد. تفکر استراتژیک، مهارتی ذهنی است که با افزایش توان تحلیل و تصمیم‌گیری استراتژیک، تأثیر اساسی در نتایج کلیدی عملکرد (رسیدن به اهداف، ماندگاری و بقای آن) می‌گذارد.

تفاوت مهارت تفکر با تفکر استراتژیک در این است که اولی «عام» بوده و اندیشیدن درباره همه مسائل است، ولی دومی فقط به دنبال گزینه‌هایی است که تأثیر اساسی در نتایج کلیدی عملکرد داشته و منحصر در موضوعات کلیدی است. پایه اصلی تفکر استراتژیک، تفکر سیستمی است؛ چراکه اثر رفتارها و انتخاب‌ها و تصمیم‌های خویش را در زمان‌ها و مکان‌های دورتر بررسی می‌کند (غفاریان، کیانی، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

استراتژیست کسی است که چنان منابع خویش را بسیج می‌کند تا دسترسی به هدف‌های دوردست برای او امکان‌پذیر می‌شود و در عین طی کردن مسیر خود و مقیدبودن به حفظ جهت‌گیری کلی، نگاه را از حاشیه و موارد آن برنمی‌دارد تا در صورت نیاز با توجه به فرصت‌های ارزشمند پدیدار شده، مسیر خود را اصلاح و تعدیل کند. وی دائماً بین سه جهان گذشته، حال و آینده در حرکت است.

قرآن‌پژوهان معاصر بر نظام‌مند و شبکه‌ای بودن گزاره‌های قرآن تأکید دارند که خود از دیدگاه‌های جدید دانش زبان قرآن است (احمدزاده، ۱۳۹۶، ص ۵۲ تا ۵۴). نکته کمتر اشاره‌شده درباره قرآن، استراتژیک بودن گزاره‌های این کتاب مقدس است. قرآن به دنبال هدایت و نهایتاً سعادت انسان در دنیا و آخرت است و برای رسیدن به این مهم، تزکیه انسان را «محور» می‌داند که مسیر آن از طریق تربیت اخلاقی امکان‌پذیر است. از طرفی، انسان عمری محدود با امکاناتی محدود و خواسته‌های فراوانی دارد؛ بنابراین،

۱. استراتژیک به معنای تأثیرگذاری اساسی در نتایج کلیدی عملکرد است.

قرآن کریم روش‌ها و تکنیک‌هایی را بیان می‌کند تا در کوتاه‌ترین زمان، انسان را به سعادت برساند. از این‌روست که قرآن کریم بر وظایف کلیدی تمرکز می‌کند. علم و معرفت نیز زمانی ارزشمند است که رساننده انسان به آن وظایف کلیدی باشد (واسطی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۶ تا ۲۶۸). لذا ابزارها و داده‌های وجودی انسان که از زمان خلقت همراه اوست، عقل، وجدان و فطرت را فعال کرده و زمان خود را صرف دانش‌های دایره‌المعارف و یا صرفاً سیستمی نمی‌کند؛ بلکه مستقیماً وارد عرصه تربیت انسانی می‌شود. به همین سبب، نوع بیان و گفتار قرآن به‌ویژه در گزاره‌های اخلاقی متفاوت است.

ماهیت گفتاری قرآن شامل تشویق و تحریض است نه بیان و تصریح. در تأیید این نکته برخی قرآن‌پژوهان معاصر اذعان دارند که چون اخلاق، سرّ باطنی موجود متفکر و مختار است، پس نیازمند به دو عنصر «اندیشه صحیح» و «گرایش راستین» است. قرآن، اندیشه را با براهین قاطع و گرایش را با تبشیر و انذار، تشویق و توبیخ وعد و وعید و ... تضمین و او را از این جهت تربیت می‌کند (جوادی‌آملی، الف ۱۳۸۷، ص ۲۹۶-۲۹۷). بر اساس این ویژگی، قرآن درباره انسان دو چیز را پیش‌فرض می‌گیرد: اول، انسان‌ها خوبی و بدی را می‌شناسند اما در انجام آن ناکام هستند؛ دوم، به دلیل آشنایی انسان‌ها با خوبی و بدی، غالباً کسی به دنبال اقامه براهانی برای خوبی افعال نیست (اولیف، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲).

بنابراین، خداوند از سویی تمایل به خوبی را در فطرت انسان قرار داده و از دیگرسو، نیروی عقل و اراده را در اختیار انسان می‌گذارد که حاصل این دو، پرورش فهم و بیش اخلاقی است.

۱-۲. کاربرد واژگان اخلاقی بدون تعیین مفهوم

روش قرآن در بیان گزاره‌های اخلاقی به‌گونه‌ای است که فهرستی از امور خوب و بد را ارائه می‌دهد تا حوزه اخلاق مشخص شود؛ ولی گزاره‌های اخلاقی چه فضیلت و چه رذیلت را، یا مصداقی بیان می‌کند و یا از مترادف و متضاد آن واژه استفاده می‌کند و گاه به بیان علائم و نشانه‌های آن می‌پردازد و در برخی موارد نیز به پیامدها و عواقب آن اشاره می‌کند؛ اما تعریف مفهومی به دست مخاطب نمی‌دهد (احمدزاده، ۱۳۹۶، ص ۸۶). در واقع هدف از بیانی اینچنین، برانگیختن مخاطب برای انجام عملی است که می‌داند رفتار خوب و شایسته است. نمونه این واژگان در فضای قرآن بسیارند که برخی عبارتند از: واژه «عمل صالح» که ترجیع‌بند بسیاری از آیات قرآنی است (بقره، ۲۷۷؛ مانده، ۶۹). این واژه ترکیبی از «عمل» با بسامد ۳۶۰ مرتبه و «صالح» با تکرار ۱۸۰ مرتبه است. این کلمه همچنین با مفاهیم اخلاقی دیگر نظیر خیرات و احسان ارتباطی تنگاتنگ دارد: «... وَأَمْنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقُوا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقُوا وَاحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»^۱ (مانده، ۹۳) و یا خداوند انجام‌دهنده اعمال صالح را وعده بهشت می‌دهد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا»^۲ (کهف، ۱۰۷). در جمع‌بندی آیات، کلیدواژه «صالح» که ایمان را به عمل صالح گره می‌زند، «ایزوتسو» را به این نتیجه می‌رساند که صالح، بیان ظاهر و خارجی ایمان است

۱. مؤمن و نیکوکار، و زان پس با ایمان، پرهیزگار [از شراب و قمار] بماند و زان پس با پرهیزگاری نیکوکاری کنند چه خدا دوستدار نیکوکاران باشد.

۲. و البته آن‌ها که مؤمن و نیکوکار شدند، بهشت برین جایگاه‌پذیری آن‌ها بوده است که به آن جاویدان هستند.

که قرآن به آن امر می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۹۴، ص ۴۱۵). به‌رغم اهمیت واژه صالح، تعریفی از آن داده نشده است. قرآن در برخورد با مخاطب خویش به‌گونه‌ای رفتار می‌کند که انگار مخاطب، عمل صالح را تشخیص داده و می‌شناسد.

واژه دیگر «بر» است که در هشت مورد در شکل فاعلی خویش در قرآن به‌کار رفته است (بقره، ۴۴ و ۱۷۷؛ آل عمران، ۹۲؛ مانده، ۲؛ مجادله، ۹)؛ برای مثال خداوند در آیه ۱۷۷ سوره بقره می‌فرماید: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره، ۱۷۷). در شأن نزول این آیه شریفه بیان شده است که مردی خدمت پیامبر رسید و از مفهوم «بر» سؤال کرد. در پاسخ به او خداوند این آیه را نازل کرد (طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۴). با دقت در آیه، این نکته حاصل می‌شود که قرآن هیچ‌گاه به دنبال تعریف دایره‌المعارف نیست؛ بلکه بیشتر تعاریف قرآن، مصداقی است و تلویحاً به مخاطب القا می‌کند که شما با مفهوم خوب و بد آشنا هستید.

«خیرات» (بقره، ۱۴۸؛ آل عمران، ۱۱۴) و «احسان» (بقره، ۸۳؛ انعام، ۱۵۱؛ توبه، ۱۰۰؛ نحل، ۹۰ و ...) نیز از همین نوع هستند که قرآن از این واژگان تعریفی ارائه نکرده است؛ اما بارزترین و متداول‌ترین واژه‌ای که حتی مفسرین نیز تعریفی از آن ارائه نداده‌اند و در نگاه قرآن و مفسرین، شناخت آن از جانب مخاطب مسلم گرفته شده، واژه «معروف» است که ۳۲ مرتبه در قرآن تکرار شده است. بنابراین، بیان قرآن در مفاهیم اخلاقی به‌گونه‌ای است که شناخت مخاطب از معنای فضیلت و رفتار فضیلت‌مند را مفروض می‌گیرد (مک‌اولیف، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳۹).

علاوه بر واژگان ناظر بر فضایل، از واژه‌های مربوط به رذایل نیز تعریفی ارائه نمی‌شود؛ بلکه فقط به عواقب آن هشدار داده می‌شود. واژگانی نظیر «فساد» (۴۸ مرتبه با ترکیب‌های مختلف)، «فحشا» (۲۴ مرتبه)، «خبث، فسق» (۵۴ مرتبه) و موضوعات مربوط به ظلم با بیشترین بسامد (۳۱۰ مرتبه) در قرآن به‌کار رفته است.

دسته‌بندی افعال در قرآن در قالب اصطلاحاتی صورت می‌گیرد که نشان می‌دهد پیام قرآن بیش از آنکه تعریف خوب و بد برای مسلمانان باشد، ترغیب آنان به انجام کارهای خوب و دوری از بدی است؛ چراکه توانایی انسان در درک ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی در فهم درست و غلط نقش دارد و تفکر یا تأمل، فرد را به کار درست راهنمایی می‌کند. حتی مفسران نیز دریافته‌اند که قرآن به معرفی مشترک بین انسان‌ها اشاره دارد. «قرطبی» در ذیل آیه ۳۶ نسا می‌گوید:

این آیه در تمام کتاب‌های مقدس وجود دارد؛ اگر هم چنین نباشد، این موضوع را از طریق عقل می‌توان فهمید حتی اگر از طریق وحی در کتاب مقدس نیامده باشد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۸۰).

۱. ای کسانی که به خدا و پیغمبر گرویده‌اید، برای کشتگان قصاص کنید که آزاد را به سزای آزادی که کشته است بکشید و غلام را به مجازات کشته غلام و زن را برابر زنی که کشته است. پس کسی که از سوی [بازماندگان مقتول که] برادر [دینی] او [هستند] برای او گذشتی شد، باید او پی رفتار مردم‌پسند باشد و پرداخت دیت به نیکوکاری. این حکم، سبکباری و مهربانی از پروردگار شما است و اگر ازین پس کسی ستم پیشه کرد، آزاری دردناک برای او است.

علاوه بر دلیل فوق، وجود آیات عقل، وجدان و فطرت، بر انگیزش اخلاقی قرآن صحّه می‌گذارد که به بررسی این سه مقوله از نگاه آیات و روایات پرداخته می‌شود:

۱-۳. وسعت کاربرد واژه عقل (مشتقات و مترادفات)

قرآن کریم و روایات اسلامی برخلاف اندیشمندان غربی نظیر هیوم که عقل را از کارکرد اخلاقی، درک خوبی و بدی و باید و نباید خارج کرده و درک آن را منحصر در احساسات و عواطف می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۳۵) معتقد به حسن و قبح عقلی است و در نصّ خویش به اثبات آن پرداخته است:

در قرآن کریم صورت اسمی واژه عقل به کار نرفته است؛ اما صورت‌های مختلف فعلی و همچنین مترادفات هم چون تدبّر، تأمل، تفکر (۹۷ مرتبه)، لبّ، نُهی^۱ (طه، ۵۴)، حجر (فجر، ۵)، قلب (حج/۴۶) و ... در قرآن به فراوانی یافت می‌شود. قرآن انسان را بیش از ۴۸ بار به تعقل و ۱۷ بار به تفکر دعوت کرده است. در آیه «اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ»^۲ (بقره/۴۴) اینکه به دیگران نسبت به نیکی فرمان می‌دهید و خود را فراموش کرده‌اید در حالی که کتاب می‌خوانید، آیا نمی‌اندیشید؟ اذعان دارد که اندیشیدن فرد، او را به حقیقت اخلاق می‌رساند. خداوند با دعوت به تفکر در صدد احیای نوعی انگیزش اخلاقی است؛ همچنین قرآن یکی از دلایل جهنمی شدن را عدم تعقل ذکر کرده است: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»^۳ (ملک، ۱۰). دعوت به تعقل و اندیشه و برتری آن بر عبادت^۴ برای فرد، انگیزش اخلاقی ایجاد می‌کند و با تفکر، رفتار انسان تثبیت می‌شود.

همچنین در آیاتی که ماده «تفکر و علم» به کار رفته است، بر اعطای ابراز معرفت دینی-اخلاقی به انسان‌ها به شرطی که درباره دانسته‌های خویش، بیندیشند، تأکید شده است (بقره/۲۱۹، ۲۴۲)؛ یا آیاتی که در آن «اولوالالباب» به کار رفته است، صاحبان خرد کسانی هستند که بین رفتار و باور خود، هماهنگی ایجاد کرده‌اند و عباراتی چون «أفلا تعقلون» و یا «أفلا تعلمون»، «لعلکم تعقلون» (انعام/۱۵۱، ۳۲؛ اعراف/۱۶۹؛ یوسف/۱۰۹) نیز ترغیب به تفکر و تعقل است. در واقع در این نوع آیات، خداوند متعال، انسان را با علم خود مواجه کرده و بروز برخی رفتارها را مغایر با باور او می‌داند مثل در آمیختن حق و باطل «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»^۵ (آل عمران، ۷۱). انسان متعقل، انگیزش بیشتری برای بروز رفتارهای اخلاقی دارد.

بنابراین در گزاره‌های اخلاقی، عقل می‌تواند مدرک آن‌ها باشد؛ طوری که برای فهم آن به تشریع نیاز نیست و خداوند از قبل

۱. دو واژه لبّ و نُهی به معنای خرمندی و تعقل است.

۲. چرا مردم را به نکوکاری وادار می‌کنید و خود را فراموش می‌کنید با اینکه کتاب آسمانی می‌خوانید (و آشنا به وظیفه هستید) مگر خرد ندارید.

۳. و اگر گوش شنوا داشتیم و خردمند بودیم مردان آتشین نمی‌شدیم.

۴. «... أَنْ تَفْكَرَ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامٍ لَيْلَةٍ...» کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۴.

۵. ای علمای یهود و نصاری، چرا حق و باطل را با هم می‌آمیزید و منکر حق می‌شوید؟ [با اینکه خود می‌دانید] [و حق را از باطل تشخیص می‌دهید].

چنین ابزاری را در اختیار انسان قرار داده است تا امور خیر و شر و خوب و بد را تشخیص دهد.

این برداشت در روایات نیز وارد شده است، از جمله روایت: «... و کسی که از عقل نصیحت خواهد، به او خیانت نمی‌کند»^۱ (نهج البلاغه، حکمت ۲۸۱). به این ترتیب، امیرالمؤمنین بر هدایت عقل تأکید دارد. یا در برخی روایات، عقل به‌عنوان رسول باطن در کنار پیامبران و ائمه (رسولان ظاهر) به‌عنوان حجت قرار گرفته است: «خداوند را بر مردمان دو حجت است: حجتی بیرونی و حجتی درونی. حجت بیرونی همان فرستادگان و پیامبران و امامان هستند و حجت درونی همان خردها»^۲ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۵). این عبارات نشان‌دهنده آن است که عقل همانند وحی الهی، حجت است^۳ و به‌طور مستقل در کنار انبیاء و ائمه هدایت بشر را بر عهده دارد (جوادی آملی، ب ۱۳۸۵، صص ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱). مؤید این روایت، روایات دیگری مانند: «همانا با خردمندی به همه خوبی‌ها می‌توان رسید»^۴ (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۵۴) است که عقل را مُدرک خوبی‌ها دانسته است؛ یا روایتی که حضرت علی در صفت «عاقل» می‌فرماید: «عاقل کسی است که از بین دو شر، آنچه را که ضرر کمتری دارد، برگزیند...»^۵ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۵، ص ۶)؛ یا این روایت که امام صادق فرمودند: «خوبی از بدی به‌وسیله آن شناخته می‌شود...»^۶ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸) که به کارکرد عقل در شناخت خوبی و بدی اشاره دارد. در حدیثی طولانی امام صادق به مدرک بودن عقل اشاره کرده است: «... با عقل تشخیص زشت و زیبا دادند و دانستند در نادانی، تاریکی و در علم، نور است؛ این است آنچه عقل به آن‌ها رهنما گشته...»^۷ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸) و یا این روایت امیرالمؤمنین: «کسی که خیر را از شر تشخیص ندهد، در زمره بهایم است»^۸ (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۵). روایات ذکرشده بر استقلال عقل تأکید دارد و این پیام را به مخاطب می‌رساند که دست‌کم برخی امور از جمله گزاره‌های اخلاقی برای درک، نیازمند به تشریع نیستند، بلکه عقل به‌تنهایی برای فهم آن‌ها کافی است. بنابراین نیازی به معرفت خوبی و بدی نسبت به موضوعات اخلاقی از جانب خداوند متعال نیست و اگر در جایی به گزاره‌های اخلاقی اشاره دارد، برای تأکید است؛ چراکه در وجود انسان راهنمایی به نام عقل قرار داده شده است که به‌واسطه آن خوب و بد، خیر و شر و حق و باطل شناخته می‌شود.

۱. وَلَا يَغُشُّ الْعَقْلُ مَنِ اسْتَنْصَحَهُ.

۲. إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ عَ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ ...

۳. وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ.

۴. وَ عَنْهُ صَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّمَا يَذُرُّكَ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ ...

۵. لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينَ ...

۶. وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ.

۷. إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَ مَبْدَأَهَا وَ قَوِّمَتَهَا وَ عِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهَ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَ نُوراً لَهُمْ فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنََّّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنََّّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنََّّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَ أَنََّّهُ الْبَاقِي وَ هُمُ الْفَانُونَ وَ اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ وَ شَمْسِهِ وَ قَمَرِهِ وَ لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ وَ بَانَ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقاً وَ مُدَبِّراً لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزُولُ وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَ أَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَ أَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهِمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ قِيلَ لَهُ فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ قَالَ إِنَّ الْعَاقِلَ لِلدَّلَالَةِ عَقْلُهُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ عِلْمٌ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عِلْمٌ أَنَّ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَ عِلْمٌ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلَبِهِ وَ أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ يَعْلَمُهُ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَ الْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ.

۸. مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ فَهُوَ مِنَ الْبُهَّانِ.

۱-۴. نظریه حس اخلاقی

این نظریه قدمتی دیرین بین اندیشمندان اسلامی و غربی دارد. در بین عالمان اخلاق، دو دیدگاه در منشأ این حس مطرح است. اندیشمندانی نظیر جوادی آملی، محمدتقی جعفری و مصباح یزدی، از آن به عنوان «وجدان اخلاقی» یاد کرده‌اند ولی در منشأ این حس، اختلاف نظر دارند. جوادی آملی، وجدان اخلاقی را مشترک بین تمام بشریت دانسته و معتقد است که حکم به زشتی و زیبایی برخی افعال در بین همه انسان‌ها مشترک است؛ چراکه احکام عقلانی و وجدان بیدار انسان‌ها مشترک است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۵۰). مصباح یزدی، وجدان اخلاقی را همان قوه عقلانی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۵)؛ در مقابل، شهید مطهری، وجدان اخلاقی را قوه عاقله نمی‌داند و اذعان دارد که وجدان پدیده‌ای فطری است در حالی که قوه عاقله پدیده‌ای اکتسابی است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۵۹).

محمدتقی جعفری، معنای دیگری از وجدان اخلاقی ارائه می‌دهد. وی هیچ‌یک از این آراء را نمی‌پذیرد. او عقلانیت را مکمل وجدان می‌داند و از وجدان اخلاقی به «ندای درون» تعبیر می‌کند که منشأ آن با حس باطنی متفاوت است. از منظر علامه جعفری «وجدان اخلاقی» از روش‌ها و ارکان تبلیغ انبیا بوده است. او می‌گوید: بحث وجدان اخلاقی در نوشته‌های پیشینیان با عناوینی چون «قلب پاک»، «ضمیر پاک»، «روح معتدل» و «فطرت» به کار رفته است (جعفری، ۱۳۹۲ ب، ص ۳۷). نقطه مشترک در تمام دیدگاه‌ها این است که تمام انسان‌ها از «ندا و صدایی درونی» بهره‌مند هستند. این ندای درون نه زبان دارد و نه نیاز به تعلیم دارد (جعفری، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۴-۱۵). او این ندا را «منعکس‌کننده صدای خدا» و «قطب‌نمای کشتی وجود انسان» تعبیر می‌کند؛ یعنی همان‌طور که قطب‌نما جهت و مسیر صحیح را برای ناخدای کشتی معین می‌کند، وجدان اخلاقی نیز جهت و مسیر صحیح اخلاق را به انسان نشان می‌دهد (جعفری، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۳).

علامه جعفری به نقش بی‌بدلیل وجدان اخلاقی در شکل‌گیری و تحول انسان اشاره می‌کند و می‌گوید:

شخصیت بدون وجدان به هیچ پایه و اساس منطقی متکی نمی‌باشد (جعفری، ۱۳۹۲ ب، ص ۶). همچنین از نگاه او، وجدان اخلاقی عاملی الهی است که مرتبه رفیع آن، رسیدن به قرب الهی است، زیرا «رفتار اخلاقی عبارت است از به‌جا آوردن اعمال پسندیده و اجتناب از کردارهای زشت با تحریک وجدان کمال‌جو، فقط بدان جهت که اعمال پسندیده را باید انجام داد و از اعمال زشت باید اجتناب کرد (جعفری، ۱۳۸۵ ب، ص ۶۷).

در میان فلاسفه غرب نیز افرادی مانند شافستبری^۱ و هاجسن^۲ و هیوم وجدان اخلاقی را حسی باطنی در انسان تلقی می‌کنند. هاجسن، اخلاق‌گرای انگلیسی نیز ظاهراً می‌گوید که انسان‌ها چنان سرشته شده‌اند که هنگام اندیشیدن درباره شخصیت‌های خوب و کارهای آنان، حس رضایت یا انزجار در آن‌ها برانگیخته می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۹۲ و ۱۹۶ و ۳۴۷). ژان ژاک روسو، بنیان‌گذار مکتب وجدان‌گرایی، نیز معتقد است که وجدان می‌تواند معیار ارزش‌های اخلاقی قرار گیرد به گونه‌ای

2. Third earl of Shaftesbury

2. Francis Hutcheson

که امور مطابق با وجدان، خوب و آنچه با وجدان مخالف است، بد محسوب می‌شود. در مکتب وی، وجدان کارکردهایی نظیر تشخیص خوب و بد، نشان‌دادن راه صحیح به انسان، سرزنش انسان گناهکار و راهنمای واقعی انسان دارد. روسو اذعان دارد که وجدان انسان، او را وادار می‌کند که به‌سوی خیر برود و اگر منحرف شد، او را مؤاخذه می‌کند. راه تحصیل اخلاقیات، گوش‌دادن به ندای وجدان و فطرت انسانی است (روسو، ۱۳۶۰، صص ۲۰۱-۲۰۸).

ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، نیز وجدان را به عقل نسبت می‌دهد و می‌گوید:

وجدان اخلاقی همان عقل عملی است که تکلیف او را برای برائت یا محکومیت هر موردی که تحت قانون قرار گرفته باشد، پیش روی او می‌نهند (کانت، ۱۳۸۳، صص ۵۷ و ۱۰۴).

نقطه اشتراک بین دیدگاه اندیشمندان اسلامی و غربی درباره وجدان این است که در کارهای اخلاقی، وجدان به انسان الهام می‌کند که چه کاری خوب و چه امری قبیح است. از منظر این دیدگاه‌ها، اخلاق یعنی دستورات صریح و قاطعی که وجدان انسان، به انسان الهام می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۷)؛ البته وجدان با فطرت انسان در کارکرد متفاوت است.

نزدیک‌ترین تعبیر به وجدان اخلاقی در قرآن کریم «نفس لوامه» است که خداوند در برخی آیات به این نفس قسم یاد کرده است: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»^۱. خداوند در وجود انسان ترازو و میزانی قرار داده است که در هنگام بروز فعل قبیح به ملامت او پرداخته و انسان را رها نمی‌کند؛ یعنی همان ندای درون که با صاحب خود به گفت‌وگو می‌نشیند و از انحراف انسان جلوگیری کرده و زمینه‌های رشد و تعالی او را فراهم می‌آورد. حال این نفس لوامه چگونه از بدی و خوبی فعل آگاه است تا به سرزنش انسان بپردازد؟ در پاسخ به این سؤال، قرآن کریم به صراحت از تجهیز انسان به یک سلسله الهامات فطری خبر می‌دهد و می‌فرماید: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»^۲ (شمس، ۸). این فراز آخرین سوگندی است که خداوند متعال در سوره شمس یاد می‌کند که فجور و تقوا را به بشر الهام کرده و به او قوه تشخیص فجور و تقوا و پاکی را عطا کرده است. علامه طباطبایی در ذیل آیه می‌گوید:

مراد از الهام این است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده، و به او فهمانده عملی که انجام می‌دهد، تقواست و یا فجور و برایش مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی، و فجور چگونه اعمالی است و الهام نتیجه تسدید نفس و از خصوصیات خلقت آدمی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۹۸).

روایات تفسیری وارد شده ذیل آیه نیز به این نکته اذعان دارند که خداوند به نفوس انسان‌ها، خیر و شر و خوب و بد را القا کرده است؛ از جمله: «عن أبي عبد الله أنه قال وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا ... وَ قَوْلُهُ فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا أَي عَرَفَهَا وَ أَلْهَمَهَا ثُمَّ خَيْرَهَا فَاخْتَارَتْ ...» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۲۴). امام صادق در ذیل آیه «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» می‌فرماید: کار زشت و زیبا را شناساند، بعد او را مخیر کرد تا هر راهی را خواست برگزیند؛ یا نزدیک به همین مضمون در روایتی دیگر می‌فرماید: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قَالَ فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَالَ بَيَّنَّ لَهَا مَا تَأْتِي وَ مَا تَتْرُكُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶۳). در این

۱. قسم به نفس ملامت‌گر.

۲. سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.

روایت نیز امام صادق در تفسیر آیه بیان می‌دارد که خداوند برای انسان اموری را که باید انجام دهد و اموری را واگذارد، آشکار کرده است؛ و یا در جایی دیگر «آشنا به حق بودن» و تمییز باطل را منظور از الهام تقوا و فجور می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۴، ص ۷۳). برخی روایات نیز در ذیل این آیه، فجور و تقوا را به خیر و شر تفسیر کرده‌اند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ ق، ج ۸، ص ۴۰۰؛ شبر، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۵۹).

در آیات مربوط به ماجرای شکستن بت‌ها توسط ابراهیم، بعد از گفت‌وگو با مشرکان حضرت ابراهیم علیه‌السلام می‌گوید: «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ»^۱ (انبیاء، ۶۴)؛ حضرت ابراهیم، مشرکان را به رجوع به خویشتن دعوت می‌کند؛ چرا که ظالم بودن خویش را تشخیص می‌دهند و وجدان آنان حکم به ظلم بودن عمل می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۴۲۵)؛ یا در آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ»^۲ (انبیاء، ۷۳) به صراحت بر الهام افعال خیر به انسان صحه گذاشته است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید:

خداوند در آیه نفرمود و اوحینا الیهم أَنْ افعلوا الخیرات؛ یعنی وحی کردیم که کارهای خیر را انجام بده. اگر اینگونه بود، می‌شود همین وحی عادی، یعنی به آن‌ها دستور دادیم؛ ولی می‌فرماید: وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ ... یعنی خود، کار خیر را وحی و الهام کردیم. در جایی دیگر می‌گوید بنابراین خداوند به الهام خوبی و بدی در آیه اشاره کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۳۰۵).

هنگامی که آیه «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...»^۳ (مائده، ۲) نازل شد، شخصی به اسم وابصه به محضر پیامبر رسید و از معنای «بر»، «تقوا»، «اثم» و «عدوان» پرسش کرد. پیامبر به سینه او اشاره کرد و فرمود: «یا وابصه استفت قلبک، استفت قلبک، استفت قلبک»، این استفتاء را از قلب خویش داشته باش. یعنی خداوند این شناخت را به صورت الهام به قلب هر بشری القا کرده است (فیض کاشانی، الف ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۵۸).

برخی آیات نیز تلویحاً و غیر مستقیم و به مدد تفسیر روایات، از الهام خیر و شر سخن گفته‌اند: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»^۴ (بلد، ۱۰) که در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است: «قال علی بن ابراهیم فی قوله: "وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ" قال: بینا له طریق الخیر و طریق الشر» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۵۸۱).

روایات اسلامی نیز وجود چنین واعظی را تأیید می‌کنند. حضرت علی در خطبه اول نهج البلاغه در هدف از ارسال پیامبران می‌فرماید: «خداوند، رسولان خود را پی‌درپی مبعوث کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجویند و نعمت‌های فراموش شده

۱. آن‌ها به وجدان خویش بازگشتند و (به خود) گفتند: «حقاً که شما ستمگرید».

۲. و انجام کارهای نیک ... را به آن‌ها وحی کردیم.

۳. و (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید! و (هرگز) در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید! و از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید. که مجازات خدا شدید است!

۴. و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم.

را به یاد آورند و حجت بر آنان تمام شود و توانمندی‌های پنهان‌شده عقل‌ها را آشکار سازد...»^۱ (نهج البلاغه، خطبه ۱). به این ترتیب، هدف از بعثت انبیا، یادآوری پیمان‌های فطرت، نعمت‌های فراموش‌شده و شکوفاساختن و استخراج دفینه‌های عقل بشر است. منظور از دفینه، حقایقی است که در عقل مدفون شده است که این گنج‌های درونی، حاصل الهام ربانی فجور و تقواست؛ چراکه در همین خطبه حضرت علی می‌فرماید: «... و شناختی که به وسیله آن، حق را از باطل جدا سازد...»^۲ به انسان نیروی معرفت و شناخت بخشیده است تا بین حق و باطل را تشخیص دهد. بنابراین، این معرفت به صورت تکوینی و طبیعی در سرشت انسان به ودیعه نهاده شده است و انسان با این معرفت خلق شده است و گاهی بر اثر غفلت به فراموشی سپرده می‌شود که کار انبیا یادآوری و به خودآوردن انسان و متوجه‌ساختن به امور وجدانی است.

حضرت علی علیه‌السلام در خطبه ۹۰ نهج البلاغه می‌گوید: «آگاه باشید، آن کس که به خویش کمک نکند تا واعظ و مانعی از دورن جانش برای او فراهم گردد، موعظه و اندرز دیگران در او اثر نخواهد داشت»^۳.

امام باقر می‌فرماید: «کسی که خداوند برای او واعظی درونی قرار ندهد، موعظه‌های مردم هرگز در او سودمند نمی‌افتد»^۴؛ و یا در حدیثی از امام سجاد آمده است: «ای فرزند آدم! تا زمانی که واعظی درونی داری و به محاسبه نفس اهتمام می‌ورزی و ترس، جامه زیرین تو باشد و اندوه، بالاپوش، پیوسته در خیر و صلاح خواهی بود»^۵ (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۶، ص ۹۶).

بنابراین با توجه به آیات و روایات، وجدان اخلاقی می‌تواند انسان را از خطاهای اخلاقی بازدارد و این واعظ درون و همیشه-بیدار، همواره انسان را تحت مراقبت خویش قرار داده و در لغزشگاه‌ها به انسان هشدار می‌دهد که نشان از آگاهی انسان نسبت به خیر و شر، خوبی و بدی و شناخت حق و باطل به واسطه آن الهام دارد و برای تربیت شخص با این ویژگی نیاز به بیان مصادیق و ... نخواهد بود چراکه او خود به بسیاری از امور آگاه است و این یکی از استراتژی‌های قرآن در تربیت آدمی است.

۱-۵. فطری بودن ارزش‌های اخلاقی (نظریه فطرت)

بعد از اثبات این نظر که خداوند، «خیر و شر» و «خوبی و بدی» را به انسان الهام کرده است، نظریه دیگری مطرح می‌شود که مؤیدی دیگر برای نظریه حس اخلاقی و تربیت اخلاقی قرآن است که آن «نظریه فطرت» است.

فطرت به معنای سرشت و آفرینش ویژه انسان است. علامه طباطبایی این سرشت ویژه را همان درک خیر و شر اخلاقی می‌داند و اذعان دارد که این الهام در خصوص هدایت انسان بوده و تقوا و فجور به الهامی فطری و الهی مشخص شده است؛ همه افراد می‌دانند که چه کارهایی شایسته انجام و چه اموری ناشایست است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، صص ۱۱۵-۱۱۶).

۱. فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيََاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِثْلَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِغِ وَ يُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ... .

۲. مَعْرِفَةٌ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ.

۳. اَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ لَمْ يُعْنِ عَلَى نَفْسِهِ حَتَّى يَكُونَ لَهُ مِنْهَا وَاعِظٌ وَ زَاجِرٌ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا لَا زَاجِرٌ وَلَا وَاعِظٌ.

۴. مَنْ لَمْ يَجْعَلْ لِلَّهِ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعِظًا، فَإِنَّ مَوَاعِظَ النَّاسِ لَنْ تَغْنِي عَنْهُ شَيْئًا.

۵. ابْنُ آدَمَ، إِنَّكَ لَا تَزَالُ بِخَيْرٍ مَا كَانَ لَكَ وَاعِظٌ مِنْ نَفْسِكَ، وَمَا كَانَتْ الْمُحَاسَبَةُ مِنْ هَمِّكَ، وَمَا كَانَ الْخَوْفُ لَكَ شِعَارًا، وَالْحَذَرُ لَكَ دِتَارًا.

ادراکات فطری از زمان افلاطون و سقراط مورد توجه بوده است. سقراط اذعان دارد که چیزی به کسی آموزش نمی‌دهد بلکه به آنان کمک می‌کند تا به امور نهفته در درون خویش آگاه شوند؛ پس معلومات در درون انسان نهفته است و تعلیم برای آشکارکردن آن‌ها کاربرد دارد (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۸). افلاطون نیز معتقد بود که نفس انسان در عالم «مثل» با حقایق آشنا شده است و درباره معرفت، قائل به تذکر و یادآوری است (افلاطون، بی تا، ص ۵۱۴).

اندیشمندان اسلامی نیز بر مبنای چهار آیات: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^۱ (روم، ۳۰) و «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»^۲ (اعراف، ۱۷۲)، همچنین آیه «فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا»^۳ (شمس، ۸) و آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ»^۴ (بقره، ۱۳۸) که «صبغة الله» همان فطرت الهی است (فیض کاشانی، ب ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۶۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۵۶) معتقدند که دستگاه ادراکی انسان فطرت‌مند بوده و از قبل معرفت‌هایی را نسبت به امور داراست (پورجوادی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۷) و بر مدعای خویش به آیات تذکر (غاشیه، ۲۱)، آیات نسیان عهد الهی (توبه، ۶۷؛ یس، ۲۴)، آیات التجاء و اجترأ (عنکبوت، ۶۵؛ نحل، ۵۳)، آیات مثبت فطری بودن دیانت (نحل، ۵۲) و دین‌داری استدلال می‌کنند (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، صص ۲۱۴-۲۱۶). آیه شریفه «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۵ (انسان، ۲-۳) نیز بر فطرت دلالت دارد؛ «نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ» به معنای نطفه مختلط است که نشان از استعدادهای و ترکیبات گوناگون آدمی است و متفرع کردن آفرینش مختلط بر سمیع و بصیر بودن، نشان از آگاهی تکلیف و در اختیار گذاشته شدن ابزارهای تشخیص و تمییز دارد و در فراز «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» تمییز بین فعل قبیح و حسن از مصادیق هدایت الی السبیل است (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ص ۵۸۴).

بررسی آیات، نشان‌دهنده معلوماتی است که آفرینش خاص آدمی، او را به سوی آن هدایت می‌کند. واژگان به کار رفته در آیات، خبر از سابقه معرفتی انسان دارد که نسیان و غفلت و ... بر آن پرده افکنده‌اند و با تذکر، معرفت پیشین بازیافت می‌شود. بنابراین، قرآن در مسیر هدایت، فقط یادآوری و تذکر انجام می‌دهد، نه آگاهی بخشی؛ چراکه گزاره‌های اخلاقی قرآن بر اساس این سرشت

۱. پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست، این است آیین استوار ولی اکثر مردم نمی‌دانند.

۲. و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه بر خویشتن ساخت (و فرمود) «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم!» (چنین کرد مبادا) روز رستاخیز بگویند: «ما از این غافل بودیم (و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم)».

۳. سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.

۴. رنگ خدایی (بپذیرید! رنگ ایمان و توحید و اسلام) و چه رنگی از رنگ خدایی بهتر است؟ و ما تنها او را عبادت می‌کنیم.

۵. ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم و او را می‌آزماییم (بدین جهت) او را شنوا و بینا قرار دادیم! ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس.

تنظیم شده است.

بنابراین، انسان بر اساس فطرت نهفته در درون خویش، فعل اخلاقی را از غیر اخلاقی تشخیص می‌دهد؛ به این معنا که انسان در هنگام مواجهه با یک عمل، می‌تواند فعل را متصف به حسن و یا قبح کند؛ البته گرایش انسان به خیر اخلاقی و شر اخلاقی به جهت دارا بودن دستگاه ادراکی است (فدایی و برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۳۹).

اندیشمندان معاصر نظیر جوادی آملی نیز ملاک فطری بودن ادراکات انسان را بدیهیات و مربوط به حوزه عقل عملی دانسته و معتقدند که طبیعت انسان، به سمت این افعال کشش دارد. جوادی آملی درباره فطری بودن گزاره‌های اخلاقی می‌گوید:

ملاک فطری بودن اخلاقیات به این است که با شهوت و غضب و عقل انسان سازگار است (جوادی آملی، ج ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۳۰-۳۱).

در قرآن کریم گزاره‌هایی اخلاقی یافت می‌شوند که برای تبیین آن‌ها پاسخی جز فطرت نمی‌توان یافت؛ از جمله آیه «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»^۱ (الرحمن، ۶۰). این آیه به صورت استفهام انکاری در سیاق نفی وارد شده است که بر حصر دلالت دارد. از بیان آیه مشخص می‌شود که فطرت و عقل سلیم درمی‌یابد که نیکی، پاداش نیکی است و اگر پاداش آن بدی باشد، خلاف حقیقت انسانی و فطرت اوست و در صورت سالم بودن فطرت، به زشتی کار خویش پی خواهد برد؛ یا آیاتی که برهان و استدلالی برای آنان بیان نمی‌شود و خداوند آن‌ها را به عنوان اموری مسلم بیان می‌کند: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ...»^۲ (فصلت، ۳۴) و یا «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ»^۳ (سجده، ۱۸) و یا «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...»^۴ (زمر، ۹). در این آیات، خداوند از نابرابری خوبی و بدی و یا دانستن و نادانستن سخن گفته است ولی از خوب بودن و یا بد بودن خوبی و بدی و علم و جهل سخنی نگفته است؛ گویا آیه به مخاطب القا می‌کند که تو خود می‌دانی این امور خوب هستند و یا برخی امور بد هستند و خداوند با اتکاء به آن، دانستن این برابری را زشت و ناپسند می‌داند. وجود این آیات و مشابه آن در قرآن دلیلی بر این است که تمام انسان‌ها به واسطه فطرت، از زشتی برابری خوبی و بدی، عالم و جاهل، ظلم و عدل و مؤمن و فاسق آگاهند و برای فهم آن نیازی به استدلال ندارند (ربانی، ۱۳۸۲، صص ۹۷-۱۰۰). این نوع آیات در قالب استفهام انکاری در واقع نشانه‌ای بر اثبات «مستقلات عقلیه» هستند؛ یا آیاتی که خداوند را مبرا از امر به فواحش دانسته است و انسان را به دوری از فحشا امر می‌کند: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۵ (اعراف، ۲۸). این آیه دلیلی بر حسن و قبح عقلی ورد اشاعره است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۰۲؛ رشیدرضا، بی تا، ج ۸، ص

۱. آیا جزای نیکی جز نیکی است؟

۲. هرگز نیکی و بدی یکسان نیست.

۳. آیا کسی که باایمان باشد، همچون کسی است که فاسق است؟ نه، هرگز این دو برابر نیستند.

۴. بگو آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟ تنها خردمندان متذکر می‌شوند!

۵. و هنگامی که کار زشتی انجام می‌دهند می‌گویند: پدران خود را بر این عمل یافتیم و خداوند ما را به آن دستور داده است! بگو خداوند (هرگز) به کار زشت فرمان نمی‌دهد! آیا چیزی به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟

(۳۷۴)؛ چرا که افراد در جاهلیت، در انجام برخی گزاره‌های اخلاقی به نیاکان خود استناد کرده و روش آن‌ها را دلیل انجام کار زشت خود می‌دانستند و خداوند در بیان پاسخ به این عمل می‌گوید که خدا امر به فحشا نمی‌کند. در تعریف فحشا گفته‌اند: «فاحشه، فعل یا خصلت زشتی است که زشتی آن در فطرت‌های سالم و عقل‌های راجحی که میان حسن و قبح و ضار و نافع را تمیز می‌دهد، آشکار است» (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۹۵). علامه طباطبایی نیز در ذیل همین آیه می‌گوید: «برخی امور فی نفس فحشا هستند و خدا به آن امر نمی‌کند؛ نه آن‌که خدا به آن امر کند، فحشا نمی‌باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۵۹) بلکه او به قسط امر می‌کند: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف، ۲۹). برخی مفسران، قسط را به معنای عدل گرفته و معتقدند که عقل، مستقیماً به حسن بودن آن گواهی می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۳۳)؛ پس برخی امور پیش از دستور خداوند، به خودی خود، فحشا یا احسان بوده‌اند و حسن و قبح آنان به عقل و فطرت سلیم معلوم است (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۱۰؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۴). بنابراین، فطرت سلیم توحیدی در شناخت حسن و قبح گزاره‌های اخلاقی مؤثر خواهد بود.

خداوند در برخی آیات به صراحت از نزدیک شدن به فواحش منع کرده است: «... وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ...»^۱ (انعام، ۱۵۱). این نوع آیات تأکید دارند که برخی امور، قبل از تعلق نهی الهی، فحشا بوده‌اند و خداوند از نزدیکی به آنان نهی کرده است؛ یا در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۲ (اعراف، ۳۳). در این آیه نیز خداوند «فواحش»، «اثم» و «بغی» را حرام کرده است. در واقع آیه مذکور می‌گوید که این امور قبل از نهی پروردگار، قبیح بوده‌اند و خداوند به دلیل قبح ذاتی این امور، آن‌ها را حرام کرده است؛ یعنی فطرت انسانی، معرفت به حسن و قبح اخلاقی آن‌ها دارد و نیازی به تشریع از جانب خدا نیست و قبل از نهی پروردگار، عقل به قبح و زشتی آن‌ها پی برده است نه این که با تشریع قبح آن‌ها معلوم شده باشد و نهی پروردگار تنها تأکیدی بر قبح و زشتی آن‌هاست. این سخن پیامبر مؤید همین مطلب است: «آنگاه در قلب این انسان نوری می‌افند که در نتیجه آن، فریضه و سنت و خوب و بد را می‌فهمد؛ آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در وسط خانه است»^۳ (محدث نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۸۱)؛ یا در روایت دیگری آمده است: «طبیعت دل‌ها بر دوست داشتن نیکوکاران و نفرت از بدکاران پی‌ریزی شده است»^۴، این روایت نیز تمایل انسان به نیکی را فطری می‌داند (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۴۱۹). همین معنا در دعایی از حضرت علی نیز آمده است: «بار خدا! ای گستراننده هر گسترده! و ای نگهدارنده آسمان‌ها! و ای آفریننده دل‌ها بر فطرت‌های خویش! دل‌های رستگار و دل‌های شقاوت‌زده...»^۵ (نهج‌البلاغه، خطبه ۷۲). در روایات برای فطری‌انگاری گزاره‌های اخلاقی،

۱. و نزدیک کارهای زشت نروید، چه آشکار باشد چه پنهان!

۲. بگو خداوند، تنها اعمال زشت را چه آشکار باشد چه پنهان، حرام کرده است و (همچنین) گناه و ستم به ناحق را و اینکه چیزی را که خداوند دلیلی برای آن نازل نکرده، شریک او قرار دهید و به خدا مطلبی نسبت دهید که نمی‌دانید.

۳. استقیق فی قلب هذا الإنسان نور فيهم الفريضة والسنة والحيث والريء ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في البيت.

۴. وقال ع جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها ...

۵. اللهم ذاجي المدحوات وداعم المسموكات وجابل القلوب على فطرتها شقيها وسعيدها.

از واژگان «طینت» و «جبلت» و «قلب» استفاده شده است.

بنابراین سه عنصر عقل، وجدان و فطرت با توجه به آیات و روایات، بدون تشریع الهی، مدرک «خوبی و بدی» و «خیر و شر» هستند، لذا گزاره‌های اخلاقی موجود در قرآن برای انگیزش اخلاقی هستند نه معرفت‌بخشی؛ چراکه انسان‌ها غالباً از قبل نسبت به این امور، اطلاعات لازم را دارند.

نتیجه‌گیری

پرورش فضیلت و دوری از رذیلت، امری فطری است که از ابتدای خلقت در وجود تمام انسان‌ها به ودیعت نهاده شده است؛ اما پرورش حس فضیلت‌خواهی بدون پرورش تعقل اخلاقی کارآمد نخواهد بود. گزاره‌های اخلاقی قرآن، از صنف همین پرورش تعقل اخلاقی هستند؛ چراکه خداوند ابزارهای شناخت خوب و بد اخلاقی را در اختیار انسان قرار داده و از دیگر سو، تجهیز انسان به قوه عقل و اراده نشان از انگیزش انسان برای حرکت در مسیر تزکیه دارد. بنابراین، قرآن کریم حداقل در بخش گزاره‌های اخلاقی به دنبال آموزش انسان نیست و بیشتر جنبه یادآوری دارد و برای این منظور از ابزارهای مشترک انسانی نظیر تعقل و اراده، وجدان، و فطرت یاری می‌جوید؛ همچنین تأکید بسیار قرآن و تشویق و تحریض به تعقل و تفکر و ارائه مفاهیم مختلف اخلاقی در قالب‌های متفاوت غیر دایره‌المعارفی دلیلی بر تحریک عواطف و احساسات، به‌خصوص در گزاره‌های اخلاقی، با انگیزش اخلاقی سنخیت دارند نه معرفت‌بخشی و آموزش اخلاقی.

منابع

- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). تفسیر التحریر و التنویر. بی جا.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). دار الکتب العلمیة، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ ق). البحر المحيط فی التفسیر. بیروت: دارالفکر.
- احمدزاده، سیدمصطفی. (۱۳۹۶). چیستی عمل صالح در قرآن کریم. قم: علوم و فرهنگ اسلامی.
- افلاطون. (۱۳۶۷). جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۴). مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزآن، چاپ سوم.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی. (۱۳۶۶). غررالحکم و درر الکلم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۳). عهد الست. تهران: فرهنگ معاصر.
- جعفری، محمدتقی. (الف ۱۳۸۵). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۲. قم: نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی. (ب ۱۳۹۲). وجدان. تهران: مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله. (الف ۱۳۸۷). مبادی اخلاق در قرآن. قم: اسراء، چاپ ششم.
- _____ . (ب ۱۳۸۵). دین شناسی. قم: مرکز اسراء، چاپ چهارم.
- _____ . (ج ۱۳۷۹). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعة، ج ۲۹. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۲). حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان. قم: مؤسسه امام صادق.
- رسو، ژان ژاک. (بی تا). امیل یا آموزش و پرورش، ترجمه غلامحسین کوچک‌زاده. تهران: انتشارات چهره.
- رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۹). منطق فهم دین. تهران: فرهنگ و اندیشه.
- رشیدرضا، محمد. (بی تا). تفسیر المنار، ج ۸. بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۱۹ ق). ارشاد الادهان الی تفسیر القرآن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- شبر، سیدعبدالله. (۱۴۱۲). تفسیر القرآن الکریم (شبر). بیروت: دار البلاغة للطباعة و النشر، چاپ اول.
- شیخ صدوق، محمدبن علی. (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه، ج ۴. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ضیاءآبادی، محمد. (۱۳۸۹). قرآن و قیامت. تهران: بنیاد خیریه الزهراء.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۷۸). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام.



- عروسی حویزی، علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- غفاری، وفا؛ کیانی، غلامرضا. (۱۳۸۰). استراتژی اثربخش. تهران: فردا.
- فدایی، مهدی؛ برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). «بازخوانی نظریه فطرت به مثابه معیار فعل و گزاره اخلاقی». پژوهش نامه اخلاق، ۵(۱۶): ۲۹-۴۶.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۸ ب). الأصفی فی تفسیر القرآن. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۷ الف). المحجة البيضاء، ج ۸. قم: النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
- قرطبی محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
- قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم. (۱۴۰۴ ق). تفسیر قمی، ج ۲. قم: مؤسسه دارالکتاب.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). تاریخ کاپلستون، ج ۱، ۴ و ۵. تهران: علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۰). فلسفه فضیلت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: نقش و نگار.
- کلینی، یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی، ج ۸. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ق). بحار الأنوار. بیروت-لبنان: مؤسسة الوفاء.
- محدث نوری، حسین. (۱۴۰۸ ق). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲ الف). مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه امام خمینی، چاپ سوم.
- _____ . (۱۳۹۱ ب). دروس فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). فلسفه اخلاق. قم: صدرا، چاپ سی و پنجم.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۱۵ ق). اصول الفقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مک اولیف، دامن. (۱۳۹۰). دایرةالمعارف قرآن، ترجمه حسین خندق‌آبادی. تهران: حکمت.
- واسطی، عبدالحمید. (۱۳۹۱). نگرش سیستمی به دین. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی