

دانشکده الهیات و علوم اسلامی

گروه اخلاق

جزوه

دین و اخلاق

گردآوری

دکتر ناصر محمدی

آخرین اخبار پیام نور
دانلود رایگان نمونه سوالات پیام نور
منابع پیام نور
پانوق پیام نوری
PNU-CLUB.COM



دانشکده الهیات و علوم اسلامی

گروه اخلاق

جزوه

دین و اخلاق

گردآوری

دکتر ناصر محمدی

بازر و ممتاز دو مذهب کلامی درآمد. این دو رهیافت را می‌توان «رهیافت اعتزالی» و «رهیافت اشعری» نامید.

معتزله بر این باور بودند که:

- (۱) حسن و قبح اخلاقی، ذاتی است، و
- (۲) حسن و قبح اخلاقی، عقلی است.

ذاتی بودن حسن و قبح اخلاقی بدین معناست که پاره‌ای از افعال به خودی خود و با صرف‌نظر از اراده و حکم خداوند، به خوبی یا بدی متصف می‌شوند و عقلی بودن آن بدین معناست که عقل به خودی خود و با صرف‌نظر از وحی و نقل می‌تواند خوبی و بدی افعال را بشناسد و دوک و تصدیق کند. بنابراین، اصل (۱) اصلی «وجودشناسانه» یا «معناشناسانه» و اصل (۲) اصلی «معرفت‌شناسانه» است.

اصل (۱) می‌گوید: «وصف» خوبی و بدی اخلاقی در عالم ثبوت و مقام تحقق به خواست و اراده تشریحی خداوند وابسته نیست؛ (او بر آن تقدم) دارد و/یا مفهوم» خوبی و بدی را بدون ارجاع به اراده و فرمان خداوند می‌توان تعریف کرد. اما اصل (۲) می‌گوید: آدمیان در شناخت تصدیقی خوبی و بدی به کمک وحی و شرع نیازمند نیستند و علم اخلاق مستقل و خودبسیار است و جزو علوم عقلی محسوب می‌شود نه جزو علوم نقلی.

از سوی دیگر اشاره هر دو ادعای معتزله را نفی می‌کردند. ایشان بر این باور بودند که:

- (۱*) حسن و قبح اخلاقی، شرعی است، و
- (۲*) حسن و قبح اخلاقی، نقلی است.

اصل (۱*) می‌گوید: حسن و قبح اخلاقی تابع حکم و اعتبار یا اراده خداوند است و با صرف‌نظر از حکم و اعتبار یا اراده او همه افعال از نظر اخلاقی یکسانند و/یا حسن و قبح اخلاقی صرفاً از طریق ارجاع به اراده و کراهت یا امر و نهی خداوند قابل تعریف است. و اصل (۲*) می‌گوید: حسن و قبح اخلاقی را تنها از طریق وحی و نقل می‌توان شناخت. بنابراین علم اخلاقی یکی از علوم نقلی است و عقل عرفی یا سکولار یا عقل مستقل از شرع و وحی هیچ راهی برای دوک و شناخت حسن و قبح اخلاقی ندارد.

دستیابی به نظریه‌ای منسجم و سازوار در باب الهیات بوده است، نه کشف یا تأسیس مبنایی برای علم اخلاق و دآوری اخلاقی در مورد افعال آدمی؛ متکلمان مسلمان به پیامدهای مهمی که موضوع آنان در باب اوصاف و افعال الهی برای اخلاق و رفتار آدمیان در برداشت نمی‌پرداختند.

اما در جهان غرب رابطه دین و اخلاق اولاً و بالذات، یکی از مسائل فلسفه اخلاق به شمار می‌رود و متکلمان غربی رفتی به بررسی این موضوع می‌پردازند به پیامدهای اخلاقی آن نیز توجه دارند و انگیزه آنان در طرح و بررسی این موضوع صرفاً انگیزه‌های نظری و کلامی نیست. در اینجا سؤال به این صورت مطرح می‌شود که: آیا اخلاق تابع دین است یا دین تابع اخلاق؟ و اهمیت این سؤال بیشتر بدین خاطر است که دین و اخلاق هر دو راهنمای رفتارند. و به سلوک آدمی جهت می‌دهند، نه به خاطر حل تعارض باورهای کلامی در باب اوصاف خداوند. بهره‌مند شدن از راهنمایی‌های دین و اخلاق در باب عمل مندرج بر دانش نظریه‌ای مقبول درباره رابطه دین و اخلاق و حل تعارض این دو می‌باشد. و چون تلقی رایج و غالب این است که دین مبتنی بر وحی و اخلاق مبتنی بر عقل است، سؤال از رابطه دین و اخلاق به صورت سؤال از رابطه عقل (عقلی) و وحی هم مطرح می‌شود.

در این فصل خواهیم کوشید تاریخ بحث در باب رابطه دین و اخلاق را به اجمال مرور کنیم. نقد و بررسی نظریه‌هایی که در اینجا مورد اشاره قرار می‌گیرند در فصلهای آتی صورت خواهد گرفت.

۲.۱ رابطه دین و اخلاق در جهان اسلام

به کلامی مورخان اندیشه اسلامی، یکی از نخستین و مهم‌ترین نزاعهای کلامی که در قرنهای اولیه هجری در عالم اسلام در گرفت، نزاع بر سر سرشت و ماهیت یا سرچشمه حسن (= خوبی) و قبح (= بدی) اخلاقی بود. در این بخش دیباگامهای متفکران مسلمان در این باره را به اختصار مرور می‌کنیم:

در رابطه با این موضوع متکلمان اهل سنت به دو گروه تقسیم شدند و دو رهیافت و کرایش عمده در بین آنان شکل گرفت که بعدها به صورت ویژگی

به خاطر اینکه رابطه‌ای ضروری بین آتش و سوزاندن وجود دارد. اشاعره امکان وقوع معجزات را دلیل روشنی بر مدعای خویش می‌دیدند و می‌گفتند:

انبيسا در قطع اسباب آمدند

معجزات خویش بر کیوان زدند

.....

جمله قرآن هست در قطع سبب

عز درویش و هلاک بولهب^{۱۰}

اشاعره بر این باور بودند که هم ذاتی بودن حسن و قبح و هم ضروری بودن علیت اعدادی، هر دو مستلزم تبعیت اراده خداوند از قوانینی است که از بیرون بر او تحمیل می‌شوند و دست او را می‌بندند و قدرت و اختیار و آزادی او را محدود می‌کنند. از نگاه اشاعره وجود قوانین علمی و اخلاقی مستقل از اراده تکوینی و تشریحی خداوند هر دو با فعال مایشاء بودن و با توحید و قدرت مطلق او ناسازگار است. بنابراین، انگیزه اشاعره در انکار علیت اعدادی و انکار حسن و قبح ذاتی هر دو از یک جا سرچشمه می‌گرفت و آن دفاع از توحید و قدرت خداوند بود^{۱۱} و انگیزه گروهی از معاصران در انکار حقوق طبیعی بشر نیز همین امر است.^{۱۲}

اشاعره ناگزیر بودند اصل علیت و اصل عدل را چنان بفهمند و تفسیر کنند که با فهم و تفسیرشان از اصل توحید سازگار افتد. ایشان علیت و عدالت خداوند را انکار نمی‌کردند، بلکه می‌گفتند با صرف‌نظر از فعل خداوند و اراده او این مفاهیم، مصداق ندارند. یعنی به نحو پیشینی و با صرف‌نظر از فعل خداوند و اراده و امر و نهی او نمی‌توان گفت چه چیزی علت چه چیزی است و چه کاری عدل و چه کاری ظلم است و نه تنها خویشی عدل و بدی ظلم، که اساساً خود عدل و ظلم، تابع اراده خداست.

به نظر اشاعره نمی‌توان در مورد افعال خدا و افعال انبیا به نحو پیشینی قضاوت اخلاقی کرد. ما باید صبر کنیم و ببینیم خدا چه می‌کند و به چه کاری فرمان می‌دهد؛ او هر چه کرد و به هر چه فرمان داد عین عدل است. هر چه آن خسرو کند، شیرین کند، اگر خدا کافران و گناهکاران را به بهشت و مؤمنان و پرهیزگاران را به جهنم برده، کار او عین عدل خواهد بود و اگر به قتل و دزدی و

۳

چنانکه کنیم نزاع اشاعره و معتزله بر سر حسن و قبح اخلاقی ریشه‌ای کلامی و استقامتی داشته و اختلاف نظر این دو گروه در حقیقت در باب اوصاف و افعال خداوند بود نه بر سر افعال آدمی. اشاعره برداشت و تفسیر خاصی از توحید و قدرت خداوند داشتند که با حسن و قبح ذاتی افعال ناسازگار می‌نمود. ایشان می‌پنداشتند که توحید خداوند و نیز مطلق بودن قدرت او به معنای این است که هیچ چیزی قدرت و اراده او را محدود نمی‌کند و بر او تحمیل نمی‌شود. در حالی که به نظر آنان ذاتی بودن حسن و قبح موهوم این معناست که اولاً مبنی مستقل و فراتر از خداوند وجود دارد که منشاء خویشی و بدی است و این با توحید منافات دارد و ثانیاً این امر دست خدا را در مقام تکوین و تشریح می‌بندد و اراده او را محدود و آزادی او را سلب می‌کند و لذا با مطلق بودن قدرت و اراده خداوند ناسازگار است.

انکار حسن و قبح ذاتی افعال توسط اشاعره در حقیقت به معنای انکار وجود «قانون اخلاقی» مستقل از اراده خداوند بود و این انکار دقیقاً از همان مبانی سرچشمه می‌گرفت که انکار «قانون علیت» و وجود روابط علی و معلولی بین پدیده‌های عالم از آن نجات می‌گرفت.^۹ اشاعره می‌پنداشتند که این ادعا که اشیاء و افعال ذات و ماهیتی دارند که آن ذات و ماهیت اقتضائاتی ضروری و تخلف‌ناپذیر دارد، با توحید و اطلاق قدرت خداوند ناسازگار است و دست خدا را می‌بندد، خواه آن اقتضائات تکوینی^{۱۰} باشد و خواه ارزشی^{۱۱} و هنجاری.^{۱۲} اگر کسی بگوید آتش طبیعی دارد و سوزاندن، اقتضای ضروری این طبیعت است، معنای سخن او این است که خدا نمی‌تواند از سوزاندن آتش جلوگیری کند و آتشی بیافریند که نسوزاند^{۱۳} و این از نظر اشاعره با توحید خداوند ناسازگار است و قدرت او را محدود می‌کند. به همین ترتیب، اگر کسی بگوید خویشی عدل و بدی ظلم، مقتضای طبیعت عدل و ذات ظلم است، اراده و قدرت خداوند را محدود کرده و دست او را بسته است و به نظر اشاعره، موجودی که اراده و قدرت او محدود باشد، در حقیقت خدا نیست.

از نظر اشاعره قوانین علمی از ساختار جهان سرچشمه نمی‌گیرند و جزئی از تار و پود این جهان نیستند، یعنی نه ضروری که اتفاق افتد و اگر آتش می‌سوزاند صرفاً به خاطر این است که عادت خداوند این گونه جاری شده، نه

همه چانه از ارباب کلیسا و حاکمان خودکامه پیوند خورده بود. ارباب کلیسا مدعی بودند که علم، فلسفه، اخلاق و سیاست از وجود و هویتی مستقل از دین برخوردار نیستند و لذا قلمرو دین مطلق است و شامل علم و فلسفه و اخلاق و سیاست نیز می‌شود و لذا ایشان در همه این موارد برای خود حق دخالت و اظهار نظر قائل بودند و نسبت به آراء و نظریات دیگران حتی و توتو داشتند و مخالفت با خود را مخالفت با خدا قلمداد کرده و مخالفان خود را به کفر و ارتداد و بی‌دینی متهم نموده و مجازات می‌کردند.^{۲۶}

اما در عصر روشنگری، نه تنها علم و اخلاق و سیاست که حتی تفسیر دین نیز از سلطه انحصاری کلیسا خارج گردید و نه تنها علم که اخلاق و سیاست هم از دین استقلال پیدا کرد و قلمرو دین به دین محدود شد و این همه با تکیه بر دو ایده اساسی «انسان‌گرایی» و «خردگرایی» پُر گردید. متفکران این دوره کوشیدند مبنایی غیر دینی برای اخلاق فراهم کنند و این مبنای چیزی به جز طبیعت و خرد یا اراده فردی و/یا جمعی آدمیان نبود. بدین ترتیب، در عصر روشنگری، اخلاق سکولار شد، یعنی هم اندیشه‌ها و باورهای اخلاقی و هم انگیزه‌های اخلاقی، عقلانی و فرادینی شدند و از این پس باورهای دینی نقش توجیهی و انگیزشی خود در اخلاق را از دست دادند.^{۲۷}

البته نقش غیر مستقیم انقلاب علمی را در این میان نباید نادیده گرفت. انقلاب علمی از یک سو تا حدود زیادی اعتماد متفکران به نظامهای جامع متافیزیکی را متزلزل کرد، زیرا این نظامها نظریه‌های خرافاتی و غیر علمی را در دل خود پروراند و برای فزونی متادای مانع پیشرفت علمی جامعه بشری بودند. و از سوی دیگر، مدیریت علمی را جایگزین مدیریت دینی کرد. عامل مهم دیگری که موجب بی‌اعتدای و بدبینی به نظامهای جامع متافیزیکی و به تبع آن فرسایش سرمایه‌های قدسی شد، استفاده اجزای از این نظامها برای توجیه ظلم، و تبعیض و سلب آزادی افراد و نقیض عقاید و تجمیل برداشتها و سلب‌های شخصی و صنفی به نام دین بر مردم بود.

چنین شد که در عصر روشنگری، خدا جای خود را به انسان داد و خرد آدمی و خردبندیده و خردفرمانروا شد و «شریعت عقل» جای «شریعت نقل» را گرفت یا بر آن تقدم یافت. به اعتقاد پاره‌ای از صاحب‌نظران، ویژگی مشترک اخلاق

می‌باید و از این نظر می‌توان اخلاق این دوره را اخلاقی دینی نامید. به عنوان مثال می‌توان از «ده فرمان» در عهد عتیق و «فرمان خداوند» به دوست داشتن همسایه در عهد جدید نام برد. تأثیر دین بر اخلاق و آیین‌نگی مفاهیم اخلاقی با آموزه‌های دینی در این دوره چنان عمیق است که پاره‌ای از منتقدان معاصر اخلاق سکولار معتقدند که سکولار شدن یا سکولار کردن اخلاق موجب شده که پاره‌ای از واژه‌های اخلاقی معنا و کارکرد درست خود را از دست بدهند، چرا که به نظر این منتقدان این واژه‌های اخلاقی صرفاً در چارچوب یک جهان‌بینی خاص، یعنی یک دیدگاه متافیزیکی جامع در باب خدا، جهان و انسان و موضع آدمی در هستی، معقول و منطوق و کارآمد می‌شوند.^{۲۸}

۳.۳.۱ دوره اخلاق سکولار

این دوره از عصر روشنگری آغاز می‌شود و تاکنون ادامه دارد. یکی از ویژگیهای بارز عصر نوزایی، انسان‌گرایی و خردگرایی است. عصر روشنگری را عصر عقل و عصر مدرنیته هم نامیده‌اند. ارکان اساسی مدرنیته عبارتند از: (۱) مرجعیت عقل، (۲) خودفرمانروایی^{۲۹} و (۳) فردگرایی^{۳۰} یا اصالت فرد در برابر جامعه‌گرایی^{۳۱} یا اصالت جمع. در قرون وسطی، همه چیز رنگ و بوی دینی داشت و هویت جمعی دینی و مقتضیات آن بر هویت فردی مقدم دانسته می‌شد. قلمرو دین مطلق و مرجعیت کلیسا فراگیر بود و دیدگاههای روحانیان مسیحی، نه فقط در باب دین و تفسیر متون دینی، که در باب اخلاق، علم و سیاست و فلسفه نیز، مرجع نهایی بود و این مرجعیت در پناه اندیشه خدامحموری و مطلق کردن قلمرو دین و تقدم هویت دینی بر هویت انسانی توجیه می‌شد، یعنی چنین وانمود می‌شد که این خداست که چنین حقی را به کلیسا داده است و آموزه‌های دینی در باب رابطه خدا و انسان پشتوانه تئوریک سلطه فراگیر کلیسا بر ابعاد فردی و جمعی زندگی آدمیان را فراهم می‌کرد. خدای قرون وسطی «خدای خداکری» بود.^{۳۲} یعنی خدای خودکامی که به موازین اخلاقی و عقلانی و منطقی پایبند نبود و بندگی چنین خدایی، پشتوانه تئوریک و روان‌شناختی سلطه مطلق ارباب کلیسا بر مردم را فراهم می‌کرد و پرورش او با اطاعت مطلق و محض و کورکورانه و بی‌چون و چرا و



مدرسه را می‌توان دنی و انکار یا شک و تردید در دو ویژگی اخلاق یونانی و اخلاق مسیحی دانست.^{۱۱} این دو ویژگی عبارت بود از (۱) یکسان بودن سبک زندگی خوب برای همه افراد و (۲) محوریت اطاعت از فرامین خداوند در زندگی اخلاقی. در تئوروی وسطی رابطه انسانها با یکدیگر و با نهادهای اجتماعی تابعی بود از رابطه انسان با خدا، اما در عصر روشنگری این تبعیت جای خود را به استقلال داد. در تئوروی وسطی حق اطاعت خداوند یا وجوب اطاعت از او چنان تفسیر می‌شد که نوعی تبعیض و نابرابری بین انسانها و تسلیم و اطاعت در برابر تأسیسات و نهادها و نظامهای ظالمانه سیاسی و اجتماعی را تجویز و توجیه و ایجاب می‌کرد.

اما در عصر روشنگری ادعا شد که نسبت خداوند با همه انسانها برابر است و هیچکس بر دیگری سلطه و ولایت ندارد و آدمیان به یکسان خلیفه و جانشین خداوند و هر کس بر سرنوشته خود حاکم است و سهم افراد در تصمیم‌گیری‌های جمعی در باب چگونگی اداره جامعه برابر است و در عرصه عمومی شهروند درجه یک و درجه دو ندویم و رأی همه از ارزش یکسانی برخوردار است و هیچکس نسبت به آراء دیگران حق وتو ندارد و ارباب کلیسا یا ارباب قدرت حق نظارت استصوابی بر مردم و آراء مردم را ندارند. معیار ارزش افراد در نزد خداوند تقوا و پرهیزکاری است، اما معیار توزیع امکانات و اختیارات و مسئولیتها هزینه‌ها و منافع و حقوق و وظایف اجتماعی و مهم‌تر از همه معیار توزیع آزادی و قدرت سیاسی، عدالت است نه تقوا. و عدالت در این مقام وصف نهادها و روابط اجتماعی است نه ملکه‌ای نفسانی و عدالت اجتماعی اقتضا می‌کند که در توزیع امکانات و هزینه‌ها و آزادیها و مسئولیتهای اجتماعی، منزلت و مقام و موقعیت دینی افراد و اعتقادات کلامی و متافیزیکی آنان و تصویر و تصویری که آنان از زندگی خوب دارند و نیز دانش و تخصص آنان در شناخت دین در نظر گرفته نشود، یعنی از منظر اخلاق اجتماعی، این امور نامربوط است.

دو تا از مهم‌ترین و نافذترین مکاتب اخلاقی این دوره عبارتند از مکتب کانت و مکتب فایده‌گرایی. کانت بر این باور بود که قوانین اخلاقی در حقیقت از مقتضیات عقل عملی‌اند و از اراده خودمختار عامل اخلاقی^{۱۲} که

۹

کاملاً عاقل است سرچشمه می‌گیرند. به نظر کانت اراده نیک سرچشمه همه خوبیهاست. یکی از ویژگیهای برجسته مکتب اخلاقی کانت تأکید او بر «استقلال» یا «خودمختاری» و «خودفرمانروایی» اخلاقی آدمی است. استقلال یا خودمختاری اخلاقی^{۱۳} ترکیبی از دعاوی زیر است:

(۱) قانون اخلاقی از اراده خود عامل سرچشمه می‌گیرد،

نه از اراده دیگری،

(۲) عقل آدمی در شناخت قوانین اخلاقی خودبنیاد و از

وحی و نقل بی‌نیاز است و

(۳) انگیزه شخص در اطاعت از قوانین اخلاقی تنها در صورتی اخلاقی

است که از حس وظیفه‌شناسی او سرچشمه بگیرد، نه از امور بیرونی

مانند مدح و ذم دیگران یا ثواب و پاداش دنیوی و اخروی.^{۱۴}

از نظر کانت قانون اخلاقی دو ویژگی بارز «صوری»^{۱۵} دارد: یعنی (۱)

«مطلق»^{۱۶} و «تعمیم‌پذیر»^{۱۷} است. وی همچنین بر این باور بود که هر

انسانی، صرفاً به خاطر اینکه انسان است، غایت فی نفسه است و هیچکس حق

ندارد از او صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای مقاصد و اهداف فردی و جمعی دیگر

سود بجوید. به نظر کانت اخلاق نه تنها از جمیع جهات مستقل از دین است،

که مبنایی برای اثبات وجود خدا و زندگی پس از مرگ نیز هست.^{۱۸} اخلاق

کانتی نوعی «وظیفه‌گرایی»^{۱۹} است، اما کانت و پیروان او به هیچ‌وجه معتقد

نیستند که وظایف اخلاقی از اراده و فرمان خداوند سرچشمه می‌گیرند.

وظیفه‌گرایی در اینجا صرفاً به معنای این است که باید ما و نیاید ما اخلاقی

همواره تابع مصلحت و مفیده و نایبج و پیامدهای خوب و بد اعمال نیستند،

بلکه در غالب اوقات مقتضای ویژگیهای ذاتی عملند. در اخلاق کانت قوانین

اخلاقی از اراده آزاد انسان سرچشمه می‌گیرند، اما انسانی که کانت از آن سخن

می‌گوید انسانی آرمانی و کاملاً عاقل است و چنانکه خواهیم دید حکم چنین

انسانی با حکم خدا به عنوان ناظر آرمانی فرقی ندارد.

مکتب اخلاقی دیگری که در دوران معاصر به عنوان یکی از تفسیرهای

اخلاق سکولار مقبولیت عام یافته مکتب «فایده‌گرایی»^{۲۰} است. فایده‌گرایان

مدعی‌اند که «اصل فایده»^{۲۱} اصل بنیادین اخلاقی و یانگر باید نخستینی است

که همه وظایف و بایدها و نبایدهای اخلاقی دیگر از آن قابل استنتاج و در پناه آن قابل ترجیح‌اند. اصل فایده می‌گوید: «وظیفه اخلاقی، کاری است که بیشترین فایده را برای بیشترین افراد به بار آورد». فایده‌گرایان در مورد ماهیت این فایده و کمی یا کیفی بودن آن و نیز در اینکه واحد محاسبه سود و زیان، اندام جزئی است یا اصول کلی و یا چیزی دیگر و نیز در مورد روش محاسبه سود و زیان اختلاف‌نظر دارند. اما ایشان در این نکته متفق‌القولند که وظیفه اخلاقی همواره دائره مدار نتایج اعمال برای بیشترین افراد (بسیار حتی بیشترین جانداران) است.^{۶۷} و به هر تقدیر از نظر فایده‌گرایان نیز اخلاق مستقل از دین است، هم به این معنا که وظایف اخلاقی از اراده یا فرمان خداوند سرچشمه نمی‌گیرند و هم به این معنا که این وظایف از رهگذر محاسبه علمی و عقلانی منافع و مضار افعال قابل درک و شناختند.^{۶۸}

نظایم اخلاقی سکولار دوران معاصر با نظایم اخلاقی سکولار یونانی تفاوت‌های چشمگیری دارند که خوب است به پاره‌ای از این تفاوت‌ها در اینجا اشاره کنیم. اولاً این نظایم از متافیزیک بسیار سبک‌تری برخوردارند و بر مفروضات و تعهدات متافیزیکی کمتری در باب جهان و انسان بنا نهاده شده‌اند. ثانیاً اخلاق یونانی «فصلت‌مداره»^{۶۹} یا «عامل‌نگر»^{۷۰} است، در حالی که اخلاق کانت و اخلاق فایده‌گرایی هر دو «عمل‌نگر»^{۷۱} یا «فایده‌نگر»^{۷۲} اند. وجه اشتراک اخلاق یونانی و اخلاق کانتی و اخلاق فایده‌گرایی در سکولار بودن آنها نهفته است. این مکتب‌های اخلاقی در این نکته هم‌دستانند که اخلاق مبتنی بر دین نیست و معرفت اخلاقی زیر مجموعه معرفت دینی نیست.^{۷۳}

ظرف سه دهه گذشته در اثر مساعی پاره‌ای از متکلمان و فیلسوفان یهودی و مسیحی، اخلاق دینی احیا و بازسازی شده و به صیغه بازگشته است. هواداران اخلاق دینی در دوران معاصر عمدتاً کوشیده‌اند تا (۱) با جرح و تعدیل و سبک و اصلاح رویتهای سنتی اخلاق دینی، تنسیق روشن و دقیقی از مدعای خود عرضه کنند و (۲) نشان دهند که روایت اصلاح شده آنان از اخلاق دینی در برابر نقدها و اشکالات مطرح شده از سوی هواداران استقلال اخلاق از دین قابل دفاع است و (۳) نشان دهند که دلایل و شواهد قانع‌کننده‌ای به سود صدق این نظریه در دست است.^{۷۴}

۱۰

۱.۴ سخن آخر

به طور کلی درکی که مسلمانان از اخلاق و نقش آن در تنظیم و هدایت افعال آدمی داشته و دارند تا حدود زیادی غیر از درک غربیان از شأن و منزلت و کارکرد اخلاق است. از نظر مسلمانان اخلاق اولاً و بالذات مقوله‌ای فروعی و اخروی به شمار می‌رود؛ یعنی با درون و باطن آدمی سروکار دارد و معطوف به اصلاح و تهذیب و پیرایش نفس و روان آدمی و متکامل سعادت و فلاح و رستگاری اخروی شخص فاعل است و نقش آن در تنظیم روابط اجتماعی بالعرض و تبیی است.

اما در جهان غرب، و خصوصاً در دنیای مدرن، اخلاق اولاً و بالذات نهادی اجتماعی به شمار می‌رود، که ناظر به روابط افراد و سایر نهادهای اجتماعی و بیانی برای همکاری جمعی است و نقش و کارکرد اصلی و اولیه آن تأمین و تضمین رفاه و خوشبختی جمعی و دنیوی می‌باشد و تأثیر آن در کمال و سعادت فردی و اخروی بالعرض و تبیی است. فلسفه اخلاق در تمدن غرب دقیقاً همان نقش و جایگاهی را دارد که فقه در تمدن اسلامی دارد و فلسفه اخلاق در حقیقت فقه جهان مدرن و فیلسوفان اخلاق، قبیله‌های جهان مدرن‌اند.

به اعتقاد پاره‌ای از صاحب‌نظران، تمدن اسلامی، تمدنی فقهی و فقیه‌پرور است. به عقیده نگارنده، معنای درست این سخن آن است که در این تمدن فقه جای اخلاق را گرفته، نه اینکه جا را بر اخلاق تنگ کرده است. طبق تعریفی که غربیان از اخلاق دارند، می‌توان ادعا کرد که فقه همان اخلاق رایج در جوامع اسلامی است، یعنی در فرهنگ اسلامی فقه هم بر اخلاق فردی و هم بر اخلاق اجتماعی تقدم یافته، در حالی که در تلقی انسان مدرن، اخلاق فردی مقدم بر فقه فردی و اخلاق اجتماعی مقدم بر فقه اجتماعی است.

احیاگرانی همچون غزالی بر این عقیده بودند که فقه علمی دنیوی است که به ظاهر دین می‌پردازد و اخلاق فقه حقیقی است و به باطن دین می‌پردازد و از این امر شکوه می‌کردند که چرا ظاهر دین جای را بر باطن آن تنگ کرده است. به نظر غزالی وظیفه علم فقه این است که خصوصتها را بر طرف کند، در حالی که به نظر او وظیفه علم اخلاق تهذیب نفوس آدمیان است. غزالی می‌گفت: اگر مردم به عدل و انصاف با یکدیگر رفتار کنند، از فقه بی‌نیاز می‌شوند و فقها

آنچه که امروزه به عنوان اخلاق فرادینی یا اخلاق سکولار یا اخلاق اجتماعی شناخته می‌شود نیز توجه داشته یا نه؟ شاید بتوان گفت که چون غزالی به لحاظ کلامی اشعری بوده، احتمالاً در باب رابطه دین و اخلاق به قرآنی از نظریه فرمان الهی پای‌بند بوده، اما این ادعا نیز محتاج تحقیق و بررسی بیشتر است، زیرا پذیرش پارهای از نظریات اشاعره در مورد بخشی از مسائل کلامی به معنای پذیرش همه نظریات آنان در مورد همه مسائل، و از جمله مسئله رابطه دین و اخلاق، نیست.

پادداشتها

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۶.
۲. normative ethics
۳. به گمان نگارنده ادعای معتزله مبنی بر ذاتی بودن حسن و قبح اخلاقی را صرفاً باید به معنای فرادین بودن حسن و قبح اخلاقی گرفت، نه به معنای وجود عینی و خارجی حسن و قبح و نه به معنای وجود ذات و ماهیت به معنای ارسطویی کلمه برای اموری که به حیل و قبح منصف می‌شوند. مقصود معتزله صرفاً این است که حسن و قبح اخلاقی، اعتبار شرعی نیست، و تابع اعتبار شارع هم نیست و این ادعا با اعتباری بودن حسن و قبح اخلاقی سازگار است. م‌توان شرعی بودن حسن و قبح اخلاقی را نفی کرد و در عین حال مدعی شد که حسن و قبح اخلاقی از اعتبار عقل یا فطرت سرچشمه می‌گیرد، و به هر تقدیر، نفی شرعی بودن حسن و قبح اخلاقی به معنای نفی اعتباری بودن آن نیست، بلکه به معنای نفی نقش و دخالت انحصاری شارع در تحقق و / یا اعتبار حسن و قبح است. البته ظاهر کلام معتزله دال بر این است که از نظر آنان حسن و قبح اخلاقی از اوصاف عینی (آپیکتیری) به معنای خاص کلمه است، هر چند صرف نفی شرعی بودن حسن و قبح اخلاقی منطوق پذیرش چنین چیزی نیست.
۴. از منظر کلامی اصول (۱) و (۲) لزومیت بیشتری برخوردارند، در حالی که از منظر اخلاقی و فلسفی اخلاقی اصول (۲) و (۳) مهم‌ترند.

بیکار می‌مانند.^{۱۱} اما چنانکه پیداست، درک غزالی از منزلت فقه و اخلاق، درکی سستی است و با درک امروزیان از این مقولات فاصله دارد. غزالی، همچون فاطمه عالمان اخلاق اسلامی، از یک سو، به فقه به چشم اخلاق اجتماعی می‌نگرد و از سوی دیگر، عدالت اجتماعی را به عدالت فردی فرو می‌کاهد و بر این گمان است که اگر تک تک افراد یک جامعه عادل باشند، خصوصت از میان آنان برمی‌خیزد. وی ظاهراً منتقد این دقیقه نیست که رفتار عادلانه با دیگران داشتن متوقف بر پذیرش نظریه خاصی در باب عدالت اجتماعی و حقوق اساسی بشر است، همانگونه که رفع اختصاص از جامعه انسانی منوط به پذیرش نظریه‌ای است در باب چگونگی مهار قدرت و ثروت و توزیع عادلانه آنها. اجرای چنین نظریه‌ای به معنای طراحی، تأسیس و تنظیم ساختارها و نهادهای اجتماعی بر اساس آن نظریه است و با عادلانه شدن ساختارها و نهادهای اجتماعی خصوصت‌ها به حداقل می‌رسند و رفع آن خصوصت‌های حداقلی هم مبتنی بر پذیرش و اجرای نظریه‌ای در باب عدالت قضایی و جزایی است که کشف یا تنسیق آن نه از عهده فقه برمی‌آید و نه از عهده اخلاق فردی.

به بیان دیگر، غزالی بر این باور است که سرّ نیار آدمیان به فقه (یا به تعبیر امروزی اخلاق اجتماعی) این است که پاره‌ای از افراد جامعه فاقد فضایل اخلاقی فردی یا گرفتار ذایل اخلاق فردی‌اند. وی در این مورد هویت جمعی آدمیان و چگونگی شکل‌گیری رفتارها و روابط جمعی را نادیده می‌گیرد و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی را به روان‌شناسی فردی فرو می‌کاهد و منتقد این نکته نیست که در یک جامعه ظالم حتی اگر افراد بخواهند با عدل و انصاف با یکدیگر رفتار کنند، علی‌الغالب نمی‌توانند چنین کنند. شیوع ذایل اخلاقی در یک جامعه پدیده‌های اجتماعی است و به تعبیر دورکیم پدیده‌های اجتماعی تبیین اجتماعی می‌طلبند.^{۱۲}

البته بسیاری از تفندهای غزالی بر فقه و فقه‌ها، در حقیقت تفندهایی اخلاقی است و چه‌بسا بتوان از این نکته نتیجه گرفت که از نظر او نیز اخلاق بر فقه تقدم دارد. اما روشن است که مقصود غزالی از تقدم اخلاق بر فقه تقدم اخلاق دینی، فردی و آخرت‌گرا بر فقه است و این تقدم بیشتر ارزشی و منزلتی است تا منطقی و معرفت‌شناسانه. این نکته از نظر نگارنده مسلم نیست که آیا غزالی به

۲۹. برای آگاهی بیشتر درباره دیدگاه رواقیون در باب قانون طبیعی (natural law) بگردید به: (Buckley, 1991, 163-165).
30. (Haldane: 1991, 139-141).
۳۱. آگوستینس می‌نویسد: «فراده آدمی معروض به نظم (= قانون) است. نخست، معروض نظم عقل خدود انسان است دوم معروض نظم حکومت بشری است، خواه معنوی (= دینی) و خواه مادی (= غیر دینی) و سرآ معروض نظم جهانی ناشی از قانون الهی است» (Summa Theologiae, Ia, IIae, q8, ad 2) به نقل از (Haldane: 1991, 133).
32. theological virtues
33. salvation
34. (Schneewind: 1991, 147).
36. autonomy
37. individualism
38. communitarianism
۳۹. در این مورد بگردید به (سروش: ۱۳۷۸، ص ۱۱۰).
۴۰. آیت الله مطهری طرز تفکر و رفتار کلیسا در قرون وسطی را مهم‌ترین علت گرایش به مادیگری به شمار می‌آورد (مطهری: مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ص ۱۹۱). دکتر سروش نیز در باب علل گرایش به سکولاریزم رای نسبتاً مشابهی دارد. در این مورد بگردید به (سروش: ۱۳۷۸، ۱۳۷، ۱۳۹-۱۴۰).
۴۱. در این مورد بگردید به (سروش: ۱۳۷۸، الف و ۱۳۸۱) م اخلاق دین‌شناسی، فصل دوم، بخش (۳، ۴، ۲).
42. (Schneewind: 1991, 147).
43. moral agent
44. moral autonomy
۴۵. بسیاری از موافقان اخلاق سکولار و منتقدان اخلاق دینی مدعی‌اند که نجات‌گرفتن بایدعما و نیایدعما اخلاقی از فرمان و اراده خداوند، با استقلال یا خودمختاری اخلاقی آدمی بی‌تعلق دارد. در فصول بعدی این ادعا را بررسی خواهیم کرد.
46. formal
47. categorical
48. universalisable
۴۹. کانت بر این باور بود که عقل نظری قادر به اثبات وجود خداوند نیست، اما در عین حال با استفاده از عقل عملی و برآمده از اخلاقی، می‌توان وجود او را اثبات کرد. مهم‌ترین آثار اخلاقی کانت در کتاب زیر است: (Kant: 1997 & 1998).
50. deontologism
51. utilitarianism
52. the principle of utility

- تقدم دارد (با من نسبت نخستین فضاقت) و خدا رحمت بر بندگانش را بر خود واجب کرده است (تفسیر عقلی نسبت الرضا) (انعام: ۱۱۲). نسبت اراده و فعل خداوند از اوصاف خود او غیر از نسبت اراده و فعل او از اراده دیگری است. اولی با توجیه سازگار است، در حالی که دومی با توجیه نسی‌سازد. اینکه خداوند با میل و اختیار خود و به خاطر اوصافی که دارد اراده‌های اخلاقی را مراعات کند هیچ ناشانی با توجیه ندارد. یعنی توجیه خداوند، تقضای خودکامگی او نیست. چنانکه گفتیم، اراده‌های اخلاقی واقعیت دارند اما وجود ندارند و لذا شش بر اراده نکویستی خداوند وجود او هم مفقود. بنابراین، تقدم اخلاق بر دین به معنای تقدم اوصاف اخلاقی خداوند بر وصف شایعیت و مالکیت و ولایت و سادکیت اوست. نه به معنای تقدم انسان و عقل و اراده انسان بر عقل و اراده خداوند. بحث بیشتر در باب این موضوع را می‌توانید در فصل هفتم همین کتاب ببینید.
۱۷. این دیدگاهها در حقیقت شرح و تفسیر دیدگاه فیلسوفان و متكلمان بزرگی همچون این سنیاء و خواجه نصیرالدین طوسی است. اینط قضایای اخلاقی را در ذیل «قضایای مشهوره» یا «تألیفات صلاحیه» طبقه‌بندی می‌کردند. و اختلاف متأخران در حقیقت ناظر به تبیین سرشت قضایای مشهوره و تفاوت آن با قضایای بایهیم است.
۱۸. این دیدگاهها به تفصیل در فصل چهارم مورد نقد و بررسی قرار خواهیم گرفت. نک: (۳، ۱).
۱۹. برای شرح و بسط این دیدگاه و بررسی دلایل موافق و مخالف آن بگردید به فصل اول کتابی به همین نام به نام اخلاق دین‌شناسی. طبع قریب این کتاب را ابید می‌برم.
۲۰. مقصود از اخلاق دینی، اخلاقی استی بر وحی و الهیات، و مقصود از اخلاق سکولار اخلاقی مستقل از وحی و الهیات و استی بر عقل و فلسفه است.
۲۱. کرشم از فیلسوفانی که به بررسی رابطه دین و اخلاق پرداخته‌اند، دیالوگ الیثرون را ناظر به رابطه منطقی دین و اخلاق قدما کرده‌اند. اما ظاهراً سؤال اصلی دیالوگ ناظر به رابطه زجودی یا علمی با دین و اخلاق است. هر چند رابطه زجودی یا علمی دین و اخلاق رابطه منطقی این دو را نیز به دنبال خواهد آورد. همچنین بعضی از این فیلسوفان سؤال سطران در این دیالوگ را فراتر از برمان سؤال کرده. علیه منالطه طبیعت‌گرایان به حساب آورده‌اند. در این مورد بگردید به (Pigden: 1991, 426).
24. analytic
25. synthetic
26. (Helm: 1981, 2).
۲۷. چنانکه گفتیم، تبیین اراده‌های اخلاقی لزوماً به معنای وجود آنها در عالم خارج نیست. در باب عینیت اراده‌های اخلاقی دیدگاهها و تفسیرهای مختلفی وجود دارد که بررسی آنها خارج از ظرفیت این کتاب است. بحث سطران درباره این موضوع در فصل اول کتابی به همین نام تحت عنوان اخلاق تفکر اخلاقی آمده است. طبع قریب این کتاب را ابید می‌برم.
۲۸. در این مورد بگردید به (Schneewind: 1991, 147).

۵۳. در اینجا در نکتۀ قابل ذکر است، نخست اینکه «فایده‌گرایی» (utilitarianism) اخس لز «نتیجہ‌گرایی» (consequentialism) و در حقیقت نوع خاصی از آن است. انواع دیگر نتیجہ‌گرایی عبارتند از «فردگرایی» (egoism) و «دیگرگرایی» (altruism). و دوم اینکه فایده‌مورد نظر در اینجا لزوماً به معنای سود مادی و اقتصادی نیست؛ بسیاری از فایده‌گرایان مقصودشان از فایده‌شیر و صلاح جسمی و به یک معنا خوشبختی همه انسانها و یا حتی همه جانداران است و لذا ترجمه (utilitarianism) به سودگرایی یا سودگرایی ترجمه‌های نازبا و گمراه‌کننده است. جرمن بنام و ژان استیوارت میل از بنیانگذاران فایده‌گرایی اخلاقی به‌شمار می‌روند. در این مورد بنگرید به (Beauchamp: 1996) و (Mill: 2001).

۵۴. «مطلب‌گرایی» و «فایده‌گرایی» و نیز سایر رویه‌های اخلاق سکولار با قنارن ارزشها و بایدما و بایدماهای اخلاقی با اراده و فرمان خداوند ساوکار و قابل جمع‌اند. جرمن بنام و ژان استیوارت میل، که بنیانگذار فایده‌گرایی‌اند، به صراحت بر این نکتۀ تأکید می‌کنند که فایده‌گرایی امر و نهی الهی را نفی نمی‌کند. بلکه معیار آن را به دست می‌دهد و امر و نهی خداوند نیز تابع مصالح و مفاسد اعمال است.

55. virtue-oriented
56. agent-oriented
57. act-oriented
58. rule-oriented

۵۹. چند دهه اخیر، شاهد احیای مجدد اخلاق و فضیلت‌ها، نیز هست و اینک این نگف به صورت رفیسی جدی برای «مطلب‌گرایی» و «نتیجہ‌گرایی» در آمده است. اما اخلاق فضیلت‌مدار لزوماً معادل اخلاق دینی یا مسلم دینی بودن اخلاق نیستند.

۶۰. برای مطالعه بیشتر در باب این فرانتها نک: (Adams: 1999)، (Wainwright: 2005)، (Quinn: 1978) و (Audi and Wainwright: 1986) و (Mitschell: 1980)، (Helms: 1981)، (Phillips: 1995) و (2000).

۶۱. در این مورد بنگرید به (غزالی: احیاء علوم الدین، ج ۱، ویج لول، کتاب العلم باب دوم) و (سروش: ۱۳۷۸)، (۳۸۱-۳۸۲)، دکتر سروش به حق بر این نکتۀ تأکید می‌رود که نتیجین جامعه‌شناسانهای که برای شیوع بسیاری از ردائیل اخلاقی می‌تران عرضه کرد، استعداد سیاسی است. به نظر دکتر سروش «استعداد سیاسی در دوره اول انسان می‌نخست و کم شخصیت پدید می‌آورد و انسان بی‌شخصیت و کم شخصیت دارای استعداد پذیرفتن همه گونه ردبلی هست» (همان، ۳۸۲).

۱۱۴

چیستی اخلاق و مفاهیم اخلاقی

۱. مفهوم و ماهیت اخلاق

بررسی مفهوم اخلاق در لغت و اصطلاح در روش‌شناسی اخلاق تأثیر بسزایی بر جای خواهد گذاشت. از این رو ضرورت دلرد به تعریف‌هایی که درباره اخلاق شده به صورت دقیق و عمیق پرداخته شود تا زمینه طرح مباحث در این مورد بهتر فراهم گردد.

۱.۱. اخلاق در لغت

اخلاق در لغت جمع خلق یا خَلْق است که با خلق از نظر ماده یکی است ولی در معنا با یکدیگر متفاوتند، زیرا خلق به قوا و سجایایی که با بصیرت درک می‌شوند اختصاص دارد و معنی فلائی خلقی است به کذا، یعنی: کذا در وی مجبول است و در سرشت اوست. چنان‌که خداوند فرمود:

وَالَّذِیْ اَنْعَمَ عَلَیْکَ عَظِیْمٌ^۱

تو بر صفات بزرگی هستی.

ولی خلقی به هیت و اشکال و صورتی که با چشم قابل رویت و درک

هستند اختصاص دارد.^۲

۱. معین، محمد، فرهنگ معین، ذیل خلق.

۲. قلم، ۱.

۳. راغب اصفهانی، ابوالناسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن نمی غریب القرآن، تحقیق و ضبط محمد کیلانی، مکتبه المرتضویه ذیل خلق، و نیز احمد بن فارس بن زکریا، مقاییس اللغة، تحقیق محمد هارون، جزء ثانی، ذیل خلق.

طوسی، 'فیض کاشانی'، غزالی^۲ و مجلسی^۱ معتقدند که اخلاق، حال یا ملکهای^۳ برای نفس است که با داشتن آن، رفتار بدون فکر و اندیشه و بنا سهولت و آسانی از طرف کسی که دارای این هیئت نفسانی باشد صادر می‌شود و لذا اگر به ندرت افعالی صادر شود که با افعال معمولی او تفاوت داشته باشد و نادرالوقوع باشد از نظر آنها بر آن اخلاق اطلاق نمی‌شود، زیرا چنین فعلی حاکی از صورت باطن و حالت نفسانی او نمی‌کند.

در توضیح آنچه گذشت می‌توان افعالی را که از انسان صادر می‌شود به چند دسته تقسیم نمود.

دسته‌ای از افعال که از انسان بروز و ظهور می‌کند تصنیفی بوده، به خاطر شرایط زمانه و زندگی اجتماعی خود را به این افعال ملزم کرده و آن را انجام می‌دهد، ولی در حقیقت هیچ اعتقاد و باوری نسبت به آنها نداشته و فقط برای وجود آن شرایط خارجی است که پایبند به آن افعال است و هیچ انگیزه درونی، و حالت باطنی سبب بروز آن فعل نشده است، البته این دسته از افعال را می‌توان به دو قسم تقسیم نمود یکی دسته آن است که فرد به جبر، خود را ملزم به این افعال نموده است و در صورت تغییر شرایط هیچ گاه چنین فعلی از او صادر نمی‌شود و قسم دوم برای افرادی است که اخلاق را به گونه‌ای معنا می‌کنند که انسان باید اخلاقی داشته باشد اما لازم نیست که این اخلاق از ذیین و یا منشأ درونی گرفته شود بلکه زندگی در دنیا چنین اخلاقی را برای انسان‌ها پدید می‌آورد؛ به این نوع باورهای اخلاقی، اخلاق سکولار اطلاق می‌شود. لذا

۱. طوسی، نصیرالدین، خواجه اخلاق ناصره، به تصحیح مجلسی حیدری و علیرضا حیدری، ص ۴۸.

۲. فیض کاشانی، ملاحسن، الحقائق، ص ۵۱.

۳. غزالی، امام محمد، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۵۲.

۴. مجلسی، علامه محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۸، صص ۳۷۳ و ۳۷۴.

۵. از کیفیات نفسانی، آنچه که سریع الزوال و زودگذر باشد آن را حال و آنچه که بطی، الزوال و ثابت و مستمر بوده باشد، به گونه‌ای که به عنوان طبیعت ثانویه او به حساب آید، آن را ملکه گویند. از این رو ملکه، کیفیتی از کیفیات نفسانی است که راسخ در نفس است.

برخی تفاوت میان خلق و خلق را این گونه بیان کردند که خَلْق به معنای «خلیقه» یعنی طبیعت انسان است ولی خَلِق همان «سجده» و خوری است. حقیقت خلاق عبارت است از تصویر درونی و صفات و مفاهیم مخصوص آن که در برابر تصویر و شکل ظاهری انسان قرار دارد. شکل ظاهری و درونی انسان دارای ویژگی‌های پستیده و ناپسند است.^۱

غزالی در تفاوت آن دو می‌نویسد:

خالق قابل تغییر نیست، ولی خَلْق قابل تغییر است و انبیا، آمدند که خَلْق را شروض کنند.^۲

از این تفسیر برمی‌آید که او ماده خَلْق و خَلْق را یکی می‌داند اما تفاوت در آن دو را به این می‌داند که خَلْق به معنای آفرینش اختیاری است و خَلْق آفرینش غیراختیاری است. طریقی لغت‌شناس معروف قرآن معنای لغوی اخلاق را به گونه‌ای ذکر کرده که با بسیاری از تعاریفی که در اصطلاح آورده شده مشابهت دارد. او در این زمینه می‌نویسد:

خالق کیفیت نفسانیه تصدیق عنها الافعال بهوله.

یعنی: «خالق» یک صفت روحی است که با وجود آن آدمی کارها را به مقتضای آن به آسانی انجام می‌دهد.^۳

۲.۱. اخلاق در اصطلاح

بسیاری از دانشمندان اسلامی مانند ابن مکتوبه،^۱ خواجه نصیرالدین

۱. ابن منظور، لسان العرب، به تصحیح و تعلیق علی شیری، ج ۴، صص ۱۹۲ و ۱۹۴.

۲. غزالی، احیاء العلوم، ج ۳، ص ۵۵.

۳. مجمع البحرین، ماده خَلْق.

۴. ابن مکتوبه، ابوعلی، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاحراق، حقه فسطین زریق، ص ۲۲۱.

است و هر آنچه که از این هیئت نفسانی نشئت نگیرد نمی‌توان به آن خلق اطلاق کرد.

اما برخی آن را نیز اخلاق می‌دانند، زیرا بر این باورند که آنها برای رسیدن به مقصد که مقام قرب الهی باشد تأثیرگذار خواهد بود و از تعریفی که استاد شهید مطهری (قدس سره) درباره علم اخلاق داده به دست می‌آید که اخلاق از نظر ایشان اعم از ملکات نفسانی و رفتاری است که از آدمیان سر می‌زند، زیرا ایشان در تعریف علم اخلاق آورده‌اند که علم اخلاق عبارت است از علم چگونگی زیستن؛^۱ و البته اشکال این تعریف روشن است که دامنه علم چگونگی زیستن اعم از اخلاق و غیره را شامل می‌شود و در حقیقت این تعریف علوم دیگر را نیز در برمی‌گیرد.

نکاتی که در تعریف اخلاق به ملکات و حالات نفسانی شده چند مطلب است.

۱. اخلاق در این دیدگاه فقط به حالت و هیئت راسته در نفس اطلاق می‌گردد، از این رو به افعالی که گهگاه و بسا دقت و تفکر، از انسان صادر نمی‌شود اخلاق گفته نمی‌شود. گرچه در نظر دیگران این نوع رفتارها یک کار اخلاقی تلقی می‌شود.

۲. براساس این دیدگاه اخلاق به دست آمده به راحتی قابل تغییر نمی‌باشد زیرا چیزی را که ملکه نفسانی شده باشد به کندی تغییر را می‌پذیرد و حتی هنگامی که آن خلق صورت نفسانی انسان شود غیر قابل تغییر خواهد بود.

۳. فضیلت و ردیلت اخلاقی به ملکات نفسانی انسان برمی‌گردد زیرا اگر از ملکات نفسانی محمود و پسندیده برخوردار باشد دارای اخلاق نیکو و اگر آن ملکات نفسانی نکوهیده و مذموم باشد دارای اخلاق زشت خواهد بود.

۴. به نظر دقیق افعال و رفتار لازمه این صفات نفسانی خواهد بود و از آن متفک نخواهد گشت و نباید رفتار را از حقایق ذاتی اخلاق برشمرد. گرچه

۱. اسناد مصباح بزری، محمدتقی، فلسفه اخلاق، ص ۱۰.

۲. یادنامه شهید مطهری، ج ۱، مقاله نهم، جاودانگی و اخلاق، ص ۱۰۶.

عامل وجود چنین باوری برای آنها ملکات نفسانی و حالات باطنی نیست بلکه عامل خارجی آن هم نه اجباری بلکه اختیاری چنین اخلاقی را قرار روی آنها قرار می‌دهد.

دسته دوم از افعالی که توسط انسان انجام می‌گیرد با انگیزه درونی و منشأ باطنی است و در حقیقت آن ملکات نفسانی باعث بروز چنین افعال و رفتاری از این انسان می‌گردد حال این افعال و رفتار متصف به وصف نیکی باشد و یا از وصف زشت و نازیبا برخوردار باشد.^۱

دسته سوم افعالی است که انسان نه به خاطر انگیزه بیرونی بلکه به واسطه باور درونی به چنین رفتاری رومی‌آورد، مثلاً انجام آن به آسانی و بدون فکر نیست بلکه با تکلف و زحمت است و در حقیقت در حال تمرین و ممارست می‌باشد. و با استمرار آن را ملکه خود قرار می‌دهد، مانند کسی که در حال تمرین کردن ملکه سخاوت است.

بی‌شک بر دسته اول از تعاریفی که دانشمندان اسلامی ارائه دادند اخلاق، اطلاق نمی‌گردد گرچه از تعاریفی که برخی از دانشمندان غربی نسبت به علم اخلاقی داشته‌اند، استفاده می‌شود که اخلاق از نظر آنها رفتاری است که از انسان بر می‌زند. و لازم نیست منشأ باطنی و نفسانی داشته باشد، زیرا به نظر آنها علم اخلاقی و تحقیق در رفتار آدمی است بدان‌گونه که باید باشد و دربارۀ دسته دوم هیچ اخلاقی میان دانشمندان اسلامی وجود ندارد، زیرا همه آنها بر اخلاقی بودن آنچه که از ملکات نفسانی نشئت گرفته فتوا می‌دهند و در خصوص دسته سوم با اختلاف مواجه‌ایم ولی بسیاری از دانشمندان اهل‌بیم به آن حقایق اطلاق نمی‌کنند، زیرا هیوز به صورت ملکه ساخته در نفس دریا آمده

۱. براساس نظریه صرف بومرزی مرحوم ملاصدرا (قدس سره)، اخلاق ادیبان نیز از این نوع است بر خوردارند و فضیلت و ردیلت بمد از ملک شدن کم‌کم صورت نریب او می‌گردد. او حقیقتاً حیوان یا فرشته و یا شیطان می‌گردد و آن غیر قابل تغییر خواهد بود. رجوع شود به کتاب مبانی اخلاق در قرآن، اسناد جوادیه اهل‌بیم، ص ۳۲۸.

۲. زکس، فلسفه اخلاق، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، ص ۱۰.

الخلق هو ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة و ينقسم الى الفضيله و هو المبرحه كالله و الشجاعة و الرذيله و هي المذمومه كالشره و الجنه لكسبه اذا اطلق لهم منه الخلق الحسن.^۱

در این تعریف چند نکته دقیق وجود دارد که عبارتند از:^۲
الف) اخلاق همان ملکات و ثوابت وجودی و ذاتی انسان است، چه ملکات علمی و معرفتی و چه ملکات رفتاری و عملی که ریشه در حقیقت وجود انسانی دارند و تدریجی الحدوث و بطیء الزوال و شاید منتع الزوال باشند.
ب) تمامی اعمال و افعال عینی و خاریجی آدمیان، از ملکات و هیئات نفسانی ریشه می‌گیرند و شخصیت‌ساز و شخصیت‌پردازند که افعال تجلی احوال و شخصیت آدمی هستند و اینکه قرآن کریم در جاهای متعدد می‌فرماید:

وَلَقَدْ كَرَّمْتُمْ لِي كَيْفَ الْقَوْلِ^۱

يَتَّقِ الْمَغْرُورُونَ بِكَيْفَاتِهِمْ^۲

سَيَاكْفُؤُنِي وَيُخَوِّفُهُمْ مِنْ أَمْرِ السُّعُودِ^۳

خود بی‌انگه این نکته است که ظاهر انسان عنوان باطن آدمی است و مسئله تجسم اعمال و حتی رویت ذره ذره افعال و اتحاد عمل و عاقل و معقول قاعده بسیار مهمی در تبیین اخلاق، مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی است و اخلاق هم زمینه بسیار خوبی در اثبات و ثبوت این گزاره‌های کلامی و اعتقادی است که انسان در «نوم نَفْثِي السُّرُورِيَّةِ» خویش را مشاهده می‌کند و به نظاره خورد می‌نشیند خودی که ساخته و پرداخته اخلاقیات او بوده یا همان ملکات وجودیشان هستند و چه زیبا قرآن کریم با صورت یک فرمول با شکل موجهی کلیه فرموده «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ» که آنکه به شهود و مکاشفه رسیده به

۱. المیزان، ج ۱۹، ص ۳۳.

۲. محمد / ۲۰.

۳. رحمن / ۴۱.

۴. فتح / ۲۹.

۵. طلاق / ۹.

۶. اسراء / ۸۴.

ممکن است در عرف به آن رفتار، اخلاق اطلاق گردد، زیرا خالق در تشخیص هویت‌سازی انسان نقش مهمی را براساس انسان‌شناسی دینی ایفا می‌کند.

۲. تعریف اخلاق از نظر علامه طباطبائی (قدس سره)

آنچه از مجموع آثار علامه (قدس سره) برمی‌آید این است که ایشان علم اخلاقی را نفس می‌داند که در آن پیرامون ملکات نفسانی بحث می‌شود. ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست. باین غرض بحث می‌کند که فصائل آنها را از ردائیش جدا سازد و معلوم کند که کدام‌یک از ملکات نفسانی انسان خوب و دارای فضیلت و مایه کمال اوست و کدام‌یک بد و از صفات رذیله شمرده می‌شود و مایه نقص اوست تا آدمی بعد از شناسایی آنها خود را به فصائل آراسته سازد و از ردائل دور نماید و در نتیجه اعمال نیکی که منتقضای درونی است انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم و نشانی جمیل جامعه را به خود جلب کرده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند. ایشان در این زمینه می‌فرماید:

علم الاخلاق و هو الفن الباحث عن الملكات النفسانية المتعلقه بقراءة الناييه و المخرابه و الانسانيه و تميز الفضائل منها عن الرذائل ليكتمل الانسان بالتحلي و الاتصاف بما سعاده العلية فيصدر عنه من الافعال ما يجلب الحمد العام و التناء الجميل من المجتمع الانساني^۱.

ایشان در تعریف خلق در ذیل آیه شریفه «وَأَرْكَأَ قَلْبِي عَلَىٰ عِظِيمٍ» می‌نویسد:

۱. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۳۷۰. آنچه زاکه در جاهای دیگر به نامشبی درباره تعریف اخلاق آورده شبیه همان است که در بالا آورده شد مانند:

۱. ان الاخلاق هي الملكات الراسعة الروحية التي تلبس بها الاعمال الصادرة عن الانسان عن صفات مختلفة نفسية. الميزان، ج ۱۹، ص ۳۶۹. ۲. و علم الاخلاق يبين حد كل واحد منها - القسوي اللات - و يميز ما من جانيها في الاطرار و القيرط ثم يبين انما حسنة جملة ثم يستر السلي ليكتسبه انقادها ملكة في النفس من طريق العلم و العمل اعني الادعانا حسنة جملة و تكرار العمل بها حتى تفسر فيه راسخة في النفس. الميزان، ج ۱۸.

۳. قام / ۴.

برهان لسی درون را می بیند و اعمال را و آنکه به تفکر و اندیشه ناب عقلی رسیده به برهان انبی برهان را دیده و عکس درون قرار می دهد که این حساتی و ظهور آن دیگری است و به هر حال پیوند درون و بیرون از دو جانب قابل درک و دریافت می باشد.

ج) ملکات وجود آدمیان یا نیکو و فضیلت‌نااند و یا زشتا و رذیلت و لذا انسان‌ها یا خوبند و یا بد، یا روح ریحانی و روحانی و نیکویی دارند و یا روح شیطنانی و زشت که بدون تروی و اندیشه تمامی اعمالشان از آن ذات وجودشان سرچشمه می گیرند.

د) نظر مرحوم علامه (قدس سره) در تعریف اخلاق شبیه آن تعاریفی است که اخلاق را از مقوله ملکات نفسانی و حالات درونی دانستند.

هـ) این نظر با آنچه که در بحث حسن و قبح مرحوم علامه (قدس سره) فرمودند منافات ندارد.^۱

از کتاب : شریعت در آینه معرفت

مهدیه صادقی آملی

بسم الله الرحمن الرحيم

حقیقت دین

معنای لغوی دین، انقیاد، خضوع، پیروی، اطاعت، تسلیم و جزا است و معنای اصطلاحی آن، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسانها باشد. گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد آن را دین حق و در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می نامند.

پس دینی که مجموع حق و باطل باشد، دینی باطل است، زیرا مجموع خارج و داخل، خارج می باشد. باید توجه داشت که دین حق برای تعلیم صحیح قوانین خود، اصول و مبانی نظری آنرا نیز دربردارد.

آفریده است، به انسان و جهان ربط و پیوند این دو، شناخت و آگاهی تمام داشته و در نتیجه از توان هدایت و راهبری انسان برخوردار است. چنانکه همان مبدء و خد تنها مصدر صالح برای هدایت مجموعه جهان و راهنمایی تمام اجزاء آن خواهد بود، بگونه ای که هیچکدام از هدف خود محروم نشده و مزاحم رهیابی دیگران به هدف نگردد، و آن کس جز ذات اقدس اله نیست.

باین مقدمه دانسته می شود، دین حق، دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده باشد.

دین در قرآن

قرآن کریم ارثه دین را تنها در شأن ذات اقدس الهی معرفی کرده و با عبارتهای گوناگون بر آن تأکید می نماید

گاه با نسبت دادن دین به خداوند به تنظیم و تدوین الهی آن اشاره کرده و می فرماید: *هو رایت الناس یدخلون فی دین الله افواجا* - نصر/ ۲. و گاه دین را ملک و مُلک خداوند و قلمرو نفوذ او خوانده و می فرماید: *«قائلوهم حتی لا تکنون فتنه و یکون الدین لله»* - بقره/ ۱۹۳. و با می فرماید: *«هو یکون الدین کلّه لله»* / انفال/ ۳۹. و با این که در مواردی دیگر می فرماید: *«مخلصین له الدین»* - اعراف/ ۲۹.

و گاه نیز از دین الهی، با عنوان دین حق و از دیگر ادیان با عنوان ادیان باطله یاد می نماید.

در مورد حق بودن دین الهی می فرماید: *«هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق»* - توبه/ ۳۳.

دین حقیقی

از آنجا که دین، برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسانهاست، هماهنگی قوانین و مقررات آن با نیاز واقعی جامعه و مناسبت آن با تحولات اجتماع و مطابقت آن با سرشت و سیر جوهری انسان، میزان حق بودن آن است.

انسان، قافله ای است که راهی را طی کرده، نشنه ای را پیموده و هدفی را در پیش دارد. و قانون هماهنگ با فطرت و سرشت او، قانونی است که با گذشته و حال و آینده او سازگار باشد.

تقنین قانون با چنین ویژگی، تنها از کسی ساخته است که با خصوصیت گوهر هستی انسان آشنا و از گذشته و حال انسان باخبر بوده و از آینده او نیز مستحضر باشد، کسی که گوهر انسان و نحوه سیر او را نمی شناسد و قصد راهنمایی وی را دارد همانند کسی که مدعی راهبری مسافری ناشناس می گردد، هرگز صالح نخواهد بود و راهنمایی آن همانند این راهبری چیزی جز راهنمی نمی باشد.

قافله انسانیّت جزئی جدا با فته از تافته های اجزاء جهان نیست، بلکه جزئی از اجزاء منسجم جهان است که بنوبه خود در آن اثر می گذارد و از آن اثر می پذیرد. از اینرو کسی می تواند انسان را راهبری کند که او را بخوبی شناسد و از رابطه او با جهان آفرینش باخبر باشد. و چون تحقق ربط، فرع تحقق طرفین است، شناخت رابطه انسان با جهان نیز متفع بر شناخت طرفین و از جمله متفع بر شناخت جهان است.

کسی که انسان و جهان را نیافرید، نه انسان شناسی راستین و نه جهان شناسی اصیل است. پس تنها آن کس که انسان و جهان را

آنها بگوید: «لکم دینکم ولی دین» - کافرون/ ۶- یعنی شما یک دین دارید و من یک دین. شما با باطل خود باشید و من با حق خواهم بود. البته این موضع در آن مقطع حساس بمعنای ترك منخاصه موقت است نه تصحیح موضع دیگران.

از موارد دیگری که در قرآن کریم بر قوانین و مقررات و مصوبات بشری اطلاق دین شده است، قانون مصوب سلطان مصر است که در داستان یوسف از آن با عنوان دین ملک یاد شده و می فرماید: «كذلك كدنا ليوسف، ماكان ليأخذ اخاه في دین الملك» - يوسف/ ۷۶- یعنی ما بدینسان یوسف سلام الله علیه را راهنمایی کردیم تا با این حيله بتواند برادرش را بر اساس قوانین و مقررات سلطان مصر در نزد خود نگهدارد.

پس دین مشتمل بر مجموعه قوانین و مقررات نیز بوده. و این مجموعه در صورتی حق است که فقط توسط خداوند تنظیم شود. «ذلك بان الله هو الحق. و ان ما يدعون من دونه هو الباطل و ان الله هو العلی الكبير» - حج/ ۲- چرا که تنها خداوند است که حق است و آنچه جز او را می خوانند باطل است و هر چیزی که به خداوند منتسب است حق بوده و هر چیزی که از او نباشد باطل خواهد بود.

اسلام دین ثابت

در قرآن کریم از دین الهی با عنوان اسلام یاد شده و درباره ثبات و دوام آن براهینی اقامه شده است.

برهان اولی که برای ثبات دین اقامه شده است، مبتنی بر مبده

و با آن که می فرماید: «لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یبدینون دین الحق» - توبه/ ۲۹- زیرا که اضافه دین به حق، در این دو آیه می تواند اضافه «بیانیه» و یا «لامیه» باشد.

در اضافه یانیه مضاف از سنخ مضاف الیه است، و براین اساس «دین الحق» یعنی دینی که حق است، و در اضافه لامیه مراد افاده اختصاص مضاف به مضاف الیه است، یعنی دینی که مخصوص خدا و ویژه حق می باشد.

از مواردی که قرآن کریم از استعمال لفظ دین در مورد ادیان باطله یاد کرده است آنجاست که سخن فرعون را با پیروان ناآگاهش نقل کرده و می فرماید: «انی اخاف ان یبدل دینکم» - غافر/ ۲۶- یعنی فرعون گفت: من ترس آن دارم که موسی، دین شما را تبدیل نموده و فسادی در زمین پدید آورده و تمدن بزرگ و شیوه نمونه شما را از بین ببرد.

منظور فرعون از دین و تمدن نمونه همان مجموعه قوانین و مقرراتی بود که با آن حاکمیت قبطیان بر بنی اسرائیل را تأمین می کرد، این قوانین همان قوانین ستمکارانه مبتنی بر قدرت و زور است، چه این که فرعونیان در وصف این قانون زورمدار گفته اند: «قد افلح الیوم من استعملی» - طه/ ۶۲- یعنی امروز رسنگار کسی است که برتر از دیگران باشد و نظام ارزشی همان نظام استعلاء و چیره گویی بر رویانست.

قرآن کریم به قوانین غارتگرانه و نئین و بت پرستان حجاز نیز اطلاق دین کرده و به پیامبر خود دستور می دهد تا ضمن قطع رابطه با

واحد و یگانه را طلب می نماید. خداوند سبحان در این مورد می فرماید: **«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»** - روم / ۳۰ - یعنی چهرة خویش را بر آئین و دین راست استوار دار، این فطرت الهی است که آدمیان بر آن آفریده شده اند و در خلقت خداوند تبدیل و دگرگونی نیست.

قرآن کریم در سوره مبارکه شوری از آن دین واحد که مورد توصیه همه پیامبران اولی العزم و مورد وفاق تمامی شرائع الهی است به این گونه یاد می فرماید: **«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَهُ اللَّهِ يَجْتَمِعُ إِلَهُهُ مِنْ بَيْنِهِمْ وَبِهِدَى إِلَهُهُ مَنْ يَبْتَغِبُ»** - شوری / ۱۳ - یعنی خداوند دینی را برای شما تشریح نموده، که نوح علیه السلام را به آن سفارش کرده است و آنچه را که به سوی تو ای پیامبر وحی نمودیم و به ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام سفارش کردیم این است که دین خداوند را برپا دارید و در آن اختلاف و تفرقه روا نندارید، و آنچه تو به آن دعوت می کنی بر مشرکان سنگین و گران می آید، خداوند هرکس را که مشتیش اقتضا کند به سوی خود برمی گزیند، و هرکس را که به تضرع به سوی او دعا نماید هدایت می کند.

پیامبرانی که در این آیه از آنها یاد شده است همان پیامبران اولی العزم اند. کله صاحبان کتاب و شریعت می باشند. و اما دیگر انبیاء حافظان و نگهداران شریعت این انبیاء بوده، و اگر هم دارای صحیفه یا زبور بوده اند ولی شریعت جامع را همان پنج نفر آورده اند.

فاعلی دین است. این برهان از انضمام دو آیه حاصل میشود. آیه اول در سوره شریفه آل عمران است که می فرماید: **«إِن الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»** - آل عمران / ۱۰۹ - یعنی تسلیم و انقیاد در برابر حق تنها دینی است که در نزد خداوند برسمیت شناخته شده است، و آیه دوم در سوره شریفه نحل است که می فرماید: **«مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٌ»** - نحل / ۹۶ - یعنی آنچه در نزد شما است فناپذیر و از بین رفتنی است و آنچه در نزد خداوند است همیشگی و باقی است.

ملخص برهانی که از این دو آیه استفاده میشود این است که اسلام نزد خداوند است و آنچه در نزد خداوند است باقی است. پس

اسلام باقی است.

برهان دوم مبتنی بر فطرت انسانی است که مبدء قابلی دین

است، به این بیان که، اسلام برای پرورش و شکوفایی فطرت انسانی

نازل شده است و فطرت انسان امری ثابت و تغییرناپذیر است چنانکه

فطرت اصیل همه انسانها متحد است.

آنچه که در زندگی انسان محل تغییر و تحول است آداب،

عادات، و رسوم است که متعلق به طبیعت و زندگی مادی اوست.

اما ساختار درونی و روحی انسان که امری خداخواه و خداطلب است

ثابت و مشترک بین همگان است پس دینی که برای تربیت فطرت انسان

ها تنظیم میشود ثابت و مشترک خواهد بود.

البته ثبات و اشتراك منافی با چاره اندیشی برای سنت های

عصری و تحول های اجتماعی و صنعتی و مانند آن نمی باشد. همه

انسان ها با سرمایه ثابت فطرت آفریده شده اند و این فطرت تربیتی

سرشت الهی خویش، مسیر، هدف و حرکت خود را بر آن استوار میدارد، و اما دستورات جزئی و فروع عملی متناسب با ابعاد طبیعی و مادی آدمی و خصوصیات فردی و قومی افراد به مقتضای زمانها و مکانهای گوناگون تغییر می یابند. این فروع جزئی که دلیل پیدایش مذاهب گوناگون هستند نه تنها موجب کثرت در اصل دین نمی باشند بلکه نتیجه همان فطرت ثابت و واحد هستند.

تفاوت شریایع، نظیر تفاوت دستورات پزشکی در معالجه مرض واحد در فواصل مختلف زمانی است. وقتی پزشک حادثی مصیب در مرحله اول درمان دوائی خاص و در مرحله دوم معالجه دارویی دیگر را برای بیمار تجویز می نماید این تفاوت دارو هرگز به معنای تغییر اصول طبابت و یا تبدیل نظر پزشک نیست، زیرا پزشک از همان آغاز سلسله داروهای منظمی را که بیمار نیاز به آن دارد می شناسد. هرچند ممکن است بیمار در اثر جهالت پس از دریافت نسخه جدید تغییر بیماری و یا ضعف علمی پزشک را توهم نماید.

تفاوت دیگری که در نسخه های یک طبیب می تواند وجود داشته باشد، تفاوت از ناحیه دقیق بودن و یا اذق بودن نسخه هاست که به حسب مراتب و مقامات مختلف فرق می کند.

قرآن کریم بر همین اساس است که خداوند را شافی و مقررات الهی را شفا و انسانهای متناقض و ضعیف الایمان را به عنوان کسانی که در قلبهای آنها مرض رخنه کرده است معرفی می نماید و می فرماید: «و نزل من القرآن ما هو شفاء» - اسراء / ۸۲ - یعنی ما آنچه را که شفاء است بنام قرآن نازل می نمایم.

در آیات قرآن کریم تا آنجا که محور گفتار، اصول دین یا خطوط

اسلام دین واحد
از دو برهانی که درباره ثبوت و دوام دین الهی بیان شده دانسته میشود اسلام تنها دین حق است و غیر از آن جز گمراهی و ضلالت نیست زیرا ماذا بعد الحق الا الضلال» - یونس / ۳۲ - یعنی بعد از حق چیزی جز گمراهی نیست.

به همین دلیل است که جز اسلام هیچ قانونی از هیچ کس پذیرفته نمی شود. «و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه» - آل عمران / ۸۵ -

آن کس که در جستجوی دینی غیر از اسلام باشد و آن را طلب نماید او پذیرفته نخواهد شد. قرآن کریم از اسلام با عنوان دین قیم یاد کرده و می فرماید: «ذلك الدين القيم» - روم / ۳۰ - یعنی آن همان دین قیم است.

بدیهی است آن دین که قیم به حال مردم است، خود قبل از هر چیز قائم و منزه از اعوجاج و انحراف است، زیرا آنچه که انحراف و بطلان در آن راه داشته باشد نمی تواند عهده دار قوام دیگران باشد چون فاقد نشی معطی آن نخواهد بود.

اختلاف شریایع و نسخ مذاهب

نتیجه ثبات و وحدت دین الهی این است که تفاوت ادیان الهی هرگز در اصل دیانت که همان اسلام است نمی باشد، بلکه تفاوت در مذاهب و شریایع امت است. زیرا اصل دین که همان مسئله توحید، وحی، رسالت، عصمت، امامت، عدالت، برزخ، قیامت و اموری از این قبیل است، همان خطوط کلی است که انسان براساس فطرت و

دست آدمیان، و بسوی دیگر آن در نزد خداوند است و انسان هر چند در این مسیر فزاتر می رود به ادراکی بالاتر از آن نائل می گردد، بدون آنکه ادراک برین نافی ادراک پائین باشد. و یا آن که ادراک پائین حجاب دیدار مراتب برتر گردد. آنچه که در آغاز است سرپیل و واسطه برای ادراک نهایی است.

این همان زیسمان الهی است که خداوند به تمسک به آن فرمان داده و می فرماید: «واعصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرقوا» - آل عمران/ ۱۰۳ - یعنی همه به ریسمان الهی چنگ زده و از تفرقه و جدایی پرهیز نمائید.

۱ مراتب این ریسمان از الفاظ و حروف رائج در میان آدمیان آغاز می شود و تا به مقام «دنی فندلی فکان قاب قوسین او ادنی» - نجم/ ۷ - ادامه می یابد.

از اینرو هرگاه کاملترین انسانها که خاتم انبیاء است با ظهور خود فتح این مقام را نوید دهد، دگرگونی و تفسیر و تبدیل و یا نسخ شرایع که ره آورد مقامات این مسیر است به پایان می رسد، و با ابلاغ شریعت این پیامبر است که خطاب نهائی نازل می شود: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً» - مائده/ ۳ - یعنی امروز دین را برای شما کامل کرده و نعمت را بر شما تمام نموده و اسلام را به عنوان دین برای شما پسندیدم. پس همراه با شریعت خاتم پیامبران دگرگونی در شریعت نیز غیرممکن می شود از این پس آنچه که تغییر در آن منصور است تنها موضوعات است، که احکام آنها نیز در پرتو اجتهاد مستمر مجتهدان استنباط می گردد.

کلی فروع است سخن از تصدیق انبیاء نسبت به یکدیگر است. «مصدقاً لما بین یدیه من الکتاب ومهیئنا علیه» - مائده/ ۴۸ - قرآن کتب الهی را که در پیش روی دارد تصدیق کرده و مهین بر آنهاست.

و اما آنجا که محور گفتار فروع جزئی دین است، سخن از تعدد، تبدیل، تغییر و نسخ است «لکل جعلنا منکم شرعاً و منهاجاً» - مائده/ ۴۸ - برای هر امت شریعت و روش خاصی قرار دادیم.

معنای لغوی شریعت، آن شیب ملایم است که گذار نامیده شده و تشبه کام را به آب می رساند، و معنای اصطلاحی آن همان راه مناسب برای رسیدن به آب حیات انسانی است که در بستر آفرینش جریان دارد چون فروع جزئی راهی برای نیل به اصول و اهداف کلی است و ممکن است در هر عصری با راه مخصوصی که توسط پیامبران

ارائه می شود بتوان به آن سرچشمه حیات بار یافت. خلاصه آنکه شریعتهای گوناگون راههای مختلف و با نسخه های متفاوتی هستند که هر یک به فراخور استعداد اسم و به تناسب مقام و شایستگی اولیاء و انبیاء آنها شکل می گیرند.

کثرت شرایع که راههای ادراک و نیل به حقیقت دیانت هستند تنها در صورتی دلالت بر تعدد دین می نماید که دریافت هر یک از آنها بالمطابق با بالتضمن دریافت دیگری رانفی نماید. لیکن شرایع متکثر هرگز متنافی با یکدیگر نیستند، زیرا کثرت آنها یا از ناحیه آرازه چهره های گوناگون همان حقیقت واحده است که در طی اعصار و قرون یکی پس از دیگری ظهور می نماید. و یا آن که به بیان دقیق تر متناسب با مراتب فهم و ادراک بشر از آن رکن وثیق و اصل اصیل است. چه این که وحی الهی ریسمان واحد است که یک سوی آن در

آوردیم.

هم چنان که ملاحظه میشود خطوط کلی فروع دین نیز در میان شرایع ثابت است، و تنها برخی از جزئیات است که تا هنگام ظهور دین خاتم در معرض نسخ و تبدیل قرار می گیرد.

قرآن و کتابهای آسمانی

چنین بیان شد که قرآن مهیمن بر دیگر کتابهای آسمانی است و این بدان دلیل است که مقام پیامبر خاتم مهیمن بر مقامهای دیگر انبیاء و در نتیجه وحی و شریعت او نیز مهیمن بر دیگر وحیها و شریعتها است.

تصدیق قرآن نسبت به کتب دیگر انبیاء که همراه با برتری و هیمنه آن است، بزرگترین خدمت و نسبت به آنها انجام داده است.

فقیه نامدار شیعه مرحوم کاشف الغطاء در این مورد می گوید: اگر رسول اکرم (ص) و قرآن نمی بود، هرگز نامی از مسیحیت و یهود باقی نمی ماند زیرا تورات و انجیل تحریف شده که خدای را در مصاف و کشتی با یعقوب (ع) وصف می کنند و انبیاء (ع) را میگسار معرفی می نمایند، و زنان پاکدامن را در معرض اتهام قرار میدهند هرگز توان بقاء و دوام نداشتند.

قرآن کریم همراه با نشر توحید، دامن تمام انبیاء را از این گونه اتهامها مبرا نمود و ابراهیم خلیل و سایر انبیاء علیهم السلام را به عزت و عظمت ستود و مریم عذراء سلام الله علیها را به طهارت و پاکی وصف نموده و درباره او فرمود: «ان الله اصطفاك و طهرک و اصطفاك. علی نساء العالمین» - آل عمران / ۴۲ - یعنی بدرستی که خداوند تو را از

باید توجه داشت، تغییر و نسخی که نسبت به شرایع گذشته جریان دارد، شامل همه فروع و احکام عملی آنها نیز نمی شود، زیرا که فروع به دو دسته تقسیم می شوند برخی از آنها ریشه فروع دیگریند که در همه شرایع و مذاهب ثابت اند، مانند وجوب عبادت و لزوم انفاق در راه خدا و حرمت ظلم و ربا و...

قرآن کریم از سفارش انبیاء سلف به نماز و زکوة در مواردی چند خبر میدهد، از آن جمله فرمان خداوند به موسی کلیم (ع) است که می فرماید: «اننی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی واقم الصلوة لذكری» - طه / ۱۴ -

و از حضرت عیسی چنین نقل نمود: «و جعلتی مبارکای این ما کنت و اوصائی بالصلاة و الزکاة ما دمت حیا» - مریم / ۳۱ -

و در گرامی داشت مقام پدر و مادر درباره حضرت یحیی چنین آمده است: «و برأ بوالدیه ولم یکن جباراً عصیاً» - مریم / ۳۲ -

و در مورد احترام نسبت بمقام مادر درباره حضرت عیسی چنین آمده است: «و برأ بوالدنی ولم یجعلنی جباراً شقیماً» - مریم / ۳۲ -

و درباره وجوب روزه بر گذشتگان نیز می فرماید:

«یا ایها الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» - بقره / ۱۸۳ - یعنی ای مؤمنان بر شما روزه واجب شده است هم چنان که بر امت ها یا انبیاء پیشین واجب شده بود، و در مورد حرمت ربا در دین یهود می فرماید: «و اخذهم الربا و قذهو عنه و اکلهم اموال الناس بالباطل و اعتدنا للکافرین منهم عذاباً الیماً» - نساء / ۱۶۱ - یعنی در اثر ربایگری آنها در حالی که از آن نهی شده بودند و در اثر خوردن اموال مردم به باطل و برای کافرین آنها عذابی دردناک فراهم

سر سازش با ستمکاران را در پیش گرفته بودند دست خود را به تحریف احکام الهی آلوده کردند و ستیز و مبارزه با ستم را از کتب الهی حذف نمودند، و با جدا خواندن دین از سیاست اداره امور جامعه انسانی را به قیصر و خاقان و فرعون و کسری سپردند.

قرآن کریم درباره احکام مربوط به مبارزه که در تورات و انجیل آمده است می فرماید: «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون و يقتلون عدوا عليه حقا في التوراة و الانجيل والقرآن» - توبه / ۱۱۱ - یعنی خداوند جان و مال مومنان را در قبال بهشت خریداری کرد که آنان با جان و مال در راه خداوند مبارزه کنند و بکشند و کشته شوند و این وعده حق است بر خدا که در تورات و انجیل و قرآن آمده است.

پس لزوم بیعت و ضرورت مبارزه با طاغی، مخصوص به قرآن نیست بلکه در تورات و انجیل هم نازل شد.

در سوره صف نیز درباره سنت عیسی بن مریم علیهما السلام آمده است: «يا ايها الذين آمنوا كونوا انصارا لله كما قال عيسى بن مريم للحواريين من انصاري الي الله قال الحواريون نحن انصارا لله فامنت طائفة من بنى اسرائيل و كفرت طائفة فايدنا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين» - صف / ۱۲ - یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید یاران خداوند باشید همان گونه که عیسی بن مریم (ع) به حواریین گفت چه کسی من را به سوی خدا یاری می کند حواریون پاسخ دادند ما یاران پروردگار هستیم؛ پس گروهی از بنی اسرائیل ایمان آوردند، و گروهی دیگر کفر ورزیدند، و ما مؤمنان را در برابر دشمنانشان تأیید کردیم تا آن که بر دشمنانشان پیروز گشتند.

لحاظ گوهر نفس برگزید و تو را پاک گردانیده، و بر زنان عالم رجحان داده است.

قرآن کریم کتب انبیاء سلف را نیز از تحریفهایی که در آنها واقع شده است تئزیه نموده و می فرماید: «فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين» - آل عمران / ۹۳ - یعنی این حکم را تورات اصیل در بردارد و شما اگر راست می گوئید تورات راستین را که پنهان کرده اید بیارید و بخوانید.

از نظر قرآن کریم مسیحیان و یهودیان معاصر به آن دین حق که مورد دعوت انبیاء گذشته بوده است ایمان نیاورده اند. «ولابدیتون دین الحق» - توبه / ۲۸ - یعنی آنها به دین حق ایمان نیاورده اند.

آنچه را که انبیاء گذشته آورده بودند یا مربوط به اصول دین است که حقایق نفسی و ثابت است، و یا مربوط به فروع دین است که حقایق نسبی و قابل تغییر است. و اهل کتاب اگر به آن حقایق ایمان می آوردند رستگار می گردیدند، زیرا در کتب آنها، بشارت به شریعت خاتم نیز مکتوب است. «واذ قال عيسى بن مريم بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة و مبشرا برسول ياتى من بعدى اسمه احمد» - صف / ۵ - بیاد آر آن هنگام را که عیسی بن مریم به بنی اسرائیل گفت من رسول خداوند به سوی شما هستم، و حقایق کتاب تورات را که در پیش روی من است تصدیق می کنم و بشارت به رسولی می دهم که پس از من خواهد آمد و نام او احمد است.

قرآن کریم علاوه بر تئزیه کتاب های آسمانی از تحریفهای اصولی صاحب آنها را از تحریف های فروع دین نیز منزّه دانسته است. از زمره این تحریف ها احکام مربوط به جهاد است. اخبار و رهبان که

قوانین آن نیز بدست اوست، از خداوند سبحان، همان گونه که در سوره شریفه، حمد آمده است با عنوان مالك يوم الدين، یاد میشود. و از کفار نیز که دین خدا را انکار می کنند، با عنوان منکرین آن روز نام برده میشود: «ارایت الذی یکذب بالدين» - ماعز/ ۱ -

مکان ظهور دین را مدینه نیز می گویند، البته این برآن اساس است که کلمه مدینه از دین اخذ شده باشد، و حرف میم جزء حروف اصلی آن نباشد.

در صورت اشتقاق کلمه مدینه از «دین»، علت تسمیه یشرب به مدینه نیز این است که رسول الله (ص) که دین مجسم و ممثل بود در آن شهر زندگی کرده و احکام اسلام را در آنجا پیاده می نمود، و نیز بدان جهت است که اهل بیت طهارت و عصمت که عزت آن پیامبر بزرگوارند در آن شهر رشد کردند، امیرمؤمنان علی علیه السلام در شان اهل بیت گرامی می فرماید: «و عزته خیر المتمر و أسرته خیر الأسر و شجرته خیر الشجر نبت فی حرم و سبقت فی کرم لها فروع طول و ثمر لابنال»^{۲۵}

یعنی عزت پیامبر بهترین عزتها و خانواده او برترین خانواده ها است. درخت پیامبر نیکوترین درختها ست. چون در حرم روئید و در کرم سرکشید شاخه های آن طویل و میوه هایش رفیع است چندان که در دسترس هرکس نیست بلکه تا از سر کرم خم نشوند دست سائل از آنها بهره ای نمی برد.

و اگر اشتقاق کلمه مدینه از مدینیت و تمدن باشد باز مدینه پیامبر(ص) از آنجهت که مهد تمدن است مدینه خرامند بود.

قرآن کریم با احترام به دعوت و کتاب انبیاء گذشته است که اهل کتاب را مخاطب قرار داده و می فرماید: «یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله ولا نشرک به شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا» - آل عمران/ ۶۴ - یعنی ای اهل کتاب بسوی کلمه توحید و عبودیت خداوند که مشترک بین ما و شماست فراز آید و نسبت به خداوند شریکی نگیریم و یکدیگر را ارباب و مدبر خود قرار ندهیم.

تعبیر از امت های مَؤَحد غیراسلامی به عنوان اهل کتاب بمنظور جذب و همراه با حمایت و مهربانی و تشویق نسبت به آنها استعمال می شود، و اما در مواردی که سخن از تحریف و بیان ضلالت و عدم هدایت آنها است با عناوین یهود و نصاری از آنها یاد میشود.

طرف ظهور دین

چون دین مشتمل بر مجموعه قوانین و مقرراتی است که اجباری محض نبوده بلکه متکی به حقایق تکوینی پایدار و ثابت اند، از اینرو همه این مجموعه همراه با آن حقایق در ظرف خاص ظهور می کند، و هنگام ظهور آن را یوم الدین می گویند، و آن روزی است که در آن جزای تبهکاران مطابق عمل آنها و پاداش نیکوکاران بیش از آنچه کرده اند داده میشود. «فمن جاء بالحسنة فله عشر امثالها» - انعام/ ۱۶۰ -

پس هر آن کس که عملی نیک آورده باشد، ده چندان آن پاداش دریافت میدارد آن روز که ظهور دین است هنگام آشکار شدن تاویل قرآن و باطن آن می باشد، از اینرو خداوند از آن روز بدینصورت خبر میدهد که «یوم یأتی تاویلها» - اعراف/ ۵۳ - یعنی روزی است که تاویل قرآن آشکار میشود. و چون صاحب اصلی دین خداوند است و اجرای

بر خداوند حاجتی نداشته باشند، و خداوند همیشه مقدر بوده و کارش مطابق با حکمت است.

هم چنان که ملاحظه میشود، خداوند تبارک در این آیات بعد از ذکر نام برخی از پیامبران منی فرماید ما تمامی آنها را از این جهت فرستادیم تا این که بشر در قیامت در برابر خداوند به نبود پیامبران احتجاج نکند. این آیات بخوبی عدم کفایت عقل را برای هدایت انسان نشان می دهد، زیرا در صورت کفایت عقل خداوند با اعطای آن حاجت را بر بشر تمام کرده و لذا نه نیاز به ارسال پیامبر بوده و نه مجال برای احتجاج مردم در قیامت باقی می ماند.

دومین مورد، آیه شریفه سوره طه است که می فرماید: «ولو انا اهلكنا هم بعداب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزي» - طه / ۱۳۴ - یعنی اگر ما پیش از فرستادن پیامبر، کافران را به نزول عذاب هلاک می کردیم آنها می گفتند چرا بر ما رسولی نفرستادی تا قبل از آن که گرفتار این خواری و ذلت بشویم از او پیروی نماییم.

این استدلال نیز نشانه آن است که در صورت عدم ارسال انبیاء مجال احتجاج و برهان برای کفاری که گرفتار گمراهی می شوند باقی است، و اگر عقل حصولی با فطرت حضوری یا مجموع آنها بدون پیامبر به تنهایی برای هدایت بشر کافی میبود نیازی به وحی و رسالت نمی بود و مجالتی برای استدلال تبهکاران نبود.

سومین مورد آیاتی است که جریان جهنم و گفتگوری دوزخیان را با ننگهبانان جهنم بازگو می نماید. فرشتگان در مقام استدلال و سرزنش به آنها می گویند: «آلم یأتکم نذیر» - ملک / ۸ - یعنی آیا از

ضرورت وجود دین

قرآن کریم هر چند در بسیاری از موارد ارزش عقل را بازگو کرده و انسان را به تعقل فرامی خواند، لیکن در بسیاری از موارد دیگر بر عدم کفایت عقل به تنهایی و ضرورت وجود وحی تأکید کرده است. به عبارت دیگر، قرآن کریم گرچه عقل را لازم می داند لیکن آن را برای هدایت بشر کافی ندانسته و وجود وحی را نیز ضروری می شمارد:

اینک به برخی از آیاتی که در این زمینه وارد شده است اشاره می کنیم:

اولین مورد، آیاتی از سوره شریفه نساء است که می فرماید: «انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و الی یس و هرون و سلیمان و ایتنا داود زبوراً» و رسلاً قد قصصنا هم علیک من قبل و رسلاً لم نقصصهم علیک و کلم الله موسی تکلیماً» رسلاً مبشّرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل و کان الله عزیزاً حکیماً» - نساء / ۵-۱۶۳ - یعنی ما به تو وحی کردیم چنانکه به نوح و پیغمبران بعد از او نیز وحی کردیم به ابراهیم اسحق و یعقوب و اسباط (فرزندان یعقوب که دوازده سبط بودند) و عیسی و ایوب و یونس و هرون و سلیمان، و به داود هم زبور را عطا کردیم و به رسولانی که شرح آنها را از پیش بر تو حکایت کرده و بآنکه زندگی آنها را بر تو بازگو نموده ایم. خداوند به همه آنها وحی فرستاد، و به موسی نیز بطور آشکار و روشن سخن گفت، و پیامبران را جهت بشارت نیکان و ترساندن بدان فرستاد تا آن که پس از فرستادن آنها مردم

است و چه آن هنگام که در اجتماع زیست می نماید و به عبارت دیگر در تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی خود نیازمند به آن است، بنابراین ضرورت وجود دین از آن گاه که اولین آدم پای به عرصه طبیعت می گذارد، تا آن گاه که آخرین آنها از طبیعت رخت برمی بندد ثابت و برقرار است، زیرا ضرورت دین از لحاظ قرآن کریم تنها برای تأمین سعادت اجتماعی و ایجاد جامعه برین و تنظیم روابط متعادل و تدوین قانون حق محور و سایر مسائل مربوط به زندگی جمعی نیست تا شامل اولین فرد زنده روی زمین یا آخرین فرد باقی روی کره خاک نشود بلکه بشر را خواه فرد و خواه جمع نیازمند به دین می داند و تأمین سعادت او را چه در صورت فردی و چه در صورت جمعی موهون وحی بشمار می آورد لذا برخی از بزرگترین حکیمان الهی جریان بعثت انبیاء را در سیاق مسأله زهد، عبادت و عرفان یادآور شده و ضمن تبیین قواعد معروف آن از قبیل مدنی بودن بشر و... به آن مطلب مهم که ضرورت وحی برای تعیین راه زاهدان، عابدان و عارفان است پرداختند.

قلمرو اجتماعی دین

در مورد آنچه که دین ارائه میدهد، دین شناسان نظریه‌های

گوناگون دارند:

برخی بر این پندارند که دین فقط عهده دار رابطه فردی حق و خلق یعنی عبادات، و روابط اخلاقی افراد با یکدیگر است، و اما مسائل سیاسی، حقوقی، حکومتی از دایره دین خارج بوده و منوط به تشخیص افراد و تصمیم عقلی آنها است.

گروه دیگر بر این نظرند که دین علاوه بر عبادات و اخلاقیات،

جانب خداوند، پیامبرانی که شما را از عواقب تلخ گناه بینناک کنید نیامدند، این استدلال نیز نشانه آن است که حاجت خداوند با ارسال پیام آوران بر بندگان تمام میشود، و اگر عقل به تنهایی کفایت می کرد فرشتگان به وجود آن بر گنهاران احتجاج می نمودند، و می گفتند مگر عقل ندانستید، و اگر در مواردی به عقل احتجاج شده است، برای آنست که عقل به قصور خود آگاه و بضرورت وحی مطلع بوده و لزوم پیروی آن را تثبیت می کند.

چهارمین مورد آن دسته از آیاتی است که در مقام بیان فائده بعثت انبیاء است مانند آیه شریفه که می فرماید: «ارسلنا فیکم رسولاً منکم ینلوا علیکم آیاتنا و یرزیکم و یملکم الکتاب و الحکمة و یملکم مالکم تکنونوا تعلمون» - بقره/ ۱۵۱ - یعنی ما به سوی شما رسولی را فرستادیم تا بر شما آیات ما را تلاوت نماید و شما را تزکیه کرده و کتاب و حکمت تعلیمتان دهد. و به شما چیزی را بیاموزاند که هرگز از نزد خود توان آموختن آن را نداشتید.

از این آیه نیز دانسته میشود، که وجود وحی و رسالت تنها یک فضیلت و فائده غیر ضروری نیست، بلکه یک ضرورت و فریضه حتمی است، زیرا که انبیاء به بشر چیزی را می آموزند که بشر مستقلاً قادر به فراگیری آن نیست. یعنی هرگونه ترقی علمی نصیب انسان شود هرگز توان پی بردن به آن گونه معارف غیبی را ندارد.

این آیه و آیات دیگری که گذشت نه تنها ضروری بودن دین را از دیدگاه قرآن کریم بیان می نمایند، بلکه دوام و شمول این ضرورت را نیز تبیین می نمایند به این معنا که انسان هیچ گاه و در هیچ حالتی بی نیاز از دین نیست، بلکه همیشه و در همه موارد، چه آن گاه که یک فرد

در باره مسائل حکومتی پیامی نداشته باشد در عصر غیبت نیز سیستم حکومت در مدار ولایت، به عهدهٔ نائبان و منصوبان از طرف امام معصوم که به نصب خاص یا عام گماشته شده اند جریان خواهد داشت، لیکن مسائلی از قبیل کیفیت قانونگذاری و چگونگی تشکیل مجلس و کیفیت ادارهٔ امور قضایی و هم چنین تنظیم ارگانهای اجتماعی همگی به عقل صاحبخیزان جامعه واگذار شده است.

نظر سوم این است که دین همهٔ این امور را اعم از آنچه که در مورد جزئیات و با کلیات نظام حکومتی است، مشخص کرده است.

لیکن باید با جستجو در منابع دینی آنها را استنباط کرد.

آنچه گذشت برخی از اقوال و نظراتی است که درباره قلمرو دین در جنبه های اجتماعی و سیاسی بیان شده است، تعیین نظر صحیح در این میان منوط به تدبیر و تأمل در برهان عقلی است که در مباحث نبوت عامه بر ضرورت وجود دین اقامه میشود. برهان عقلی که معمولاً در کتابهای فلسفی برای اثبات ضرورت دین اقامه کرده اند ناظر به ضرورت وجود آن برای حیات اجتماعی انسان است، به این بیان که بشر بدلیل آن که متممّن بالاصل و یا مستخدم بالطبع و متممّن بالنفطه است ناگزیر از زندگی اجتماعی است

انسان نمی تواند همانند دیگر حیوانات بصورت مستقیم از طبیعت بهره برداری کند، او برای حقاقت زندگی نیازمند به خوراک و پوشاک و مسکنی است که از طریق تصرف و دخالت در طبیعت تهیه میشود و این همه بدون همکاری و همیاری و هماهنگی با دیگران آماده نمی شود، و همیاری و هماهنگی افراد نیازمند به اجرای ضوابط و قوانینی معین و مشخص است. و این قوانین برای این است که سعادت

اصل حکومت را مورد تأکید قرار داده و اصول حاکم بر نظام اجتماعی و نظام بین المللی را نیز تبیین می نماید، اما شکل حکومت و شیوه ادارهٔ نظام، امری است که به افراد اجتماع واگذار شده است، به عنوان مثال انتصابی بودن حاکم و یا انتخابی بودن آن و هم چنین سلطنتی بودن و یا جمهوری بودن نظام حکومتی و مسائلی از قبیل تک رهبری و یا رهبری شورایی همگی اموری هستند که دین دربارهٔ هیچکدام آنها نظر خاصی ندارد و تشخیص صواب از ناصواب هر يك از سیستم ها بعهدۀ عقل بشری است.

بعضی دیگر معتقدند که دین گذشته از آن که امور عبادی و اخلاقی و اصول حاکم بر نظام اجتماعی را تشریح می کند، بیان شکل حکومت را نیز برعهده دارد و آن اینکه نظام جامعه اسلامی نظام امامت و ولایت میباشد و به نظر گروه خاصی شرط مهم امام جامعه اسلامی همانا عصمت است - گرچه دیگران این شرط را نمی پذیرند.

کسانی که نظام اسلامی را نظام امامت و امت می دانند و شرط اصلی امام را عصمت می شمارند در زمان غیبت و هنگام دسترسی نداشتن به امام معصوم سه نظر دارند:

یک نظر این است که مردم در هنگام عدم حضور امام معصوم هر نظام را که خرد صحیح بدانند می توانند اجرا نمایند، به این معنا که در زمان غیبت دین را با سیاست کاری نیست. و از منابع دینی هیچ معنایی که عهدهٔ دار ترسیم سیاست کلی عصر غیبت باشد استفاده نمی شود.

نظر دوم این است که، دین اسلام از آن جهت که خاتم ادیان است همهٔ نیازها را بیان کرده است، لذا چنین نیست که در این مقطع

است که مستقیماً از طریق این برهان عقلی دریافت نمی شود، بلکه نیازمند به مباحث فقهی و حقوقی است که در چهارچوب اصول مربوط به خود استنباط می گردد. و از طرف دیگر بعضی از نظام های رائج بین خردمندان جامعه مورد امضاء منابع دینی قرار گرفته و نحوه اجراء بعضی از احکام به تشخیص صحیح مردم هر عصر واگذار شده است.

خلاصه آنکه، برهان نبوت عامه يك برهان عقلی است که مختص به زمین و بازمانی خاص نمی باشد و از این رو دامنه آن، زمان عدم دسترسی به ولی معصوم را نیز فرا می گیرد. زیرا در آن زمان نیز بشر بی نیاز از قوانین الهی و مجریانی که منصوب از ناحیه او هستند نمی باشد، اگر در زمان غیبت مردم به خود واگذار شده باشند باز به دلیل خطا و دخالت هوی زمینه پیدایش هرج و مرج فراهم میشود و جامعه چهره نظم انسانی خود را از دست می دهد، لذا در این زمان نیز باید قوانین کلی ای که از طرف وحی برای تمثیت امور اجتماعی مردم ابلاغ شده اند از اعتبار کافی برخوردار بوده و اجرا شوند. اجرای این قوانین نیازمند به مجریانی است که علاوه بر آگاهی به آنها و اطلاع بر خصوصیت های زمان و مکان و تحول های اجتماعی و سیاسی معتقد و عامل نیز باشند.

باید توجه داشت که عهده داری سمت اجرا توسط این عده هرگز از باب وکالت از طرف مردم نمی تواند باشد، زیرا همانگونه که در اصل برهان گذشت، اجراء مسائل حکومتی حتی افراد اجتماع نیست تا از طریق انتخاب وکیل به دیگری منتقل شود، بلکه حتی خداست که به رهبر معصوم با عنوان ولایت از طرف خداوند به او

زندگی اجتماعی را تأمین کند، باید براساس آگاهی نسبت به مصالح همگان بوده و هم چنین بدون از هراسها و هوسهایی باشد که بدنیاال کسب منافع شخصی و گروهی است. یعنی قانونی که جاهلانه تنظیم شده باشد، و یا قانونی که براساس هوی و هوس باشد تضمین کننده سعادت اجتماعی نیست، و قانون معصوم از خطا و مصون از هوس تنها توسط انسان معصومی که متکی به وحی الهی است از ذات اقدس پروردگار دریافت می شود.

این عصا دلیلی است که در کتب عقلی برای ضرورت وحی و رسالت ذکر کرده اند، این دلیل همانگونه که ملاحظه میشود و خصوصاً با تمسیم و توضیحی که در پایان این فصل به آن اضافه خواهد شد. دین را تنها برای روابط فردی خلق با خداوند و یا برای اخلاقی انسانها نسبت یکدیگر اثبات نمی نماید، بلکه آن را برای برقراری نظام قسط و عدل ضروری می شمارد.

با این بیان روابطی که به صورت قانون در بین يك ملت جای دارد و هم چنین روابطی که در بین ملل بصورت قوانین بین الملل ظاهر میشود. همگی در متن دین جای دارند.

نظام سیاسی ای که براساس این برهان شکل می گیرد نظام مبتنی بر امامت است زیرا آنچه که عهده دار عدالت و قسط است تنها داشتن قوانین معصوم از خطا و به دور از هوی نیست، بلکه اجرای معصومانه آن و یا اجرائی که برهانی یقینی بر حجیت و مؤمن بودن مجاری ظنی آن در هنگام خطا و عدم اصابت به واقع وجود داشته باشد، لازم است، و البته مشخصات و ویژگیهای خاص این نظام از قبیل خصوصیات ارگانهها و سازمانهای اجتماعی مربوط به آن اموری

معصوم قبلی براساس قطع مطابق با واقع حکم می کند نه براساس اجتهاد، اما فقیه عادل براساس استنباط از ادله ظنی اظهار نظر میکند لذا احتمال خطا و اشتباه نسبت به وی می رود. زیرا احکام و فتاوی او با مطابق مصالح واقعی است که صنیح است و یا مخالف آن می باشد که خطا است، و قول به تصویب در اصول و یا فروع ملازم با سفسطه بوده باطل و بی اساس است، لیکن این مسئله هست که مجتهد که قدرت استنباط احکام الهی را داراست پس از تلاش و کوشش اگر بدون آن که تفصیری مرکب شود فتوی و یا حکمی را صادر کند که مخالف واقع باشد: معذور است.

محقق طوسی (ره) بر برهان عقلی ابن سینا (ره) - که در نظم نهم کتاب الاشارات و التنبیهات ذکر کرده است - نقدی دارد که ذکر آن برای تکمیل و تمییم آنچه که گذشت سودمند است.

بیان محقق خواجه طوسی این است که اگر ضرورت وجود نبوت از جهت نیاز بشر به یک نظام اجتماعی مصون از هرج و مرج است، این نیاز با حکومتهای غیراسلامی که در منطقه های غیرمسلمان نشین یافت می شود برآورده خواهد شد. برای دفع این شبهه ضرورت نبوت را باید مبتنی بر شناختی دقیق تر از انسان و نیازهای او قرار داد، یعنی باید ابتدا، این حقیقت را اثبات کرد که انسان دارای روحی مجرد و حقیقی باقی و ابدی است. و روح آدمی متأثر از اعمالی است که در طبیعت انجام می دهد، لذا باید رفتار فردی و اجتماعی او براساس قانونی باشد که علاوه بر تنسیق نظام طبیعی و اجتماعی او نظام ابدی و جاودانش را نیز تأمین نماید. و دریافت چنین قانونی منوط به وجود قوه قدسیه و نیازمند به ملکه عصمت است، این برهان همان گونه که

وگذار می شود پس آنچه که برای قانونشناس متعهد و عامل در عصر غیبت اثبات میشود همان ولایت و توتلی امور اجتماعی مسلمین است که در زمان حضور معصوم بر عهده اوست، نه وکالت.

این نکته نیز نباید مورد غفلت قرار گیرد، که مقام ولایت برای فقیه دین شناسی که مقام خلافت و نمایندگی خدا در حاکمیت است هرگز مروجب امتیاز شخصی برای او نسبت به دیگر مردم نیست زیرا آنچه را از احکام الهی استنباط می کند همان گونه که برای دیگران حجت است برای او نیز حجت است، و آنچه را که از ناحیه اعمال ولایت حکم می کند، همان گونه که نقضش بر دیگران حرام است بر او نیز حرام می باشد، پس تنها خصوصیت ولی مسلمین مسئولیت ولایت است و در قبال این مسئولیت وظایفی است که موظف به رعایت و انجام آنهاست، و براین تحلیل میزان گفت که آنچه در نظام اسلامی حاکم است، فقاقت و عدالت است نه فقیه عادل.

براین اساس، که نظام ولایت مداری نظام حق مداری است، یعنی نظامی است که ولی او حق مداری است، حق در محور او می گردد و او در مدار حق دور می زند. چه این که گفته می شود: «علی مع الحق والحق مع علی» یعنی علی باحق است و حق با اوست، هرچه را او فرمان دهد حکم خدا است و او خود بر مدار آن حکم خدا دور می زند، چه این که حکم و فتوی مجتهد نیز قانون و حکم الهی است و در تبعیت و اجرای این قانون و حکم خدا او و دیگران همسان و مساوی موظف و مکلفند.

البته مجتهد و اسلام شناس با امام معصوم (ع) این تفاوت را دارد، که امام معصوم در اثر کشف و شهود حقائق یا تلقی معصومانه از

ملاحظه می شود متکی به برخی از مباحث انسان شناسانه از قبیل تجرد نفس آدمی، وجود قوه قدسیه، و اثرپذیری روح از رفتار طبیعی می باشد، و به همین دلیل است که حکمای اسلامی برهان نبوت را که مرتب بر این مباحث است در بخشهای مربوط به علم النفس ذکر کرده اند.

برهان نبوت با این تحلیل به نیکی می تواند به شرحی که بیان شد محدود قلمرو دین را تبیین نماید. چنانکه بررسی دقیق برهان ابن سینا ره نشانه توجه عمیق ایشان به این نکته و در نتیجه طرح آن در خلال مباحث عرفانی است، چنانچه در بخش دوم کتاب خواهد آمد.

از کتاب "ملفه دین"

محمد تقی مصغری - تدوین عبدالله مصغری



۳۸

بررسی و نقد تعاریف

غایت‌گراییه و اخلاق‌گراییه

مقدمه

در این فصل دو قسم از تعاریف دین گزارش و بررسی می‌شود:

قسم اول تعاریف غایت‌گراییه است. از آنجا که هدف هر پدیده‌ای مبین آن است، می‌توان در تعریف یک شیء هدف آن را اخذ کرد. در اصطلاح منطق دانان هدف به منزله علت غایی قابل اخذ در حد و برهان است. موضوع ابهام و لغزش در تعریف غایت‌گراییان خلط هدف و فایده است.

نمونه‌ای تعاریف غایت‌گراییه از کارل بارت، ریشل و ترولتش آمده است.

قسم دوم تعاریف اخلاق‌گراییه است. در اینکه اخلاق جایگاه مهمی در تعالیم دینی دارد شکی نیست. اما ارجاع دین به اخلاق خطایی است که برخی از دین‌پژوهان در تعریف دین مرتکب شده‌اند. سه نمونه از تعاریف اخلاق‌گراییه به ترتیب از کانت، وایتهد، و پل جانسون گزارش و نقادی شده است.

الف - تعریف غایت‌گراییه از دین

۵-۱) تعریف کارل بارت

کارل بارت معتقد است که دین جستجوی انسان برای رسیدن به خداست و همیشه منتهی به

«خودسالاری» مبارزه می‌کند.
 و اگر منظور این است که دین می‌خواهد انسان را به جد عالی کمال برساند، این قضیه کاملاً صحیح است، ولی بدین معنی است که وصل به کمال غایی بدون التاء همه ابعاد خود محوری و خودکامگی امکان پذیر است.
 مسئله دوم - یکی از خواص دین این است که موجب برخورداری از «رأی و قدرت عقل» برای تأثیرگذاری است. مسلم است که به دست آوردن رأی و قدرت عقل برای تأثیرگذاری مخصوص دین نیست، زیرا هر انسانی به‌طور جدی می‌خواهد دارای رأی و عقل و فهم و کشف واقعیات و اراده قوی برای تأثیرگذاری بوده باشد، وانگهی آرزوی داشتن این فواید به دست آوردن آنها در دین، تنها برای تحصیل فضیلت انسانی و تنظیم ارتباط چهارگانه انسان است: (ارتباط انسان با خویش، خدا، جهان هستی و همنوع خود).

مسئله سوم - این جمله که «در واقع رهیافتی که آنها به دین یعنی مسیحیت داشتند، تاریخی بود، با این همه در نظر آنها مسیحیت از دل تاریخ به عنوان یک مطلق پدیدار می‌شود» یک نگرش محدود است که در تعریف، نقضی مهم محسوب می‌گردد.

۵-۳) تعریف تبلیغ

پل تیلیخ Paul Tillich خدای را به عنوان مبانی وجود و دین را به عنوان سرسپردگی غایی بشر تفسیر می‌کند.
 وی مشتاق است از این سرسپردگی نام به علقه نهایی تفسیر می‌کند. او می‌گوید: تصور بنیادین از دین حالت منتهی از یک علقه نهایی، از یک جذبه نامتناهی، از چیزی است که فرد بدون نقید آنرا جدی می‌گیرد و برای آن رنج ببرد، یا حتی ببرد. علقه غایی هم جنبه عینی و هم جنبه ذهنی دارد. جنبه ذهنی، دال بر این است که فرد و فاعل شناسا به‌طور نامقید درباره چیزی جدی است. جنبه عینی به عینیت علقه غایی اشاره دارد که تبلیغ نام آنرا خدا می‌گذارد. و به تعبیر دیگر منظور تبلیغ از سرسپردگی غایی همان پرستش است و به این معنا پرستش همان رهیافت تحسین و پذیرش اروض غایی امر متعالی است که از آن آگاه است»

۳۹

یافتن خدا می‌شود به شرط آنکه مطابق میل انسان باشد.

بررسی:
 جستجوی انسان برای رسیدن به خدا تاحدودی مهم است. در دین، هم شناخت خدا مطرح است و هم حرکت به سوی او. این مطلب نیز که در دین، یافتن خدایی مطرح است که مطابق میل انسان باشد درست نیست. در اینجا میل انسان نمی‌تواند ملاک باشد. تنها این فرض قابل قبول است که مراد بارت میل فطری باشد. یعنی انسان در جستجوی خدایی است که فطرت وی گواهی می‌دهد. اگر بخواهیم با یک تحلیل، مدعای بارت را مورد بررسی قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم، اگر منظور از میل انسان، میل طبیعی بشری همه انسانها باشد، به طور قطع خلاف واقع است، زیرا صاحب نظران و ره‌یافتگان عظمای خدانشناسان هرگز نه خدا را مطابق میل خود تفسیر می‌کنند. و نه آرمانهای خود را مطابق میل بشری از خدا می‌خواهند، بلکه همانها هستند که می‌گویند: این التراب و رب الارباب. از اینها گذشته این تعریف نیز دقیق نیست، چرا که به همه ابعاد دین در آن توجه نشده است.

۵-۲) تعریف ریشل

«ریشل Rischl و ترولش Troilsoch دین را به این عنوان لحاظ می‌کردند که واجد خودسالاری و رأی و قدرت عقل برای تأثیرگذاری است. در واقع رهیافتی که آنها به دین یعنی مسیحیت داشتند، تاریخی بود، با این همه در نظر آنها مسیحیت از دل تاریخ به عنوان یک مطلق پدیدار می‌شود»

بررسی:

در این تعریف چند مسئله وجود دارد.

مسئله یکم - بدین معنی است که تفسیر «خودسالاری» در این تعریف، قطعاً باید مورد تجدید نظر قرار بگیرد، زیرا اگر منظور از خودسالاری، نیرومند کردن و تعمیق و گسترش و خود طبیعی است که مانند لویاتان توماس، هابس می‌خواهد همه حیوانات را فدای خود نماید. این غایت و هدف نه تنها دین وجود ندارد، بلکه دین الهی با تمام صراحت و قاطعیت با چنین

بررسی:

در این تعریف چند موضوع به عنوان اجزاء تعریف دین در نظر گرفته شده است: موضوع یکم - خدا مبنای وجود (به وجود آورنده و فیض بخش عالم هستی) است. این

جزء، اساسترین عنصر تعریف دین الهی است.

موضوع دوم و سرسپردگی غایی بشر، این سرسپردگی نام علقه بشر است. اگر این موضوع را چنین تعریف کنیم که جزء مهم دیگر تعریف دین عبارت است از سرسپردگی نهایی به خدا که مبنای وجود است، جزء دوم تعریف روشن می شود.

موضوع سوم - وحالت منتهی از یک علقه نهایی از یک جذبه نامتناهی از چیزی است که فرد بدون تقلید آن را جدی می گیرد و مشتاق است برای آن رنج ببرد یا حتی بسپرد، این

موضوع هم به عنوان جزء سوم از تعریف کاملاً صحیح است و می توان گفت: مهمترین نکته شدگان اختیاری از نظر کیفیت و کیفیت شهدای راه دین بوده اند که به انگیزگی ضرورت

اطاعت از دستور خداوندی و اشتیاق به دیدار او در ابدیت از جان خود گذشته اند. تبلیغ در

آخر عبارات فوق جملاتی دارد که مهم است. او می گوید: «علقه غایی هم جنبه عینی و هم

ذهنی دارد. جنبه ذهنی دال بر این است که فرد و فاعل شناسا به طور نامقید درباره چیزی جدی

است. جنبه عینی، به عینیت علقه غایی اشاره دارد که تبلیغ نام آن را خدا می گذارده، زیرا

اشتیاق و علقه غایی یک پدیده ذهنی نیست، بلکه پس از گذراندن مفهوم خدا و دریافت وجود

وصفات او اشتیاق و علقه نهایی از سطوح نخستین روان به اعماق آن نفوذ نموده و به عنوان یک عنصر فعال مدیریت حیات مطلوب آدمی را به عهده می گیرد.

ب - تعریف اخلاقیکیاریانه از دین

۵-۴) تعریف اورت دین مارتین

اورت دین مارتین: تعیین ارزش رمزی بر اساس هستی با عباراتی که دال بر ستایع و

علاقات انسان از حیث مثبت باشد.

این تعریف نیز خالی از ابهام نمی باشد، زیرا:

الف - در این تعریف نمی گوید: مقوله آن ارزش چیست؟ آیا تفسیر و تعریف و شناخت جهان هستی، و خردشناسی، و خدا، و انسان، به عنوان هستی، از اجزای ارزش می باشد یا مربوط به شناخت معرفت هستند.

ب - می گوید: «با عباراتی که دال بر منافع و علاقات انسان باشد. از حیث مثبت». اگر منظور منافع و علاقات مادی باشد، بدان جهت که دین آدمی را از عرصه ماده و مادیات و علقه و اشتیاق به آنها به عنوان اهداف زندگی بالاتر می کند، مطلب مزبور صحیح نیست. و اگر منظور کمال شخصیت باشد که عبارت است از شکوفا و به ثمر رسیدن آن برای آمادگی به ابدیت، مطلب مزبور صحیح است، ولی باید به جای کلمه «مثبت» کلمه مناسب تری انتخاب شود.

ج - همان اشکال نقص تعریف کامل دین که متأسفانه اکثریت نزدیک به عموم تعاریف گذشته را در بر می گیرد، در این تعریف هم وجود دارد.

۵-۵) تعریف کانت

کانت: «دین را به دو قسمت طبیعی و فوق طبیعی تقسیم می کند. دین طبیعی دینی است که اصول آن مطابق با اصول عقلی عملی (اخلاقی) است و دین فوق طبیعی مبتنی بر کلام وحی است. و شاید منظور از عبارت فوق این است که کانت مجموعه اخلاق و کلام (وحی) را دین می دانست. خود ایشان در بحث از دین طبیعی در اخلاق می گوید: دین طبیعی قاعده نیست. دین اخلاقی است که از جانب خدا الهام شده است...» اخلاق و کلام بر روی هم دین را تشکیل می دهند.

بررسی:

این یک تفسیر خوبی بر نظر کانت درباره دین است. و می توان صحت این تفسیر را از عبارات معروف او درباره تکلیف استنباط نمود. او نمی گوید:

«ای تکلیف، ای نام بلند بزرگ، خوش آیند و دلربا نیستی، اما از مردم طلب اطاعت می کنی و هر چند اراده کسان را به جنبش در می آوری، نفس را به چیزی که کرامت بیایم بیارود، نمی ترسانی و لیکن فقط قانونی وضع می کنی که به خودی خود در نفس راه می یابد و اگر هم

اطاعتش نکنیم، خوامی نخوامی احترامش می‌کنیم و همه نیایلات با آنکه در نهایی به خلافت رفتار می‌کنند. در پیشگاه او ساکنند، ای تکلیف، اصلی که شایسته نوست و از آن برخاسته ای کدام است؟ آری به نژاد ارجمند تو را کجا باید یافت که او با کمال ممانعت از خویشاوندی با نیایلات یکسره گریزان است و اوفش حقیقی مردم که بتوانند به خود بدهند شرط واجبش از همان اصل ورثه بر می‌آید. انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است، همانا به وسیله آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به امری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آن را ادراک کند. آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد. (۱)

در واقع کانت دین را با مفاهیم اخلاقی تفسیر می‌کند که محدود هاش منحصر به عقل نیست. کانت می‌خواهد که از اخلاق به دین برسد. یعنی با احساس تکلیف به مبدأ تکلیف دسترسی پیدا کند. کانت جایگاه اخلاق را در عقل عملی قرار می‌دهد. در واقع کانت بر اساس اخلاق به اثبات دین می‌پردازد. این طرز تفکر در اثبات دین یک عامل را در نظر می‌گیرد که حتی خود آن هم احتیاج به توضیح دقیقتر دارد. به بیان دیگر این وجدان عمیق یا فطرت پاک آدمی است که انسان را جهان را دارای معنی معرفی می‌نماید؛ همان وجدان و فطرت که عظمت و شایستگی خود اخلاق را هم برای حیات معقول اثبات می‌کند. عوامل دیگر را برای دین می‌توان در نظر گرفت. از آن جمله:

۱- پاسخ نهایی سؤالات شش گانه که هیچ طرز تفکری از عهده آن بر نمی‌آید.
 ۱-۱- من کیستم؟ ۲- از کجا آمده‌ام؟ ۳- به کجا آمده‌ام؟ ۴- با کیستم؟ ۵- به کجا می‌روم؟ ۶- برای چه آمده‌ام؟ که عبارت است از اثنایه و اثناییه راجعون و از آن خداستیم و به سوی او باز می‌گردیم.

۲- عامل تثبیت ارزشهای عالی و فضیلتها که بدون آنها زندگی بشری نه تنها قابل تفسیر و توجیه نیست، بلکه پایید بودن به آنها و مراعات آنها برای تکامل و خدمات لازم برای بنی نوع بشر با گذشت از لذایذ و حتی فداکاریها، نوعی حماقت و بدبختی محسوب می‌گردد.

۳- عامل سوم - احساس شکوه و نظم فوق‌العاده عالی در جهان هستی است که بدون دریافت خدایی که آن را به وجود آورده است، خیالی بیش نخواهد بود. البته این دلایل ضرورت تقید به دین را در این زندگانی ارائه می‌دهد. اما کدامین دین؟ بحث دیگری است که باید مورد تحقیق قرار بگیرد. ۴

۵-۶) تعریف و ابتهد

و ابتهد می‌گوید: دین دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود. (۱)

بررسی:

در این تعریف به آثار و نتایج دین توجه شده است. یعنی اگر دین را انسان صادقانه بپذیرد و به صورت صحیح فهم کند شخصیت او دچار دگرگونی خواهد شد. به بیان دیگر دین دستگاهی از حقایق کلی است که آثار مثبت بر روی شخصیت انسان می‌گذارد.

باید گفت: بدان جهت که ابتهد نظر مثبت و بسیار عالی درباره دین دارد و در برخی از تألیفات خود، در تأیید دین و طرد تخیلاتی که ناآگاهان در دین مطرح می‌کنند، مطالب بسیار مفید آورده است، لذا می‌توان گفت: تعریفی که در بالا از او نقل شده است حتماً به مناسبت

خصوصیت موردی بوده است.

تعریف ابتهد درباره دین مخصوصاً برای هشدار دادن به اشخاص سطحی‌نگر و زودبازور، ضروری به نظر می‌رسد، باشد که بتوان آنان را از سفسطه بازبها و مغالطه کاریهای بازیگران صحنه خودنمایی نجات داد.

۵-۷) تعریف پل جانسن

پل جانسن Paule Jofinson سه اثر اساسی در دین مشاهده می‌کند:

۱- احیای فکر دینی در اسلام، مسدود اقبال لاموری، ص ۵.

عبارت واحساس بسنگی به این نیرو یا نیروها به طرق گوناگون، باید این گونه تفسیر شود: انسان در دین، احساس وابستگی به کمال مطلق می کند یعنی انسان احساس وابستگی وانشاء...
 علاقه به خدا می کند.
 سومین نکته نیز که می گوید دین وجود یک سلسله احکام و تکالیف را مطرح می کند، مطلب قابل پذیرش است. در چهارمین نکته نیز به بعد اجتماعی دین توجه شده است. یعنی وجود تکالیف و ارزشهایی که موجب تحقق نظام اجتماعی می شود. اصولاً جامعه شناسان دین را به گونه ای تعریف می کنند که شامل اعتقادات مشترکین و آیینهای هندی و زائ... می شود. جامعه شناسان مشترکات آیینهای مختلف را جمع بندی کرده و برای دین تعریف ارائه داده اند.

- ۱- امید فطری به بعضی از ارزشها.
 - ۲- بسنگی خود آگاه نسبت به نیروهایی که این ارزشها را حفظ می کنند.
 - ۳- قبول یا عکس العملهایی که در او نمودار می شود که با کمک این نیرو، ارزشها را در خود استوار می سازد.
- یکی از اصول اساسی موضوع دین اعتقادی است که مقدرات و وجود انسان بر حسب تضاد نیست، بلکه نیرویی آن را معین ساخته است که می توان به آن، میل یا اراده را اسناد داد. این تعریف ما چندین عامل مهم دین را در بر دارد.
- ۱- عامل احساسی: اعتقاد به اینکه نیرو یا نیروهایی مقدرات انسان را تحت اختیار دارند و احترام ارزشهای روحانی و مادی که مردم به آن نیازمند نتیجه این عقیده است.
 - ۲- عامل مربوط به تأثرات و احساسات: احساس بسنگی به این نیرو یا نیروها به طرق گوناگون.
 - ۳- عامل قبول: دین اعمال و پذیرشها را بیان می کند. مانند اینکه نماز می خوانیم یا احکام اخلاقی را محترم می شماریم.
 - ۴- عامل اجتماعی: دین جامعه و اشکال اجتماعی را بیان می کند که در ظمرو آنها مردم دست جمعی اعمالی را انجام می دهند؛ برای اینکه ارزشهایی را که دین به آنان ارزانی می داد به دست آورند.
- بزرسی:
- برخی ویژگیها که در عبارات فوق بیان شده در مورد دین صادق است. اما در عبارات فوق باید دقیقاً مشخص کرد که منظور از نیروهایی که مقدرات انسان را تحت اختیار دارند چیست؟ اگر مراد از حاکمیت و مثبت الهی بر عالم وجود است، مطلب درستی است. و مثبت الهی نیز با اختیار انسان که مطابق با مثبت خداوندی به انسانها داده شده است منافات ندارد. در تعریف فوق مطلب به گونه ای بیان شده که حاکمیت نیروها موجب نفی اختیار انسان است و این مطلب درستی نیست. زیرا بر مبنای نفی اختیار از انسانها، مسئولیتها و پشتیبانها و فضایل عالی اخلاقی و اساسترین قدرت شخصیت آدمی منتفی می گردد.

رویکرد اخلاقی به دین

از زمان ایمانوئل کانت^۱ (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) فیلسوف بزرگ آلمانی، در دین پژوهی گرایشی پدید آمد که دین را در اخلاق خلاصه می‌کرد. کانت در کتاب نقد عقل محض اثبات کرد که فاهمه انسانی، به پدیدارهای تجربی حسی محدود است. هنگامی که ما می‌کوشیم تا از این پدیدارها فراتر برویم و پرسش‌هایی درباره امور ممتالی (خدا، آزادی، و خلود نفس) مطرح کنیم، دچار تعارض و تناقض می‌شویم. واقعیت نهایی و مطلق، ناشناختنی، و مابعدالطبیعه عقلانی امکان‌ناپذیر است؛^۲ بنابراین، عقل نظری فقط در حوزه تجربه حسی که زمان‌مند و مکان‌مند است می‌تواند به شناخت حقایق نایل شود. چون خدا و نفس امور زمانی و مکانی نیستند نمی‌توانیم از آنها شناخت نظری داشته باشیم؛ اما این نتایج منفی در کتاب نقد عقل عملی تعدیل می‌شود. همان‌گونه که خود کانت بیان کرده است، او شناخت را کنار می‌زند تا برای ایمان جایی باز کند. مفاهیم خدا، آزادی و خلود نفس که با عقل نظری نمی‌توان آنها را اثبات کرد، توجیه عقلانی خود را در عقل عملی می‌یابند که راهنمای حیات اخلاقی است. ما در جایگاه ناعلم‌های اخلاقی، چنان رفتار می‌کنیم که گویی این تصورات و مفاهیم حقیقی هستند؛ هر چند در اثبات آنها بر پایه ادله صرفاً عقلانی ناتوان هستیم.^۳

در فلسفه اخلاق کانت، اخلاق زیربنای دین است و با اخلاق است که به

1. Immanuel Kant.

۲. همان، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۵ بوسف کرم، ترجمه محمد محمدرضایی، ص ۵۹.

۳. محمد محمدرضایی، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، ص ۲۲۵.

کوهن^۱ (۱۸۴۲ - ۱۹۱۸) و هانتس وایهینگر^۲ (۱۸۵۲ - ۱۹۳۳) و هیرالد هوفدینک^۳ و ... ادامه دادند.^۴ به نظر هوفدینک، عالی‌ترین ارزش‌ها، ارزش‌های اخلاقی هستند و دین مبتنی بر اخلاقیات است؛ اگر چه بسیاری از افراد بر این باورند که عکس آن صادق است. به نظر او، تحول عمده در تاریخ دین، انتقال از شرک به یکتاپرستی نبوده؛ بلکه انتقال از دین طبیعی به دین اخلاقی بود. کشف و ارائه ارزش‌ها به حوزه اخلاق تعلق دارد و دین فقط به محافظت از ارزش‌ها می‌پردازد...؛ از این رو به نظر می‌رسد نقش و وظیفه دین، ترویج و اعتلای حیات اخلاقی است.^۵

نقد و بررسی

دین یک ساختار انداموار و ارگانیکی دارد و از اجزای گوناگونی تشکیل شده است و این که دین را فقط در یک جزء یا در یک بعد خلاصه کنیم، امکان پذیر نیست؛ زیرا این امر به معنای غفلت از سایر ابعاد و اجزای دین و در نتیجه، عدم شناخت واقعی آن است. ما به چه حقی از جنبه عقیدتی و شماری و اجتماعی و ... دین، غفلت بورزیم. آیا شخص دیگری می‌تواند بگوید: دین فقط در جنبه آموزه‌ای یا فقط در جنبه شماری آن خلاصه می‌شود؟ در آن صورت، مدافعان رویکرد اخلاقی به دین چه خواهند گفت؟ به نظر می‌رسد که انحصار دین به جنبه اخلاقی صحیح نیست و

1. Hermann Cohen.

2. Hans Vaihinger.

3. Harald Hoffding.

۴. جان مک کوری، همان، ص ۷۰-۱۵۹.

۵. همان، ص ۱۷۱.

دین می‌رسیم و دین در اخلاق ظهور و بروز واقعی خود را می‌یابد؛ بنابراین، کانت بر آن است که دین، عقیده نظری نیست؛ بلکه فعل اخلاق باطنی یا عبادت روحی محض است. او حتی آگاهی اخلاقی را برتر از عقاید، مناسک و آداب دینی و عبادات ظاهری می‌داند و در عبارتی آشکار می‌گوید:

هر چیزی که انسان خیال کند به طریقی غیر از اخلاق می‌تواند در زندگی برای خشنودی خدا انجام دهد، توهم دینی محض و عبادت کاذب خداوند است.^۱

کانت حتی تمام حوادث تاریخی کتاب مقدس از جمله گناه نخستین را بر اساس اخلاق به گونه‌ای تفسیر رمزی می‌کند که با خردمختاری اخلاق مناقات نداشته باشد. او اعتقاد دارد: داستان آدم، تمثیلی است از این که چگونه هر یکی از ما در اصل، نیک زاده شده‌ایم؛ اما بعد به وسیله انگیزه‌های حسی اغوا و سپس تسلیم آنها می‌شویم. او تجسد را غلبه اصل خیر بر شر، و نجات و رستگاری را تصور رمزی از ضرورت تکامل اخلاقی یا آزادی از قیود شرور احساسات می‌داند.^۲ پس از کانت نیز یعنی در سی و چهل سال اواخر قرن نوزدهم، ایده آلیسم انتقادی کانت دوباره احیاء شد.

همراه با مکتب نوکانتی، مکتب کلامی ریچلی مطرح شد. هر دو نحله، تفسیر خود را از دین، بر مفهوم ارزش به ویژه ارزش اخلاقی متمرکز کردند. بعد متفکران دیگری نظیر ویلهلم ویندلبانند^۳ (۱۸۴۸ - ۱۹۱۵) و هرمان

۱. همان، ص ۲۶۹.

۲. همان، ص ۲۷۵.

3. Wilhelm Windelband.

الاميات فلفن

٥٠

مورد تصديق متدينان نيز نخواهد بود.

٢ جان مگ کورير، همان من ٣١٨

٤٢

رابطه اخلاق با دین

آخرین مسأله‌ای که در باب فلسفه اخلاق، مطرح می‌کنیم رابطه اخلاق است با دین. یعنی در باره اخلاق، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اخلاق مستقل از دین است و ارتباطی به دین ندارد یا اخلاق بدون ارتباط با دین تحقق نمی‌یابد؟ می‌دانید که قبل از رنسانس در اروپا، مفاهیم اخلاقی با دینی توأم بوده و مذهب رائج در آنجا که مذهب مسیحیت بوده بیشتر روی جنبه‌های اخلاقی تکیه می‌کردند و دستورات اخلاقی را از کتاب مقدس، استخراج و تبیین می‌نمودند. گو اینکه سیستم اخلاقی کاملی را به مسیحیت نمی‌شود نسبت داد، یعنی آنچه در متن کتاب مقدس هست يك سلسله نضایح اخلاقی است که بعد به وسیله دانشمندان مسیحی تبیینها شده و در این تبیینها گرایشهای ارسطویی، افلاطونی، نوافلاطونی، رواقی به چشم می‌خورد و این جور نیست که بشود گفت اخلاق مسیحیت يك سیستم منسجم مشخص است، ولی به هر حال اخلاقی که در اروپا رائج بوده با مفاهیم دینی توأم بوده و از کتاب مقدس برگرفته می‌شد. بعد از رنسانس که آرام آرام گرایش مذهبی ضعیف می‌شد کم کم این فکر هم به وجود آمد که می‌توان اخلاق را جدای از دین، مطرح کرد و تدریجاً این فکر قوت گرفت تا در قرنهای اخیر رسماً اخلاق منهای خدا را مطرح کردند. البته در مقابل هم کسانی موضعگیر بهانی کردند و چه از مسیحیت و چه از غیر مسیحیت اصرار کردند که اخلاق بدون دین، تحقق پیدا نمی‌کند.

حالا باید به عنوان يك بخش از مباحث اخلاقی که چایش در فلسفه اخلاقی است به این مسأله رسیدگی کرد و برای پاسخ به این سؤال اولاً باید رابطه اخلاق با دین را معنی کرد و بعد ببینیم که هر مکتب اخلاقی بر اساس اصول و مبانی خویش چه اقتضائی دارد. رابطه اخلاق با دین، گاهی به این معنی تفسیر می‌شود که اخلاق بدون اعتقادات دینی

فصل دوم

رابطه دین و اخلاق

عقل با این امر و نهی را خویش می‌فهمد یا وجدان ما می‌فهمد درک عقل در واقع همین و مترجم اراده و مشیت خداست و یا گاهی تعبیر می‌کنند که خدا با زبان عقل با ما سخن می‌گوید. یعنی آنچه را که عقل ما درک می‌کند که این کار را باید کرد این همان امر خداست. عقل ما واسطه‌ای است که امر خدا را به ما می‌رساند. چنین کسانی دیگر احتیاج ندارند که پیش از اعتقاد به خدا چیزی را لازم بدانند. همان اصل اعتقاد به خدا کافی است که بگویند او امر و نهی می‌کند و امر و نهی، منشاء خیر و شر اخلاقی می‌شود اما عقل ما خودش می‌فهمد، کانه خدا به عقل، وحی می‌کند و عقل هم برای ما بیان می‌کند. يك رسول باطنی است و همین برای فهمیدن احکام اخلاقی کافی است. بعضی از آنها ممکن است جور دیگری بگویند، بگویند خیر و شر اخلاقی از امر و نهی الهی بر می‌خیزد و ما راهی برای شناختن آن نداریم جز وحی. به عبارت دیگر هم مقام نبوت اخلاق مرتبط با دین است. یعنی عقاید دینی و هم مقام اثبات آن مرتبط با دین است یعنی دستورات دینی. دستورات دینی کاشف است از اراده خدا. منشاء خیر و شر اخلاقی اراده خداست پس باید در مقام نبوت معتقد به وجود خدا باشیم و وجود اراده‌ای که به خیر تعلق گرفته است. برای کشف مراد خدا هم باز باید معتقد به دین باشیم، یعنی معتقد به وحی و نبوت تا از راه دین مراد خدا را بدست آوریم. این مکتب اخلاقی بالاترین رابطه دین و اخلاق را باید معتقد باشیم هم در مقام نبوت و هم در مقام اثبات!

باید دید کدام اخلاق بر کدام بنیاد باید دید که مبنایی که ما در فلسفه اخلاق پذیرفته‌ایم چه اقتضای دارد؟

گفتیم که خیر و شر اخلاقی در واقع همین رابطه‌ای است که بین افعال اختیاری انسان و نتایج نهایی آنها دارد. و ما وقتی می‌توانیم به هم که کاری خیر است یا شر که این رابطه را کشف کنیم. بدانیم که يك فعلی با کمال نهایی ما رابطه مثبت دارد که خیر باشد یا رابطه منفی که شر باشد. در اصل این نظریه هیچ اعتقادی اخذ نشده. یعنی لازمه پذیرفتن اصل این نظریه متوقف بر پذیرفتن وجود خدا یا قیامت یا وحی نیست چه رسد به دستورات دین. منتهم در اینکه کمال نهایی چیست؟ و چگونه باید رابطه بین افعال و کمال نهایی را کشف کرد؟ در اینجا است که ارتباط با دین پدید می‌آید. پس اگر ما فقط اصل بیانی این نظریه را در نظر بگیریم متوقف بر دین نیست. اما وقتی بخواهیم به آن، شکل خاصی بدهیم و معین کنیم که چه اخلاقی خوب است؟ و چرا خوب است؟ و چه اخلاقی بد است؟ و چرا اینها است که این نظریه هم ارتباط با اصول دین پیدا می‌کند و هم احاطا با محتوای وحی و نبوت. اما در اصل

درست کم بدون اعتقاد به خدا معنی ندارد. چون در واقع آنچه مشترک بین همه ادیان است، اعتقاد به خداست آن وقت گفته می‌شود اخلاق منهای دین غلط است، یعنی منهای اعتقاد به خدا و یا اعتقاد به خدا و قیامت. این يك معنی برای ارتباط اخلاق با دین که در واقع ارتباط بین اخلاق و بیانی اعتقادی دین است.

یعنی برای تعیین قواعد اخلاقی در موارد مختلف باید به وحی، استناد کرد.

به هر دو معنی ما باید رابطه اخلاق با دین را بررسی کنیم و ببینیم که مقتضای بیانی مختلف اخلاقی چیست. اما آن دسته از مکتبهای اخلاقی که معیار خیر و شر و حسن و قبح و باید و نباید اخلاقی را در طبیعت جستجو می‌کنند برای آنها خیلی ساده است که رابطه‌ای بین اخلاق و دین قائل نباشند. مثل کسانی که ملاک خیر را لذت می‌دانند یا ملاک را سعادت (لذت پایداری، لذت غالب برالم) می‌دانند مثل اپیکور و یا حتی کسانی که اخلاق را بر خاسته از وجدان بشر می‌دانند برای همه اینها ساده است که بین اخلاق و دین، انفکاک قائل باشند، و معتقد باشند اگر انسان هیچ اعتقادی به هیچ دینی هم نداشته باشد در عین حال می‌تواند يك سیستم اخلاقی را بپذیرد. چون این وجدان انسان است که حکم می‌کند و این در همه انسانها هست هر چند کافر باشند. و یا طبیعت است که قواعد اخلاقی را منشاء می‌شود

اینهم احتیاجی به اعتقاد به خدا و وحی و قیامت ندارد. بسیاری از این مکتبهها هستند که می‌توانند اخلاق را کاملا از دین جدا کنند؛ ولی بعضی مکتبههاست که بیانی اخلاقی آنها به يك معنی ارتباط با دین دارد و بعضی از مکتبهها به هر دو معنی. مثل اخلاق کانت، کانت معتقد است که منشاء اخلاق، عقل است یعنی عقل عملی. ولی می‌گوید مقتضای این حکم عقل، اعتقاد به وجود خدا و خلود نفس است. یعنی عقل که حکم می‌کند حکمش يك مبنایی دارد. يك اصل موضوعی دارد. ولو اینکه عقل نظری نتواند آن را ثابت کند. ولی لازمه این حکم عملی چنین چیزی هست. از این جهت اعتقاد به خدا و خلود نفس و جزای اخروی را از لوازم حکم عقل عملی در اخلاق می‌داند. پس به این معنی، اخلاق کانت و مکتب اخلاقی او بدون ارتباط با دین نخواهد بود. اما به چه معنی؟ به معنای ارتباط با اصول اعتقادی دین، خدا و معاد. پس این مکتب ارتباطش با دین روشن است و نمی‌تواند رابطه‌اش را با دین قطع کند. بعضی از مکتبهها حسن و قبح و خیر و شر اخلاقی را تابع امر و نهی الهی می‌دانند اینها هم ناچارند که اخلاق را با دین مربوط کنند. یعنی پذیرفتن احکام اخلاقی که برخاسته از امر و نهی خداست بدون اعتقاد به خدا امکان ندارد. اینها خودشان دو دسته می‌شوند. يك دسته کسانی که می‌گویند باید و نباید اخلاقی از امر و نهی الهی است ولی

برای اینکه ما باید بگوئیم کمال نهائی انسان چیست. چون هرکسی ممکن است کمال نهائی را چیزی بیدارد فرض بفرمائید ممکن است کسانی کمال انسان را در همسازی با محیط بدانند. کمال يك موجود زنده این است که با محیطش سازگار باشد. دیگر این بالاترین کمال موجود زنده است و یا به شکلهای دیگری تبیین کنند آنطور که در نظریه ارسطو تبیین شده. اعتدال قوای سه گانه، قوه غضبیه، شهویه و عاقله. در اینجاها با ارتباط با دین پیدا نمی کند يك قوه غضبیه خود را تعدیل کند و شجاع شود، قوه شهویه راهم تعدیل کند و عقیف شود، قوه عاقله اش راهم تعدیل کند و حکیم شود. البته وقتی حکیم شد از راه عقل می فهمد که خدا هست، آن شمه حکمت است، اما از لحاظ اخلاقی، مبتنی بر اعتقاد به خدا نیست. چرا در نظریه سقراط و افلاطون کم و بیش ارتباط پیدا می کند اما در نظریه ارسطو هیچ لزومی ندارد که ما اخلاق را مرتبط با دین کنیم.

پس ما وقتی می خواهیم کمال نهائی انسان را مشخص کنیم، ناچاریم مسأله خدا را مطرح کنیم تا اثبات کنیم که کمال نهائی انسان، قرب به خداست. اینجا است که این نظریه هم ارتباط پیدا می کند با اعتقاد دینی. و همینطور برای تشخیص افعال خیر که رابطه با کمال نهائی انسان دارد باید مسأله خلود نفس و جاودانگی نفس را در نظر بگیریم تا اگر پارای از کلمات مادی مناقات پیدا کرد و معارض شد با کلمات ابدی و جاودانه بتوانیم ترجمی بین اینها قائل شویم و بگوئیم فلان کار بد است نه از آن جهت که نمی تواند کمال مادی برای ما بوجود آورد بلکه از آن جهت که معارض است با يك کمال اخروی. پس باید اعتقاد به معادهم داشته باشیم. به علاوه آنچه ما می توانیم به وسیله عقل از رابطه بین افعال و کمال نهائی بدست آوریم يك مفاهیم کلی است. که این مفاهیم کلی برای تعیین مصادیق دستورات اخلاقی خندان کارائی ندارد. مثلاً می فهمیم که عدل، خوب است یا پرستش خدا خوب است. اما عدل در هر موردی چه اقتضاء دارد و چگونه رفتاری در هر موردی عادلانه است در بسیاری موارد روشن نیست و عقل خود بخود نمی تواند تشخیص دهد، فرض کنید آیا در جامعه حقوق زن و مرد باید کاملاً یکسان باشد یا باید تفاوتی بین آنها باشد؟ کدام عادلانه است و اگر باید تفاوتی باشد چه اندازه باید باشد و در چه مواردی باید باشد اینجا را عقل بخودی خود نمی تواند کشف کند. آنچه ما می توانیم بفهمیم این است که عدل، خوب است اما در هر موردی عدل چه اقتضاء دارد این را نمی توانیم مشخص کنیم. وقتی می توانیم که احاطه بر تمام روابط افعالمان با غایبات و نتایج نهائی آنها داشته باشیم و چنین احاطه ای برای عقل عادی بشر ممکن نیست. پس برای اینکه مصادیق خاص دستورات اخلاقی را بدست آوریم باز احتیاج به دین داریم، یعنی وحی است که دستورات اخلاقی را

در هر مورد خاصی با حدود خاص خودش، با شرائط و لوازمش تبیین می کند و عقل بتنهائی از عهده چنین کاری بر نمی آید. پس نظریه ما هم در شکل کاملش احتیاج دارد هم باصول اعتقادی دین (اعتقاد به خدا و قیامت و وحی) و هم احتیاج دارد در تشخیص مصادیق قوای اخلاقی به محتوای وحی و دستورات دین. طبعاً طبق نظریه ای که ما بصحیح می دانیم باید بگوئیم که اخلاق از دین جدا نیست، نه از اعتقادات دینی و نه از دستورات دینی. نه تنها جدا نیست که ما در هیچ موردی نیاز از دین نیستیم. نه از اعتقادات دینی برای تبیین نظریه مان بی نیازیم و نه از تعیین دستورات اخلاقی بی نیاز از محتوای وحی هستیم. در هر دو مورد هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات این نظریه اخلاقی ارتباط با دین دارد.

گاهی برای اینکه رابطه اخلاق و دین را تحکیم کنند و بگویند اخلاق منهای دین و خدا معنی ندارد. بیانات دیگری هم عرضه می شود. از جمله اینکه اگر کسی معتقد به دین یعنی ماوراء طبیعت نباشد و معتقد به مادیت و اصالت ماده باشد برای چنین کسی اخلاق معنی ندارد چون در اخلاق ارزشهایی مطرح می شود که اینها مادی نیستند و احیاناً هیچ نفع مادی هم برای انسان ندارند. کسانی که غیر از ماده را قبول ندارند چگونه می توانند این ارزشهای معنوی و غیر مادی را بپذیرند. به عبارت دیگر اساس اخلاق، بر اعتقاد به امور معنوی و غیر مادی است و اگر کسانی بی دین باشند و معتقد به اصالت ماده باشند اینها هیچ امر معنوی را قائل نیستند پس چگونه ممکن است اخلاقی را قائل باشند؟

آیا این بیان صحیح است و برهانی است یا قابل مناقشه است؟ عرض کردیم يك وقت ما بر اساس مبنای صحیح در اخلاق می خواهیم قضاوت کنیم یا مبنائی که خودمان در فلسفه اخلاق پذیرفته ایم. آن وقت می خواهیم قضاوت کنیم. که حالا که اخلاق آن شد که ما می گوئیم پس ناچار باید دین را بپذیرفت و اخلاق منهای دین معنی ندارد. نظریه ای که مورد قبول ماست گفتیم که متوقف بر دین است. ولی يك وقت است به عنوان يك بحث علمی می خواهیم بگوئیم که آیا اخلاق ماهیتاً طوری است که بدون اعتقاد به دین تحقق نمی یابد. از هیچ دیدگاهی. یا نه اینطور نیست؟

انصاف این است که اخلاقی به معنایی که در مکتهای مختلف مطرح می شود طوری نیست که همیشه متوقف بر پذیرفتن دین باشد. یعنی اخلاقی که مبتنی بر اصالت لذت است. اخلاقی که مبتنی بر اصالت نفع است. اخلاقی که مبتنی بر وجدان است. اخلاقی که مبتنی بر اصالت جامعه است. (یعنی اخلاق را نوعی آداب و رسوم تلقی می کند منتها يك آداب و رسوم نسبتاً عمومی) اینها هیچ توفقی بر دین ندارد. حتی اگر کسانی مائریالیست باشند. اصلاً معتقد به امور مادی طبیعی هم نباشند باز می توانند اخلاق را روی این مبانی

پذیرند. یعنی می‌گویند مفاهیم اخلاقی یک مفاهیم مادی نیست، یک مفاهیم اعتباری است. ولی مبنایش طبیعت است، به عبارت دیگر می‌گویند ماده وقتی به حدی از کمال و پیچیدگی می‌رسد اینچور می‌شود که اینها زادکرد می‌کند. به زندگی اجتماعی تن در می‌دهد و آداب و رسوم اجتماعی را می‌پذیرد و برای اینها هم ارزش قائل می‌شود. اینها همه حقیقتش مادی است. یعنی مغز انسان است که اینچور می‌شود. حالا ما یک وقت بحث می‌کنیم که ادراک ادراک مادی نیست و محال است بر اساس اصالت ماده ادراک یک تبیین فلسفی صحیحی بدهیم و همینطور برای مفاهیم ارزشی، این یک نزاعی است در اصل مبنای ماتریالیسم. ولی صرف نظر از این مبنی در خصوص بحث اخلاقی وقتی ما با یک نفر ماتریالیست بحث می‌کنیم در حوزه اخلاق فقط، نباید سایر مبنای را مطرح کنیم. مبنایش این است که ما کار با سایر مبنای فلسفی و تاریخی و جامعه شناسی آن نداریم فقط می‌خواهیم در حوزه اخلاق بحث کنیم. از یک نفر ماتریالیست سوال می‌کنیم که آقا شما ملاک خوبی و بدی اخلاق را چه می‌دانید؟ می‌گویند پسند جامعه! می‌گویند آیا پسند جامعه یک امر مادی است؟ می‌گویند نه معنوی است. امر معنوی یعنی چه؟ یک حالتی از نفس. حالا، یک وقت بحث می‌کنیم که معنوی بودن با حالت مادی نمی‌سازد این بر می‌گردد به مبنای فلسفی. اما بنا شد بحث ما فقط در حوزه اخلاق باشد. پس بر این اساس در حوزه اخلاق بخصوص ما نمی‌توانیم با مادی به این شکل بحث کنیم که تو چون معتقد به خدا و قیامت نیستی هیچ مکتب اخلاقی را نمی‌توانی بپذیری. ممکن است بگویند من اصالت لذتی هستم. ممکن است بگویند من اصالت نفعی هستم. ممکن است بگویند طرفدار اصالت نفع جامعه است. ممکن است بگویند (کما اینکه غالب مادیون عصر می‌گویند) اصلا فرد انسان، وجود حقیقی ندارد آنچه وجود دارد جامعه است اخلاق هم یکی از رونماهای زندگی اجتماعی است بخشی از فرهنگ جامعه است و تحول هم پیدا می‌کند. با تحولات جامعه فرهنگش تحول می‌یابد و اخلاق هم بخشی از فرهنگ است و تحول پیدا می‌کند. خوب و بد هم همانست که جامعه پسندد. یا اخلاق مارکسیستی می‌گویند جامعه در طول تاریخ، ادوار مختلفی را گذرانده. هر دوره‌ای یک اخلاق خاصی را اقتضا می‌کند که این اخلاق برای همان دوره خوب است. وقتی جامعه مثلا از برده‌داری به فئودالیسم منتقل شد دیگر آن اخلاق برده‌داری خوب نیست. وقتی باز تحول به سرمایه‌داری پیدا کرد اخلاق دیگری ... و بر این اساس هم هیچ لزومی ندارد که معتقد به خدا و قیامت و وحی باشد؛ پس اگر منظور این است که هیچ سیستم اخلاقی و هیچ مبنایی در فلسفه اخلاق بدون اعتقاد به خدا و قیامت و وحی شکل نمی‌گیرد این صحیح نیست.

۳۶۹

بسیاری از این مکاتب اصلا مادی بوده‌اند و مبنای اخلاقی آنها هم بر همین اساس است. اشکالی اگر هست در اصل بیش فلسفی ایشان است. وگرنه با صرف نظر از این جهان بینی آنها این اشکال را نمی‌تواند به آنها کرد که چون شما غیر از ماده چیزی قبول ندارید پس نباید هیچ اخلاقی را بپذیرید. بله اگر کسی، مثلا مبنای اخلاقی کانت را با نیت و خواست ماتریالیست هم باند این تناقضی است بین جهان بینی مادی او و نیت اخلاقی. یا اگر کسی نظریه ما را در فلسفه پذیرفت و خواست ماتریالیست هم باند این نمی‌شود. یا اگر کسی گفت اخلاق ناشی از اراده خداست. ولی بگوید خدای نیست این تناقض است. و با ملاک اخلاق را رسیدن به مجردات و اتصال به آنها دانست آنطور که در نظریات افلاطون است این هم با ماتریالیسم نمی‌سازد. ولی مبنای در فلسفه اخلاق است که با پیش مادی هم سازگار است. و اگر منظور این است که ما اول دعویمان را در فلسفه اخلاق حل می‌کنیم و می‌گویند لذت نمی‌تواند مبنای اخلاق قرار گیرد و نفع اجتماعی هم نمی‌تواند مبنای اخلاق قرار گیرد و طرف واقع کردیم که این مکتبها هیچ نیست. آن وقت می‌گویند بنابراین بین اخلاقی و دین رابطه‌ای ناگسستی وجود دارد. یا اگر فقط با رد آن مکاتب بخواهیم این رابطه را ملزم کنیم باز صحیح نیست، چون ممکن است بگویند شما این مکتبهای اخلاقی را رد کردید و من هم قبول کردم ولی ممکن است نشانی باشد که من نمی‌دانم. اگر من فساد چیزی را قبول کردم بدین معنی نیست که صحت نیت را بپذیرم. ممکن است مکتب و یا مبنای اخلاقی دیگری باشد و یا بعدا بوجود آید که مثلا نمی‌توانم تحلیلش کنم. پس صرف رد مکتبهای اخلاقی مبتنی بر ماده گرایی هم اثبات نمی‌کند که اخلاق حتما باید با دین ارتباط داشته باشد و پذیرفتن اخلاق به معنای پذیرفتن دین باشد. بلکه تبیین فلسفی و منطقی می‌خواهد. در واقع این طرز بیان، نوعی بیان ناگسستی است؛ یعنی چنین وانمود می‌شود که پذیرفتن یک دستگاه اخلاقی یعنی پذیرفتن ارزش‌های معنوی و انکار دین یعنی انکار هر گونه معنویات. این دو با هم متناقض است. کسی که مادی شد یعنی منکر معنویات است و اگر اخلاق دارد، یعنی معنویات را قبول دارد این دو تناقض است. ولی انصاف بطلب این است که معنویات یک لفظ مشابهی است. به یک معنی، لیکن است آنها معنویات را قبول داشته باشند و حتی تصریح هم می‌کنند. اینچور نیست که معنویات، مسأله باشد با اعتقاد به خدا و قیامت. آنها می‌گویند اگر منظورشان از معنویات اثبات یک موجود مجرد مستقل ماوراء طبیعی است بله ما منکریم. اما معنویاتی که ما می‌گویند لازمه اش چنین چیزی نیست. لازمه اش مفاهیمی است که انسان مادی می‌پذیرد خارج از ماده هم نیست. معنوی یعنی چیزی محسوس و ملموسی نیست. وضع و شکل و حجم

تلقینات و دارای يك حالت احساسی ترمیمی شوند، یعنی برایشان ملکه شود. آن حالت هیجانی که در يك آن برای کسی پیدا می شود ممکن است در اثر تبلیغات کم کم به صورت ملکه درآید و يك سلسله از مسائل احساسی و عاطفی آن چنان به آنها تزریق شود که تربیت خودشان را همین هورت عاطفی ببینند. یعنی صحنه هایی از ظلمها، تبعیضات، و ازباده اختناقها را بگوششان بخوانند. با سخنرانی، نمایش، جزوه ها و... شخصیت طرف را يك شخصیت عاطفی احساسی سازند که تمام توجهش به مبارزه با ظلمها و خیانتهای خود چنين انسانی ممکن است این ارزش را بپذیرد که باید با ظالمین مبارزه کرد و بوقیم. چنان خود آدم تمام شود، ولی این يك منطق احساسی عاطفی است. همین شخص براساس انانی عقلی و فلسفی خود نمی تواند این را توجیه کند. برخلاف اینکه کسی معتقد باشد به عدالت و قیامت و... خیلی ساده می تواند تبیین عقلانی کند. بگوید با کشتن من چیزی از من کم نمی شود زیرا مرگ انتقال به عالم دیگری است مگر مسافرت اشکالی داره؟ مرگ باورده نیست. به علاوه در اثر این کار من اینچنان نتایج عظیمی را بدست می آورم که اگر زنده هم بمانم احیانا نمی توانم آن نتایج را بدست آورم و جهاد و شهادت می تواند آنقدر به مزیت منافع اخروی بخشد که اگر صد سال در دنیا هم تلاش کنم در راه خیر، ممکن است به آن دستم.

در چنین شرائطی خیلی براهی می توان اقدام کرد و تبیین عقلانی کند. منطق همین را اینجاب می کند. اما براساس دید مادی نمی توانند چنین چیزی را تبیین عقلانی کنند. به باز يك بیانات خطایی و شاعرانه می توانند بگویند. بگویند انسان يك سلولی است و بيكر اجتماع، اگر حیات اجتماع متوقف باشد بر رفتن این سلول باید از بین برود که اجتماع باقی بماند. اگر بدن بخراهد سالم باشد باید يك عضو فاسد از بین برود و... اما اینها بیانات خطایی است. یعنی هم در میانی آنها تشكيك می کنیم زیرا جامعه به این صورت که افراد سلولهای آن باشند استقلال نداشته باشند نیست و کدام منطق عقلی هست که بتواند این را اثبات کند. به علاوه هر کسی در درون خود می باید که در بسیاری جهات، استقلال ندارد. هر کسی احساسات، شعور، عقائد و... خاص به خودش دارد که انسانهای دیگر اصلاً بیتری ندارند آن وقت چگونه می توانیم این را بپذیریم که حالا که حیات دیگران متوقف بر آزادی من است پس من باید نابود شوم. خوب است دیگران نابود شوند که من زنده بمانم. چه مرجعی دارد! براساس بیش مادی این قابل توجیه عقلانی نیست. پس به این صورت می شود با آنها به بحث و جدال پرداخت که اولاً يك اعتراضی از آنها بگیریم که انزال زیاده شهادت ارزشهایی دارد که همه می پذیرند و بعد براساس این مقدمه بگوئیم که اگر تبیین بیش مادی باشد پذیرفتن چنین ارزشی قابل توجیه عقلانی نیست. اما همانطور که به نقطه

ندارد، ولی به هر حال چیزی است که ماده درك می کند و از خواص خود ماده است و یا خواص اجتماع است و یا دركی است که برای جامعه حاصل می شود. اینچنین چیزها را میتوانند بگویند. پس در واقع این بیان، مشتمل بر مغالطه است. معنویات بصورت مشترك لفظی استعمال شده چنانچه ذكر شد. معنویاتی که در مادیت مطرح می شود یعنی ارزش قابل شدن برای مفاهیمی. مثلاً برای مهن، ملت، انسانیت یا سایر اموری که محسوس نیست. اینها معنوی است یعنی محسوس نیست اما بهر حال متعلق آن امر مادی است ولی نه به این معنی که ما عالم مجرداتی قابل ندیدن آنچنانکه لازمه اعتقادات دینی است. بلکه بگنجد دیگر هم می شود با اینها بحث کرد و آن اینکه براساس منطق عقلی موجه نیست که کسی منافع شخصی خود را فدای دیگران کند. یعنی این بیان را به این صورت می توانیم تبیین کنیم. بگوئیم آیا شما آقای مارکسیست قبول دارید که اینار، چیز مطلوبی است و یکی از مصادیق روشن اخلاق است! این را معمولاً نمی توانند انکار کنند که يك ارزش اخلاقی روشن و بارزی دارد. انسانی که ادنی وجدانی دارد این را نمی تواند انکار کند. این فداکارهائی که رزمندگان ما در جبهه ها می کنند و یا سائر مسلمین در طول تاریخ از لحاظ مادی و معنوی داشتند اینها يك ارزشی دارد که هر انسان سلیم نظرده ای را خاضع می کند. همه از این انبار خوششان می آید. در نفس خود احساس اعجابی می کنند. پس این را اقرار می گیریم که چنین ارزشی وجود دارد. این ارزش از کجا پیدا می شود؟ از اینکه يك انسانی از منافع خود و حتی حیات خود بگذرد برای دیگران. آنگاه می گوئیم براساس کدام منطق عقلی می توان چنین کاری را تصحیح کرد. یعنی اگر ما باشیم و عقلمان و بیش مادیان و معتقد باشیم که غیر از عالم دنیا عالمی نیست و غیر از بدن، حقیقتی نیست. روح هم حالتی است از بدن، عرضی از اعراض بدن... يك چنین انسانی براساس منطق عقلی باید تنها توجهش به این باشد که هر چه بیشتر از زندگی خودش لذت ببرد و هر چه بیشتر این زندگیش ادامه یابد. همانطور که مشرکین و یهود چنین بودند و قرآن نقل می فرماید: بودا هم لومصرالف سنه... اقتضای بیش مادی همین است. غیر از این زندگی که زندگی نیست پس هر چه بیشتر ادامه یابد مطلوبتر است. پس منطق عقلی براساس این مقدمات اقتضای نمی کند که انسانی جان خود را فدای انسان یا انسانهای دیگری کند. این کار هیچ وجه عقلانی ندارد. بلکه ممکن است يك حالات احساسی و عاطفی در انسان پدید آید که از او آوار دار به چنین کاری کند اما عقل چنین انسانی این کار را تجویز نمی کند. انسانهایی پیدا می شوند که يك شرایطی برای آنها پیش می آید و خودکشی هم می کنند اما عقل يك انسان مادی هم خودکشی را نمی تواند تجویز کند. همینطور ممکن است انسانهایی به وسیله

کردید عرض کردم که به بحث و جدال با آنها بپردازیم. این هم باز بحث برهانی نیست. اولاً باید از آن اعتراف بگیریم. ثانیاً او ممکن است بگوید چه کسی گفته است که همه رفتارهای انسانی باید عقل باشند مگر انسان همدانش عقل است؟ در انسان عاطفه هم هست. احساس هم هست و... احساس من این است و باید به آن پاسخ بگیریم. بنابراین روی چنین بیاناتی برای کوبیدن ماتم بالیسم نمی شود تکیه کرد. بلکه اگر از اصول شروع کنیم و اثبات کنیم که مکتب اخلاقی صحیح این است یا اینکه بگوئیم ماتریالیسم اصلاً خلاف عقل است طبعاً این نتایج هم بر آن بار خواهد شد والا اگر از اینجا شروع کنیم نمی توانیم یک بحث برهانی داشته باشیم که طرف را عقلاً ملزم کنیم که بین پذیرفتن اخلاقی و بیفش مادی، تناقض است.

وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین

۱۳۶۲/۲/۱۵



۷۳

دین و اخلاق

مجله تبیین شماره ۱۳

استاد محمدرضا مصباح یزدی

اشاره

نوشتار زیر متن سخنرانی آیت‌الله مصباح یزدی است که در همایش «دین و اخلاق» در سال ۱۳۷۷ القا گردیده و اینک پس از ویرایش تقدیم ارباب فضل و دانش می‌شود.

خدا را شکر که در عصری زندگی می‌کنیم که به برکت انقلاب اسلامی ایران زمینه طرح مباحث عمیق دینی و انسانی فراهم شده و این امکان برای دانش‌پژوهان، محققان و فضلا میسر شده است که مسائل ریشه‌ای فکری و اعتقادی و نظری را مورد بحث و تحقیق قرار داده و به نیازهای فرهنگی جامعه پاسخ‌مبئی بدهند.

در این گفتار موضوع بحث و بررسی، رابطه دین و اخلاق است. این موضوع به صورت مستقل در جامعه ما کمتر مطرح شده است. در مباحث مختلف کلامی و اخلاقی بحثهایی مربوط به این موضوع وجود دارد ولی اینکه رابطه دین و اخلاق به عنوان یک بحث مستقل بررسی شود، کمتر مورد توجه واقع شده است. اما برخلاف جامعه ما در جوامع غربی این گونه مسائل به صورت خیلی گسترده مطرح می‌شود. بررسی اینکه چه عواملی موجب شد که در آنجا این مسائل خیلی مورد توجه قرار گیرد و کتابهای زیادی نوشته و بحثهای زیادی مطرح شود و چرا در جوامع ما چنین نبوده است، احتیاج به یک تحقیق جامعه‌شناختی دارد. اما به کنار از این مطلب، اگر بخواهیم خوشبینانه راجع به علت کمبود تحقیق در زمینه دین، اخلاق، فلسفه اخلاق و موضوعاتی از این قبیل قضاوت کنیم باید بگوییم که در کشورهای اسلامی به برکت اسلام و رواج معارف اسلامی و بخصوص معارف اهل بیت «سلام الله علیهم اجمعین» چندان نیازی به بررسی این مسائل احساس نمی‌شد. برای جوامع مسلمان مسائل دینی و مسائل اخلاقی روشن بود و اینکه حالادین چه پایگاهی در اجتماع یا اخلاق دارد و چه رابطه‌ای بین اینهاست و کدام اصالت دارد یا ندارد، اهمیتی نداشت. همچنین در شاخه‌های دیگر معرفت هم می‌شود چنین توجهی کرد. شاید خیلی هم بعید از واقعیت نباشد ولی در عین حال باید اعتراف کرد که ما آنچنان که باید همت و تلاش در بررسی و تحقیق در این مسائل به خرج ندادیم. کوتاهی‌هایی هم انجام گرفته است که امیدواریم به برکت انقلاب و مطرح شدن مسائل اسلامی و توجه مردم به ریشه‌های معرفتی اسلام، کم‌کم این مسائل جایگاه خودش را در جامعه و به خصوص در حوزه علمیه قم پیدا کند و تحقیقات کافی و شافی انجام بگیرد. همان‌طور که استحضار دارید در مغرب‌زمین تحولات و نوسانات فکری زیادی در این زمینه انجام گرفته است. نقطه عطف مهم در تاریخ فرهنگی اجتماعی مغرب‌زمین رنسانس است، یعنی از آن وقتی که توجه جوامع غربی به مسائل جدید جلب شد. تا قبل از رنسانس، دین رایج در آن دیار که همان مسیحیت بود بر همه شئون زندگی مردم از جمله علم، فرهنگ، سیاست، اجتماع، اخلاق و سایر مسائل حاکم بود و با شکست کلیسا در صحنه‌های مختلف، مردم نیز از دین و گرایشهای دینی بیزار شدند و به جای گرایش به خدا، گرایش به انسان‌مداری مطرح شد. کار به

آنجا رسید که بعد از انکار الهیات و معارف دین آنها احساس نیاز به نوعی دین کردند و کسانی مانند آگوست کنت فرانسوی که دوران حضور دین را سپری شده اعلام کرده بودند دین انسان پرستی و انسان مداری را به جای آن اختراع و اعلام کردند.

بدنبال این تحول فکری و فرهنگی در تمام شاخه‌های معارف انسانی تحولات عظیمی پدید آمد و نوسانات مختلفی در خطوط مختلف پراکنده شد که هیچ جهت واحدی نداشت. امروز نیز مثل سابق هنوز خطوط مختلف فکری متعارض و متضاد در همه زمینه‌های فکری، فلسفی، فرهنگی، سیاسی و اخلاقی وجود دارد. البته درست است که آنچه در کشور ما از آنها ترجمه می‌شود غالباً یک جهت خاص و یک خط فکری خاصی را دنبال می‌کند ولی در مغرب زمین این طور نیست. مکاتب بسیار مختلفی در زمینه علوم انسانی وجود دارد که هنوز موجش به ایران نرسیده یا کمتر رسیده است. بیشتر آنچه که از کتابهای غربی تاکنون ترجمه شده است مربوط به آن مطالبی است که صبغه الحادی و ضد دینی دارد. به هر حال بحثهای زیادی در زمینه ارتباط دین و اخلاق مطرح شده است که اگر بخواهیم به همه آنها بپردازیم یا سیر تاریخی آن را دنبال کنیم یا حتی دسته‌بندی موضوعی کنیم در این فرصت کوتاه ممکن نیست و به یک فعالیت مستمر آکادمیک نیاز دارد که امیدواریم عزیزانی که در رشته‌های علوم انسانی کار می‌کنند در آینده به این مسائل بیشتر بپردازند. اما آنچه برای بنده میسر است که در این فرصت کوتاه به آن بپردازم، یک نگرش کلی درباره نسبت دین و اخلاق است که بیشتر از یک دیدگاه تحلیلی و متکی بر روش و زمینه‌های فکری خود ما تغذیه می‌کند و در واقع به دور از روشهایی است که غربی‌ها در این مسائل دارند. رابطه‌ای که بین دین و اخلاق می‌شود فرض کرد در سه بخش کلی قابل طرح است، یا به تعبیر دیگر وقتی می‌گوییم دین با اخلاق چه رابطه‌ای دارد سه فرضیه تصور می‌شود. یکی اینکه بگوییم دین و اخلاق دو مقوله مشخص متباین از هم هستند و هر کدام قلمرو خاصی دارند و هیچ ارتباط منطقی بین آنها وجود ندارد. اگر مسائل دینی با مسائل اخلاقی تلاقی پیدا می‌کند یک تلاقی عرضی و اتفاقی است و یک رابطه منطقی نیست که بین دین و اخلاق اتصالی برقرار شود. زیرا هر کدام فضای خاص خود و قلمرو مشخص دارند که از همدیگر جدا هستند و ربطی بهم ندارند. اگر به یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند مثل این است که دو مسافر هر کدام از یک مبلنی به سوی یک مقصدی حرکت کرده‌اند و در بین راه اتفاقاً در یک نقطه‌ای همدیگر را ملاقات می‌کنند، ولی این معنایش این نیست که بین این دو مسافر یک رابطه‌ای وجود دارد. پس یک فرض این است که دین و اخلاق چنین وضعی دارند، مثلاً گفته شود که قلمرو دین مربوط به رابطه انسان با خداست اما اخلاق مربوط به روابط رفتاری انسانها با یکدیگر است. فرضیه دوم این است که اصلاً دین و اخلاق یک نوع اتحاد دارند یا یک نوع وحدت بین آنها برقرار است یا به تعبیر امروزیها یک رابطه ارگاتیک بین آنها است. البته این رابطه باز به صورت‌های فرعی‌تری قابل تصور است ولی آنچه به فرهنگ ما نزدیکتر و قابل قبولتر می‌باشد این است که اخلاق به عنوان یک جزئی از دین تلقی شود ما با این تعریف آشنا هستیم که دین مجموعه‌ای است از عقاید و احکام، پس طبعاً اخلاق می‌شود جزئی از مجموعه دین، رابطه‌اش هم با دین رابطه ارگاتیک و رابطه یک جزء با کل است مثل رابطه سر با کل پیکر انسان. از باب تشبیه می‌توان گفت، اگر ما دین را به یک درختی تشبیه نمایم، این درخت دارای ریشه‌ها و تنه و شاخه‌هایی است. عقاید همان ریشه‌هاست و اخلاق تنه درخت است و شاخه و برگ و میوه درخت نیز همان احکام است. رابطه تنه با خود درخت رابطه دو

شیء نیست. تنه هم جزء خود درخت است. در این تصور رابطه دین و اخلاق رابطه جز با کل است یا چیزی شبیه به اینها، می شود فرض کرد که فعلا در جزئیاتش نمی خواهم وارد بشوم منظور این است که یک نوع اتحاد بین دین و اخلاق در نظر گرفته می شود که یکی در درون دیگری جا بگیرد. فرضیه سوم این است که هر کدام یک هویت مستقلی دارند اما هویتی است که در عین حال با هم در تعامل هستند و با یکدیگر در ارتباطند و در یکدیگر اثر می گذارند، یعنی این گونه نیست که بکلی متباین از هم باشند و هیچ ارتباط منطقی بین آنها برقرار نباشد بلکه یک نوع رابطه علیت و معلولیت، تاثیر و تاثر یا فعل و انفعال و به طور کلی یک نوع تعامل بین دین و اخلاق وجود دارد، ولی این معنایش این نیست که دین جزئی از اخلاق است یا اخلاق جزئی از دین است و یا اینکه اینها کاملا از هم متباینند. در دو فرضیه قبل نیز فرض شد که بین دین و اخلاق نوعی تاثیر و تاثر و فعل و انفعال و تعامل وجود دارد. مطلب را با این تعابیر متعدد بیان می کنم برای اینکه فرضهای مختلفی در درون همین فرض کلی قابل تصور است، که حداقل پنج فرضیه فرعی را می توان بر اساس آن مطرح نمود؛ بعضی از این رابطه ها با اینکه برای ما مانوس نیست در کتابهای کلامی و اخلاقی ما مفاهیمی از این قبیل را می توانیم پیدا بکنیم، مثلا یکی از این تقریرها این است که اصولا اخلاق است که ما را موظف می کند به اینکه وظایف دینی انجام بدهیم. بر مبنای این نظریه در دین اساس این است که انسان بندگی و عبادت خدا را نماید. پس رابطه انسان با خدا اصل است و اصل اساسی در دین همین است یا به تعبیری دیگر این به عنوان یک اصل است و سایر مطالب، فرع بسیار خوب، این اصل است اما چه چیزی موجب می شود که مادر مقام عبادت و بندگی خداوند برآیم؟ پاسخ می دهیم که خدا بر انسان حقی دارد، حق مولویت دارد، ما عبد او هستیم، ما مخلوق او هستیم بنابراین باید حق خدا را ادا کرد. حق خدا ادا کردنش به این است که او را عبادت کنیم پس آنچه ما را وادار می کند که به دین روی بیاوریم و دستورات دینی را عمل کنیم و بالاخره خداوند را عبادت کنیم یک امر اخلاقی است که به ما می گوید که حق هر کسی را باید ادا کرد، یکی از حقوق هم حق خلعت است پس باید دین داشت تا حق خدا را ادا شود. این یک نوع رابطه ای بین دین و اخلاق است که اخلاق جایگاه خودش را دارد و ارزشها را تعیین می کند. دین هم رابطه انسان را با خدا تنظیم می کند اما اخلاق است که می گوید باید حق خدا را ادا نمایی و او را عبادت کنی. نظیر همین دیدگاه یک نظر دیگری است که ما آن را معمولا در کتابهای کلامی خود مطرح می کنیم، در آنجا گفته می شود انسان واجب است که خدا را بشناسد بعد استدلال می کنند به این مطلب که چرا معرفت خدا واجب است؟ یکی از ادله ای که می آورند و شاید مهمترین دلیل، این است که شکر منعم واجب است چون خدا ولی نعمت ماست شکر ولی نعمت واجب است پس ما باید به عنوان شکر منعم، منعم را بشناسیم و بعدا در مقام ادای شکرش برآیم. این خیلی به دیدگاه قبلی نزدیک است و اندکی فرق دارد، در اینجا اخلاق موجب این می شود که ما برویم خداوند را بشناسیم. در آن نظر قبلی این بود که خدا را شناختیم و قبول هم کردیم خدا حقی دارد، اخلاق به ما می گوید برو حق خدا را ادا کن اما در این دیدگاه رابطه اخلاق با دین به این صورت تصویر می شود که اخلاق به ما می گوید انسان باید خدا را بشناسد. پس وجود شکر منعم که یک دستور اخلاقی است و ما را وادار می کند که برویم خدا را بشناسیم تا به دنبالش سایر مسائل دینی مطرح شود. این هم یک نوع رابطه بین اخلاق و دین است. هنوز روابط دیگری نیز بین اخلاق و دین قابل تصور است مثل اینکه آنچه اساس ارزشها را تشکیل می دهد غایات و اهداف افعال و رفتارهاست. ارزش رفتارهای اخلاقی به غایات و

اهداف آنهاست چون ماهداف مقدسی داریم که ذاتا برای ما مطلوب است، بایدکارهایی را انجام دهیم که ما را به آن اهداف مقدس و به آن کمال مطلوب برساند و ارزشهای اخلاقی از اینجا پیدا می شود. خوب طبق این نظر که ارزش اخلاقی تابع اهداف و غایاتش است بر این اساس مطرح می شود که هدف انسان رسیدن به قرب الهی است. این بالاترین هدفی است که برای سیر تکاملی انسان وضع می شود و همه رفتارهای اخلاقی به نحوی ارزش خودشان را از اینجا کسب می کنند که یا مستقیما موجب قرب به خدای شوند و یا زمینه را برای تقرب فراهم می کنند، یعنی یا معدههندند یا علت غایی. پس هر ارزش اخلاقی از اینجا ناشی می شود که حداقل روح انسان را برای رسیدن به قرب خداستعد می کند، پس رابطه اخلاق با دین بدین صورت تنظیم می شود که در دین خدا شناخته می شود و به عنوان هدف تکاملی انسان معرفی می شود و اخلاق ارزش خودش را از اینجا اخذ می کند. اگر دین نبود و آن چیزها را برای ما ثابت نمی کرد اصلا ارزشهای اخلاقی پایه و مایه ای نمی داشت. طبق این مبانی فلسفی در اخلاق - البته مبانی دیگری هم هست - چنین ارتباطی بین دین و اخلاق برقرار می شود که دین می آید هدف برای ارزشهای اخلاقی تعیین می کند. این یک نوع ارتباط است که دین کار خودش را می کند و اخلاق هم کار خودش را می کند اما این ارتباط بین آنها برقرار می شود که دین به اخلاق خلعت کند تا هدف برای ارزشهای اخلاقی تعیین کند. نوع دیگری از رابطه بین اخلاق و دین تصور می شود این باشد که دین ارزشهای اخلاقی را تعیین می کند. باز این هم مبانی مختلفی دارد که ما اصلا چگونه می توانیم افعال پسندیده و ارزشمند را از افعال ناپسند یا بی تفاوت تشخیص دهیم. ملاک تشخیص کارهای اخلاقی از غیر اخلاقی چیست؟ بد نیست اشاره کنم که اصولا در مباحث اخلاقی مغرب زمین محور بحث تنها ملکات نیست بلکه بیشتر محور بحث افعال و رفتار است.

برخلاف آنچه در ذهن ما از فلسفه اخلاق ارسطویی است و میراثش در فرهنگ ما هنوز باقی است که اخلاق اصلا بخش از ملکات است، از صفات ثابت است، از هیئات راسخه در نفس است، ولی بخشهای فلسفه غربی مختص به ملکات است بلکه بیشتر نظرش به افعال است یعنی چه کاری خوب است؟ چه کاری باید انجام داد؟ یا چه کاری را باید ترک کرد؟ توجه بیشتری به رفتارهاست تا به ملکات، خوب وقتی ما می خواهیم ببینیم چه کاری را باید انجام دهیم یا غیر مستقیم در اثر این کارها چه ملکاتی را کسب کنیم بحث می شود که ما از کجا بشناسیم که چه کاری خوب است و چه کاری بد؟ حدود و مرزهای چیست؟ چه کاری با چه شرایطی خوب است و با چه شرایطی بد می شود؟ چه کسی باید اینها را تعیین بکند؟ یکی از ارتباطاتی که بین اخلاق و دین برقرار می شود این است که دین می آید این افعال ارزشی را تعیین می کند، یعنی ما به کمک وحی الهی و علوم که از اولیای خدا به وسیله وحی و الهام به ما رسیده می توانیم ارزشهای رفتاری و حدود کارها را مشخص کنیم که چه کاری در چه حدی مطلوب است و دارای ارزش اخلاقی است و برعکس چه کاری فاقد ارزش اخلاقی یا ضلخلاق است. این هم یک نوع رابطه بین دین و اخلاق است. دین می آید حدود افعال اخلاقی را تعیین می کند. اینها همه نمونه هایی از تقریرهای تعامل و رابطه دین و اخلاق است ولی همان طوری که قبلا بیان کردم سه دیدگاه کلی مطرح می باشد، یعنی فرض می شود در رابطه دین و اخلاق، یا تباین یا اتحاد و یا ارتباط برقرار است که همه این چند نظریه اخیر که ذکر کردم بر اساس ارتباط یعنی از مصادیق تعامل بود. نظریه اول عدم ارتباط و تباین کلی بین اخلاق و دین بود و اینکه اگر ارتباطی جایی حاصل شود تلاقی حاصل شده بالعرض و اتفاقی است. نظر

مقابلش هم این بود که اصلا دین و اخلاق با هم متحدند، مثلا اخلاق جزئی از دین است. اما بقیه نظریات دیگر، همه در این طیف قرار می‌گیرد که اخلاق و دین دو ماهیت مستقل هستند اما بین آنها روابط فعل و انفعال و تأثیر و تثر و تعامل وجود دارد. خوب تا اینجا طرح مسئله بر اساس فرضهای مختلف بود اما در مقابل این فرضها ما چه باید انجام دهیم؟ مشخص است که انتخاب یک نظریه و به کرسی نشاندن آن کار آسانی نیست که در فرصت کوتاهی انجام شود ولی بالاخره برای اینکه این سؤال بدون پاسخ نماند به اجمال به پاسخ آن اشاره‌ای می‌کنیم و توضیح مفصل آن باید در فرصت فراخ دیگری مطرح شود. مادر ابتدا باید دین و اخلاق را تعریف کنیم تا سپس نوبت به پرسش از رابطه آنها برسد. ملاحظه گردید در آن نظریه‌ای که اخلاق و دین را متباین می‌دانست دین طوری معنا شد که با آن تعریفی که ما از دین داریم تا اندازه‌ای فرق می‌کند. آنها - یعنی اخیرا علما غربی - دیره دین را به ارتباط بین انسان با خدا منحصر می‌کنند. دینداری یعنی اینکه انسان خدا را بشناسد، به خدا معتقد باشد و عبادتی انجام دهد. دین یعنی همین و لذا افکار سکولاریزم و گرایشهای سکولاریستی بر همین اصل مبتنی است. ریشه این تفکر در غرب از بعد رنسانس شروع شده است و امروز هم دیگر سکه رایج است. البته بجز موارد استثنایی در بعضی از مکاتب و محافل کاتولیک و امثال اینها غالب موارد این است که اصلا دین ربطی به مسائل دیگر ندارد و با مسائل جدی زندگی ارتباطی ندارد. دین نوعی گرایش و احساس است که انسان نسبت به خدا دارد و می‌رود در معبد آن گرایش و احساس و نیاز روانی خود را ارضا می‌کند و هیچ دلیلی هم ندارد که این موضوع واقعی داشته باشد، صرفا یک احساس و تجربه شخصی و معنوی است که در آدم وجود دارد. به هر حال با این تعریفی که از دین می‌کنند، می‌توانند بگویند که رابطه دین با اخلاق رابطه تباین است، و آنها ربطی بهم ندارند. اخلاق را هم این‌گونه معنا می‌کنند که اخلاق عبارت از ارزشهایی است که در رفتارهای اجتماعی انسان مطرح می‌شود، مثلا اینکه انسانها باید با هم چگونه باشند، انسان باید خوش اخلاق باشد، خوش رفتار باشد، خوشرو باشد، درستکار باشد، راست بگوید و عدالت را رعایت کند. تمامی اینها مصادیق اخلاق می‌شود و البته راستگویی و درستکاری یا به تعبیر دقیق‌تر صداقت و امانت دو اصل اساسی است که سایر امور از این دو اصل ناشی می‌شود. پس خلاصه این دو قلمرو از هم جداست. آن (یعنی اخلاق) رابطه بین انسانها را بررسی می‌کند و این (یعنی دین) رابطه انسان را با خدا، و این دو ربطی نیز بهم ندارند. ما اگر بخواهیم ببینیم که این نظریه درست است یا نه اول باید ببینیم ما دین را چه می‌دانیم، در این صورت است که معلوم می‌شود آیا این نظر را می‌توان پذیرفت یا خیر؟ اما جملا می‌توان گفت ما این نظر را درست نمی‌دانیم. زیرا اخلاق تنها روابط اجتماعی انسانها نیست که اینها تنها آن صفات و ملکات نفسانی که دو اصل یا سه اصل یا چهار اصل دارد نیز نیست. همه رفتار و ملکات انسانی که قابل مدح و ذم باشد و دارای صبغه ارزشی باشد خواه مربوط به رابطه انسانها با یکدیگر یا رابطه انسان با خدا باشد یا حتی رابطه انسان با خودش باشد. همه این باید و نبایدهای ارزشی در حوزه اخلاق قرار می‌گیرد پس اخلاق لزوما اختصاص به محدوده خاصی - مثل رابطه انسانها با یکدیگر یا رابطه انسان با خدا - ندارد. دین نیز چنین است. هدایتهای دین اسلام فقط به بیان رابطه انسان با خدا اختصاص ندارد بلکه در قرآن کریم و جوامع روایی ماهران مسائل دیگر از قبیل مسائل فردی و اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی مطرح است که همه اینها جزء دین است. حالا اگر دینی در عالم باشد که به این مسائل نپرداخته باشد ما با آن کاری نداریم، دینی که ما می‌گوییم اسلام است. لاقول کاملترین مصداقش اسلام است. و اسلام به همه

اینها پرداخته، همه اینها جزء دین است. کما اینکه عقاید هم جزء دین است، اعتقاد به خدا، نبوت، معاد و سایر اعتقادات فرعی همه جزء دین است و اینکه دین شامل اعتقادات و اخلاق و احکام است و احکام نیز به اقسامی تقسیم می‌شود از واضح‌ترین مطالب مربوط به دین است. بنابراین دین هم منحصر به رابطه انسان با خدا نیست وقتی ما دین و اخلاق را به این صورت تعریف کردیم دین تقریباً یا تحقیقاً تمام شئون زندگی انسان را در بر می‌گیرد.

البته از یک دیدگاه خاص، بر این مبنا چیزی خارج از حوزه دین واقع نمی‌شود، البته تاکید می‌کنم از دیدگاه خاصی دین تمام امور را در بر می‌گیرد ولی معنی این سخن آن نیست که فرض بفرمایید قواعد حساب و هندسه هم جزء دین باشد، فرمولهای فیزیک و شیمی هم جزء دین باشد بلکه چون این امور در زندگی انسان نقش دارند و همه اینها به نحوی با تکامل انسان ارتباط دارند به دین نیز مربوط می‌شود. اما صرف روابطی که بین پدیده‌ها هست، روابط علی و معلولی که بین ترکیبات فیزیکی و شیمیایی است یا فعل و انفعالات فیزیکی اینها به تنهایی ربطی به دین ندارد، اما از آن جهت که اینها با انسان و تکامل انسان ارتباط دارند در قلمرو دین قرار می‌گیرند و به این معنا هیچ چیز از دین خارج نیست و همه چیز دارای حکمی خواهد بود و دارای ارزشی خواهد بود، لااقل حکم مباح دارد که باز هم دین باید بگوید که این مباح است. با این تعریف ما آن نظریه اول را به کلی ساقط می‌دانیم که دین و اخلاق با هم تباین دارند و هیچ رابطه منطقی و ذاتی و اصیل بینشان وجود ندارد. یعنی چنین نیست که اگر رابطه‌ای بین دین و اخلاق باشد اتفاقی و بالعرض باشد، خیر، این مطلب را قبول نداریم. با تعریفهایی که از دین و اخلاق کردیم روشن می‌شود که این گونه نیست اما نظریه مقابلش که اخلاق جزئی از دین باشد آنهم البته یک معناداری متفرع، برای این است که ما تعریف دقیق‌تری از اخلاق بکنیم چون اخلاق می‌تواند به عنوان جزئی از دین مطرح باشد یعنی اخلاق با آن سبکی که دین ارزشیابی می‌کند. اما اگر اخلاق را همان مسائل موضوعات و محمولات در نظر گرفتیم (صرف نظر از آن نظریه‌ای که دین درباره اخلاق دارد یا روشی که برای ارزشیابی اخلاقها ارائه می‌دهد. خود این مسئله را حلال راه حلش هر چه باشد فلان کار خوب است یا بد، حالا خوب و بد یعنی چه؟ و ملاکش چیست و از چه راهی باید کشف کرد؟ اگر به اینها اعتنایی نداشته باشیم) در این صورت می‌توان گفت کسی که معتقد به هیچ دینی هم نیست یک نوع اخلاقی را می‌پذیرد زیرا می‌گوید این کار خوب است، بنابراین باید آن را انجام داد. مثلاً بر اساس مدح عقلا گفته می‌شود فلان کار خوب است. به هر حال می‌شود که کسی دین نداشته باشد اما بر هر مبنایی - مثلاً مدح عقلا - بگوید کار خوب را باید انجام داد. بر این مبنا اخلاق لزوماً در حوزه دین و جزء دین قرار نمی‌گیرد. اگر اخلاق را این گونه معنا کردیم بین اخلاق و دین یک نوع عموم و خصوص من وجه می‌شود، یعنی از طرفی اخلاق شامل دین است و از طرف دیگر دین شامل اخلاق است اما شامل اخلاق دینی، اخلاقی که ارزشش از ناحیه دین اعتبار یافته و روشش از راه دین تامین شده و ملاکش در آنجهایی که عقل راه ندارد وحی الهی است و اگر عقل هم راه داشته باشد که خوب هر دو با هم دعوت می‌کنند. «ان الله یامر بالعدل والاحسان.» عقل هم با یامر بالعدل و احسان و منافات ندارد که عقل و دین به یک چیز دعوت و توصیه کنند. اما در نهایت آنچه که برای ما قابل قبولتر است همان نظریه دوم است، یعنی اخلاق جزئی از دین است. بر این مبنا رابطه دین و اخلاق رابطه عموم و خصوص من وجه نیست بلکه رابطه جز و کل است. به تعبیر دیگر، رابطه اخلاق با دین رابطه ارگانیکی است مثل تنه‌ای نسبت به درخت است، دین

یک ریشه دارد و یک تنه و شاخ و برگ و یک میوه. ریشه دین همان عقاید است، تنه اش اخلاق است و احکام هم شاخ و برگ یا همان میوه هایش است. اگر این گونه بیان کردیم. تنه درخت جزء خود درخت است و چیزی جدای از درخت نیست به این خاطر بود تا بگوییم چه رابطه ای است بین اخلاق و دین، البته این تنه اگر تنه دینی باشد اگر صبغه دینی داشته باشد جزء دین است نه اینکه اخلاق رایج جوری معنا کنیم که با اخلاق غیردینی یا حتی با اخلاق ضددینی هم سازگار باشد. همچنان که می دانید امروز گرایش غالب در فرهنگ غربی گرایش پوزیتیویستی است، در اخلاق هم همین طور است، یعنی ارزشهای اخلاقی را قراردادی می شمردند و لذا همه چیز را قابل تغییر و تحول می دانند. به عبارتی دیگر یک چیزی که در یک زمانی بسیار زشت و بد است ممکن است در یک زمان دیگر زیبا و خوب بشود و بالعکس. پرواضح است که با چنین تلقی ای از اخلاق، اخلاق جزء دین نمی شود اما براساس تعریفی که از دین داریم - یعنی دین عبارت است از هر آنچه که با رفتار و تکامل و سعادت انسان ارتباط پیدا می کند - اخلاق جزء دین است و رابطه بین آن دو رابطه اتحاد است، یعنی اتحاد یک جز با کل خودش.

آریناپ : آرونی اخلاقی علاقه طباطبائی

رسانه‌رسانی



۵۶

رابطه دین و اخلاق

مقدمه

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق یا منطق اخلاق نظری، رابطه دین و اخلاق است. یعنی آیا ممکن است اخلاق دینی داشته باشیم و آیا اخلاق غیردینی وجود دارد؟ بی‌شک این نوع پرسش‌ها از مسائل مستحدثه عصر و زمان ما می‌باشد.

اکنون در محافل علمی کتب مربوط به علم اخلاق مورد بحث و چالش جدی قرار گرفته است. اما اینکه در دین، اخلاق وجود دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد همه ادیان دارای مواضع و نصاب اخلاقی و دستورات و تکالیف اخلاقی بوده‌اند، چه ادیانی که نظام و سیستم اخلاقی مشخص و مدون داشتند یا نداشتند که قبل از پردازش به سؤالات محوری فلسفه اخلاق در خصوص دین و اخلاق به گوشه‌هایی از ادیان قدیم و باستانی در غرب و شرق که به مباحث و موضوعات و اندرزهای اخلاقی پرداخته‌اند اشاراتی چند خواهیم داشت.

گرچه در کتب تاریخ ادیان مخصوصاً نویسندگان غربی مطرح شده که ادیان سیر از شرک به توحید داشته و بشریت از چندگانه‌پرستی به یگانه‌پرستی با فراز و نشیب‌های مختلف حرکت فکری دینی داشته و گرچه نظریه آگوست کنت مبتنی بر تقسیم تاریخ بر سه دوره: ربانی، عقلی و تحصلی که سیر دینی آدمیان را به ابتدای تاریخ نسبت داده و بشر جدید را فاقد روح و روحیه

۱. پیشینه مسئله رابطه دین و اخلاق

رابطه دین و اخلاق از پُر سابقه‌ترین بحث‌های اندیشه دینی بوده است. فیلسوفان دین و عالمان علم اخلاق در زمینه تربیت دین و اخلاق، اصالت دین یا اخلاق، ضمانت اجرایی اخلاق به وسیله دین، سرچشمگی دین از اخلاق یا اخلاق از دین و سایر وابستگی‌ها و نیازمندی‌های دین و اخلاق سخن گفته‌اند، و بخشی از تأملات مرحوم علامه (قدس سره) و مباحث فکری ایشان در خصوص این مسئله بوده است.

به احتمال قوی اولین کسی که این بحث را مطرح کرده سقراط بوده و این در گزارشی که افلاطون از گفت‌وگوی سقراط با اوئیپرون (اوتوپرون) آورده کاملاً روشن است زیرا سقراط از اوئیپرون می‌پرسد:

آیا چون خدا به چیزی امر کرده است، آن چیز صواب است یا چون آن چیز صواب است، خدا به آن امر کرده است؟^۱

برای مثال آیا وفای به عهد چون خوب است، خداوند بدان فرمان داده است، یا چون خداوند بدان فرمان داده خوب است؟

این گفت‌وگو در میان حکیمان و متکلمان نیز وجود داشته تا در زمینه اخلاق دینی یا استقلال اخلاق از دین حکم رانند. لذا در تاریخ فرق کلام اسلامی و آرای کلامی به این نوع مباحث برمی‌خوریم. مثلاً معتزله به حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال و اعمال معتقدند و اشاعره به حسن و قبح شرعی و الهی اعتقاد داشتند و روشن است این نظریات ناظر به پذیرش نوعی رابطه خاص بین دین و اخلاق می‌باشند.

مسئله رابطه دین و اخلاق اکنون یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق و نیز از جمله مباحث فلسفه دین به شمار می‌آید.^۲

۱. دوره آثار افلاطون، ج ۱، رساله اوئیپرون، طبع ۲۴۸ - ۲۵۲.

۲. افلاطون، ژان برن، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، همان، ص ۹۱.

۳. ر. ک. دروس فلسفه اخلاق، محقق مصباح بزدی، ص ۳۶؛ فلسفه اخلاق در اسلام، محقق‌نواد منبیه، ص ۳۷؛ دروس کلام جدید، استاد مصطفی ملکیان.

خداگرایی و غیب‌گرایی دانسته است ولی باید در خصوص این رویکرد گفت: اولاً تاریخ ادیان از توحید به توحید آن هم سیر از توحید الهی و از وحدت به وحدت بوده گرچه در مصادیق وحدت‌گرایی و توحیدی دچار خبط و خطاهایی شده بود.

ثانیاً بشر قدیم و جدید بر پایه فطرت الهی خویش همواره گرایش به عوالم غیب و روحانیت داشته و اکنون نیز با اینکه در فرهنگ و تمدن غربی با خود بیگانه شده است ولی، گرایش به معنویت و متافیزیک دارد و از خلأ ایدئولوژی مذهبی به شدت رنجور و ناراحت و در پی گشوده خویشن است.

به هر حال هرگز بشریت از اخلاق و روش‌های اخلاقی و دین و معنویت و اخلاق دینی جدا نبوده است چه اینکه انسانیت انسان با این مقوله‌ها در ارتباط وثیق بوده است اگرچه اوج و موج‌ها و فراز و فرودهایی در طول ازمه و اعصار به وجود آمده است.

زیرا بی‌شک اندرزه‌های اخلاقی و دستورات تربیتی کنفوسیوس، لائوسه، پیش‌تویی (روان‌های نیکو و روش انسانی) زرتشتی، آیین‌های هندوان، بودائیسیم، جینسیم و اندرزه‌های کتب یهود و مسیحیت همه و همه حاکی از وجود اخلاق، گرایش‌های معنوی، نظام‌های اخلاقی و مکتب‌های تربیتی دارد و در واقع می‌توان ادعا کرد که سرزشت اخلاق و انسان و ادیان در طول تاریخ حیات انسانی به هم گره خورده است و نمی‌توان آنها را از هم جدا انگاشت و اگر برخی در دوره‌ای درصدد جداانگاری این مقوله بوده‌اند قطعاً بعد از زمانی کوتاه به پیوستگی آنها رأی داده‌اند و لذا پنداشت جداانگاری در هیچ عصری مستمر و دائمی نبوده است.

۱. در خصوص اندرزه‌های اخلاقی ادیان و مکاتب الهی و بشری به کتب ذیل می‌توان مراجعه کرد. خلاصه ادیان، محمد جواد مشکور، صص ۱۹۰ - ۱۸۸ و صص ۴۲ - ۴۱، ۴۵ - ۴۴، ۷۱، ۸۲، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۵۱، ۱۵۲؛ فلسفه شرق، مهرداد مهرین؛ تاریخ ادیان، جان نام؛ آشنایی مختصر با ادیان بزرگ جهان، فیلسین شاله و...

فرقه‌های دیگر اسلامی مانند معتزله و شیعه به حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال معتقد هستند؛ به این معنی که افعال و اعمال، ذاتاً حسن و قبح دارند و کلیات آنها مانند حسن عدالت و قبح ظلم به وسیله عقل بشر درک می‌شود؛ بر اساس این دیدگاه، نقش دین تنها در کشف ارزش‌های جزئی ظاهر می‌شود.

پس مسئله ارتباط دین و اخلاق به‌گونه‌ای خاص مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است. تا حدی که شرط ایمان و دین‌داری، عمل اخلاقی، انجام احکام و فرایض شرعی و ترک رذایل و مجرمات دانسته شد.

در میان فرقه‌های اسلامی، تنها فرقه مرجئه است که اعتقادات دینی را شرط ایمان دانسته و معصیت و اباحتگری در اخلاق و عمل را با دین‌داری و ایمان مردم منافی ندانسته است. این عقیده افراطی، واکنشی در برابر عقیده افراطی خوارج بود که مرتکب گناهان کبیره را کافر و مجرم از ایمان می‌پنداشتند و حال آنکه روایات ائمه اطهار (ع) ترکیبی بودن ایمان از معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان را مطرح کرده که دیدگاه مرجئه و نیز خوارج را مرود می‌داند.^۱

۲. رویکردهای قلمرو دین در عرصه اخلاق

پرسش اصلی در این زمینه به توانایی بشر در درک حقایق اخلاقی و احتیاج یا بی‌نیازی او از مراجعه به دین ارتباط دارد و اینکه آیا بدون مراجعه به دین می‌توان به احکام اخلاقی دست یافت؟ آیا بدون اعتقادات دینی، ضمانت اجرایی برای ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌آید؟ میزان ارتباط دین با اخلاق چقدر است؟

بحث از گستره اخلاق دینی و ارتباط دین و اخلاق در سه دیدگاه کلی تبیین، اتحاد و تعامل مطرح گردید. باره‌ای از متفکران به تمایز و جداسازی

۱. ر. ک: دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۸۱؛ نه‌ایه الداریه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص ۱۱۱؛ مطروح الانظار، ص ۲۳۰.

۲. بحوث فی المال والنمل، ج ۳، ص ۶۵؛ فرهنگ فرق اسلامی، صص ۶۰۶-۱۰۶.

می‌سجیت به عنوان دین رایج در مغرب زمین تا پیش از رنسانس بر همه شئون زندگی مردم اعم از علمی، فرهنگی، سیاسی، حقوقی و اخلاقی، حکومت می‌کرد؛ چنان‌که احکام و ارزش‌های اخلاقی از کسب مقدس استخراج و استنباط و هماهنگی دین و اخلاق به‌گونه‌ای گسترده بود که اخلاق جزء دین مسیحیت تلقی می‌شد و لذا شخصیت‌های بزرگی مانند گوستین و آکویناس از نیازمندی اخلاق به دین دفاع می‌کردند.

تحولات فکری و فرهنگی پس از رنسانس، حاکمیت سکولار بر همه شئون زندگی مردم و جایگزینی انسان‌مداری به جای خدام‌محوری نسبت پیدایش اخلاق سکولار و استقلال دین مسیحیت از اخلاق گشت. رشد دینسم و الهیات طبیعی و نظریه بسنده‌گی عقل و تجربه، بستر جدال‌نگاری دین و اخلاق را عمیق‌تر کرد؛ به‌گونه‌ای که انسان معاصر بدون دین‌داری می‌توانست بافصلیت قلمداد شود.^۱

این گرایش‌های الهادی و ضد دینی از سوی کسانی مانند مارکس، شوپن باخ، آگوست کنت و غیره به معنای فقدان گرایش‌های اخلاقی دینی در دوران معاصر نیست. مسئله رابطه دین و اخلاق، هنوز نیز از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان عصر جدید مغرب زمین است.

متفکران اسلامی اعم از متکلمان، فقیهان و عالمان اخلاق در بحث از حسن و قبح شرعی یا عقلی از ترابط دین و اخلاق سخن گفته‌اند. فرقه اشاعره از حسن و قبح شرعی - در مقام نبوت و اثبات، یعنی واقعیت و شناخت - دفاع می‌کنند و بر این باور هستند که اعمال ذاتاً حسن و قبح نداشته و با امر و نهی تشریحی، حسن و قبح پیدا می‌کنند و با امر و نهی شرعی نیز حسن و قبح شرعی افعال، کشف می‌گردد.

با چنین رویکردی، پیوند دین و اخلاق وثیق و ناگسنتی است و اخلاق در تار و پود دین حضور می‌یابد و هیچ‌گاه نمی‌توان اخلاق را از دین جدا نمود.

۱. البدر برنک ایناتیر، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاده رحمتی، صص ۳۲۹-۳۳۲.
۲. کلیات فلسفه، ص ۹۸؛ فلسفه اخلاق، صص ۱۹۵، ۱۶۸.

قلمرو دین و اخلاق گرایش پیدا کردند و هرگونه نسبت میان دین و اخلاق را منتفی می‌دانند. گروه دیگر به رابطه ارگانیکی و اتحاد دین و اخلاق معتقد هستند و دسته سوم به استقلال قلمرو دین از اخلاق و نوعی تریبیط میان آن در حکم رانده‌اند. در این بخش با تفصیل بیشتری به تبیین این سه دیدگاه پرداخته می‌شود.

۱.۲. نظریه تباین

دین و اخلاق در این نگرش، دو عنصر متباین و غیرمرتبط با یکدیگر تلقی می‌شوند؛ چنان‌که قلمرو هر یک جدای از دیگری است؛ به‌گونه‌ای که هیچ ارتباط منطقی با یکدیگر نداشته و گاهی به صورت اتفاقی مانند دو مسافر با هم ملاقات می‌کنند.^۱

این دیدگاه، علاوه بر طرح از ناحیه ملحدان و مخالفان دین، از سوی مؤمنان مسیحی مانند کی‌برگور فیلسوف اگزیستانس نیز مطرح شده است. به گمان وی، اگر کسی در حوزه اخلاق بماند، نمی‌تواند به مرحله ایمان یا گذارد. به همین سبب، حضرت ابراهیم (ع) در اجرای حکم قتل فرزندش از اخلاق پیروی نکرد و حکم دین را مقدم داشت، زیرا اگر از اخلاق پیروی می‌کرد نباید به چنین فعلی اقدام می‌نمود.

پس هیچ ارتباط منطقی میان دین و اخلاق وجود ندارد و اگر مسائل دینی با مسائل اخلاقی تلاقی پیدا می‌کنند، یک تلاقی عرضی و اتفاقی - نه یک رابطه منطقی - است. مانند دو مسافر که به صورت جداگانه از یک مبدأ به سوی مقصدی حرکت کرده‌اند و در بین‌راه و در یک نقطه مشترک به صورت اتفاقی، همدیگر را ملاقات می‌کنند، بدون اینکه آن دو مسافر با یکدیگر رابطه‌ای داشته باشند.

مدعیان نظریه تباین برای اثبات ادعای خود به دلایلی تمسک جسته‌اند، از

۱. نیات، شماره ۱۳، مقاله دین و اخلاق، ص ۳۲.

جمله آنها این است که میان دین و اخلاق، تفاوت‌های موضوعی وجود دارد. دین به رابطه انسان با خدا و اخلاق به روابط آدمیان با یکدیگر انحصار دارد. توسعه و تعریف دین به مجموعه حقایقی که بیانگر رابطه انسان با خدا، خود و دیگران است؛ می‌تواند دلیل نخست را غیر مستدل نشان دهد. افزون بر آن توسعه و تعریف اخلاق نیز غیر مستدل بودن دلیل نخست را حکایت می‌نماید، زیرا اخلاق فقط به روابط آدمیان با یکدیگر نمی‌پردازد بلکه رابطه با خدا و خود نیز از جمله روابطی است که به آن پرداخته می‌شود.

استدلال دیگر این است که دین و اخلاق از جهت هدف فاقد وجه اشتراک هستند. هدف دین، خداگونه کردن آدمیان و تعالی بخشیدن به روح آنها است؛ ولی هدف اخلاق، ارائه دستورالعمل‌هایی برای تصحیح روابط اجتماعی انسان‌ها است. این دلیل نیز مخدوش است؛ زیرا خداگونه کردن آدمیان و تعالی بخشیدن به آنها از راه‌های گوناگونی از جمله تصحیح روابط اجتماعی انسان‌ها به دست می‌آید، پس هدف اخلاق به عنوان هدف متوسط دین تلقی می‌گردد. اما در صورتی که به جامعیت روابط در حوزه اخلاق اعتقاد داشته باشیم به این نکته دست می‌یابیم که اخلاق فردی و الهی در تعالی بخشی و خداگونه شدن نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند.

برخی از نویسندگان غربی بر این باور هستند که وابستگی اخلاق به دین، به نحو اخلاق می‌انجامد؛ زیرا با فرو ریختن باورهای دینی، اخلاق نیز فرو می‌پاشد. به تعبیر دیگر، فرو ریختن ایمان به خدا، راه را برای پرورش کامل نیروهای آفریننده انسان می‌گشاید. مخدوش بودن این ادعا با نقی تلازم پیش گفته آشکار می‌گردد؛ زیرا چه‌بسا ممکن است که گروهی به رغم نقی گزاره‌های اعتقادی دین به گزاره‌های اخلاقی دین، باور داشته باشند و به دستورهای ارزشی دین پایبند بمانند؛ هرچند در مقام عمل، اعتقاد به خدا و معاد، ضمانت اجرایی احکام را فراهم می‌آورد.

۱. جان هالبرز، فلسفه دین، ص ۸۰ فردریک کابلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۱۳.

۲.۲. نظریه اتحاد

این نگرش، دومین دیدگاه در حوزه ترابط میان دین و اخلاق است. بر این اساس، رابطه ارگانیکی و جزء و کل میان دین و اخلاق برقرار می‌گردد؛ زیرا دین از نگاه متفکران اسلامی عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام که خداوند به منظور هدایت مردمان و تأمین سعادت دنیایی و آخرتی آنها به پیامبران وحی کرده است؛ بر اساس این تلقی، نه تنها فلسفه اخلاق از فلسفه دین جدا نیست؛ بلکه اخلاق جزئی از گستره دین به شمار می‌آید؛ چنان‌که نسبت دین و اخلاق، عموم و خصوص مطلق است.^۱ از باب تشبیه، می‌توان دین را با درختی مقایسه کرد که عقاید، ریشه‌ها و اخلاق، تنه و احکام، شاخه و برگ و میوه آن هستند.

۳.۲. نظریه تعامل

بر اساس این رویکرد، دین و اخلاق دارای هویتی مستقل هستند؛ ولی در عین حال با هم در تعامل قرار دارند؛ یعنی اخلاق و دین از زوایای گوناگون به یکدیگر محتاج هستند. پذیرش پاره‌ای از گزاره‌های دینی بر برخی از قضایای اخلاقی مبتنی است و تصدیق دسته‌ای از گزاره‌های اخلاقی متوقف بر بنا برآی اخلاقی است؛ پس دین و اخلاق نه به کلی متباین هستند و نه ارتباط منطقی و ارگانیکی بین آنها برقرار است، بلکه رابطه علیت و معلولیت، تأثیر و تاثر و به طور کلی تعامل بین آنها وجود دارد. در زمینه وابستگی و نیازمندی‌های دین و اخلاق نسبت به یکدیگر می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد.

عنوان یکی از دلایل ضرورت خداشناسی ذکر گردیده؛ یعنی حکم اخلاقی سیاست‌گذاری انسان از ولی نعمت، مقدمه ضرورت شناخت خدا بیان شده است؛ کانت، فیلسوف شهیر آلمانی پس از نقد براهین عقلی به براهین اخلاقی و عقل عملی تمسک می‌جوید و لازمه قوانین اخلاقی را اذعان به وجود خدا و خلود و جاودانگی نفس می‌داند. عده‌ای دیگر از طریق امر و نهی اخلاقی به وجود امر و نهی کننده، یعنی خداوند متعالی پی برده‌اند.

- نیاز هدف دین به اخلاق: نمونه دیگر نیازمندی دین به اخلاق، نیاز هدف دین به اخلاق است. اداره زندگی فردی و اجتماعی انسان از اهداف دین به شمار می‌آید و این هدف تنها در پرتو مجموعه خاصی از دستورات اخلاقی تأمین پذیر است؛ پس دین بدون احکام اخلاقی نمی‌تواند به اهداف خود دست یازد.

- نیاز تبلیغ دین به اخلاق: کاراترین شیوه تبلیغ و ترویج دین، رفتارهای اخلاقی و ارزش دین‌داران و متولیان دین است. خداوند سبحانه نیز نرم‌خوسوی پیامبر را رحمت الاهی دانسته و تصریح می‌کند که اگر خشن و سنگدل بود، همه از اطراف او پراکنده می‌شدند^۱ و اهمیت این نیاز آنها روشن‌تر می‌شود که دین به معنای حسن و خلق گرفته شود و با علت پشت پیامبران الهی ترویج کرامت‌ها و نیکی‌های اخلاقی باشد.

۲.۳.۲. وابستگی اخلاق به دین
 بحث نیازمندی اخلاق به دین در مقابل اخلاق سکولار قرار دارد. اخلاق سکولار به نفی نیازمندی اخلاق به دین و استقلال قلمرو اخلاق از قلمرو دین حکم‌رانده است. طرفداران نظریه امر الهی معتقد هستند که اخلاق در مقام ثبوت اوامر و نواهی اخلاقی و اثبات و تصدیق باورهای اخلاقی به دین حاجت‌مند است؛ افزون بر اینکه دین و اعتقادات دینی، پشتوانه‌ای لازم برای اجرای احکام اخلاقی است.

۱. خدا در فلسفه، ص ۹۷؛ تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص ۹۷۱.

۲. آل عمران/ ۱۵۲.

فصل سوم

داد و مستد های دین و اخلاق

از کتاب: آری اطلاق علامه طباطبائی - رضا معانی

۳.۲. ۱. نیازمندی های دین و اخلاق

- نیاز خداشناسی به اخلاق: و جوب شکر منهم در کتاب های کلامی به

۱. تبارک، شماره ۱۲، دین و اخلاق، ص ۳۲.

حساب آید و دنیا به منزله مزرعه‌ای برای آخرت تلقی گردد و از طرفی بین رفتارهای اختیاری و آگاهانه انسان و شهادت نهایی و کمال واقعی او ارتباط تکوینی و واقعی وجود دارد؛ پس تمام رفتار و اعمال اخلاقی انسان در سعادت، شقاوت، کمال و نقص او مؤثر است. عقل آدمی به تنهایی و بدون بهره‌وری از آموزه‌های دینی و کشف روابط میان اعمال اختیاری و پیامدهای آن ناتوان بوده و در درک آنها که همانا کشف سعادت و شقاوت نهایی انسان‌هاست به وحی و دین حاجت دارد.

البته توجه به این نکته لازم است که پاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی در فطرت و سرنوشت آغازین انسان ریشه دارد. دین، علاوه بر کارایی خود در عرصه گزاره‌های اخلاقی و فروعی در کشف ارشادی ارزش‌های اخلاقی فطری نقش بسزایی دارد.

۲. گرچه برای درک معنای خوب و بد به دین و گزاره‌های دینی نیازی نیست و نظریه پیروان امر الهی - که تعریف مفاهیم اخلاقی را در گرو امر و نهی الهی دانستند - ناتمام است؛ ولی همان‌گونه که گفته شد، اخلاق در تعیین و کشف ارزش‌های اخلاقی به دین نیاز دارد. در ضمیمه، تعیین اهداف ارزش‌های اخلاقی و ضمانت اجرایی آنها از دیگر وابستگی‌های اخلاق به دین است. آدمی برای التزام عملی و مراعات دستورهای اخلاقی به تشویق‌ها، بیم‌ها و انگیزه‌های متنوعی نیازمند است، مانند مربیانی که برای تربیت متربیان و انجام وظایف و تکالیف تربیتی از پاداش، جزا، تشویق و تهدید بهره می‌گیرند. زبان قرآن با عناوین بشارت و انداز، زمینه را برای تربیت‌های اخلاقی فراهم می‌سازد. عموم انسان‌ها با تشویق و تحذیر به اهداف اخلاق توجه می‌کنند و بنابر انجام ارزش‌های اخلاقی را به دست می‌آورند.

آیات و سفارش‌های اخلاقی قرآن به‌گونه‌ای تأثیرگذار است که با اینکه پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی در قرآن به صورت ارشادی و تأیید حکم عقل بیان گردیده؛ ولی بر قلب و جان آدمی تأثیر فوق‌العاده‌ای دارد؛ حتی عرب

یکی از کارکردهای دین، این است که ارزش‌ها، خوبی و بدی‌های اخلاقی را تبیین و تعیین می‌کند؛ یعنی به کمک آموزه‌های دینی و الهی، ارزش‌های رفتاری و حدود اعمال آدمی مشخص می‌گردد.^۱

جزئیات اعمال اختیاری انسان به‌گونه‌ای است که عقل آدمی به تنهایی نمی‌تواند زشتی و زیبایی آنها را درک کند و تعیین ارزش آنها به وسیله دین و گزاره‌های دینی میسر است.

بنابراین، گرچه کلیات ارزش‌های اخلاقی - که قلمرو حداقلی اخلاقی را تشکیل می‌دهد - بدون گزاره‌های دینی تشخیص‌پذیر است؛ ولی بسیاری از بهادین و جزئیات احکام اخلاقی به دین و آموزه‌های دینی نیازمند است.

دین، علاوه بر شناسایی اعمال خوب و بد، ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی را به عهده دارد. بر اساس روان‌شناسی انسان نیز می‌توان گفت که بسیاری از انسان‌ها با تشویق و تنبیه، به انجام کارهای خوب و ترک کارهای بد رغبت پیدا می‌کنند؛ آموزه‌های دینی و اعتقاد به عدالت الهی و حسابرسی به اعمال بندگان در معاد، اصول و ارزش‌های اخلاقی را الزام‌آور می‌کند. فواید دنیایی و آخرتی اعمال اخلاقی، آدمیان را به سمت عمل به ارزش‌های اخلاقی سوق می‌دهد و دین در شناسایی فواید دنیایی و آخرتی آنها مؤثر است.

علاوه بر اینکه اعمال و ارزش‌های اخلاقی به هدف و غایت نهایی نیازمند است، دین در تعیین هدف رالای اخلاقی نیز نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. از جمله کسانی که در غرب بر این اعتقاد و باور است که لازمه اعتقادات کلامی و دینی نتایج اخلاقی داشته باشد باروخ اسپینوزا^۲ است.

۳. نتیجه‌گیری

۱. هنگامی که زندگی این جهانی بشر، مقدمه حیات جاودان و ابدی به

۱. قیاسات، شماره ۱۴، ص ۴۴.

۲. رک: نقد و نظر، شماره ۱۳ و ۱۴، مقاله تأملی دوباره درباره اخلاق و دین، باروخ اسپینوزا.

با ترجمه حسن میاندلوی.

۹۴

از قرب الهی، یک نوع قرب وجودی است که بین خدا و انسان به صورت تکوینی حاصل می‌شود. یعنی روح آدمی در اثر عبادت، بندگی و عمل به فرامین اخلاقی و فقهی، یک رابطه وجودی قوی با خداوند پیدا می‌کند.^۱

ای فرزند آدم، من بی‌نیاز هستم و فقیر نمی‌گردم، اطاعت کن مرا در آنچه به تو امر کردم تا تو را غنی و بی‌نیاز گردانم تا هرگز فقیر نشوی، منی زنده‌ام و نمی‌میرم، اطاعت کن مرا در آنچه به تو امر کردم تا تو را زنده نگه دارم. ای فرزند آدم، من به هرچه بگویم پایش می‌شود. او اسم را اطاعت کن تا تو را چنان گردانم که به هرچه بگویم باشی، بشود.^۲

خداوند در حدیث قدسی دیگری می‌فرماید:

عبد به وسیله نافلة به من نزدیک می‌شود تا آنجا که من او را دوست دارم و هنگامی که او را دوست بدارم، گوش او شوم، همان گوشش که با آن می‌شنود، چشم او گردم که با آن می‌بیند و زبان او شوم که با آن سخن گوید و دست او گردم که با آن بگیرد. اگر مرا بخواند، اجابتش کنم و اگر چیزی از من بخواهد، به او می‌دهم.^۳

کانت فیلسوف شهیر آلمانی در قرن هیجدهم میلادی بر این باور است که ملاک اخلاقی بودن یک کار به وظیفه و تکلیفی بودن آن بستگی دارد؛ بنابراین فعل اخلاقی باید با انگیزه احترام به قانون و انجام وظیفه صورت گیرد؛ در غیر این صورت، اگر به نیت رسیدن به کمال یا از روی ترس یا به سبب تشویق فعلیت یابد، از اخلاقی بودن خارج می‌گردد.^۴

پاسخ این است که حسن و قبح ذاتی اعمال اخلاقی است؛ یعنی اخلاقی بودن اعمال به حسن و قبح ذاتی آنها بستگی دارد و انگیزه ترس یا شوق به عامل اخلاق ارتباط پیدا می‌کند و انسان‌ها عموماً با انگیزه دستبندی به پاداش و پرهیز از عذاب به سراغ رفتارهای اخلاقی می‌روند.

۱. همان، ص ۱۸۲.

۲. بحارالانوار، ج ۹۲، باب ۲۴، ح ۱۶.

۳. اصول کلامی، ج ۲، ص ۲۵۲.

۴. ر. ک. ایمانوئل کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاقی، ترجمه حمید عنایت و علی فیضی.

جاهلی با تمام قساوت قلب و آلودگی اخلاقی از آیات بهره می‌گرفت؛ برای نمونه آیه‌ای مانند:

إِنَّ اللَّهَ بِأَنْفُسِكُمْ بِالْعَمَلِ وَالْإِحْسَانِ وَاتَّقِي اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ
وَالَّذِي يُطِيعُكُمْ أَطِيعُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.^۱

قلب تاریک آنها را روشنائی می‌بخشید.

۳. هر کاری آگاهانه و اختیاری و در جهت دستیابی به هدفی خاص صورت می‌گیرد. و ارزش‌های اخلاقی نیز درصدد رساندن انسان به اهداف و غایت‌هایی انجام می‌گیرد؛ چنان‌که همه مکاتب اخلاقی به این مطلب اذعان دارند و تنها در تعیین اهداف تفاوت پیدا می‌کنند.

برخی از مکاتب اخلاقی به اهداف کم‌مایه و ناپایدار دنیایی پایبند هستند و دهنمایی دیگر، اهداف والا و متعالی را در چشم‌انداز خود قرار می‌دهند.

معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مکاتب اخلاقی هستند که در تعیین اهداف، نقش بسزایی دارند. اگر مکتب اخلاقی به شکاکیت یا نسبی‌گرایی کشیده شود یا هستی را منحصر به عالم ماده بداند یا انسان را فاقد روح مجرد معرفی کند، در اهداف اخلاقی از هدف لذت‌طلبانه دنیایی ناپایدار، تجاوز نمی‌کند؛ ولی مکتبی که معیار ارزش‌های اخلاقی را پذیراست، برای هستی و انسان نیز ساخت‌هایی از تجرد را معتقد است و به اهداف متعالی اخلاقی دل می‌بندد و اعمال اخلاقی خیر مانند دستگیری درماندگان، احسان و نیکوکاری به هموعان را برای کمال و قرب الهی انجام می‌دهد.

دین آسمانی و الهی در تبیین معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خود، اهداف اخلاقی تعیین‌کننده‌ای دارد.

عنصر دیگری که در کشف غایت اخلاقی کارساز است، غایت آفرینش آدمی بوده که ادیان آسمانی به ویژه دین اسلام، آن را مقام قرب الهی معرفی می‌کنند. این غایت عالی، تمام غایت‌های متوسط و ابتدایی را در بر دارد. منظور

به آن و تطبیق و عمل بر وفقش سعادت حقیقی انسان را تأمین می‌کند.

مرحوم علامه (قدس سره) در موازات دیگر دین را با تمایز دیگری تعریف کرده‌اند. آنچه که از مجموع این تعاریف برمی‌آید این است که مقوم ماهیت دین به دو چیز بستگی دارد:

(الف) ارتباط آن با جهان غیب و خدای جهان.

(ب) برنامه‌ریزی از نظر عقیده و رفتار و کردار.

لذا ایشان دین را متشکل از عقیده و اخلاق و اعمال می‌دانند.

در تعریف اخلاق نیز تمایز گوناگونی از مرحوم علامه (قدس سره) نقل شده است از جمله:

هو الفتن البهجت عن الملکات الانسیاه و غیر القسطایل مسها عن الزایل، لیستکمل الانسیان بالخلق و الاصلاف^{۱۴}، سعاده العلمیه، فصدر عند الانفصال الّتی یطلب الحمد العام، والثناء الجمیل لی الجمع الانسانی^{۱۵}.

از این تعریف چند مطلب را می‌توان استفاده کرد:

۱. در جامعه بخشی از افعال به خوبی و بدی توصیف می‌شوند مثلاً همه قبول دارند که نیکی را به نیکی باید پاسخ داد و در صورتی که نیکی به بدی پاسخ داده شود آن را قبیح و زشت می‌دانند، و پیمان‌شکنی کاری بد و امانت‌داری کاری نیک است. بسیاری از افعال به خوبی و بدی وصف می‌شوند و هیچ اخلاقی در حکم به بدی و یا خوبی آنها وجود ندارد.

۲. گاهی عمل به گزاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی مایه زیان شخصی و عمل برخلاف آن به حال انسان سودآور است، علم اخلاق راه تحصیل ملکات نیک و بد را به انسان می‌آموزد، تا در سایه این حالات نفسانی، کارهای نیک از انسان به آسانی سرزند و یا پرهیز از افعال بد، به سهولت صورت پذیرد و اصل اخلاقی را بر سود و زیان خود مقدم بدارد.

۱۴. همان، ج ۴، ص ۳۹۳.

۱۵. همان، ج ۱، ص ۳۷۸.

امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید:

تکرم من خدا را از روی رغبت در ثواب و پاداش، بندگی می‌کنند و این عبادت تجار است و عده‌ای از روی ترس بندگی می‌کنند و این عبادت بردگان است، دسته‌ای از روی سیاست‌گذاری، خدا را بندگی می‌کنند و این عبادت آزادگان است. و ...

۴. نظریه مرحوم علامه طباطبائی (قدس سره)

با توجه به اینکه مرحوم علامه (قدس سره) در باب توصیف دین و اخلاق از جنبه‌های مختلفی آنها را وصف کرده‌اند به نظر می‌رسد باید از همان جنبه‌ها ارتباط موجود بین دین و اخلاق را مورد بررسی قرار داد و قبل از هر چیز مناسب و بلکه ضروری است که تعریف این دو واژه از نظر علامه روشن شود. مرحوم علامه (قدس سره) در بخش‌های مختلف از تفسیر قیم خود به تعریف دین و اخلاق پرداختند، ایشان در تعریف دین می‌نویسد:

الدین: نحو سلوک لی الحیاه الدنیا یضمن صلاح الدنیا بما یوافق الکمال الاخری و الحیاه الدنیه الحقیقه.^{۱۶}

دین: سلوک (فکری و قلبی، عملی و رفتاری) در زندگی دنیا است که تأمین‌کننده صلاح و سعادت انسان در این جهان است به‌گونه‌ای که با کمال اخروی و زندگی جاودان حقیقی، مطابق می‌باشد.

در جای دیگر می‌فرماید:

الدین: الاصول العلمیه و السنن و القوانین العملیه الّتی تضمن باخادها و المعسل بما سعاده الانسان الحقیقه.^{۱۷}

دین: اصول علمی و عقیدتی، سنن و قوانین و احکام عملی است که اعتقاد

۱. نهج البلاغه، فیض الاسلام، حکمت ۲۲۹.

۲. این قسمت از بحث از مقاله ارتباط دین و اخلاق در کتاب تفهیم، ص ۲۲ به بعد استفاده شد.

۳. شماره ۳۰، بهار ۱۳۸۳.

۴. المیزان، ج ۱، ص ۱۳۱.

۵. همان، ج ۱۶، ص ۲۰۲.

در واقع اخلاق فاضله اگر بخواهد ثابت و پابرجا بماند ضامن لازم دارد که آن را حفاظت و نگهداری کند و آن ضامن غیر از توحید و باور نسبت به عالم آخرت چیز دیگری نخواهد بود، زیرا اگر اعتقاد و باور به معاد و آخرت در میان مردم نباشد، بسیاری از افرازم بشر از هوی و هوس پیروی خواهند نمود و چیزی که جلوی لذات طبیعی را بگیرد، وجود نخواهد داشت و لذا می‌توان بر این نکته اعتقاد داشت که ایمان نیز به وسیله اخلاق کریمه حفظ می‌گردد. لذا به این جمع‌بندی می‌توان رسید که بقای ایمان از طرفی دیگر مرهون اخلاق است، بنابراین می‌توان ارتباط میان ایمان و اخلاق را به صورت تأثیر متقابل در نظر آورد.

از بعلدی دیگر ارتباط روان‌شناسی بین دین و اخلاق به رابطه فطرت پرستش و فطرت اخلاقی مربوط می‌گردد. از نظر مرحوم علامه (قدس سره) فطرت اخلاقی از لوازم و آثار فطرت پرستش می‌باشد و منشعب از آن است، این نکته از مباحثی که مرحوم علامه (قدس سره) درباره توحید دارد استفاده می‌شود. زیرا ایشان معتقدند که توحید و آثار و لوازم عملی آن از فطرت نشئت می‌گیرد. این دیدگاه ناظر به همین نوع ارتباط بین دو جنبه است. در واقع، فطرت توحید زمانی که از اجمال به تفصیل می‌گراید، به اخلاق و اعمال خاص دینی منجر می‌گردد. از بیان علامه می‌توان به رابطه فطرت پرستش و فطرت اخلاقی رسید. زیرا ایشان می‌فرمایند:

روح توحید در اخلاق کریمه‌ای که دین اسلام دعوت به آن کرده، ساری و جاری است و روح اخلاق نیز در اعمالی که افراد مجتمع مکلف به انجام هستند، منتشر است. پس همه اجزای دین اسلام اگر خوب تجزیه و تحلیل شود، به توحید برمی‌گردد و اگر اخلاق و اعمال از درجه نازل

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، ص ۱۵۵.

۲. همان، ص ۲۴۲.

۳. مجموعه رسائل، ص ۳۳۰.

۳. پیش از تحصیل حالات و ملکات نفسانی باید آنها را شناخت سپس به دنبال تربیت و تهذیب برآمد تا نفس به آن صفات نیک آراسته شود.

۴. آراسته شدن به اخلاق باعث می‌شود که انسان به کمال و سعادت دست یابد؛ و لذا رابطهای مستقیم میان اخلاق با کمال و سعادت آدمیان وجود دارد.

۵. اخلاقی مانند علوم دیگر دارای موضوع و مسابلی است که آن را از دیگر دانش‌های بشری متمایز و جدا می‌سازد و موضوع آن، نفس انسانی - از آن نظر که شایستگی آراستگی با ملکات خوب و بد را داراست - می‌باشد.

اکنون مناسب است که با توجه به این مقدمه به رابطه میان دین و اخلاق از جنبه‌های مختلف پرداخته شود.

۴. ۱. از جنبه روان‌شناختی

برای روشن شدن این نوع ارتباط در ابتدا باید به رابطه میان ایمان و خلقیات و ملکات نفسانی پرداخت، سپس ارتباط میان فطرت پرستش و فطرت اخلاقی را مورد بررسی قرار داد.

مرحوم علامه (قدس سره) معتقد است میان اخلاق و اعتقاد و نیز اخلاق و عمل و فعل، پیوندی وثیق موجود است. از نظر وی ایمان منشأ اخلاق خاص خود نمی‌باشد. ایمان به چیزی، اخلاق متناسب با آن را در پی خواهد داشت لذا اگر به واسطه عللی از ایمان و اعتقاد منصرف گردد، خلق مناسب خود را از دست خواهد داد. با این توضیح از نظر وی میان ایمان و خلقیات و ملکات نفسانی انسانی نوعی تناسب و بلکه نوعی رابطه عللی و معلولی وجود دارد. ایمان در حدوث و بلکه بقاء خلقیات انسان دخیل است و این دخالت به صورت علّیت ناقصه می‌باشد. افزون بر این نکته می‌توان این ادعا را اقامه نمود که اساساً ایمان ضامن اخلاق عینی و خارجی است، و به تعبیر دیگر با پشتوانه ایمان است که اخلاق تحقق عینی پیدا می‌کند.^۱

۴۱۵

۴.۳. از جنبه هستی‌شناختی

از مجموع آثار مرحوم علامه (قدس سره) این نکته به دست می‌آید که هستی دارای مراتب طولی است (و عرضی) و مراتب طولی هستی نسبت به هم‌دیگر دارای رابطه علی و معمولی می‌باشند.^۱ به عبارت دیگر وجود هر مرتبه مادی، وابسته و قائم به مرتبه مافوق است و هر آنچه در مرتبه مادی به صورت تفصیل وجود دارد در مرتبه مافوق، به صورت کامل‌تر و اجمالی محقق است. از نظر هستی‌شناسی مراتب عالی هستی نسبت به عالم طبیعت و نظام حقیقی و اعتباری آن، دارای ترتیب علی و معلولی می‌باشند. این مراتب عالی از جنبه هستی‌واقعیتی عینی هستند که علت ایجاد کننده و افاضه کننده واقعیت حقایق طبیعی می‌باشند و تمام نظام‌های عالم آفرینش قائم به آن هستند. با توجه به این مقدمات باید گفت نظام اخلاقی نیز چون در نهایت قائم به حقایق این عالم است و حقایق عالم معلول مراتب عالم هستی است پس باید گفت نظام اخلاقی عالم نیز مانند دین معلول عالم برتر از خود است و دین و اخلاق در مراتب عالی هستی به صورت عینیت و وحدت تحقق دارند یا به تعبیری دیگر، دین عین اخلاق و اخلاق عین دین است و هر دو موجود به یک موجود واحد می‌باشند. پس می‌توان نتیجه گرفت که از جهت هستی‌شناسی بین دین و اخلاق عینیت و وحدت حاکم است.^۲

۴.۴. از جنبه جامعه‌شناختی

غرض در این نوع ارتباط تعیین روابط دین و اخلاق از جهت تأثیر آنها بر جامعه انسانی است. مرحوم علامه (قدس سره) مباحث گسترده‌ای را در این زمینه مطرح کردند که نتیجه آن مباحث این است که تحکیم روابط انسانی و پایدار ساختن بنیادین جامعه و تحقق نظم و انتظام در جامعه، و مقابله با هرج و مرج و قانون‌ستیزی به واسطه تحقق ارزش‌های اخلاق دینی است، و لذا اگر

۱. طباطبائی، نه‌ایه الحکمه المرحلة الثانية عشر، الفصل التاسع عشر.

۲. مسعود اید، نظری به زندگی و برخی آرای علامه طباطبائی، ص ۱۵۴.

خود بالا روند توحید خواهیم بود.

جمع‌بندی این بحث به آن خواهد بود که فطرت اخلاقی از فطرت پرستش نشئت می‌گیرد و به آن منتهی نمی‌گردد و نوعی رابطه واقعی بین فطرت پرستش و فطرت اخلاق وجود دارد.

۴.۳. از جنبه معرفت‌شناختی

رابطه دین و اخلاق از این منظر در مرحله اول مربوط است به مقایسه مفاهیم و تصورات بنیادی اخلاق و دین در مورد افعال آدمی، از جهت نوع مفهوم و واقعیتی که ناظر به آن هستند و در مرحله دوم مربوط است به مقایسه گزاره‌های اخلاقی و دینی در باب رفتار آدمی، از جهت نوع گزاره‌ها و واقعیتی که ناظر به آن هستند.

از جهت اول باید گفت که مفاهیمی از قبیل حسن و فحیح و باید و نباید اخلاقی، و نیز مفاهیمی مانند حرمت شرعی جزو مفاهیم اعتباری عملی (و اضافی) هستند. نیز هر دو دسته این مفاهیم متوسط بین دو حقیقت بوده و نشانه و سمبل نسبت تلازم یا عدم تلازم میان افعال انسان با کمال نوع یا سعادتمندی می‌باشند.^۲

از جهت دوم نیز باید گفت هر گزاره دینی حاوی باید و نباید و حسن و فحیح و نیز گزاره‌های اخلاقی حاوی این محمولات، که در باب افعال انسان می‌باشند، اولاً گزاره‌های اعتباری نفس‌الامری و اخباری می‌باشند، و ثانیاً ناظر به حقیقت واجبی هستند که این حقیقت عبارت است از همانا وجود تلازم و سازگاری (در قضیه‌ای مانند عدالت خوب است) و یا تلازم و سازگاری (در قضیه‌ای مانند ظلم بد است) با اهداف و غایات انسانی.

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، صص ۲۵۴ - ۳۶۲، ج ۴، صص ۱۸ و ۱۹؛ ترجمه تفسیر

المیزان، ج ۱، صص ۵۰۰ - ۵۰۸ و ۵۱۳ - ۵۲۸، ج ۴، طبع ۲۰ - ۳۲.

۲. طباطبائی، رسائل سیه، ص ۱۲۹.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۱ و ج ۱، ص ۳۷۹.

به نظر مرحوم علامه (قدس سره) میان این سه مکتب نه اینکه تباین وجود ندارد بلکه معتقدند که تفاوت این سه مکتب تربیتی حکما و شرعاً گذشته و اسلام تفاوت مرحله پایین و متوسط و عالی است و فاصله زیادی در میان آنها وجود دارد، مکتب اول دعوت به حق اجتماعی می‌کند در حالی که مکتب دوم دعوت به حق واقعی و کمال حقیقی که موجب سعادت اخروی است می‌نماید ولی مکتب سوم دعوتش به حق مطلق است، یعنی خداوند اساس تربیت خود را بر پایه توحید خالص قرار می‌دهد و نتیجه آن هم عبودیت و بندگی خالص می‌باشد.^۱

از عبارات علامه (قدس سره) به صراحت به دست می‌آید که این سه مکتب را مراتب یک حقیقت واحد نمی‌دانند. هر سه مکتب به تحقق حق منجر می‌شود و نسبت به هم دارای شدت و ضعف می‌باشد. شاید عنوان ارتباط این سه مکتب را در ارجاع فطرت اخلاقی به فطرت پرستش بهتر بتوان تبیین نمود. بدین معنا که هر سه مکتب اخلاقی، در نهایت به تحقق و فضیلت بخشیدن به فطرت پرستش منجر می‌شوند که خود عین حق است لیکن شدت و ضعف این مکاتب بر حسب شکوفا ساختن فطرت پرستش تفاوت پیدا می‌کند و بدین سبب، آنها به صورت مراتب پایین و متوسط و عالی درمی‌آیند.

پس می‌توان گفت این سه مکتب، مراتب یک حقیقت هستند و آن عبارت از فطرت پرستش می‌باشد لیکن مرتبای از مراتب، این فطرت را به صورت ضعیفی تحقق می‌دهد و نمودار می‌سازد و مرتبای به صورت متوسط و آن‌گاه مرتبای وجود دارد که در آخرین درجه این فطرت را منطبق و آشکار می‌سازد. بر این اساس مکتب اخلاقی عقلی هیچ‌گاه به صورت کامل از اخلاق دینی گسته نمی‌باشد. بلکه با اخلاق دینی دارای سنخیت است. هرچند که فاصله این دو مکتب بسیار زیاد می‌باشد.

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، صص ۳۰۴ - ۳۱۲، ج ۴، صص ۱۸ و ۱۹.

جامعه‌ای پاینده به نظام توحیدی که پشتوانه ارزش‌های اخلاقی است نباشد مشکلات و مضامین اجتماعی جوامع بشری را فرا خواهد گرفت.^۱

۵. نتیجه‌گیری

۱. بر اساس دیدگاه علامه (قدس سره) روح موجود در کالبد این دو سلسله افعال، یک چیز است زیرا این افعال در نهایت از یک منشأ سرچشمه می‌گیرند. در هر دو دسته از افعال، ما در مقام تحقق گرایش خداشناسی و فعلیت بخشیدن به فطرت پرستش خویش هستیم. لذا نمی‌توان معتقد شد که انسان با در سلسله افعال جدائی از هم مواجه می‌باشد بلکه همه آنها یک سلسله افعالند. در عین حال از برخی تفاوت‌ها برخوردارند. و آنچه را که می‌توان درباره آنها گفت این است که افعال دارای شدت و ضعف هستند.

مطلب دیگری را که می‌توان از نگاه علامه (قدس سره) نسبت به ارجاع فطرت اخلاقی به فطرت پرستش به دست آورد این است که میان مکاتب سه‌گانه اخلاقی که مرحوم علامه (قدس سره) در جاهای مختلف به آن اشاره نموده نوعی ارتباط وجود دارد. زیرا ایشان معتقدند که در سیر تطورات حوزه اخلاق با سه مکتب عقلی و دین عام و قرآنی مواجه‌ایم که هدف از کتب عقلی در اخلاق کسب محبوبیت اجتماعی و فضیلت روانی است و غایت مکتب دینی عام، وصول به سعادت ابدی و حیات جاوید اخروی و آسایش جهان دیگر است. وجه اشتراک این دو گروه این است که هر دو در صدد کسب نوعی فضیلت برای فرد انسانی هستند. گروه اول به دنبال فضیلت اجتماعی و در نهایت به دنبال کسب فضیلت معنوی وجدانی و درونی است و گروه دوم در پی کسب فضیلت اخروی است ولی مکتب سوم که مکتب اخلاقی قرآن است در پی دعوت به ذات خداست نه کسب فضیلت انسانی، اعم از این جهانی و یا آن جهانی.

از نیایب : دین و نبوت

هدی صحن قدر دان قرآنی



تبیین یا استقلال اخلاق از دین

یکی از شبهات اساسی مخالفان دین، ادعای استقلال و تبیین اخلاق و دین و خدا باوری است. استقلال گرایان مدعی اند که بشر می تواند کاملاً انسان اخلاق گرا باشد و در تبیین و اثبات اصول ارزشی و اخلاقی، به دین و وجود خدا نیازی ندارد. موافقان این دیدگاه ممکن است متدین و خدا باور باشند. مانند کانت، فیلسوف معروف غرب که اخلاق و دین را دو موضوع متفاوت می نگریست. او معتقد بود که برای شناخت اخلاق، عقل عملی و وجدان کفایت می کند.

طرفداران تبیین نیز بر این باورند که تداخل این حوزه (اخلاق و دین) موجب متضرر شدن اخلاق شده است. چرا که دین با برخی از آموزه های خود اخلاق را از مدار اصلی خود خارج کرده است.^۱ پس رابطه آن دو، رابطه

۱. رک: میرچا ایاده، لرمنگ و دین، ص ۲؛ فردریک کاپلن، تاریخ فلسفه، ج ۶، ص ۳۲۹.
 ۲. در صفحات آینده بدان خواهیم پرداخت.
 ۳. رک: میرچا ایاده، اخلاق و دین، لرمنگ و دین، ص ۳.

آخرین اخبار پیام نور
 دانلود رایگان نمونه سوالات پیام نور
 منابع پیام نور
 باتوق پیام نوری
 PNU-CLUB.COM



است که با مراجعه به آموزه‌های دینی و کارکرد آن‌ها در حوزه اخلاق، سستی آن‌ها روشن می‌شود که اینک به اثبات آن می‌پردازیم.

۱. ب. عقلانیت و معنابخشی به اصول اخلاقی

درباره ملاک فعل اخلاقی با توجه به اختلاف مکاتب فلسفی و به تبع آن، اکثر مکاتب اخلاقی رهیافت‌های مختلفی ارائه شده است. مکتب غایت‌گرایانه، ملاک اخلاقی را در آثار و نتایج فعل می‌جویند که نفع آن به شخص یا دیگران عائد می‌شود. هیوم، بنجام و استرارت میل، نمایندگان آن هستند.^۱

بر این اساس، ملاک فعل اخلاقی را «لذت، منفی و سرور» معرفی می‌کنند. «قناعت» و «کمالات» خود شخص تشکیل می‌دهد. که در اصطلاح فلسفه اخلاق به «غایت‌انگاران خودگروی» تعبیر می‌شود. طرفداران این مکتب‌ها، ملاک فعل نیکو و اخلاقی را تنها لذت یا منفعت یا معرفت یا قدرت یا کمالات نفس متعلق به خود می‌دانند و به نفع و لذت یا سرور دیگران توجه ندارند. / پیکور، هابز و نیچه از این جنبه‌داری می‌دانند.

طیف دیگر از مکتب «غایت‌انگاران» قید «خود» را حذف و به جایی آن دیگران و همه را قرار داده‌اند. به این معنا که ملاک فعل اخلاقی تنها نفع یا لذت خود نیست، بلکه باید لذت، منافع و مصالح دیگران یا کل جامعه را نیز ملحوظ داشت. این رهیافت در فلسفه اخلاق به «غایت‌انگاران همه‌گرونی» تعبیر می‌شود که به طیف‌های مختلف مانند «عقل‌نگر»، «عام‌نگر» و «فائده‌نگر» منسب شده است.

دومین مکتب «وظیفه‌گرایانه» است که مکتب مستقلی در برابر مکتب غایت‌نگر است. کانت و پرچارد از نمایندگان معروف این مکتب هستند. این

۱. T. E. C. utilitarianism.

۲. ر. ک. پرچارد پلکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، ص ۵۵ و پیام کسی فرانکنا، فلسفه اخلاق، ص ۱۵.

۳. D. e. utilitarianism.

تأیید است. تأیید گرایان به مکاتب مختلفی چون مکتب کمونیستی (طبیعت‌گرایی) و پروردگاری (ملاک ارزش روابط اجتماعی) منسب شده‌اند. که وجه مشترکشان توجیه اخلاق بر اساس ملاک‌های مادی و دنیوی است که می‌توان از آن به اخلاق دنیوی، علمی و سکولار تعبیر کرد.

تحلیل و بررسی

در تحلیل این شبهه نکات زیر در خور تأمل است:

الف. استقلال نسبی اخلاق از دین

در تحلیل این شبهه نخست باید روشن شود که مقصود از استقلال اخلاق از دین چیست؟ اگر مقصود استقلال نسبی و فی‌الجمله باشد، به این معنی که اخلاق و ارزش‌های ذاتی پیش از نبوت و فرستادن پیامبران در واقعیت وجود داشته و انسان با فطرت و عقل خویش به آن‌ها دست یافته است، این معنی از استقلال پذیرفتنی است و اصل «حسن و قبح عقلی» - که دو مکتب مهم اسلام یعنی شیعه و معتزله طرفدار آن هستند - مرید آن است؛ بر خلاف مکتب اشاعره که منکر اصل فوق بوده‌اند.

اما این معنا از استقلال (فی‌الجمله) با تلامس و همکاری آن دو منافات ندارد. در برخی از غرض‌ها ممکن است عقل یا فطرت در تشخیص حسن و قبح واقعی به عبارتی، تفکیک فعل اخلاقی از غیر اخلاقی، توان و صلاحیت لازم را نداشته باشد که در اینجا دین به یاری اخلاق بر می‌آید.

ب. تلامس و تعامل اخلاق و دین

اگر مقصود از استقلال، استقلال کامل و به نوعی تأیید باشد، به این معنی که اصلاً دین هیچ حکم و اثری مفید و اخلاقی ارائه نداده است که عقل و تربیت انسان پیشاپیش به آن دست نیافته باشد. باید گفت، این صرف مدعا

اخلاقی، ناسازگار با عقل و تبیین‌ناپذیر است و در حقیقت مکاتب مادی از تحلیل و معنابخشی آن‌ها ناتوان است. اما اعتقاد به دین، خداوند و تصویر یک زندگانی پسین به خوبی به عقلانیت و معنابخشی آن اعمال می‌پردازد.

با تحلیل عمیق حتی مکتب «غایت‌گرایانه همه‌گرونی» که در پی نفع جمعی است، نیز در صورت مخاطره قرار گرفتن نفع شخصی، اعمال فوق فایده‌منشی است، چرا که فردی که منافع خود را فدا و تقدیم همه کند، با فرض اینکه می‌داند هیچ نفعی از آن عاید وی نخواهد شد، به تمسیر عقلی و فلسفی، انسان فطرتاً طالب نفع و بقای خویش است و هر اقدامی که در این جهت باشد، با فطرت و عقل سازگار است، و بالعکس؛ هر فعلی که نفع و بقای انسان را تهدید و یا به خطر بیندازد، با حکم فطرت و عقل ناسازگار است. لذا بعضی اصول اخلاق مانند از خود گذشتگی در راه وطن و مردم بنابر مکتب مادی از معنا و عقلانیت تهی است، چرا که در مقابل این عمل هیچ بازبافتی وجود ندارد و تنها محرومیت و از دست دادن است، اما بنا بر مکتب خداپاوارانه در مقابل عمل فوق، بازبافت جاوید در پیش روی قرار دارد و این موجب معنا و عقلانیت می‌شود.

نکته قابل توجه اینکه مدعای این مقال، معنا و عقلانیت بخشی به بعضی اصول اخلاقی توسط دین است. در صورت عدم اعتقاد به دین، اصول فوق، معنا و اعتبار خود را از دست خواهد داد و به تعبیر بعضی اندیشوران اخلاق مانند اسکاتس بدون پشتوانه خواهد بود. خواننده فاضل این مدعا را نباید به مسأله دیگری که در فلسفه اخلاق مطرح است یعنی اینکه خداوند مصدر و سرچشمه اعتبار و حقیقت همه اصول اخلاقی است، خلط کند. این مسأله تا حدودی مشابه دیدگاه اشاعره در انکار حسن و قبح عقلی است که به صورت مطلق نمی‌تواند مورد قبول طرفداران حسن و قبح عقلی (امامیه و معتزله) باشد. بعد از تذکار این نکته، اشاره می‌کنیم که تقوم بعضی اصول اخلاقی به اعتقاد به دین و خداوند مورد توجه و تأکید بعضی متفکران غربی و اسلامی

مکتب ملاک فعل اخلاقی را نه در نفع بر آمده بر انسان‌ها، بلکه در خود فعل حسنت و نحو می‌کند و بر این اعتقاد است که ذات فعل واجب، ملاک فعل اخلاقی است. وظیفه‌نگران به «عمل‌نگره» و «فایده‌نگره» تقسیم می‌شوند که بر حسب عمل‌نگر باید به خیریت خود فعل و عمل خاص توجه کرد؛ بر حسب فایده‌نگر، ملاک فعل اخلاقی (درستی و نادرستی) یک یا چند فایده است که همیشه معتبر و ثابت هستند، مانند لزوم حفظ امانت و عمل به عدالت، کلارک، پرایس، راید، داس و کانت این مکتب را اختیار کرده‌اند.

در این مقام درصدها تحلیل و ارزیابی مدعیات مکاتب فوق و مبانی آن نیستیم و اینجا تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که ادعاهای فوق فی‌الجمله صحیح است؛ به این معنا که در تحلیل ملاک فعل اخلاقی باید به منافع ذی‌کران، هم‌چنین مصلحت فعل توجه شود، و با نگاه نخستین و ظاهری، عدم ارتباط مکاتب فوق با دین روشن می‌شود. آن‌ها هیچ نیازی در توجیه اعمال اخلاقی خود به دین ندارند. چنان که بعضی فلاسفه اخلاق ذکر کردند، اما نکته اساسی اینکه برخی اصول اخلاقی مثل ایثار، خداکاری و از خودگذشتن، مقاومت و ایستادگی در برابر دشمن خارجی و تقدیم جان خود که بعضاً توسط سربازان در جنگ‌ها ظاهر می‌شود و هر کشوری از آنان به قهرمانان ملی خود نام می‌برد، با مکاتب فوق تبیین‌ناپذیر است، مکاتب اخلاقی مادی که دین و خداوند را در تبیین اخلاق نادیده می‌انگارند، با کدام ملاک و معیار مقاومت تا آخرین لحظه زندگی در برابر دشمن را تجویز و اخلاقی می‌دانند؟ اگر دین و اخلاقت را نادیده بنگاریم، آیا می‌توانیم اعمال و رشادتهای قهرمانان تاریخ را توجیه و عقلانی توصیف کنیم؟ مرگی که در پی آن نه نفع و خیر، بلکه درد و نابودی است؛ بر حسب مکاتب مادی آیا نباید از آن گریخت؟ در حالی که کسی در حماسه و اخلاقی بودن اعمال قهرمانان تردیدی نمی‌کند و چه بسا تدبیرهایی از آنان را به عنوان اسوه مقاومت ساخته و قرن‌ها در موزه‌ها نگهداری کنند.

پس با بعضی از اصول اخلاقی مواجه هستیم که با مبانی مکتب‌های مادی

بداند.^۱

شاید اینجا به عنوان توجیه گفته شود که مینا و الزام‌کننده انسان‌های مادی به سوی عمل اخلاقی مانند ایثار، حالت‌های احساسی و عواطف است. مثلاً دلش برای مظلومی می‌سوزد.

در نقد آن باید گفت حکم احساس و عواطف غیر از حکم عقل و منطقی است. اگر انسان از احسان و کمک خود هیچ نفعی نبرد، بلکه به نوعی متحمل ضرر مادی یا جسمی گردد، عقل و منطق حکم فوق را بر نمی‌تابد.

برخی از معاصران نیز از دیدگاه فوق جانب‌داری کرده‌اند.^۲

۲. پ. شناسایی بعضی اصول اخلاقی

بعد از اثبات این نکته که عقلانیت و موجه بودن بعضی قضایای اخلاقی به وحی و دین برمی‌گردد، نوبت به مسأله دوم یعنی کارکرد دین و پیامبران در شناسایی و پشتیبانی از اصول اخلاقی می‌رسد. در این باره باید گفت که برحسب اصل «حسن و قبح عقلی» - که امامیه و معتزله از آن حمایت می‌کنند.

۱. بیت گفتم، ص ۱۹۰، نکته قابل ذکر اینکه استاد شهید نظریه استقلال اخلاق از دین و خداوند را نظریه پیشین خود ذکر می‌کند، که از آن عدول کرده است. ر.ک: فلسفه اخلاق، صص ۲۸۰-۲۷۹.

۲. استاد مصباح بزرگی در این باره می‌نویسد: «بر اساس منطق عقلی موجه نیست که کسی مایع شخصی خود را فدای دیگران کند. یعنی این بیان را به این صورت می‌توانیم تبیین کنیم: بگوئیم آیا شما آقای مارکسیست قبول دارید که ایثار، چیز مطلوبی است و بخش از معادین روشن اخلاق است... پس این را اقرار می‌کنیم چه چنین ارزشی وجود دارد این ارزش از کجا پیدا می‌شود؟ از اینکه یک انسانی از منابع خود و حتی حیات خود بگذرد برای دیگران، آن گاه می‌گوئیم بر اساس کدام منطق عقلی می‌توان چنین کاری را تصحیح کرده یعنی اگر ما باشیم و عقلمان و پیش ما ایمان و معتقد باشیم که غیر از عالم دنیا، عالمی نیست و غیر از بدن، حقیقتی نیست، روح هم حالتی است از بدن، غرضی از اعراض بدن یک چنین انسانی بر اساس منطق عقلی باید تنها توجیهش به این باشد که هر چه بیشتر از زندگی خود لذت ببرد، (امروزه فلسفه اخلاق، ص ۲۰۲). نکته قابل ذکر اینکه ایشان در صفحات ۲۰۱-۱۹۹ مکرر رابطه دین و اخلاق به معنای فوق است. در تحلیل و جمع آن با عبارات فوق باید گفت که هر دو ادعای الجملة صحیح است: یعنی همه اصول اخلاقی به پذیرش دین منوط نیست.

قرار گرفته است.

رونالد، م. گرین در مقاله اخلاق و دین در دائره‌المعارف دینس در این باره می‌نویسد:

دسته سومی از فیلسوفان بر این نکته پائی می‌فشارند که آرای مناقیزیکی و دینی مختلف در تعلیل و تبیین و توجیه تنهات به زندگی اخلاقی، نقش بسزایی دارند. این صاحبان فکر استدلال می‌کنند که بدون حداقل پاره‌ای مبانی مناقیزیکی یا دینی، تلاش اخلاقی بی‌معنا است.^۱

اکنانت از نمایندگان برجسته نظریه فوق می‌باشد.

شهید مطهری در تقریر مدعای فوق می‌نویسد:

خدانشناسی سنگ اول آدمیت است، انسانیت و آدمیت و اخلاق بدون شناختن خدا معنا ندارد، یعنی هیچ امر معنوی بدون این سلسله معنویات پایش به میان آید، معنا ندارد... وقتی که پایه‌ای در روح بشر نباشد چرا انسانیت؟ به من چه مربوط!؟ آن انسان در مقابل من مثل درخت یا گوسفند است... اگر ایمان نباشد اخلاق! مثل اسکندری است که پشتوانه نداشته باشد.^۲

استاد در موضع دیگر در تعلیل مدعا می‌گوید:

تمام آن‌ها اخلاقیات انبیا با اصل منفعت‌پرستی است و التزام به هر یک از این‌ها، مستلزم تحمل یک نوع محرومیت مادی است. آدمی باید دلیلی داشته باشد که رضایت به یک محرومیت بدهد، آن گاه رضایت می‌دهد که محرومیت را محرومیت نداند، این جهت آن‌گاه میسر است که به ارزش معنویت بی‌برده و لذت آن را پیشیاده باشد... بشر واقعاً در راه بیشتر ملارد یا باید خودپرست و منفعت‌پرست باشد و به هیچ محرومیتی تسلیم نشود و یا باید خداپرست باشد و محرومیت‌هایی را که به عنوان اخلاق منجمل می‌شود محرومیت نشمارد و لااقل جبران شده خود

۱. هرچا الباده، اخلاق و دین، فرمگ و دین، ص ۱۲.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۵ و نیز: اشفاق کوزر، فلسفه کانت، ص ۳۲۱؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶، ص ۳۲۹؛ بروس اونی، کانت، نظریه اخلاقی، ترجمه، عابرض‌آل‌نوری.

۳. مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، صص ۲۷۹، ۲۸۶ و ۲۹۰ و نیز: مرتضی مطهری، سخنریند دین هرگز غروب نخواهد کرده، اسامی‌های غیره، ص ۲۸.

انسانی در شناخت اصول کلی حق و قبح، مانند حسن عدالت و عمل به پیمان و قبح ظلم و ناعدالتی، مشکل حادی ندارد؛ آنچه بیشتر جوامع از آن آسیب و رنج می‌بینند، تخلف و تخلف بعض انسان‌ها از عمل به اصول اخلاقی است. به تعبیری اصل حسن و قبح عقلی به تنهایی ضمانت اجرایی خوب و کافی نیست، بلکه به اصل دیگری نیاز است. حکومت‌ها و حقوق‌دانان برای رعایت بعض اصول اخلاقی، به قوه قهریه و کیفرهای مختلف تمسک کرده‌اند. اما چنین راهکاری غیر بنیادی و پستی است که در عین ضرورت آن، کافی نیست.

دین که مورد وثوق و اطمینان قلبی متدینان است، در دو مرحله یعنی شناسایی حسن و قبح و هم‌چنین اجرای آن به پشتیبانی و امداد انسان بر می‌آید. انسان‌ها که فطر تا به انجام اصول اخلاقی و ارزشی تمایل دارند، ممکن است به علل مختلف مانند سودجویی از انجام آن اصول استکاف کنند. دین در این مرحله در ترغیب و تحریک انسان به انجام فضایل اخلاقی و گریز از ردایل با سه راهکار به تکامل اخلاقی انسان کمک می‌کند:

۱. تذکار مقام قدسی انسان و خداوند
۲. وعده پاداش (بهشت)؛
۳. تهدید به کیفر (جهنم).

پایمان با نشان دادن مقام قدسی انسان و اشتقاق روح وی از مقام قدسی الاهی، شخصیت و کرامت فرامادی انسان را به او تذکار می‌دهند و خاطر نشان می‌سازند که انسان در این دنیا مسافری بیش نیست که به سوی خداوند حرکت می‌کند. پس نباید نفس پاک خود را با ردایل و زشتی‌های غیر اخلاقی آلوده و مکدر کند. وگرنه از سیر و عروج عرفانی خود باز خواهد ماند. به دیگر سخن، انسان برای رساندن و خود به و خدا، باید به فضایل اخلاقی ملتزم گردد تا به مقصود اصلی خود نایل آید.

راهکار فوق به انسان‌های کامل و وارسته اختصاص دارد و ممکن است برای بیشتر انسان‌ها جلوه‌های نداشت. باشد. دین برای این گونه انسان‌ها از دو

انسان‌ها پیش از دین و وحی فی‌الجمله بر تشخیص و شناسایی حسن و قبح ملاک‌ها قادر هستند، مثلاً عدالت، نیکو و ظلم، بد و شر است و در شناسایی آن عقل نیازی به دین ندارد.

لکن نکته مهم اینکه اصل فوق دلیل بر استقلال انسان از دین در عرصه شناسایی همه ملاک‌های افعال اخلاقی نیست، برای اینکه اولاً قلمرو عقل در احکام کلی است و نمی‌تواند در تطبیق کلیات بر جزئیات در همه موارد و به‌طور قاطع تعیین مصداق کند. تعیین مصداق مثلاً اینکه مقتضای عدالت و اخلاق در معامله ربوی، تقسیم ارث و قصاص چیست؟ از عهده عقل خارج است. پس در تعیین مصداق قواعد عقلی اخلاقی به دین و وحی نیاز است. به تقریر فلسفی، تعیین مصداق قاعده اخلاقی به عقل عملی مربوط می‌شود و عقل عملی انسان‌ها با احساسات باطنی فعل (قوه شهویه و غصبيه) آمیخته است. و قوه ناطقه آن بالقوه و یا کمال نیافته است. لذا نیاز به دین تا کمال قوه ناطقه و غلبه بر احساسات در انسان هم‌یشگی است.

بر این اساس عقل می‌تواند برخی اصول اخلاقی را خود شناسایی کرده و در بعضی دیگر از دین کمک جوید. عقل انسان به دلیل آمیختگی با احساسات و کرانمندی آن، چه بسا در تشخیص حسن از قبح و سره از ناسره دچار اشتباه شود که دین آن را شفاف می‌کند. مثال بارز آن مسأله جنگ و صلح است. قرآن در این باره می‌فرماید:

کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَفُرُزَةٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَفُوهُ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَفُوهُ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ.^۲

۳. ب. پشتیبانی از اصول اخلاقی و ضمانت اجرایی آن

نگاهی دوباره به اصول اخلاقی ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که عقل

۱. روایت ذیل به نقش عقل چنین تأکید می‌کند. هر عمرو به العقل الحسن من الفسح، (محدث

قلیبی الکافی، ج ۱، کتاب العقل، ص ۱۰۲۹

۲. زنده: سیاه‌محمد حسن طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۲۸.

۳. بهر، ایه ۲۱۶.

لأن مع الفسر يترأى

كقلا تأسوا غلبي ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم...^۲

بدین سان دین به معمای اشکال شورو در جهان افرینش، پاسخ فانی کننده‌ای ارائه می‌دهد.^۳

از منظر انبیاان متدین، دنیا و هستی با سرگی به پایان نمی‌رسد، بلکه

دریجی‌ای به سوی حیات سرزندی و مطبوع است.^۴

چون جان تو می‌ستانی چون شکر است مردن با تو ز جاد شیرین، شیرین‌تر است مردن

نکته دیگر اینکه انسان مثاله، همیشه بخداوند را همسراه، مأنوس و حافظ

خوش احساس می‌کند و بدین سان از هراس تنهایی و غربت به دور است.

ان الله يُولِجُكُمُ الْبَيْتَ وَكَلِمَةً...

لنحزن أقرب إليه من حبل الوريد...^۵

الآن أظن، الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم

البشري في الحياة الدنيا وفي الآخرة...^۶

از آنجا که نگارنده، بحث مسرط این موضوع را در جای دیگر بی‌جرفه

است،^۸ در اینجا به گزارش دیدگاه چند متفکر معروف غربی در کارکرد دین در

امپد و نشاط‌بخشی به انسان و رفع اضطراب روانی وی، بسنده می‌کنیم.

زیگموند فروید روان‌شناس برجسته جهان درباره کارکرد دین و تسکین‌ام

روحي انسان‌ها، با اشاره به پاداش مؤمنین و عذاب مجرمان در سرای دیگر

می‌نویسد:

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که دین چه مایه زورمند و سکین دهنده‌ای

۱. الشرح، آیه ۵

۲. حدید، آیه ۲۲

۳. برای توضیح بیشتر از اشکال شر و راه‌حل‌های آن در ک. بحسن قدران فرامگس، خدا و

سهاله شر

۴. نحل، آیه ۳۲

۵. انفال، آیه ۲۲

۶. ق، آیه ۱۶

۷. یونس، آیات ۶۴-۶۲

۸. ک. محمدحسن قدران فرامگس، این عالم، فصل فلسفه نبوت و کارکرد آن.

۷۲

راهکار دیگر یعنی راهبرد تطبیع و تهدید استفاده کرده است. به ملتزمان اصول اخلاقی وعده پاداش و بهشت می‌دهد و آثانی که ارزش‌های اخلاقی را مخدوش می‌کنند را به عذاب و کیفر دنیوی و اخروی تهدید می‌کند. بدین‌سان پیامبران و ادیان در ظهور ملکات و فضایل اخلاقی و پروراندن انسان‌های متعلق به صفات نیکو، سهم عمده‌ای در جامعه و تاریخ ایفا می‌کنند.

پیامبران و ادیان آسمانی برای ترغیب مؤمنان به رعایت اصول اخلاقی، در متون دینی و به صورت متعدد، مؤکد و شفاف به ذکر اصول اخلاقی پرداخته و در قالب امر، موعظه و نصیحت به سفارش و رعایت آن‌ها پرداخته‌اند. اگر چه بیان آیات و روایات در این زمینه هر چند به صورت مختصر - از حوصله این مقال خارج است و علاقه‌مندان می‌توانند آن را از منابع اخلاقی بی‌گیرند، به عنوان حسن ختام به روایت معروف نبوی اشاره می‌کنیم که حضرت فلسفه نبوت و بعثت خود را تکمیل اخلاق نیکوی مردم ذکر می‌کنند:

انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق.^۱

۴. ب. معنا و نشاط‌بخشی به زندگی دنیوی (روان‌شناسانه)

زندگی مادی دنیا از انواع دردها، رنج‌ها، کاستی‌ها و شکوه‌ها، مملو و آمیخته و تحمل آن برای انسان یک دغدغه و مشکل است؛ علاوه بر این، مشکل مرگ و منتهی شدن زندگی موقت هر انسانی به مرگ و نیستی که ظاهر آن است، زندگی دنیوی و این همه تلاش و کوشش در آن، همچنین اصول قابل احترام مانند فرهنگ ایشار و فداکاری را بی‌معنا، ناهم‌طرح، مضطرب و پریشان کرده است.

اما دین و اعتقاد به عالم دیگر و اینکه زندگانی و سعادت حقیقی در آن جهان تعبیه شده است، به حیات مادی انسان، معنا و مفهوم دیگری می‌بخشد و انسان را در اعمال دنیوی خود امیدوار و با نشاط می‌کند، چرا که درد و رنج، هر چند سنگین باشد، موقت است و از سوی آفریدگار جهان جبران خواهد شد.

که به این نقل نمی‌خورد مطرح می‌سازد، به کار می‌برد. پاسخ این پرسش‌ها «انسان چیست؟» زندگی چیست؟...» را نه علم و نه فلسفه، بلکه دین می‌دهد.^۱

ماکس پلانک فیزیک‌دان نامی جهان می‌نویسد:

مذهب، رشته پیوند انسان و خدا است... این امر برای او یکانه راه احساس خوبیش در پناه از تهدیدهایی است که بر زندگی او سیال گسترده‌اند، تنها راه یافتن مصافرتین خوشبختی، یعنی آرامش روح است که فرمان‌برداری از خدا و توکل به قدرت بی‌چون‌وچگانه‌اش است او اروانی می‌دارد و بس.^۲

ویل دورانت مورخ نامی معاصر می‌نویسد:

دین برای تیره‌بخان و رنج‌دیدگان و محرومان و سالخورده‌گان تسلیاتی فوق طبیعی آورده است، تسلیاتی که در نظر میلیون‌ها انسان، شریف‌تر و ارزنده‌تر از هرگونه مبادعت طبیعی بوده است. حقیرترین زندگی‌ها را به معنی و شکوه بخشیده است، به مدد شعایر خود، میناق‌های بشری را به صورت روابط با مهابت انسان و خدا درآورده و از این راه استحکام و ثبات به وجود آورده است.^۳

ارائه می‌دهد، با این شکل است که دشواری‌ها، رنج‌ها، محرومیت‌ها و نادانگری‌های این جهان بر آشوب قابل تحمل می‌شود... مرگ پایان همه چیز محسوب نمی‌گردد بلکه مرز یا پلی است میان دو دنیا.^۴

فروید تصریح می‌کند در صورت سستی عقاید دینی مردم، جهان شاهد ناخستگی و نازهای افراد بی‌قرار خواهد گرفت و اصول اخلاقی، فرهنگ‌نگی و تمدن رو به افول خواهد گذاشت.^۵

کارل یونگ (م ۱۹۶۱ م) روان‌شناس برجسته سوئیس می‌نویسد:

کسی که این تجربه [دینی] به او دست داده باشد، صاحب گوهر گرانبهایی است، یعنی صاحب چیزی است که به زندگی معنی می‌بخشد، بلکه خود سرچشمه زندگی و زیبایی است و به جهان و بشریت شکوه تازه‌ای می‌دهد، چنین کسی دارای ایمان و آرامش است.^۶

ویلیام جیمز از فلاسفه نامی معاصر درباره زندگی مذهبی می‌نویسد:

زندگی دارای مزه و طعمی می‌گردد که گویا رحمت محض می‌شود و به شکل یک زندگی سرشار از نشاط شاعرانه و با سرور و بهجت دلیرانه در می‌آید. یک اطمینان و آرامش باطنی ایجاد می‌کردد که آثار ظاهری آن، نیکویی و احسان بی‌درغ است.^۷

الکسیس کارل دارنده جایزه نوبل می‌گوید:

معنای زندگی چیست؟ ما چرا در اینجا هستیم؟ از کجا آمده‌ایم؟ در کجا هستیم؟ معنای مرگ چیست؟ کجا می‌رویم؟... فلسفه هرگز نتوانسته است به این گونه افراد پاسخ‌هایی قانع‌کننده بدهد، نه سطرراط و نه افلاطون موفق شده‌اند به اضطراب بشری که با زندگی روبه‌رو است، جواب تسکین بخش بدهند، این فقط دین است که راه حل جامعی برای مسأله انسانی فراهم آورده است.^۸

زان نورستنیه می‌گوید:

غرب کلید اصلی را گم کرده و برای باز کردن قفل این مسائل، کلیدی را

۱. زیگموند فروید، آینده یک بتلار، صص ۱۸۵-۱۸۲.

۲. همان، ص ۳۹۱.

۳. کار گوستار یونگ، روانشناسی و دین، ص ۲۰۷ و نیز صص ۸۵ و ۱۲۰.

۴. ویلیام جیمز، دین و روان، ص ۱۷۸؛ نیز صص ۲۰، ۲۷، ۱۹۳.

۵. الکسیس کارل، راه و رسم زندگی، صص ۱۸۰ و ۲۰۳.

متضاد شده است. مجموعه این دیدگاه‌ها را می‌توان بر دو قسم دانست: کسانی که معتقدند بدون پشتوانهٔ دین و اوامر الهی، گزاره‌های اخلاقی، غیر قابل توجیه‌اند. به‌طور معمول پیروان ادیان الهی و باورمندان دینی از این گروه‌اند. گروهی دیگر که قائل به وجود ارتباط بین دین و اخلاق نیستند، و از نوعی «اخلاق بدون خداوند» دفاع می‌کنند. اینان ضمن نقد دیدگاه گروه اول و ردّ دلیل‌های آن‌ها، به دفاع از این نکته می‌پردازند که می‌توان به اهداف گزاره‌های اخلاقی دست یافت بدون آن که لزوماً به خدایی معتقد یا به دینی باور داشت.^۱ ابتدای اخلاق بر دین به‌طور معمول در سه ساخت مطرح می‌شود: یکی ساخت وجودشناسی است؛ یعنی این ادعا که بدون وجود دین و اوامر خداوند، ارزش‌های اخلاقی وجود نمی‌یابند. ساخت دوم نظریه‌ای که بر این باور است بدون فرمان‌های خداوند هم ارزش‌های اخلاقی وجود دارد؛ ولی کشف آن‌ها برای انسان ممکن نیست؛ بلکه با تعلق گرفتن امرالاهی به آن‌ها ارزش اخلاقی‌شان مشخص می‌شود و سرانجام سومین ادعا آن است که اوامر اخلاقی، مستقل از اوامر الهی است. کشف و فهم آن‌ها هم برای انسان ممکن است؛ ولی ایجاد انگیزش برای حرکت به سوی آن‌ها و تعلق به این ارزش‌ها بدون تعلق امرالاهی به آن‌ها ممکن نیست.^۲ بدیهی است که پیروان هر یک از این نظریه‌ها با سؤال‌ها و اشکال‌هایی مواجه می‌شوند که باید به آن‌ها پاسخ دهند.

۱. برای آگاهی از برخی این نظریه‌ها، رک: بولتن مرجع دین و اخلاق؛ مجله نقد و نظر.
 ۲. جهت آشنایی با برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح در این باره، رک: Moore : Kie
 ۳. بولتن مرجع اخلاق و دین، ۱.

دین و اخلاق

در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه دین یکی از سؤال‌هایی که همواره ذهن اندیشه‌وران را به خود مشغول کرده، این است که آیا بین اخلاق و دین نسبتی وجود دارد یا نه، و در صورت وجود چنین نسبت و ارتباطی، کیفیت آن چگونه است. از این جا است که بحث از ابتدا یا عدم ابتدای اخلاق بر دین مطرح می‌شود. این بحث بین متفکران غربی و شرقی، دیندار و بی‌دین و مسلمانان و غیرمسلمان همواره مطرح بوده و هر کس کوشیده است آن را از جنبه و زاویه‌ای خاص مورد واکاوی قرار دهد و همین امر باعث پیدایی دیدگاه‌های متنوع، و گاه

دفاع می‌کند، و بر این باور است که هر یک از آن معیارها را می‌توان از جهتی درست و از جهتی نادرست دانست. به عبارت دیگر، همه آنها وقتی درست است که یک حقیقت و اعتقاد مذهبی پشت آن وجود داشته باشد؛ یعنی همه آن معیارها یا در هواست، مگر آن که بر مبنای مذهب و اعتقاد به خدا باشد. اگر چنین پشتوانه‌ای باشد، لازم نیست فعل اخلاقی را به یکی از این دیدگاه‌ها محدود کنیم؛^۱ ولی اگر با دو گونه معیار مواجه باشیم که یکی پشتوانه دینی دارد و دیگری ندارد، فقط می‌توان از نظریه‌ای دفاع کرد که اخلاق را از مقوله عبادت و پرستش می‌داند؛ چرا که فقط در مکتب خداپرستی اخلاق قابل توجیه است.^۲ او ضمن تبیین «نظریه پرستش» می‌گوید: کسی که یک فعل اخلاقی را انجام می‌دهد، حتی اگر در شعور آگاه خود هم خدا را قبول نداشته باشد، در واقع کار اخلاقی او نوعی «خداپرستی و پرستش ناآگاهانه» است. مبنای چنین سخنی آن است که اولاً پرستش عبارت است از حقیقتی فطری که در وجود همه موجودات نهفته است. ثانیاً گرایش به اخلاق و فضایل اخلاقی هم یکی از امور فطری بشر است.^۳ و عبادت در واقع تجلی بیرونی این حقیقت به‌شمار می‌رود. ثالثاً پرستش بر دو قسم است: آگاهانه و ناآگاهانه. پرستش آگاهانه آن است که برخی انسان‌ها انجام می‌دهند و برخی نه؛ ولی پرستش ناآگاهانه را نه تنها همه انسان‌ها، بلکه همه موجودات انجام می‌دهند.

جمله ذرات عالم در نهان با تو می‌گویند روزان و شبان

۱. بلطیم و تربیت در اسلام، ۸۶-۸۵، ۱۳۲.

۲. لسانه اخلاق، ۱۳۲-۱۳۱.

۳. فطرت: ۳، ۲۹۶-۲۹۵.

دیدگاه استاد مطهری درباره دین و اخلاق

استاد مطهری را می‌توان از گروه اول دانست. از آن‌جا که در نگاه وی، اراده اخلاقی انسان باید تابع عقل و ایمانش باشد،^۱ انسان هر موضوعی که در باب اعتقاد یا عدم اعتقاد به خدا داشته باشد، در تمام ابعاد اندیشه و جهان‌بینی او و هم در جهت‌گیری‌های اخلاقی و اجتماعی‌اش تأثیر و نقش تعیین‌کننده خواهد داشت؛^۲ هر چند اندازه این تأثیر به درجه ایمان او بستگی دارد. هر اندازه ایمانش قوی‌تر و شدیدتر باشد، نفوذ خلاقانه‌اش در وجودش و شکل‌گیری شخصیتش بیشتر خواهد بود و در نتیجه، به مراتب بالاتری از کمال و سعادت رهنمون خواهد شد.^۳ استاد، بحث از رابطه دین و اخلاق را با بخش «ملاک فعل اخلاقی» مرتبط می‌داند. و می‌گوید: سؤال اساسی این است که:

آیا منهای دین، فعل اخلاقی می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ یعنی اگر انسان دارای دین و ایمان نباشد، آیا تمام اعمالش فعل‌های طبیعی است و هیچ فعل او رنگ اخلاقی پیدا نمی‌کند؟ و یا این‌که مانعی ندارد که انسان جزوی تربیت بشود که بدون آن‌که دین و ایمانی در کار باشد، بتواند کار اخلاقی انجام بدهد؟^۴

از این‌جا است که به بیان دیدگاه مختلف درباره معیار و ملاک اخلاقی بودن فعل، و تمایز آن از فعل طبیعی می‌پردازد. او پس از طرح و نقد مجموعه دیدگاه‌های مطرح در این زمینه، که پیش‌تر بیان شد، خود از دیدگاه مبتنی بر دین

۱. تعلیم و تربیت در اسلام، ۸۶-۸۵.

۲. حلال‌گرایش به مادیگری: ۴، ۱۱/۳۳.

۳. جهان‌بینی کوحیدی: ۴، ۱۳۳/۱۲.

و در دفاع از نظام اخلاقی این مکتب می‌گویند که ارزش‌های اخلاقی بیش از همه مکاتب دیگر با اسلام سازگار است و جاودانگی این مکتب به جاودانگی اصول اخلاقی بستگی دارد. بخش قابل توجهی از نوشته‌های استاد در باب اخلاق را تبیین و اثبات نظام اخلاقی اسلام تشکیل می‌دهد.^۱

کاربردهای دین برای اخلاق

ارتباط دین و اخلاق، و به عبارت بهتر، ابتدای اخلاق بر دین، کاربردها و فواید فراوانی دارد که استاد مطهری در آثار خویش به آن‌ها اشاره کرده است. برخی از این فواید عبارت است از:

۱. **پشتوانه یافتن اخلاق**
 اخلاق که خود سرمایه بزرگ زندگی است، بدون ایمان، اساس و پایه درستی ندارد. کرامت، شرافت، تقوا، عفت، امانت، راستی، درستکاری، فداکاری، احسان، برخورد مناسب با خلق خدا، طرفداری از عدالت، از حقوق بشر و سرانجام همه اموری که فضیلت بشری نامیده می‌شود و همه افراد و ملت‌ها آن‌ها را تقدیس می‌کنند و آن‌هایی هم که ندارند به داشتن آن‌ها تظاهر می‌کنند، مبتنی بر اصل ایمان است؛ زیرا تمام آن‌ها با اصل منفعت پرستی مغایر است.^۲
 اخلاق و قانون، دو رکن و دو نیاز جامعه بشری است، و این هر دو به پشتوانه نیاز دارد. یگانه پشتوانه قابل اعتماد برای آن‌ها دین است. اخلاق بدون دین، همانند اسکناس بدون پشتوانه است که ارزشی ندارد؛ بنابراین، سخن از اخلاق،

۱. ر.ک: *لسفه اخلاق*، ۳۲، ۱۷۸ - ۱۱۱۶؛ *تعلیم و تربیت در اسلام*، ۱۳۹ - ۱۳۸.

۲. *پست گفتار*، ۱۹۰ - ۱۸۹.

با سیمیم و بصیر و باهشیم
 چه شما سوی جمادی می‌روید
 و به این‌گونه است که هر فعل اخلاقی در دایره پرستش قرار می‌گیرد. مؤید این سخن هم آن است که همه انسان‌ها برای کارهای اخلاقی، مثل ایثار و گذشت و کمک به هموع، نوعی ارزش، قداست و احترام قائلند. بر این مبنا است که می‌توان گفت: حس اخلاقی از حس خداشناسی جدا نیست و آن که فعل اخلاقی انجام می‌دهد، حتی اگر در ظاهر به خدا و دین اعتقاد نداشته باشد، نزد خدا مأجور است. در روایات فراوانی آمده است که از پیغمبر صلی الله علیه و آله یا امامان علیهم السلام پرسیدند: آیا کارهای خیری که کافران انجام می‌دهند نزد خدا بی‌اجر است؟ آن‌ها پاسخ داده‌اند: نه، بی‌اجر هم نیست؛ البته روشن است که عمده اجزاها و پاداش‌ها مال کارهای آگاهانه انسان است، هدف اساسی پیامبران هم همین بوده که انسان را به طرف فطرتش هدایت؛ و آن خداشناسی و پرستش ناآگاهانه (ناخود آگاه) را به امر آگاهانه تبدیل کنند. اگر انسان به این مرحله رسید، دیگر تمام کارهای او اخلاقی، و عبادت مقدس می‌شود.

مطلبی که بیان شد، در واقع پاسخ این سؤال هم هست که اگر بین اخلاق و دین ارتباطی محکم برقرار است، چرا در جوامع با افراد غیردینی هم، تقید به اخلاق و فضایل اخلاقی فراوان دیده می‌شود؟

نکته دیگر آن‌که در بحث از دین و اخلاق، هر چند نگاه استاد مطهری عام و ناظر به همه ادیان است، باین حال ایشان کامل‌ترین مصداق آن را اسلام می‌داند.

تقویت اراده افراد جهت انجام یا ترک کاری دارد، همچنین با توجه به این که بخش عمده‌ای از دستورهای دینی را اخلاق تشکیل می‌دهد، دین در پای‌بند کردن انسان به فرمان‌های اخلاقی و اجرای آن‌ها، نقشی بسیار مهم دارد. به همین جهت است که به هر اندازه یک فرد یا جامعه بیشتر به دستورهای دینی توجه داشته باشند، به همان اندازه هم به دستورهای اخلاقی و حفظ این ارزش‌ها اهتمام بیشتری دارند و هر قدر دین ضعیف شود، اخلاق هم ضعیف می‌شود.^۱ اگر دین و ایمان نباشد، شخص فقط تا وقتی از طرف نیروی بیرونی تحت کنترل یا اجبار باشد، به قوانین اخلاقی عمل می‌کند.^۲

۳. ارزش یافتن اهداف فعالیت‌های اخلاقی

عمل به دستورهای اخلاقی، گاه مستلزم گذشتن از منافع فردی، و بالاتر از آن، تحمل سختی‌ها و ندادن خون در مسیر خیر رساندن به دیگران است. همچنین گاهی لازمه مقید بودن به دستورهای اخلاقی، دست کشیدن از مقام، ثروت و دیگر دارایی‌ها است. بدیهی است که انسان زمانی می‌تواند به چنین اعمالی دست بزند که برای کاری که انجام می‌دهد، ارزش فراوانی قائل باشد و از طرف دیگر بداند که کارهایی او به نحو مطلوب‌تری جبران می‌شود. چنین وضعیتی به‌طور خاص در تفکر دینی قابل تصور است. انسانی که به پشتوانه دینی برای اخلاق قائل است و می‌داند که منشأ این دستورها، قوه قاهره‌ای است که کوچک‌ترین عمل نیک او را با بهترین پاداش (در این جهان یا جهان دیگر)

۱. تعلیم و تربیت در اسلام، ۱۱۸.

۲. نبوت: م: ۳ / ۳۷۵.

وقتی دین نفی می‌شود، سخن پوچی است. بنابراین، اگر خدا از اخلاق حذف شود، دیگر این بایدها و نبایدها معنا و ارزش خود را از دست می‌دهد. توجه به حوادث تاریخی و نقش پیامبران در تاریخ نیز موید نقش مثبت دین در ایجاد پشتوانه برای اخلاق است؛ چرا که یکی از آثار و کاربردهای پیامبران در طول تاریخ و تکامل آن، «استوار ساختن میثاق‌ها و پیمان‌ها» و به‌طور کلی تقویت ارزش‌های اخلاقی بوده است، نه آنچنان که برخی از مادی‌گراها گفته‌اند: ایفای نقش بازدارندگی در مسیر پیشرفت بشر، یا استفاده از اخلاق جهت ظلم بر ضعیفان و دفاع از زورمندان و زرمندان.^۲ با توجه به آنچه گفته شد، اکنون می‌توان دریافت که چرا در طول تاریخ، هرگاه رابطه دین و اخلاق سست شده یا از بین رفته، بیشترین مشکلات برای بشر پدید آمده است. اغلب مشکلات و مصیبت‌های که امروز دامن‌گیر جامعه بشری شده، به سبب آن است که اخلاق و قانون، یگانه پشتوانه خود را که دین است، از دست داده و به این ترتیب توجه به اخلاق، عدالت و دیگر ارزش‌ها که ضامن حفظ جوامع بشری از گذشته تا به حال بوده، تضعیف شده است.^۳

۲. ضمانت اجرای فرمان‌های اخلاقی

دین، ضامن اجرای دستورهای اخلاقی هم هست. از آن‌جا که دین و ایمان، با درون‌ترین لایه‌های وجود انسان سر و کار، و توان بالایی برای ایجاد انگیزش و

۱. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، م: ۱۷۲ / ۲۱. شورشید دین مرکز ضروب نمی‌کند: م: ۲ / ۴۰۰.

۲. سیری در سیره نبوی: م: ۱۶ / ۲۶.

۳. تکامل اجتماعی انسان، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۰۸، نبوت: م: ۲ / ۱۷۱ - ۱۷۰.

۴. تکامل اجتماعی انسان، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۰۸، نبوت: م: ۲ / ۳۷۵.

اساسی پیامبران، تأمین این سعادت و ازائه راهکارهایی جهت دستیابی به آن بوده است بنابراین، طبیعی است که پیروی از دستورهای آن‌ها در باب اخلاق، علم و عمل، در این راه چاه‌ساز باشد.^۱

۶. جامعیت و جاودانگی بخشی به اخلاق

استاد مطهری ضمن نقد اخلاق‌های غیر مبتنی بر دین می‌گوید: برخی از مسائل اخلاقی جز به کمک دین یا هیچ چیز دیگر حل نمی‌شود. اخلاق‌هایی چون اخلاق کمونیستی و اخلاق نیچه‌ای و اخلاق ماکیاوولی در وضعیت محدود و معینی مفیدند و اصلاً مکتب اخلاقی هم شمرده نمی‌شوند؛ بلکه نوعی واکنش هستند؛ آن هم واکنش‌هایی افراطی در موقعیت معین. اصولاً مکتب‌های مادی نمی‌توانند از اخلاق دم بزنند؛ چرا که جهان‌بینی آن‌ها ارزش‌های اخلاقی را متزلزل کرده، و بدین گونه است که «مادی‌گرایی تاریخی» با «مادی‌گرایی فلسفی» پیوند می‌خورد.^۲ آقای مطهری افزون بر نقد اخلاق خداناکرا، به دفاع از اخلاق دینی پرداخته و همه جانبه‌نگری و فراگیری را یکی از ویژگی‌های این اخلاق دانسته، می‌افزاید:

یک دلیل بر این که خداشناسی و ایمان و معنویت از دنیا نخواهد رفت، همین است که بشر احتیاج به اخلاق دارد. در دوره علم که دیگر با تقلید و تلقین نمی‌شود فضایل اخلاقی درست کرد، باید با منطق و [به صورت] ریشه‌دار درست کرد. دنیا و جامعه بشریت باید باشد و یا باید نباشد. اگر نیست و ناپود می‌شود که هیچ ولی اگر جامعه بشریت (بخواهد) باقی

۱. نبوت: م ۲ / ۲ - ۳۲۶ - ۳۲۵

۲. للسفه اخلاق، ۱۹۰: تعلیم و تربیت در اسلام، ۹۱: علل گرایش به مادپروری، م ۱ / ۱ - ۵۶۸.

اصول للسفه: م ۱ / ۶ - ۹۱۱

چیران می‌کند، کارهای اخلاقی برایش تقدس و ارزش می‌یابد، و نه تنها برای آن‌ها از منافع مادی می‌گذرد، بلکه گاه جان خویش را در راه اعتلای ارزش‌های اخلاقی فدا می‌کند. بنابراین فقط با ایتنای اخلاق بر دین و در پرتو چنین نگرشی است که میل به فرارفتن از منافع فردی و مادی در شخص ایجاد می‌شود و در این راه، دیگر هدف او نه جلب رضای فرد یا جامعه، بلکه بالاتر از آن، یعنی کسب رضای الاهی است که پاداش آن، گاه در این جهان، به سبب محدودیت‌های مادی ممکن نیست و به جهان دیگر واگذار می‌شود.^۱

۴. رهایی از تردید و حیوانی

انسان فاقد هرگز نه دین و ایمان، به صورت موجودی غرق در خودخواهی در می‌آید که هیچ وقت از لاک منافع فردی خارج نمی‌شود یا به صورت موجودی مردود و سرگردان که تکلیف خویش را در زندگی و دم مسائل اخلاقی و اجتماعی نمی‌داند.

آدمی همواره در معرض انتخاب‌های اخلاقی قرار دارد و فقط اگر به مکتب و عقیده و ایمانی پیوسته باشد، تکلیفش روشن است؛ و گر نه همواره در تردید به سپرمی نرود.^۲

۵. سعادت انسان در دنیا و آخرت

خوشبختی و بهروزی آدمی در دنیا و آخرت، مستلزم استفاده درست از فکر و عمل خود و توجه به دستورهای اخلاقی است. یکی از اهداف، بلکه هدف

ناظر به واقع (factual) و وصفی (descriptive)، گزاره‌های ناظر به ارزش یا ارزشی - تکلیفی (valuative) یا توصیه‌ای یا هنجاری (normative) را استخراج کرد. این اشکال را نخستین بار دیویده میهم، فیلسوف تجربه‌گرایی انگلیسی، مطرح کرد. توضیح مطلب آن که موافقان رابطه اخلاق و دین می‌گویند: «خدا X را می‌خواهد؛ پس X خوب است»؛ برای مثال، از گزاره دینی «خدا راست‌گویی را می‌خواهد» که گزاره‌ای ناظر به واقع است، گزاره اخلاقی «راست‌گویی خوب است» که گزاره‌ای ارزشی است را نتیجه می‌گیرند. اشکال این استدلال آن است که به لحاظ منطقی، از قضیه اول به دو دلیل نمی‌توان قضیه بعدی را استخراج کرد:

۱. نتیجه مشتمل بر چیزی است که در مقدمات آن وجود ندارد؛ چرا که در مقدمه، اطلاعی درباره خوب بودن راست‌گویی داده نشده بر خلاف نتیجه.
۲. نتیجه اصلاً دیردارنده هیچ اطلاعی نیست؛ چرا که اگر حاوی اطلاعی درباره چیزی باشد، دیگر نه گزاره‌ای ارزشی، بلکه گزاره‌ای ناظر به واقع می‌شود. به عبارت دیگر، اگر گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌های ناظر به واقع باشند، استخراج آن‌ها از گزاره‌های دینی با مشکل اول مواجه می‌شود، و اگر ناظر به ارزش باشند، اشکال دوم پیش می‌آید؛ بنابراین، برای کسانی که می‌خواهند اخلاق را بخشی از دین بدانند، این مشکل وجود دارد. مهم‌ترین مشکل این است که بپذیرش این اشکال، نه تنها اخلاق نمی‌تواند جزئی از دین باشد، بلکه به استقلال اخلاق از دین منتهی می‌شود و نشانی‌دهد که دین را اخلاق دو پدیده مستقل از هم هستند.^۱

بماند، اخلاق می‌خواهد و اخلاق همه جانبه می‌خواهد نه اخلاق کمزینستی؛ اخلاقی که بتواند همه جوانب را رعایت بکند؛ اخلاقی که مینار پایه و اساس داشته باشد و این جز با دین و معنویت امکان ندارد.^۱

۷. وصول به خداشناسی

از آن‌جا که در نگرش دینی، ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی در رسیدن به کمال، آن‌هم کمال مطلق یعنی خداوند، معنا می‌یابد پای‌بندی به این ارزش‌ها مقدمه و وسیله رسیدن به معرفت حقیقی و پرستش او است؛ البته از آن نوع مقدمه‌هایی که پس از رسیدن به ذی‌المقدمه باز هم به آن‌ها نیاز است. چنین نیست که اگر انسان به معرفت کامل حق و پرستش او برسد، وجود و عدم راستی، عدل، احسان، کرم، خیرخواهی و فضیلت‌هایی از این قبیل برای او یکسان باشد؛ زیرا اخلاق عالی انسانی نوعی خداگونه بودن است، و در حقیقت، درجه و مرتبه‌ای از خداشناسی و خداپرستی است؛ هر چند به صورت ناآگاهانه. به عبارت دیگر، علاقه انسان به این ارزش‌ها ناشی از علاقه فطری به متصف شدن به صفات خدایی است؛ هر چند خود انسان به ریشه‌های فطری آن‌ها توجه نداشته باشد و آجیانا در شعور آگاه خود متکر آن‌ها نباشد.^۲

در پایان این بحث، توجه به یک نکته لازم است. همان‌گونه که اشاره شد، قبول هر دیدگاهی درباره رابطه دین و اخلاق، مستلزم پاسخ‌گویی به پارهای پرسش‌ها و اشکالات است. مهم‌ترین اشکالی که درباره استنتاج گزاره‌های اخلاقی از دین مطرح شده، آن است که به لحاظ منطقی نمی‌توان از گزاره‌های

به عبارت دیگر، قضایای اخلاقی اگر چه ظاهرشان انشایی است، باطن آن‌ها از واقعیتی از واقعیت‌های هستی‌حکایت می‌کند؛ پس مناظره «هست - باید» طبق مبنای او، اصلاً مطرح نیست و آنچه را به عنوان «استنتاج ایدئولوژی از جهان‌بینی» به لحاظ منطقی جایز می‌دانند، در واقع به استنتاج واقعیتی از واقعیت دیگر باز می‌گردد که این امر نیز بلاشکال است.^۱

شاید هم بتوان گفت: نظر استاد به مرور زمان تغییر یافته است. در تأیید این مطلب می‌توان به سخن برخی افراد استناد کرد که معتقدند:

شهبید مطهری پذیرفته بود که حکمت عملی منطقی از حکمت نظری استنتاج نمی‌شود؛ یعنی بین هست‌ها و باید‌ها رابطه‌ی زایشی وجود ندارد.^۲

۱. سید فریسی، ۷۰ - ۶۹.
 ۲. ر.ک. واقعی‌زاد، ۲۲۱/۲.

این اشکال در کتاب‌های فلسفه اخلاق و فلسفه دین با عنوان رابطه «باید» و «هست»، و استنتاج یکی از دیگری مطرح شده است و درباره آن تاکنون متفکران غربی و اسلامی، دیدگاه‌ها و راه‌حل‌های گوناگونی را ارائه کرده‌اند.^۱

شهبید مطهری هم این بحث را چندین بار در آثار خود مطرح کرده است؛ ولی دیدگاه‌های وی در این باره با یک‌دیگر متفاوت است؛ برای مثال، در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، به پیروی از استاد خود صلامه طباطبایی، وجود رابطه تولیدی بین ادراکات حقیقی و اعتباری را رد کرده است؛^۲ ولی در جایی دیگر، مسأله را به صورت رابطه بین جهان‌بینی و ایدئولوژی یا «رابطه باید و هست» طرح و تصریح کرده که باید‌ها نتیجه منطقی هست‌ها است.^۳ برخی از کسانی که دیدگاه‌های وی را در این زمینه بررسی کرده‌اند، این تناقض را ظاهری دانسته، و در نهایت، چنین نتیجه گرفته‌اند که

طبق نظریه شهبید مطهری، اولاً باید‌های کلی اخلاقی وجود دارند که در همه انسان‌ها مشترکند، و ثانیاً معیار تشخیص این باید‌ها و حسن و قبح‌های کلی، همان حسن پرستش در انسان است. بدین روی، مفاهیم اخلاقی بر این مبنا، اموری واقعی و عینی هستند که مستند حین اخلاقی که همان پرستش و فطرت به‌شمار می‌روند، هستند؛ بنابراین، استنتاج قضایای اخلاقی که در واقع نوعی از هست‌ها شمرده می‌شوند، از قضایای حقیقی اشکالی نمی‌باشد؛ زیرا این استنتاج به استنتاج «باید» از «هست» که به لحاظ منطقی اشکال داشت، بازمی‌گردد؛ بلکه استنتاج «هست» از «هست» خواهد بود.

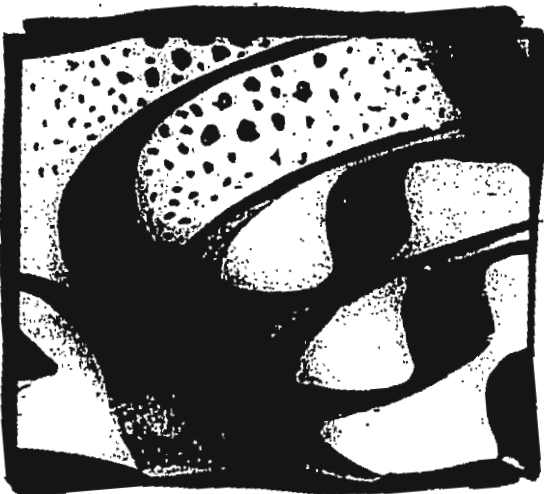
۱۱

۱. برای اطلاع بیشتر، ر.ک. جوادی.
 ۲. ر.ک. اصول فلسفه، م ۲۰۲/۶ - ۳۹۵.
 ۳. مقدمه، م ۷۵ - ۷۶/۲.

اشاره

از آن دم که آدمی قدیم به عرصه زندگی گذاشت خود را با دو همزاد قرین و همراه یافت و این دو همان دین و اخلاق اند که در طول حیات انسان با همه فراز و نشیبهای آن در عرصه حیات عملی وفادارانه با او بوده و هستند. اما در نظر و اندیشه ورزی این دو گاه رفیق گرمابه و گلستان بوده اند و گاه رقیب هم، زمانی اخلاق از دین اثر پذیرفته و زمانی دیگر دین از اخلاق. امروز هم چنان این مباحث زنده و پویا ذهن و زبان دهها متفکر و اندیشمند را به خود مشغول داشته و دارد؛ در همین راستا در این شماره پژوهشنامه قیسات اقدام به درمیان نهادن سؤالاتی در باب «نسبت دین و اخلاق» با دانشوران ارجمند حجت الاسلام هادی صادقی، حجت الاسلام حسن معلمی و حجت الاسلام محمود فتحعلی نموده، ضمن تشکر صمیمانه از این عزیزان، توجه خوانندگان ارجمند را به پرسشها و پاسخهای مطرح شده جلب می‌کنیم.

تاریخی، گاهی در مشهودات باطنی و گاهی از پس حجاب و گاهی بدون حجاب. تمام مظاهر قدسی همان اعتبار و وثاقت را پیدا می‌کنند. از همین روست که پیامبران و کتب مقدس، بر



متدینان حجیت دارند و در برابر سخنان آنان چون و چرا و بحث و جدل و سر برافتن روا نمی‌دارند.
«اخلاق» و «اخلاقی» استعمالات و معانی متعددی دارد؛ که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم: (۱) اخلاق جمع خلق است به معنای صفات و ملکات نفسانی که می‌توانند خوب یا بد باشند. (۲) گاهی «اخلاقی» را به کار می‌بریم و مقصودمان افعالی

قیسات: با توجه به تعریفی که از دین دارید، نسبت بین دین و اخلاق را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آیا غایتها و اهداف اخلاقی همان اهداف و غایتهای دینی هستند؟
صادقی: پاسخ به سؤال اول بحثی گسترده را طلب می‌کند. در بررسی مسئله مناسبات «دین و اخلاق» ابتدا باید این دو واژه را تعریف کرد، یا دست کم مراد خود را از استعمال آنها بیان نمود؛ زیرا چنانکه می‌دانید تعریف چنین مفاهیمی، اگر محال نباشد، دشوار است. هنگامی که کلمه دین را به کار می‌بریم مقصودمان «مجموعه‌ای از تعالیم (نظری و عملی) است که حول محور قدسی شکل یافته‌اند».

ویژگی اساسی این تعالیم، قدسی بودن آنهاست. گستره این تعالیم معمولاً شامل یک سلسله اعتقادات اساسی و کیهانی در باب جهان و انسان و مبدأ و معاد او، منظومه‌ای از احکام و قوانین عملی و مجموعه‌ای از ارزشهای اخلاقی است. مجموعه این تعالیم از نظر پیروان ادیان داری اعتبار دارند. اعتبار این تعالیم از منبع قدسی آن سرچشمه می‌گیرد. آن منبع قدسی، همان وقعت غایی، یا ذات الوهی است که ممکن است در قلبهای مختلفی خود را ظاهر کرده باشد؛ گاهی در یک متن مقدس، گاهی در یک شیء طبیعی، گاهی در مجموعه‌ای از حوادث

اقتراح: دین و اخلاق

اخلاقی شخصی وارد نمی‌شوند. اخلاق مانند زبان، کشور، دین و مذهب، پیش از اشخاص وجود دارد، پس از آنها نیز ادامه خواهد داشت و نوعی استقلال از شخص در آنها دیده می‌شود؛ بنابراین به نوعی اجتماعی است. اما نه به این معنا که بیانگر نظام حاکم بر ارتباطات افراد باشد، بلکه به این معنا که اصول و قواعد آن تا حدی به اجتماع تکیه دارد و در عین حال مستقل از فرد است. هنگامی که فرد با آن مواجه می‌شود، اخلاق به شایه ابزاری در دست اجتماع است که خود را بر وی تحمیل می‌کند. جوامع ارزشها و هنجارهای خود را برای راهنمایی فرد به او تعلیم می‌دهند و گاهی تلقین می‌کنند. به این معنای ششم

هستند که متصف به خوب و یا بد می‌شوند. ۳) گاهی «اخلاقی» به معنای افعال صرفاً خوب است. تفاوت معنای دوم و سوم در این است که در معنای دوم نظر به کارهایی داریم که در حوزه اخلاق مورد ارزشگذاری، مثبت یا منفی، قرار می‌گیرند، ولی در معنای سوم تنها به کارهایی نظر داریم که مورد ارزشگذاری مثبت قرار می‌گیرند. تفاوت این «معنا با معنای اول (که معنای لغوی یکی از معانی اصطلاحی کلمه اخلاق است) در این است که در معنای اول به فضایل نفسانی نظر داریم و در معنای دوم و سوم به کارها و افعال. به بیان دیگر معنای اول ناظر به فضیلت است و معنای دوم و سوم ناظر به وظیفه. دست‌کم دو معنای دیگر هم برای «اخلاق» و «اخلاقی» وجود دارد که متعلق به حوزه‌های معرفتی هستند. ۴) گاهی مراد از «اخلاق» علم اخلاق است، یعنی علمی که در آن، از صفات و ملکات نیک و بد، رفتارهای پسندیده و ناپسند و هنجارهای اخلاقی بحث می‌شود و هنگامی که گفته می‌شود مباحث «اخلاقی» مقصود مباحثی است که به این علم مربوط است. ۵) گاهی مقصود از «اخلاقی» مباحث فلسفی مربوط به حوزه اخلاق است؛ مباحثی در مورد تحلیل مفاهیم اخلاقی، پیش‌فرضهای تصویری و تصدیقی اخلاق، بحث از قواعد کلی و اصلی اخلاق، بررسی نقش عقل، احساسات و عواطف و نیت در اخلاق، مشولیت اخلاقی و مانند آن ۶) معنای دیگری برای «اخلاق» وجود دارد که در برگیرنده بخشی از معنای پیشین است، یعنی هنگامی که از «نهاد اخلاقی زندگی» سخن می‌گوییم و به چیزی در عرض علم، هنر، حقوق، قراردادهای اجتماعی و سیاسی و حتی دین اشاره می‌کنیم. این معنا با معنای سه‌گانه اول نزدیکی دارد، اما از پاره‌ای جهات فراتر از آنهاست. در اینجا احکام و قواعد



است که از رابطه «دین و اخلاق» سخن گفته می‌شود. هرچند، همان‌طور که گفته شد، در این بحث پای معنای اول تا سرم نیز به میان می‌آید. حتی اگر اخلاق ابزار اجتماع نباشد، بلکه یک نظام ارزشگذاری شخصی باشد، در هر صورت می‌توان از رابطه آن با دین پرسش کرد. آنچه در این بحث اهمیت دارد همان اصول و احکام

منجاری شخصی یا جامعه‌اند.

۲. دو موضوع وجود دارد که علی‌رغم نزدیکی آنها به یکدیگر و داشتن مسائل مشترک فراوان، با یکدیگر اختلاف دارند. یکی موضوع ارتباط «دین و اخلاق» است و دیگری رابطه «اخلاق دینی» با «اخلاق سکولار» (یا «اخلاق لاهوتی» با «اخلاق ناسوتی» یا «اخلاق الهی» با «اخلاق انسانی»).

در بحث «دین و اخلاق» از انواع ارتباط مفهومی، حکمی، معرفتی، انگیزشی، تضمینی، ذاتی، منطقی، هستی‌شناختی، غایت‌شناختی و ... میان دین و اخلاق سخن گفته می‌شود. محصول این مباحث می‌تواند به نفی یا اثبات اخلاق سکولار بینجامد. اما ظاهراً از این بحث نتیجه‌ای دال بر نفی اخلاق دینی نمی‌تواند عاید شود. هرچند با صرف نظر از این بحث، این سؤال پیش می‌آید که اخلاق دینی فی حد نفسه مفید است یا مضر، ممکن است یا ناممکن.

تفاوت اخلاق سکولار با اخلاق دینی در این است که در اخلاق سکولار، مرجعیت و وثاقت هیچ منبعی جز خود انسان پذیرفته نیست. عقل خود بنیاد بشر مرجع نهایی ارزشگذاری اخلاقی است.

برای شناسایی آرملنها و غایات بشر، همچنین راه رسیدن به آنها، در اخلاق دینی به متون مقدس مراجعه می‌شود، اما در اخلاق سکولار فقط از عقل بشر استفاده می‌شود.

آنچه در پهنه تاریخ رخ داده، گویای آن است که اخلاق جوامع بشری همواره تا عصر رنسانس، اخلاقی دینی بوده است. تنها در این پنج قرن اخیر است که عملاً اخلاق سکولار بتدریج به جوامع انسانی راه یافته، اما می‌توان گفت که بنیانهای نظری اخلاق سکولار از یونان باستان وجود داشته است.

۳. نسبتهای گوناگونی را می‌توان میان دین و اخلاق برقرار ساخت. یکی از این نسبتها اشتراک با اختلاف اهداف و غایتهای دین و اخلاق است. هدف والای دین آن است که انسان را از سطح خود خاکی و مادی‌اش برتر برد تا به سطح خود علوی و الهی برساند. آن خود الهی در ادیان مختلف تعابیر متفاوتی می‌یابد. در جایی به عنوان مبداء هستی و خالق

جهان، یا حدای واحد است. در جایی روح نهانی هستی یا آتمن است که همان جوهره اصلی انسانی است که الوهیت نام دارد، در جایی دیگر به شکل قانونی کلی و فراگیر درمی‌آید که از اقتضای آن گریز نتوان یافت و به شکل اصل اساسی و تزلزل‌ناپذیر هستی است (تائو)، در جایی دیگر الوهیت متحد است که باید در گوشت و خون او شریک شد و با رنجهای او رنج کشید و از طریق مصایب او از این زندان حیات مادی به بهشت حیات الوهی و ملکوتی خدا راه یافت (مسیح) و ...

هریک از ادیان، به تناسب آموزه‌های عقیدتی خود، از آن واقعیت غایی تعبیری خاص دارند، اما در این جهت با یکدیگر مشترکند که واقعیت غایی خود را اصل حقیقت هستی می‌دانند. بنابراین می‌توان غایت همه ادیان را در یک جمله خلاصه کرد که: «ادیان آمده‌اند تا انسانها را از خودمحوری به حق‌محوری برسانند». ادیان آمده‌اند تا انسانها را متحول کنند و تعالی بخشند و برای این کار، هم غایت و هدف را به آنها معرفی می‌کنند و هم طریقه رسیدن به آن را.

اما در مورد غایات و اهداف اخلاق نظرهای گوناگونی عرضه شده است. دو رویکرد اساسی در اینجا وجود دارد:

- ۱) رویکرد مجانظه‌کارانه یا ناظر به خوشایند؛
- ۲) رویکرد اصلاح‌طلب یا ناظر به مصلحت. طرفداران رویکرد اول غایت اخلاق را این می‌دانند که انسانها با وضع نفسانی و روحانی خودشان همزیستی و همراهی داشته باشند. در این فرض باید ابتدا دید که انسانها چه هستند. چه روحیاتی دارند، تمایلات و خواسته‌ها و خوشایند و ناخوشایند آنها چیست و آنگاه متناسب با آن راهنمای عمل داد. اصول و دستورات اخلاقی برای آن وضع می‌شوند که به انسانها بیاموزند چگونه می‌توانند بیشترین ارضا را برای بیشترین خواسته‌هایشان به دست آورند. محافظه‌کاران نمی‌خواهند تحولی اساسی در روحیات و نفسانیات انسانها پدید آید، بلکه هدف آنها در حفظ و رعایت مقتضیات همین روحیات و نفسانیاتی است که انسانها بالفعل دارند. آرمان اخلاق ناظر به خوشایند، حصول بیشترین همراهی و همزیستی میان انسانها و تدبیر وضع آنان

به نحوی است که دو اصل آزادی و عدالت تأمین گردند. اهداف این اخلاق، اهدافی حداقلی هستند و به همین مقدار اکتفا می‌شود که جلو تعدی و تجاوز انسانها به حقوق یکدیگر را بگیرد. (البته از راههای اخلاقی، نه حقوقی).

اما اخلاق اصلاح طلب، هیچ‌گاه به وضع موجود رضای نمی‌دهد و همواره به دنبال دستیابی به آرمانهای بلند است. از نظر این اخلاق انسانها را نباید به نحوی اساسی به ارضای تمایلات زیستی و نفسانی‌شان دعوت کرد، بلکه اگر هم دعوتی در این زمینه وجود دارد، دعوتی فرعی و تبیی و به منظور دستیابی به هدفی والا تر است.

این اخلاق می‌خواهد فضایل جدیدی را در انسانها به وجود آورد و آنها را به موجوداتی جدید و برتر تبدیل کند. در اینجا خوشایند و ناخوشایند انسانها مورد توجه نیستند، بلکه آنچه مورد توجه است، مصالح آنهاست. توصیه‌های اخلاقی و احکام ارزشی بر این اساس صورت می‌گیرند که انسانها را تعالی بخشند. اخلاق اصلاح طلب، برخلاف اخلاق محافظه کار، ذاتاً دموکراتیک نیست.

حال با این تعریف می‌توان اختلاف و اشتراک اهداف دین و اخلاق را بررسی کرد. اهداف اخلاق محافظه کار، که به طور قطع نوعی اخلاق سکولار است؛ با اهداف تعالی بخش دین سازگار نیست، مگر اینکه همچون پاره‌ای خدانا باوران ظاهراً دین خواه که قرائتهایی من عندی و بی پایه از دین عرضه می‌دارند، تا جایی که از دین سکولار و دین لیبرال نیز سخن گفته‌اند و از این رهگذر دین را از هویت اصلی‌اش تهی کرده‌اند، ما نیز به چنان دین غیر دینی نظر داشته باشیم. در این صورت می‌توان میان اهداف اخلاق ناظر به خوشایند و دین غیر دینی سازگاری دید، وگرنه اگر دین، دین باشد، میان اخلاق نوع اول و دین سازگاری در اهداف وجود ندارد.

اما اخلاق ناظر به مصلحت می‌تواند همان اهدافی را دنبال کند که دین دنبال می‌کند. هر دو می‌خواهند انسانها را تعالی بخشند. ممکن است در بیان غایت انسان میان آنها اختلاف در تعبیر وجود داشته باشد، اما، دست کم بنابر برخی تقریرها، هر

دو یک چیز را می‌گویند. برای هر دو وضع موجود انسان و روحیات و نفسانیات بالفعل او ارضاکنده نیست. هر دو می‌خواهند انسان از خودخواهی و خودمحوری برتر آید و حقیقت را محور رفتار و کردار خویش قرار دهد.

البته با توجه به گوناگونی و تنوع فوق‌العاده مشربهای دینی و اخلاقی، نباید انتظار داشت نظریه ما مخالف نداشته باشد، حال هر نظریه‌ای که می‌خواهد باشد. از باب نمونه در همین بحث می‌توان به کرکگور و برخی پیروانش اشاره داشت که هیچ پایه عقلانی را برای دین نمی‌پذیرفتند و حتی معتقد بودند که عقل اخلاقی به چیزهایی حکم می‌کند که خلاف مقتضای ایمان دینی است. دین و ایمان اموری غیر عقلانی، و حتی ضد عقل هستند.



دین را تنها می‌توان با تصمیم ایمان برگزید نه با سنجش عقلانی و اخلاقی.

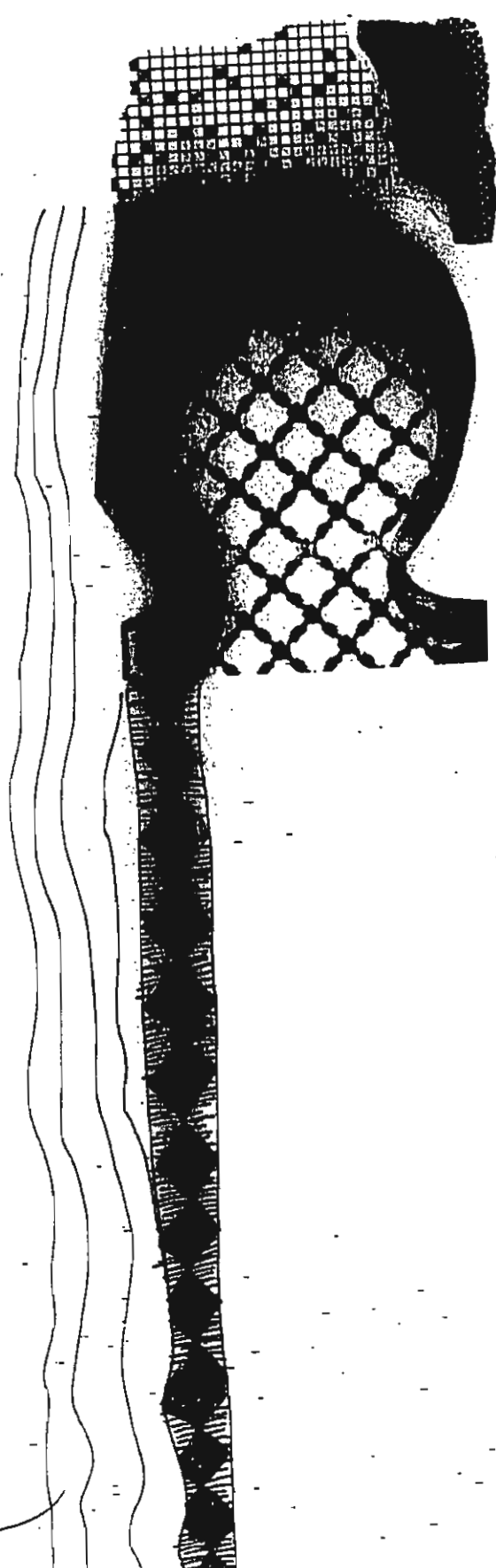
تا هنگامی که انسان در دایره اخلاق و الزامات آن به سر می‌برد نمی‌تواند به مرحله دینی پا بگذارد. مثل اعلای تعارض دین و اخلاق در نزد کرکگور، حالت تردید ابراهیم در انتخاب میان اطاعت فرمان خدا مبنی بر ذبح فرزند و پیروی از حکم اخلاق مبنی بر حرمت قتل شخص بی‌گناه است. به نظر کرکگور، ابراهیم با اطاعت محض و کورکورانه از خداوند و نپذیرفتن حکم عقل رسوخ خویش را در حوزه دین به اثبات رساند، بلکه به آن تحقیق بخشید. چنین تحلیلهای و توصیفهایی از دین و عمل دینی اساساً با هیچ‌گونه اخلاقی جمع نمی‌شوند و

غایات مشترک ندارند. اما تئیسهای خردپسند دین همان اهداف را دارند که اخلاق ناضر به مصلحت دنبال می‌کند.

۴. همان‌طور که گذشت مناسبات دین و اخلاق را از منظرهای متفاوتی می‌توان نگریست. از یک منظر می‌توان مناسبات دین و اخلاق را در دو دسته کلی: (۱) نیازها و وابستگیهای دین به اخلاق، (۲) نیازها و وابستگیهای اخلاق به دین، جای داد. بخش دوم را در ذیل سؤال دوم اقتراح می‌آوریم. و در این قسمت به بخش اول، یعنی نیازها و وابستگیهای دین به اخلاق می‌پردازیم.

برخی دین‌باوران گمان می‌کنند که دین هیچ‌گونه نیاز و وابستگی‌ای به اخلاق ندارد. به نظر آنان چنان می‌رسد که هرگونه وابستگی دین به اخلاق، نوعی محدودیت برای خداوند است و این محدودیت در دیدگاه دینی آنها جایی ندارد. اجازه دهید ب ذکر مسئله «اوثیرون» بحث را دنبال کنیم. افلاطون گفت‌وگوی استادش سقراط را با شخصی به نام اوثیرون در کتاب اوثیرون مطرح می‌کند. اوثیرون می‌گوید چیزی که عمل را خوب می‌سازد امر الهی است. سقراط از او می‌پرسد: «آیا چون خدا به چیزی امر کرده است آن چیز خوب است، یا چون آن چیز خوب است خدا به آن امر کرده است؟» اوثیرون پاسخ می‌دهد که البته چون آن کار خوب است خدا به آن امر کرده است و سقراط نتیجه می‌گیرد پس اخلاق مستقل از امر الهی است و خداوند براساس ملاکهای اخلاقی عمل می‌کند. از اینجا است که یک مسئله بااهمیت برای دینداران چهره می‌نماید و آن اینکه در این صورت چارچوبهای اخلاقی، خداوند را محدود می‌کنند. به همین دلیل بسیاری از آنان تمایل دارند که هرگونه وابستگی و نیاز دین به اخلاق را انکار کنند. همین مشکل، موجب پیدایش مسلک اشعری در جهان اسلام شد.

اگر در پاسخ سؤال سقراط شق دیگر را انتخاب کنیم و بگوییم: «چون خداوند به آن کار امر کرده خوب است»، فوراً



این سؤال پدید می‌آید که چرا اگر خداوند به کاری امر کند آن کار خوب است. چه چیزی به اصول اخلاقی نشست یافته از خداوند (امر الهی یا اراده الهی یا فعل الهی) اعتبار و حجیت می‌دهد؟ چرا باید از آنچه مورد امر خدا یا اراده الهی قرار گرفته تبعیت کرد؟ در اینجا دینداران به این پاسخ می‌رسند که چون ذات خداوند خیر است و منشاء خیر می‌شود بنابراین هر آنچه از آن ذات منشأ یابد، خیر است. اما از کجا و بر چه سبایی می‌توان گفت خداوند خیر است؟ راه شناخت خیر بودن خداوند چیست؟ دو راه بیشتر وجود ندارد؛ یا با جمع شواهد و قرائن بر خوب بودن خداوند استدلال می‌کنیم، و یا می‌گوییم ذات او براساس تعریف خوب است. راه اول به این منتهی می‌شود که پیشاپیش با مفهوم خیر و خوبی آشنا باشیم، آنگاه با جمع شواهد نشان دهیم خداوند خوب است، و این همان استقلال اخلاق از دین است و اتکای دین به اخلاق. راه دوم هم صرفاً ما را در دایره مفهوم و ذهنیت نگاه می‌دارد. یعنی اگر گفتیم خداوند براساس تعریف خیر است، چه دلیلی وجود دارد که این خدایی که می‌پرستیم مصداق همان خدایی باشد که آن‌چنان تعریفش کرده‌ایم. برای اثبات این مطلب باید متوسل به قرائن و شواهد شویم و باید به راه اول باز گردیم.

در اینجا است که زمینه بیان اتکای دین به اخلاق آماده می‌شود. اگر از دینداران پرسید چرا متدین به دین شده‌اید و خداوند را می‌پرستید، آنها پاسخ می‌دهند به دلیل آنکه خداوند رحیم و بخشاینده و مهربان است و ما را دوست دارد و عادل است، و بالاتر اینکه بر ما تفضل می‌کند، جود او سراسر وجود را فرا گرفته و... تمام اوصاف، یا بخش اعظم اوصافی که دیندار برای توجیه خداپرستی‌اش ذکر می‌کند، اوصافی هستند که باید پیشاپیش با معنا و مفهوم آنها، همچنین لااقل بخشی از مصادیق آنها آشنا باشد و انصاف به این اوصاف را، با صرف نظر از دین و خدا، خوب بداند و بیان این اوصاف را برای دیگران قانع‌کننده بیابد، تا بتواند چنان استدلالی اقامه کند.

هنگامی که عرب‌ها در محضر پیامبر اسلام (ص) حاضر می‌شدند تا پیام دعوت ایشان را بشنوند، آنچه موجب تسلیم شدن و اسلام آوردن آنها می‌شد آن بود که می‌دیدند اوصافی که از خداوند بیان می‌شود، اوصاف اخلاقی قابل فهم و ستودنی و موافق با فطرت آنهاست. یعنی اگر زمینه فطری لازم را نداشتند و اصول اخلاقی دین را موافق با، لااقل، بخشی از اصول اخلاقی اساسی خود نمی‌یافتند، هرگز به میثاق الهی گردن نمی‌نهادند و تسلیم خداوند نمی‌شدند. بنابراین دست‌کم به این معنا می‌توان گفت که اخلاق پشترانه دین است، در نتیجه، دست‌کم به همین معنا نیز می‌توان گفت که اخلاق از دین استقلال دارد.

بیشترین مسائل در موضوع ارتباط دین و اخلاق، در بخش نیازهای اخلاقی به دین مطرح شده‌اند که آنها را در پاسخ سؤال دوم دنبال می‌کنیم.

معلمی: برای دین تعاریف گوناگونی شده است، ولی آنچه می‌تواند بیشتر از همه مورد قبول واقع شود، این تعریف است که: دین آیینی است که دارای عقایدی همچون اعتقاد به خداوند متعال و معاد و رفتارهایی که در رسیدن به کمال و سعادت نهایی نقش دارند؛ می‌باشد از طرف دیگر اخلاق به دو گونه می‌تواند با دین نسبت و رابطه داشته باشد:

الف - اخلاق بدون داشتن عقاید دینی و دست‌کم بدون اعتقاد به خدا و قیامت که بین همه ادیان الهی مشترک است، بی‌بنیان می‌باشد. در این نگاه رابطه اخلاق و دین به معنای ترتب اخلاق بر مبانی عقیدتی دینی است.

ب - حداقل بخشی از دستورات اخلاقی را باید از دین گرفت.

و نیز به لحاظ انواع مکانیکی که در اخلاق وجود دارد در باب نسبت دین و اخلاق به طور نفی و اثبات می‌توان سخن گفت. ولی آنچه در باب اخلاق مورد قبول نهایی است در باب اخلاق این است که اصراً باید و نباید‌های اخلاقی همان ضرورت‌های بالقیاس و بالتغیر فلسفی هستند. یعنی از آنجایی که افعال آدمی علت رسیدن به نتایج مطلوب انسانی‌اند، پس برای رسیدن به اهداف مطلوب، ضرورت دارد که افعال خاصی را

انجام داد. این ضرورت بالقیاس به اهداف همان مفاد «باید» اخلاقی است و با توجه به اینکه هدف نهایی و کمال مطلوب آدمی قرب الهی می‌باشد پس اعتقاد به خداوند متعال و سیر به سمت او از لوازم لاینفک یک اخلاق مطلوب و صحیح است. بنابراین رابطه قسم اول مسلم است.

و نیز از آنجایی که عقل بشر از همه ریزه کاریهای نفس و بدن انسان و نظام هستی مطلع نیست، بجز اصول کلی اخلاق، در موارد دیگر به وحی نیازمند است، لذا رابطه به معنای دوم نیز ضروری است.

تحملی: تنها با تعریف دین نمی‌توان نسبت میان دین و اخلاق را روشن ساخت، بلکه لازم است اخلاق نیز تعریف شود. بنابر برخی تعاریف، اخلاق تنها مربوط به ملکات نفسانی و امور باطنی است و براساس بعضی تعاریف، صرفاً مربوط به رفتار ظاهری می‌شود و برضبط تعریفی دیگر شامل امور باطنی و رفتار ظاهری است. در هر صورت نگاه صرفاً فردی و نگاه اجتماعی است و در برخی هر دو مورد می‌گردد. توجه به اصل انگیزه و نیت در اخلاق یا عدم دخالت آن سبب اختلافی چشمگیر می‌شود؛ همان‌گونه که وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی ایجاد تفاوت می‌کند. به‌طور کلی همه عواملی که سبب تفاوت میان نظامهای اخلاقی و تعریف اخلاق می‌گردند از قبیل:

واقع‌گرایی یا غیرواقع‌گرایی، مطلق‌گرایی یا نسبی‌گرایی؛ عینیت‌گرایی یا ذهنیت‌گرایی و ... در تعیین نسبت میان اخلاق و دین مؤثرند. به‌همین شکل تعاریف گوناگون دین موجب تفاوت نسبت میان دین و اخلاق می‌شود. بنابراین اگر دین را مجموعه‌ای از عقاید، احکام و دستورات بدانیم که از سوی خالق و کارگردان همیشه فعال هستی برای هدایت و راهنمایی بشر به سوی منافع و سعادت واقعی و نجات و رستگاری فرستاده شده است؛ و اگر اخلاق را بیانگر فضایل و ردائیل واقعی، مطلق و نفسانی که بروز و ظهور آن در رفتار فردی و اجتماعی است - و راه کسب فضایل و دوری از ردائیل به منظور تحقق سعادت واقعی انسان به حساب آوریم، نسبت میان دین و اخلاق چنین می‌شود که: اخلاق بخشی از دین است. زیرا دین شامل احکام و دستورات عبادی، حقوقی، سیاسی،

اقتصادی، اجتماعی و ... نیز می‌گردد. اگر سیر تکامل روحی و معنوی انسان را بی‌نهایت بدانیم، که می‌دانیم، اخلاق سرحل ابتدایی و حداکثر مراحل متوسط این سیر را تأمین می‌کند. اما دین علاوه بر آنکه در مراحل ابتدایی و متوسط دخیل است، مراحل عالی این سیر را هم فراهم می‌سازد که آن عبارت است از برترین و اصل‌ترین عرفان و حالات عرفانی که بسی فراتر از اخلاق است.

نسبت میان دین و اخلاق را از منظر دیگری نیز می‌توان نگاه کرد و آن منظر «نیاز» این دو به یکدیگر است. اخلاق هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات نیازمند دین است.

نیاز اخلاق به دین در مقام ثبوت:

الف - مبادی تصویری یا ایضاح مفهومی: مفاهیم اخلاقی مانند خوب، بد، باید و نباید و نظایر آن علی‌رغم وضوح ابتدایی، ابهامات بسیاری دارند؛ و دین رافع این ابهامات است. باید توجه داشت مراد این نیست که عقل، حس، و وجدان انسان به‌طور مستقل نمی‌تواند تا حدودی معنای خوب و بد، فضیلت و رذیلت را درک کند، بلکه منظور آن است که درک دقیق، کامل و شفاف و پایدار این مفاهیم در برخی موارد نیازمند منبعی حکیم، قادر، ثابت و سرمد، بی‌طرف و مهربان است تا این مفاهیم را روشن سازد. از این رو تلاش کسانی همچون آقای اوئینگ - فیلسوف تحلیل زبانی شهیر انگلیسی - در انکار نیاز اخلاق به دین و در ایضاح مفاهیم و مبادی تصویری اخلاق، با شکست مواجه شد. زیرا استدلال ایشان در رد این ادعاست که همه مفاهیم اخلاقی نیازمند ایضاح مفهومی از سوی دینند. حال آنکه ادعا این است که برخی مفاهیم اخلاقی برای دست یافتن به وضوح و دقت کامل و ثابت نیازمند دین است.

ب - مبادی تصدیقی: اولاً همان‌گونه که در مبادی تصویری بیان شد، دست‌کم، وضوح و روشنی کامل و پایدار برخی مفاهیم اخلاقی نیازمند دین است. از آنجا که تصدیق (واقعی و حقیقی) بدون تصور ممکن نیست می‌توان گفت که: دست‌کم، برخی از مبادی تصدیقی اخلاق نیز نیازمند دین است. ثانیاً صدق گزاره‌های اخلاقی نظیر «راستگویی خوب است» یا «باید راست گفت»، «دروغگویی بد است» یا «نباید دروغ گفت»

نیازمند تبیین و دلیلند. دین در این ناحیه نیز پشتوانه و سمد اخلاق و نبین‌گر صدق این گزاره‌هاست.

برخلاف نظر اشاعره مقصود دین این نیست که چون خدا گفته است «راستگویی خوب است» یا «باید راست گفت» پس راستگویی خوب است، بلکه مراد آن است که دین با ارائه کمال مطلوب و بالذات (در اسلام خداوند) معیار و ملاک خوب و بد و باید و نباید را در اختیار می‌گذارد. هرچه و هر کاری که انسان را به کمال مطلوب و بالذات نزدیک کند خوب و بایسته است، و هرچه او را از این کمال دور سازد بد و ناشایست می‌شود. با این بیان کوشش کسانی نظیر آقای بارتلی برای زد و بستگی اخلاق به دین در ناحیه مبادی تصدیقی ناکام می‌ماند. زیرا استدلال‌های کسانی مانند آقای بارتلی برای رد این ادعاست که: «دین علت خوبی، بدی، بایستگی و نبایستگی کارها را بیان می‌کند». حال آنکه پرسش اساسی و نهایی آقای بارتلی این است که: به چه دلیل آنچه خدا گفته است خوب است، خوب است، یا به چه دلیل پیروی از اوامر و نواهی الهی خوب است. خوب بودن پیروی از اوامر و نواهی الهی را دیگر نمی‌توان با گزاره‌ای دینی تبیین کرد زیرا مستلزم دور است. یعنی نمی‌توان گفت چون خدا گفته است که پیروی از اوامر و نواهی الهی خوب است، پس پیروی از اوامر و نواهی الهی خوب است. مصادره‌ای بودن این استدلال روشن است. پس باید ملاک و منبع دیگری غیر از اوامر و نواهی الهی برای تبیین خوبی و بدی و باید و نباید وجود داشته باشد که همان عقل یا احساس یا وجدان است. از این رو اخلاق در تبیین مبادی تصدیقی‌اش نیاز به دین ندارد و، از آن مستقل است.

اما پراساس دلیل مذکور، در پاسخ باید گفت: نیاز اخلاق به دین از آن روست که هیچ فعل اختیاری و آگاهانه انسان بدون غایت نیست و نمی‌تواند باشد. کارهای اخلاقی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. از سوی دیگر، ارزش اخلاقی کارها وابسته به ارزش غایات آنهاست. هرچه این غایات ارزشمندتر باشند ارزش اخلاقی آنها بیشتر خواهد بود. در میان غایات نیز آن غایتی که مطلوب بالذات حقیقی و پایدار است ارزشمندترین غایات است و سایر غایات ارزش خود را وامدار اویند. بنابراین لذت، قدرت، علم، ثروت و نظایر آن هیچ‌یک

نمی‌توانند غایت و کمال مطلوب بالذات، پایدار و حقیقی باشند بلکه غایاتی متوسط و آلی‌اند که هر یک ارزش مناسب خود را دارند. غایت و کمال مطلوب و بالذات حقیقی و پایدار همان است که دین به انسان ارائه می‌کند؛ یعنی خداوند باری تعالی. از این رو دلیل آنکه پاکدامنی، عدالت، وفای به عهد و نظایر آن خوب است و باید عقیف و عادل بود و به عهد خود وفا نمود، این است که انسان را به کمال مطلوب بالذات نزدیک می‌کند و دلیل آنکه آلوده‌دامنی، ظلم و نقض عهد بد است و نباید آلوده‌دامن و ظالم و ناقض عهد بود، این است که این امور انسان را از کمال مطلوب بالذات خود دور می‌سازد.

نیاز اخلاق به دین در مقام اثبات:

الف - ضمانت اجرا و پاداش و کیفر: روشن است که اخلاق برای عمل کردن است و تا مورد عمل قرار نگیرد تأثیری در زندگی فردی و اجتماعی نخواهد داشت. برخلاف نظر سقراط، شناخت صواب و خطا، خوب و بد، باید و نباید برای وادار ساختن انسان به عمل کافی نیست. افلاطون و ارسطو به حق در این باره با سقراط مخالف بودند و یکی از وجوه ضعف نظام اخلاقی سقراط را همین امر می‌دانستند. زیرا سقراط به وجود امیال گوناگون در وجود انسان توجه نکرده بود.

انسان، خصوصاً در ابتدای راه، نیازمند آن است که با ابزار گوناگون مورد تشویق یا تحذیر قرار گیرد؛ درست مانند کودکی که در ابتدا برای آنکه خوب درس بخواند به او وعده جایزه می‌دهند. اما بعدها بتدریج خود به فایده علم و درس پی برده، نیازی به این‌گونه تشویقها و یا تنبیه‌ها ندارد. اخلاق نیز همین‌گونه است و انسان برای انجام کارهای اخلاقی و اجتناب از کارهای ضد اخلاقی نیازمند تشویق و یا تنبیه است؛ و دین بهترین وعده‌ها و بدترین وعده‌ها را به انسان عرضه می‌دارد. علاوه بر این برخی از کارهای اخلاقی بسیار بزرگ (مثبت یا منفی) از انسانها سر می‌زند که در دنیا نمی‌توان پاداش یا کیفر مناسب و درخور آنها تعیین کرد. ایثار کسی که از همه چیز خود در دنیا گذشته و حتی جان خود را نثار کرده است یقیناً می‌صداق برترین کارهای اخلاقی است. از سوی دیگر ظلم و تجاوز و ...

برخی انسانها نیز حتماً از مصادیق بارز کارهای ضد اخلاقی است. اما نه تعیین پاداش عمل نخست در دنیا ممکن است و نه کیفر عمل دوم. دین با ارائه آخرت و قیامت که امکان چنین پاداش و کیفری را فراهم می‌سازد، انگیزه عمل اخلاقی در این سطح را پدید می‌آورد و انگیزه عمل ضد اخلاقی در این حد را از میان می‌برد یا کاهش می‌دهد.

ذکر دو نکته در اینجا لازم است:

نخست آنکه بسیاری از کارهای اخلاقی نیاز به ضمانت اجرایی دینی ندارد، بلکه ستایش و سرزنش اجتماعی و دنیایی برای آنها کفایت می‌کند. اما این نباید سبب شود که کسانی گمان کنند همه کارهای اخلاقی چنینند و نیازی به ضمانت اجرایی دینی نیست.

دوم آنکه برخی تصور می‌کنند که چنین رویکردی به اخلاق سبب می‌شود که روح اخلاق که همان ایثار و فداکاری و عمل خالصانه است از دست برود و اخلاق به امری کاسبکارانه و مصلحت‌اندیشانه تبدیل شود.

در پاسخ به این ادعا باید گفت اولاً همه کارها چنین نیستند. ثانیاً توجه تمام به ثواب و عقاب برای مراحل ابتدایی و متوسط کمال اخلاقی است. انسان با ممارست و مداومت بر کار اخلاقی بتدریج به جایی می‌رسد که می‌تواند بدون در نظر گرفتن نتیجه، عمل کند.

ب - اخلاق برای آنکه با روح و با طراوت باشد نه خشک و بی‌نشاط و مکانیکی، نیازمند منبع و منشأ و نگرشی متعالی و فوق‌طبیعی است. صرف انجام کار اخلاقی از آن جهت که اخلاقی است برای رشد و کمال کافی نیست. کار حق را باید با انگیزه و نیت حق انجام داد. انگیزه متعالی و حق در سایه دین حاصل می‌گردد. دین در اینجا یعنی -توجه به ماورای طبیعت و جهان مادی و روابط آن. البته برترین و والاترین شکل چنین توجهی در قالب ادیان الهی و برترین آن ادیان، یعنی اسلام متحقق است.

نیاز دین به اخلاق تنها در مقام اثبات است. مبادی تصویری و تصدیقی دین را شارع مقدس بیان کرده و روشن ساخته

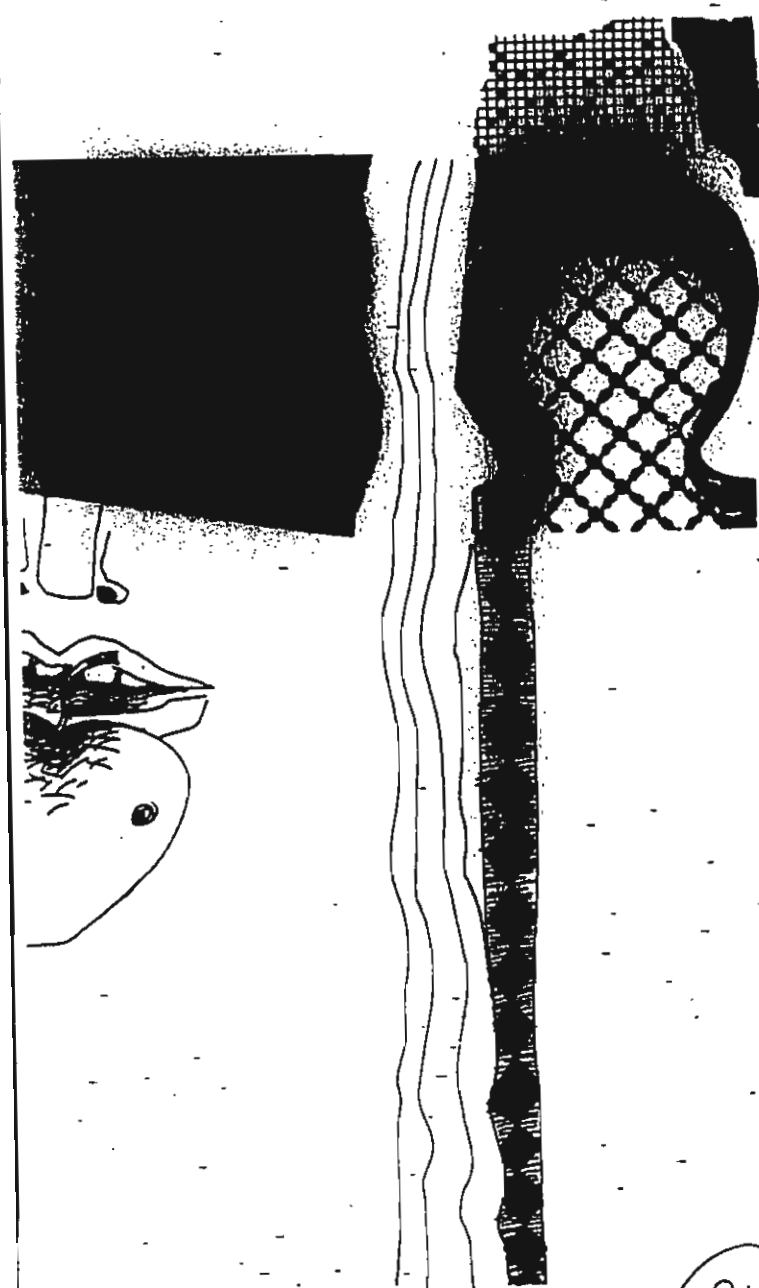
در باب اثبات خدا نیز چنین گفته شده است که اگر اعتقاد به حسن و قبح نباشد، نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد. زیرا با صرف نظر از ادله‌ای که برای اثبات وجود خدا به کار می‌رود (عقلی، نقلی، شهودی، تجربی...) تا تصدیق متلازمه میان مقدمات صحیح و نتیجه یک استدلال درست را نیکو و حسن ندانیم، دلیلی برای پذیرش نتیجه نخواهیم داشت. از این رو همه استدلالهایی که برای اثبات وجود خدا صورت می‌گیرند نیازمند پذیرش حسن و قبحند.

است. در مقام اثبات، نیاز دین به اخلاق به لحاظ کارآمدی، ترویج و توسعه دین است. دین برای آنکه حضوری مستقیم، پورنگ و پرجاذبه در صحنه زندگی انسان و جامعه بشری داشته باشد و توانایی خود را در تغییر و اصلاح و پیشرفت نشان دهد و به صورت امری انتزاعی و بیگانه از حیات عادی و دنیایی در نیاید، نیازمند اخلاق است. آنچه بیش از هر چیز و سریعتر از همه در نگاه، اندیشه و قلب انسانها جای می‌گیرد، رفتارها و گفتارهای ظاهری است که می‌تواند از عمق و باطن و ملکوت انسان خیر دهد.

البته برخی تصور کرده‌اند دین در مبادی تصدیقی خود نیازمند اخلاق است. برای مثال تصور شده که اثبات وجود خدا، حیات پس از مرگ و نبوت، یعنی مبدأ، معاد و نبوت متوقف بر اخلاق است. دلیل این افراد عمدتاً مسئله حسن و قبح است. بیان مطلب از این قرار است که در خصوص نبوت، برخی با توجه به مسئله اختیار گفته‌اند دین نیازمند اخلاق است. زیرا دلیل اثبات نبوت آن است که خداوند ما را برای رسیدن به کمال آفریده است؛ و این کمال از راه انجام افعال اختیاری حاصل می‌شود و فعل اختیاری نیاز به آگاهی دارد و چون آگاهی انسان کامل نیست پس نیاز به وحی است.

اما به چه دلیل هدف از خلقت انسان کمال است؟ زیرا کمال خوب است. پس پیش فرض استدلال نبوت پذیرش حسن کمال و اختیار است؛ و اگر این پیش فرض نباشد نبوت اثبات نمی‌شود.

معاد نیز متوقف بر اصل حسن و قبح است. زیرا پاداش بسیاری از نیکوکاران و کیفر بسیاری از گناهکاران در دنیای مادی و محدود ممکن نیست. از سوی پاداش ندادن کسی که مستحق پاداش است و به کیفر رساندن کسی که مستحق کیفر است، قبیح می‌باشد. یا به بیان دیگر پاداش دادن مستحق پاداش، و به کیفر رساندن مستحق کیفر کاری نیکوست. از این رو لازم است پس از مرگ جهانی دیگر باشد که در آن این امور محقق شوند. اگر آخرت نباشد خدا مرتکب امری قبیح شده است. پس اثبات معاد متوقف بر حسن و قبح است.



پاسخ اجمالی این مطالب آن است که میان حسن و قبح وجودشناختی، حسن و قبح زیباشناختی و حسن و قبح اخلاقی تفاوت وجود دارد. اثبات وجود خدا یا صفات او، اثبات معاد و نبوت متوقف بر حسن و قبح وجودشناختی است نه حسن و قبح اخلاقی.

هنگامی که گفته می‌شود آب خوب است، هوا خوب است، این ساختمان یا دستگاه خوب یا آلودگی هوا و آب بد است و نظایر آن، مراد کمال و نقص وجود، جنس ساختار، کارآمدی و... است. به بیان ساده حسن و قبح وجودشناختی یعنی کمال و نقص. اما آنگاه که می‌گوییم گل، درخت، دریا، غروب و طلوع خورشید خوب است؛ این خوبی زیباشناختی است که بنا به نظر برخی، از کیفیت یا صفتی واقعی و خارجی حکایت می‌کند و به نظر برخی دیگر، صرفاً از پسند و ناپسند و میل و تنفر درونی انسان خبر می‌دهد. ولی خوب و بد اخلاقی تنها در جایی است که صفت فعل اختیاری یا منش انسان واقع شود. با این بیان روشن می‌گردد که ملازمه میان مقدمات و نتایج، اصلاً پذیرای خوب و بد اخلاقی نیست؛ بلکه تنها صدق و کذب‌پذیر است. تصدیق یا پذیرش ملازمه میان مقدمات و نتیجه نیز امری وابسته به درک و شناخت است. در صورت وجود درک و شناخت ملازمه، تصدیق یا عدم تصدیق، خواه ناخواه صورت می‌گیرد و حسن و قبح اخلاقی نمی‌پذیرد. روشن است که عناد و لجاج یا تظاهر به پذیرش، فعلی اختیاری است که می‌تواند به حسن و قبح متصف شود. خلاصه آنکه میان شناخت و تصدیق چیزی و عمل و التزام به آن ملازمه منطقی وجود ندارد. بنابراین اگر گفته می‌شود خدا خوب یا خوب مطلق است، این خوبی ضرورتاً به معنای خوبی اخلاقی نیست بلکه خوبی وجودشناختی است؛ یعنی خدا کمال مطلق است. اگر گفته می‌شود قبیح بر خدا راه ندارد، این قبیح ضرورتاً قبیح اخلاقی نیست؛ بلکه قبیح وجودشناختی است؛ یعنی نقص بر خدا راه ندارد. لذا «جهان پس از مرگ باید باشد» به این معناست که حکمت، عدالت، خیرخواهی و قدرت خداوند کامل است و اگر قیامت نباشد خلقت جهان که فعل خداوند است ناقص خواهد شد درحالی که نقص (قبیح) بر خدا راه ندارد.

حسن و قبح وجودشناختی به معنای کمال و نقص امری است که عقل با فطرت یا وجدان و یا... آن را درک می‌کند. حتی حسن و قبح اخلاقی نیز به این درک نیازمند است. خوبی راستگویی و پاکدامنی که خوبی اخلاقی است، از این روست که عقل با وجدان یا فطرت... کمال بودن یا در راستای کمال بودن آن را درک می‌کند. با این بیان پاسخ مسئله توقف اثبات نبوت بر حسن اختیار و کمال روشن می‌شود؛ یعنی این حسن، حسن وجودشناختی است نه حسن اخلاقی.

از اهداف اخلاق، پیراستن نفس از پلیدیها و پلشتیها و آراستن آن به فضایل و پاکیها، ایجاد روابط سالم اجتماعی، عدالت، امنیت، رفاه و آرامش و زندگی سعادت‌مند برای انسان است. این اهداف و غایات در دین نیز وجود دارد اما علاوه بر آن، رشد استعدادهای بی‌نهایت انسان از طریق عبادت در شکل‌های گوناگون فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... با توجه به حیات پس از مرگ و جنبه جاودانگی و بقای روح از اهداف و غایات دین است. از این رو می‌توان گفت همه غایات اخلاق در دین وجود دارد اما برخی غایات دین در اخلاق به چشم نمی‌خورد. زیرا حتی نظام‌های اخلاقی سعادت‌گرا همچون نظام سقراطی، افلاطونی و ارسطویی نیز تفسیری از سعادت ارائه می‌دهند که با سعادت موجود در ادیان الهی فاصله بسیار دارد.

قبسات: آیا فکر می‌کنید اساساً اخلاق بدون خدا ممکن است؟ اگر نه چرا؟

صادقی: می‌توان این سؤال را به نحوی عامتر مطرح کرد و پرسید که: «آیا اخلاق بدون دین ممکن است؟» وجود خداوند یکی از مفروضات و مسلمات دینی است، اما این تنها شاخه ارتباط دین با اخلاق نیست. بسیاری مفاهیم دینی می‌توانند در مسائل اخلاقی نقش داشته باشند. هنگامی که می‌گوییم کار درست، کاری است که خداوند به آن امر کرده است، در اینجا مستقیماً وجود خداوند را به میان آورده‌ایم. اما گاهی نیز می‌گوییم کار درست، کاری است که سعادت ابدی انسان را تأمین کند. در اینجا مستقیماً از خداوند سخن نگفته‌ایم، اما یکی دیگر از آموزه‌های دینی یعنی حیات جاودانه انسان را

مفروض گرفته‌ایم. یعنی مسلم گرفته‌ایم که انسان پس از مرگ این جهانی، زندگی دیگری را از سر می‌گذراند که پایدار و زوال‌ناپذیر و قابل اتصاف به «سعادت آمیز» و «شقاوت‌بار» است.

در ارتباط با اخلاق، آموزه‌های دینی نقشهای گوناگونی می‌توانند داشته باشند، از نقشهای مفهومی و تعریفی تا نقشهای مصداقی و اثباتی و وجودی. این بنده دستکم ده گونه ارتباط میان دین و اخلاق را احصا کرده‌ام که نه صرفاً تفریح فروع و تشقیق شقوق ذهنی، که اقسامی واقعی هستند و هر کدام نیز قائلانی دارند. در اینجا مجالی برای پرداختن به تمام آنها وجود ندارد. تنها می‌توانیم فهرست آنها را برشماریم و به پاره‌ای از مهمترین انواع آنها اشاره کنیم. انواع ارتباط دین و اخلاق عبارتند از ارتباطهای: (۱) هستی‌شناختی؛ (۲) غایت‌شناختی؛ (۳) روان‌شناختی (یا انسان‌شناختی)؛ (۴) الگوشناختی؛ (۵) معرفت‌شناختی؛ (۶) علی؛ (۷) ذاتی؛ (۸) منطقی؛ (۹) انگیزشی (۱۰) ولایی.

۲. برخی ادعا کرده‌اند خداوند خالق همه‌چیز از جمله ارزشهای اخلاقی است. خالق هستی، شارع ادیان، و آفریننده تمام ارزشها، خداوند است. خیر (خداوند) نزد افلاطون هم مبداء اخلاق است و هم مبداء هستی. در روزگار ما نیز برخی این نظریه را تقویت کرده‌اند و گفته‌اند بر این پایه اخلاق مبتنی بر دین است.

اما بلافاصله باید این نظریه را خارج از موضوع مورد بحث دانست. زیرا اولاً بر این اساس لازم می‌آید که همه‌چیز از جمله فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و ریاضیات و کوه، دشت، دریا و... مبتنی بر دین باشند، زیرا خالق همه آنها خداوند است. ثانیاً هرگونه وابستگی به خدا مستلزم وابستگی به دین نیست؛ زیرا دین مجموعه معارف قدسی است که ممکن است در میان این مجموعه درباره بسیاری از امور سخن به میان نیامده باشد. اگر خداوند خالق آسمانها، ستارگان، زمین، دریاها، معادن و... است، لازم نمی‌آید که در دین قوانین مربوط به هریک بیان شده باشد. زمین‌شناسان و ستاره‌شناسان و سایر دانشمندان به دنبال یافتن قوانین کشف و واکنش در نظام طبیعت هستند.

خواه خداوند را خالق آنها بدانند یا نه. آنچه درباره ارتباط یک حوزه معرفتی یا ارزشی با حوزه دیگر مطرح است؛ ارتباط درونی آنهاست نه ارتباط بیرونی؛ یعنی به دنبال کشف قوانین حاکم بر پدیده‌ها و تبیین ارتباط تولیدی (درونی) میان حوزه‌ها هستند، نه تحلیل علی اجتماعی یا متافیزیکی (بیرونی).

فرض کنید از موضع یک فرد متدین بخواهیم مسئله را پیگیری کنیم. اعتقاد فرد خداشناس مبنی بر اینکه خداوند خالق همه‌چیز، از جمله خیر اخلاقی است، خواه خلقت با واسطه مقصود وی باشد یا خلقت بی واسطه، اثبات‌کننده ارتباط مابعدالطبیعی (متافیزیکی) دین (با کمی تسامح) و اخلاق است. یعنی براساس این دیدگاه باید گفت اخلاق بدون خدا ممکن نیست. از نظر فرد متدین حتی ارزشهای اخلاقی فرد ملحد نیز مخلوق خدا هستند، چنانکه وجود او نیز مخلوق خداست. اما مسئله مورد بحث مسئله‌ای هستی‌شناسانه نیست. یعنی در بحث از وابستگی اخلاق به دین، به دنبال یافتن پاسخ این سؤال نیستیم که آیا هستی ارزشهای اخلاقی وابسته به وجود خداوند است یا نه، بلکه می‌خواهیم بدانیم منشاء ارزش یافتن آن ارزشهای اخلاقی چیست، مبداء احکام اخلاقی کجاست و آیا مضمون اصول اخلاقی (نه وجود آنها) هیچ‌گونه وابستگی‌ای به دین دارد یا نه. اگر بخواهیم باندکی سامحه و بازبان فلسفی سخن بگویم، می‌توانیم گفت که در این بحث به دنبال ارتباط چیستی‌شناسانه هستیم نه ارتباط هستی‌شناسانه.

پیش از اینکه نیازهای اخلاق به دین را بی‌گیریم، این سؤال را مطرح می‌کنیم که در اخلاق به چه چیزهایی نیاز داریم. در پاسخ این سؤال هفت چیز را مطرح کرده‌اند: (۱) وضوح مفهومی؛ (۲) راهنمای ارزشی (احکام کلی و احکام خاص)؛ (۳) توجیه عقلانی-یا هر نوع استدلال دیگر برای این احکام؛ (۴) اطلاعات ناظر به واقع؛ (۵) حالت‌های احساسی خاص که همراه احکام ارزشی هستند و ما را سوتی عمل براساس آنها سوق می‌دهند؛ (۶) ضمانتهای اجرایی خاص و منابع انگیزشی بیشتر که معمولاً بیرونی‌اند و (۷) دیدگاه اخلاقی.

مفاهیمی که در اخلاق به کار می‌روند، از قبیل خوب، بد، باید، نباید، درست، نادرست، وظیفه، مسئولیت و... مفاهیمی



خاص نسبت به عمل اخلاقی وجود داشته باشد و هم این حالتها با بیانات شفاهی یا کتبی فردی یا گروهی تقویت و تأکید شوند. زمینه‌هایی فطری یا تربیت‌یافته نسبت به عمل اخلاقی در انسانها وجود دارد که می‌توان ضمانتهایی اجرایی نیز برای آنها فراهم آورد. پاداشها و کیفرها، با صرف نظر از حیطه حقوقی‌شان، ستایشها و نکوهشها در فراهم آوردن این ضمانتهای اجرایی مؤثرند.

در انتها نیز باید به دیدگاه اخلاقی اشاره کرد که وجود آن همراه تمام این احکام و ارزشها و احساسات لازم است. دیدگاهی که از دیدگاه سودجویانه، زیباشناختی، حقوقی و امثال آن جدا باشد.

۴. با توجه به نیازهای هفتگانه اخلاق می‌توان بررسی کرد که دین کدام بخش از این نیازها را تأمین می‌کند. برخی برآنند که دین می‌تواند مفاهیم اصلی، و یا حتی فرعی اخلاق را تأمین کند و غنای مفهومی به آن بیخشد. این نظریه، که می‌توان به تبعیت از «جانانان هاریسون» آن را «نظریه زبانی» امر الهی نامید، بر آن است که تعریف همه یا پاره‌ای مفاهیم اخلاقی با مفروض دانستن پاره‌ای گزاره‌های دینی، بویژه گزاره‌هایی که بیانگر امر و نهی یا اراده و کراهت یا فعل خداوند باشند، امکان‌پذیر است. بر این اساس، خوب یعنی آنچه مورد امر الهی یا اراده او یا فعل خداوند واقع شده است، نه اینکه صرفاً در مقام عمل چنین شده باشد، بلکه اصلاً مفهوم خوب آن‌گونه تعریف می‌شود.

این یکی از تقریرهای حداکثری از نظریه امر الهی است. اولین اشکالی که به این تقریر وارد می‌شود میانگویی شدن یا بی‌معنا شدن گزاره‌هایی مانند: «خدا خوب است»، «خدا به خوبی فرمان می‌دهد»، «کار خدا خوب است» می‌باشد. عموم دینداران و همه غیردینداران، این نظریه را رد می‌کنند.

اشکال دیگر این نظریه، آن است که بر این اساس نباید

ویژه‌اند که معانی خاص خود را دارند. پیشاپیش نمی‌گوییم که الزاماً معانی متفاوتی با کاربرد همین مفاهیم در زمینه‌های دیگر دارند، اما باید به تحلیل این مفاهیم و کاربرد آنها در زمینه مسائل ارزشی، بویژه ارزشهای اخلاقی نشست. تا معانی روشنی از این مفاهیم نداشته باشیم، نمی‌توانیم وظیفه خود را در حوزه اخلاق به انجام رسانیم.

راهنمایی ارزشی، که در قالب احکام کلی، قواعد و اصول عام عرضه می‌شوند، همچنین دستورات خاص که وصف یا الزام یا مسئولیتی را به چیزی یا کاری نسبت می‌دهند، در واقع هسته اصلی اخلاق است. بدون داشتن راهنماییهای ارزشی سخن گفتن از اخلاق، بی‌موضوع است. البته پرواضح است که برای پرهیز از افتادن به چاه خودسری و هرهری مسلکی و عمل دلخواه و بی‌ملاک، وجود استدلال و توجه برای احکام ضروری است.

همچنین باید بدانیم در چه اوضاع و احوالی هستیم؛ خود ما چگونه موجودی هستیم، نیازها و تواناییهای ما کدام است، و جهان پیرامون ما، جامعه ما، مبدأ و غایت ما چیست. این اطلاعات هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، و... به ما کمک می‌کنند تا با داشتن ارزیابی صحیح از موقعیت خود، بتوانیم در زمینه ارزشهای اخلاقی به بهترین احکام و بهترین تصمیمها دست یابیم. بدون داشتن این اطلاعات و صرفاً با تکیه بر اصول کلی یا تصمیمات کور، از دستیابی به غایت اخلاق باز می‌مانیم.

- اخلاق، هم محتاج عنصر انگیزشی درون‌جوش است و هم نیازمند سوانح تحریک‌کننده بیرونی. هم باید حالتهای احساسی



غیردینداران، مفاهیم اخلاقی داشته باشند. درحالی‌که آنان نیز مفاهیم اخلاقی دارند و آنها را به کار می‌برند و احیاناً نیز در مقام عمل به مقتضای اخلاق پایبندند. همچنین اشکالاتی که به برخی تقریرهای دیگر نظریه امر الهی وارد است، به تقریر زیبایی آن نیز وارد است.

۵. یک شکل دیگر نظریه امر الهی که رایجتر است و در یونان باستان، و در جهان اسلام و جاهای دیگری نیز پیروانی دارد، امر (یا اراده یا فعل) الهی را موجب تحقق ارزشهای اخلاقی می‌داند. (این تقریر غیر از بحث خلق همه چیز از جمله ارزشها از سوی خداوند است، که در بند ۲ گذشت.) امر الهی به هرچیزی تعلق بگیرد خوب می‌شود. امر، علت خوب شدن می‌شود. این نظریه در واقع راهنماییهای ارزشی مورد نیاز در اخلاق را، برخاسته از دین می‌داند. این نظریه همان است که افلاطون در کتاب اوئیفرون آورد و به مسئله اوئیفرون معروف شد (بیشتر به آن اشاره شد)، و بیشتر اشاعره نیز چنین دیدگاهی دارند. در پاسخ سؤال اول به پاره‌ای از اشکالات این نظریه اشاره شد و چون این نظریه بسیار معروف است و مورد بحث فراوان قرار گرفته، از تکرار مباحثات طرفین خودداری می‌کنم. لازم به تذکر است، به محض اینکه از راهنماییهای ارزشی در اخلاق سخن می‌گوییم، مسئله توجیه احکام و اصول و کلاً تمام راهنماییهای ارزشی مطرح می‌شود. اگر در مسئله اوئیفرون دقت شود، ملاحظه می‌شود که بحث فوراً به مسئله توجیه کشیده می‌شود و اینکه چه توجیهی وجود دارد که آنچه متعلق امر خداوند است خوب است یا چرا باید به آن عمل کرد.

۶. نکته مهم دیگر اینکه راهنمایی ارزشی باید مورد شناسایی ما قرار بگیرد تا مفید واقع شود. در ذات «راهنمایی» خوابیده است که باید شناخته شود. حال باید توجه داشت که گاهی می‌گوییم احکام و اصول ارزشی در متن واقع منکی به اراده خداوند یا امر یا فعل او هستند، و گاهی می‌گوییم شناخت آنها متوقف بر امر و نهی و فعل خداوند است. در اولی ناظر به واقع و مقام ثبوت هستیم، و در دومی ناظر به معرفت و مقام اثبات. دومی مستلزم اولی نیست، یعنی ممکن است کسانی باشند، و در عمل هم بسیاری هستند، که معتقد باشند ارزشهای اخلاقی ذاتاً مستقل از امر و نهی و اراده و... خداوند هستند، اما

برای شناخت لافل پاره‌ای از آنها نیازمند گزاره‌های دینی هستیم. اتفاقاً علمای شیعه غالباً چنین نظری داده‌اند. در این نظر حسن و قبح افعال ذاتی است اما شناخت آنها عقلی - شرعی است.

عده‌ای همچون معتزله حسن و قبح را ذاتی می‌دانستند و شناخت آنها را عقلی صرف. دسته‌ای از اشاعره هر دو را الهی و شرعی می‌دانستند، یعنی هم اصل ارزشها را وابسته به امر و نهی خداوند (یا اراده و کراهت یا فعل و ترک خداوند)



می‌دانستند (= حسن و قبح الهی) و هم شناخت آنها را (= حسن و قبح شرعی).

اینکه در توضیح نظر علمای شیعه گفته شد شناخت ارزشها را عقلی - شرعی می‌دانند بدین معناست که شناخت اصلی و

کلی‌ترین ارزشها، عقلی است و شناخت ارزشهای فرعی و اشتقاقی، یا لاقلاً بخش‌گیری از آنها، شرعی است. این هم به دلیل آن است که ارزشهای فرعی مصداقها یا راههای رسیدن و تحقق بخشیدن به ارزشهای اصلی هستند. به دلایلی که پیشتر اشاره شد، نمی‌توان شناخت اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین ارزشها را از شرع انتظار داشت. زیرا حجیت شرع از طریق همین ارزشهای اصیل و بنیادی به اثبات می‌رسد و اثبات این حجیت نیازمند استقلال اخلاقی، و استقلال شناخت ارزشهای اصلی از دین و شرع است. وگرنه به دور محال می‌انجامد. اما پس از اثبات حجیت شرع و به دلیل اینکه دانش ما نسبت به خود و جهان، و غایت و مسیر ما به سوی هدف خلقت و غایت عالی انسانی ناقص است و از طرفی خداوند متعال شرع مقدس خودش را به منظور راهنمایی ما در شناخت همین مسیر فرستاده است، بنابراین هیچ اشکالی ندارد که معرفت بخشهای فرعی ارزشهای اخلاقی را از دین و شرع کسب کنیم. نه تنها اشکال ندارد، که کاری است کاملاً خردپسند و عقلانی.

به این معنا می‌توان گفت که اخلاق بدون خدا ممکن نیست. لکن باید توجه داشت که مفهوم این سخن این نیست که غیردینداران نمی‌توانند اخلاقی بنیان‌گذارند و یا اصول فرعی اخلاق خاص خود را داشته باشند. مقصود این است که چنان اخلاقی نمی‌تواند به اهداف خود دست یابد. اخلاقی می‌تواند انسانها را در این مسیر پر پیچ و تاب و خطرناک راهنمایی کند که براساس اطلاعات متفن و صحیح پایه‌ریزی شده باشد و این اطلاعات در دست بشر بریده از خدا نیست و اتیدی هم به حصول آن وجود ندارد.

۷. چهارمین چیزی که در اخلاق مورد نیاز است، اطلاعات ناظر به واقع است. بخشی از گزاره‌های دینی، اطلاعاتی درباره جهان و انسان و ابتدا و انتهای هستی به ما می‌دهند که به طور طبیعی برای شخص متدین مبنا و پایه شناخت قرار می‌گیرند. اما همه اطلاعات ناظر به واقع در انحصار دین نیستند.

غیردینداران مدعی‌اند که هیچ اطلاع ناظر به واقعی نمی‌توان از دین کسب کرد. بنابراین آنها این اطلاعات را از جاهای

دیگری به دست می‌آورند و بر مبنای آن اطلاعات مورد نیاز خود را در اخلاق تأمین می‌کنند. اما اگر خدا وجود داشته باشد، و اطلاعاتی در موضوع مورد بحث در اختیار ما قرار داده باشد، و ما توانسته باشیم آنها را بشناسیم و اعتبار آنها را دریابیم، در این صورت اخلاقی بنا می‌شود بسیار متفاوت با اخلاقی که براساس دیگر بنیاد شده باشد. دوست به همان دلیل که در بند قبل ذکر شد، اخلاق بریده از خدا، به دلیل فقدان اطلاعات ناظر به واقع، که هم در بدی‌ریزی احکام ارزشی فرعی مورد نیاز است و هم در تطبیق آنها بر مصداقشان، توانایی لازم را برای رساندن انسان به مقصد اعلائی اخلاق ندارد. مدعی فراوان است و توفیق اندک.

۸. در این مطلب که بخشی از احساسات درونی انسانها و گرایش و گریزهای آنها از کارها و اشیای فطری و غیراکسایبی‌اند، تردیدی نیست. بنابراین اخلاق در این بخش به دین، و به هیچ چیز دیگری، نیاز ندارد. اما در بخش احساسات اکسایبی می‌توان تصور کرد که اخلاق، این بخش را با استفاده از علوم غیردینی، همچون روان‌شناسی، تأمین کنند، هرچند پرورش دینی در این زمینه با توفیق بیشتر و مؤثرتری همراه است.

آنچه بیشتر محل بحث و گفت‌وگو واقع شده، مسئله ضمانت اجرایی احکام اخلاقی است. برخی بر آنند که عمل به گزاره‌های اخلاقی در گرو تصدیق پاره‌ای گزاره‌های دینی است. اگر دین نباشد، اگر خدا نباشد، مردم پایبند اصول اخلاقی نخواهند ماند و همه چیز را مجاز می‌دانند. در این نظریه ادعا می‌شود که صرف آگاهی از اصول اخلاقی، ضمانت کافی برای عمل به آنها نیست و دین این ضمانت را تأمین می‌کند. ارسطو، برخلاف نظر سقراط، بر آن بود که معرفت به اخلاق درست به تنهایی برای عمل به آن کافی نیست. بسیاری اوقات انسانها با اینکه می‌دانند کاری خطاست، آن را انجام می‌دهند و با اینکه می‌دانند کاری درست است، آن را ترک می‌کنند. به نظر ارسطو

ضعف اراده، عامل مهم این مسئله است.

در اینجا باید به مسئله حقیقت و مصلحت توجه کرد. این دو چیز، دو عامل اساسی حرکتها و افعال انسان هستند. هر کاری که انسان انجام دهد یا از سر مصلحت است یا به دلیل حقیقت. روح حقیقت طلبی انسان او را وامی دارد که اگر چیزی را حق یافت، بدان پایبند باشد. از آن طرف نیز مصلحت طلبی و سودخواهی آدمی او را بر آن می دارد که به منافع خویش بیندیشد و از چیزهایی که منافی طبع او، یا مضر به حال او هستند، پرهیز کند. این دو خصیصه گاه اقتضای واحدی دارند و گاه در تعارضی با یکدیگر می افتند. در هنگام تعارض انسانها متفاوتند. برخی روح حق طلبی شان غلبه می یابد ولی اکثراً روح مصلحت جوئی و منفعت خواهی شان. در مسئله اخلاق نیز وضع از همین قرار است. پاره ای انسانها، اندکی از آنان، صرف شناخت حق آنان را به عمل وامی دارد، نمونه این دسته انسانها علی بن ابی طالب (ع) و سقراطند. اما خیل عظیمی از انسانها، برای انجام دادن عمل اخلاقی، بیش از شناخت حق بودن آن، نیازمند آگاه شدن از فواید آن هستند. اینجاست که دین می تواند با دادن تضمینهای لازم انسانها را به عمل اخلاقی بکشانند. نکته جالب توجه در اینجا این است که دین نمی خواهد در تعارض میان حق و مصلحت، جانب مصلحت را مقدم دارد، بلکه می خواهد به انسانها اعلام کند که در صورت پهای بندی به حقیقت، به مصلحت نیز دست می یابید و تعارضی که ابتدا گمان می رفت، صرفاً تعارض ظاهری است، یا تعارضی میان حقیقت و مصالح ناپایدار دنیوی.

کانت نیز می خواست از طریق لزوم جمع میان حقیقت و مصلحت در اخلاق، به وجود خداوند برسد. می گفت ما باید پایبند حقیقت (وظیفه) باشیم، اما پایبندی به حقیقت نباید مستلزم دستیابی به سعادت باشد، و این ممکن نیست مگر اینکه خدا را مفروض بگیریم. در اینجا نمی خواهیم استدلال کانت را بررسی کنیم. مقصود، ذکر این نکته است که جمع میان حقیقت و مصلحت دغدغه علمای اخلاق بوده است و به نظر می رسد که دین می تواند این کار را بکند، و تنها دین می تواند بکند زیرا

به محض آنکه خدا و دین را از اخلاق جدا کردید، با مسئله لابنحل تعارض حقیقت و مصلحت (که در این حال تنها باید مصلحت دنیوی را در نظر گرفت) مواجه خواهید شد.

این معنا از وابستگی اخلاق به دین معنایی نظری نیست، بلکه مربوط به عمل است، اما بسیار با اهمیت؛ زیرا تمام ارزش اخلاق در این است که به عمل آید. و این، در سطح عموم انسانها ممکن نمی شود، مگر با تسلیم دانستن وجود خدا و حیات جاوید و پاداش و جزای الهی.

لازم به ذکر است که نمی خواهیم مدعی شویم که رفتار اخلاقی در صورتی توجیه عقلانی دارد که از ملاحظات مربوط به ثواب و عقاب (مصلحت) مایه بگیرد. بلکه به نظر ما، رفتار اخلاقی شایسته تر آن است که تنها از ملاحظات مربوط به حقیقت و درستی ناشی شود. اما این یک مطلب است، و مسئله عدم امکان تحقق چنین آرمانی در سطح عموم انسانها چیز دیگری است. عموم انسانها براساس حب ذات عمل می کنند، نه براساس محوریت حق. ادیان نیز آمده اند تا انسانها را از خودمحوری نجات دهند و حق محور کنند. اما این مسئله سرعت و با یک توجیه و دعوت صورت تحقق به خود نمی پذیرد. امر تربیت انسانها، امری تدریجی و صعب الحصول است. در ابتدای امر تربیت، از انگیزه های دیگر استفاده می کنند تا در مراحل بالاتر رشد به انگیزه های اصلی برسند.

۹. درباره دیدگاه اخلاقی باید گفت که ظاهراً دین در این زمینه سبب ساز اصلی نیست. در واقع شاید قضیه برعکس باشد، یعنی تا انسان ابتدا دیدگاهی اخلاقی نداشته باشد، دین را نمی پذیرد. اصل دیدگاه اخلاقی، امری است که بر دین تقدم دارد، اما شاید دین در تقویت این دیدگاه مؤثر باشد، و هیت.

معلمی: با توجه به جواب سؤال قبلی، سؤال مذکور نیز پاسخ داده شده است زیرا تا کمال نهایی و مطلوب روشن نشود و اثبات نگردد هیچ فعل اخلاقی و اصولاً «باید و نباید» و «حسن و قبح» معنا پیدا نمی کند.



زیرا از منظر فلسفی و هستی‌شناسانه، اخلاق در هر شکل و در هر سطح آن، پدیده‌ای است مانند سایر پدیده‌ها و هیچ پدیده‌ای نیست که بی‌پدیده‌آورنده باشد. از آنجا که سرسلسله همه علل، خالق هستی یعنی خداوند باری تعالی است، هیچ پدیده‌ای بدون خدا وجود ندارد، پس اخلاق بدون خدا ممکن نیست (پیش‌فرض این استدلال اثبات وجود خداست).

اما اگر مراد از امکان مذکور در پرسش، امکان عام منطقی، یعنی عدم امتناع باشد، معنای این پرسش چنین می‌شود که آیا محال است که بدون باور به خدا و تأثیر او در اخلاق، اخلاق وجود داشته باشد؟ در این حالت با توجه به نوع اخلاق و نظامهای اخلاقی، پاسخ متفاوت است و باید قایل به تفکیک شد. زیرا اگر مراد از اخلاق و نظام اخلاقی، اخلاقی نباشد که سعادت حقیقی و کامل و پایدار انسان را فراهم می‌سازد؛ می‌توان گفت اخلاق بدون خدا به لحاظ منطقی محال نیست (ممکن است). زیرا اگر به لحاظ منطقی محال نیست که انسانی

قتحعلی: برای پاسخ به این پرسش لازم است به سه نکته اشاره شود.

الف - مراد از اخلاق چیست؟ آیا هر نوع اخلاق و نظام اخلاقی مراد است یا هدف صرفاً اخلاق و نظام اخلاقی‌ای است که سعادت حقیقی و پایدار انسان را فراهم می‌سازد؟

ب) مراد از امکان چیست؟ آیا امکان فلسفی مراد است یا امکان عام منطقی یا امکان وقوعی؟ یا امکان به معنای داشتن توجه عقلانی است و معقول بودن؟

ج) مراد از خدا چیست؟ آیا همان معبود واحد سرمد مسلمانان و ادیان ابراهیمی است؟ یا هر نوع معبود در ادیان و فرق‌گوناگون شرقی یا افریقایی یا ...؟

ما در پاسخ به این پرسشی بنا را بر این می‌گذاریم که مراد خدای واحد و سرمد است. بر این اساس اگر از منظر فلسفی و هستی‌شناختی به این پرسش بنگریم، پاسخ مطلقاً منفی است.

۹۸

بدون خدا یا باور به خدا یا بی‌خبر از خداکاری اخلاقی را انجام دهد، در این صورت منطقی‌محال نیست که کارهای اخلاقی بسیاری را به همین شکل انجام دهد. بنابراین اگر برای یک انسان چنین حالتی منطقی‌محال نیست (ممکن است)، برای همه انسانها نیز منطقی‌ممکن خواهد بود که بدون خدا مجموعه‌ای از کارهای اخلاقی را انجام دهند.

سزاین مطلب نیز آن است که بنا بر عقیده حق در نزد امامیه و معتزله از مسلمانان و بسیاری از فلاسفه غربی، دست‌کم، برخی از ارزشهای اخلاقی (نظیر حسن عدل و قبح ظلم) وجود دارند که عقل یا احساس یا وجدان، مستقل از امر و نهی، فعل یا ترک خداوند، آنها را درک می‌کنند. مسئله حسن و قبح ذاتی دقیقاً بیانگر همین مطلب است. از این رو انسانهای ملحد نیز ممکن است برخی کارهای اخلاقی را، حتی به لحاظ ارزش اخلاقی ناقص، انجام دهند. ذکر این نکته بجاست که بر اساس نظریه کسانی که میان حسن فعلی و حسن فاعلی تفکیک می‌کنند، تنها کاری دارای ارزش اخلاقی است که: اولاً دارای حسن فعلی (فی نفسه خوب باشد) و حسن فاعلی (با انگیزه و نیت خوب انجام شده باشد) با هم باشد.

ثانیاً حسن فاعلی یعنی نیت و انگیزه صحیح را تنها در رابطه با خدا می‌دانند و هر نوع انگیزه دیگری را بی‌ارزش می‌شمارند. اخلاق و نظام اخلاقی ناقص نیز بدون باور به خدا امکان نخواهد داشت.

اما اگر مراد از امکان مذکور در پرسش، امکان عام منطقی باشد و مراد از اخلاق و نظام اخلاقی آن باشد که سعادت حقیقی و کامل و پایدار انسان را فراهم می‌سازد، پاسخ پرسش مذکور منفی است. زیرا همان‌گونه که روشن است موضوع اخلاق، فعل اختیاری و آگاهانه انسان است. اگر اختیار و آگاهی نباشد بحث اخلاق پیش نمی‌آید. برای انجام کار اخلاقی علاوه بر اختیار، شناخت و آگاهی از فضایل و رذایل و منافع و مصالح واقعی و پایدار و فراگیر ضرورت دارد. چه وظیفه‌گرا باشیم چه نتیجه‌گرا، تفاوتی نمی‌کند. از آنجاکه ابزار شناخت انسان محدود و ناقص است درک او از سعادت، رفاه و

خیر خویش نیز درکی محدود و ناقص است. از این رو اگر صرفاً به عقل و حس یا وجدان برای شناخت خیر و شر اکتفا شود شناخت درست و کاملی نخواهد بود. علاوه بر آنکه عقل و حس و وجدان افراد گوناگون در شرایط مختلف ممکن است احکام متفاوت و گاه متعارض صادر کنند، شهوات و امیال متضاد نفسانی نیز بر کارآمد بودن این ابزار می‌افزاید. بنابراین آن اخلاق و نظام اخلاقی که سعادت حقیقی و پایدار و کامل انسان را فراهم نمی‌کند، منطقی‌مستلزم بالاترین، برترین و واقعی‌ترین شناخت از خیرات و شرور و مصالح و مفساد است؛ و چنین شناختی تنها به وسیله وحی الهی امکان‌پذیر است. پس چنین نظام اخلاقی‌ای منطقی‌مستلزم وجود خداوند باری تعالی است و بدون خدا چنین اخلاق و نظام اخلاقی‌ای امکان منطقی نخواهد داشت. همچنین مسئله ضمانت اجرایی و پاداش و عقاب برخی از کارها که در دنیا میسر نیست، از ادله ضرورت خدا برای اخلاق محسوب می‌شود. رویکرد این پاسخ، رویکردی ارزشی است، البته نه ارزش اخلاقی چرا که مستلزم دور خواهد بود، بلکه ارزش وجودشناختی است.

بر اساس امکان وقوعی نیز به همان دلیل که در بحث امکان منطقی گذشت آن اخلاق و نظام اخلاقی‌ای که سعادت حقیقی، پایدار و کامل انسان را فراهم می‌سازد، بدون خدا ممکن نیست. یعنی، فرض وجود و تحقق این نوع اخلاق و نظام اخلاقی بدون خدا مستلزم تناقض است. اما نظامهای اخلاقی گوناگون و دارای مراتب متفاوت به لحاظ ارزش و اهمیت می‌توانند بدون خدا وجود داشته باشند. از این روست که برخی فلاسفه و دین‌پروهان، خصوصاً فلاسفه و دین‌پروهان غربی، نه تنها اخلاق بدون خدا را ممکن، بلکه متحقق دانسته‌اند. استدلال آنان چنین است که وقتی دین بدون خدا ممکن و موجود باشد، مانند تراوادبودیم که به هیچ خدایی قابل نیست، به طریق اولی، اخلاق و نظام اخلاقی بدون خدا نیز ممکن بلکه متحقق است. نظامهای اخلاقی مارکسیستی، لائیک، سکولار، انسان‌مدار و حتی ضدخدا بهترین گواه بر این مطلب است. روشن است که بر اساس این پاسخ هر نوع شیوه رفتاری را

می‌توان اخلاق نامید و اگر به صورت مجموعه‌ای از اصول و قواعد درآید آن را نظام اخلاقی خواند؛ از اخلاق فاشیستی، اخلاقی هرزگی گرفته تا اخلاق عرفانی ادیان شرقی مانند اخلاق بودایی.

به اعتقاد برخی، مراد از این پرسش که «آیا اخلاقی بدون خدا امکان دارد یا نه؟» این است که آیا اخلاق و انجام کار اخلاقی بدون باور به خدا به لحاظ عقلی توجیه‌پذیر است یا خیر؟ و بر این اساس پاسخ داده‌اند که التزام به اصول و قواعد اخلاقی مطلقاً (با باور به خدا یا بدون باور به خدا) برای حفظ امنیت فردی یا اجتماعی یا هر دو، یا برای شکوفایی، رفاه و پیشرفت فردی یا اجتماعی یا هر دو لازم است. گاه نیز چنین استدلال کرده‌اند که فرد یا جامعه‌ای که اخلاق را، حتی بدون باور به خدا، رعایت می‌کند، در مقایسه با فرد یا جامعه‌ای که اخلاق را رعایت نمی‌کند، از وضع بهتر و مطلوب‌تری برخوردار است. پس براساس چنین تفسیری اخلاقی بدون باور به خدا امری است که به لحاظ عقلی توجیه‌پذیر و معقول است. گرچه باور به خدا می‌تواند بی‌اندازه به غنا و استحکام اخلاق بیفزاید.

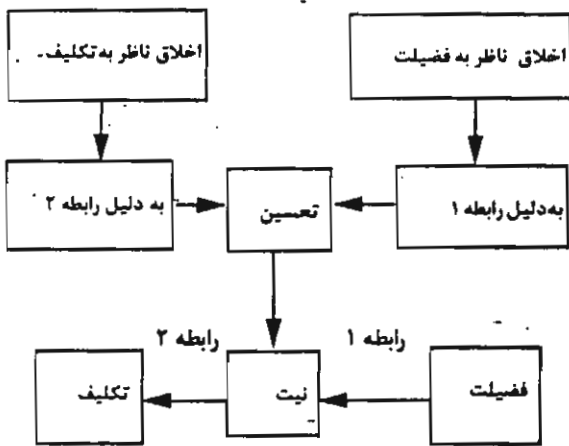
قیاسات: مناسبات اخلاق و سایر حوزه‌های معرفتی، نظیر پزشکی، مدیریت و ... را چگونه می‌بینید؟ و آیا فکر می‌کنید در آن حوزه‌ها قواعد خاصی حاکم است یا تابعی از قواعد اخلاقی جاری در متن جامعه به حساب می‌آیند؟

صادقی: این سؤال را می‌توان دوگونه فهمید. با نظر به اینکه مناسبات اخلاق و حوزه‌های معرفتی دیگر خواسته شده است، می‌توان آن را به مسئله ارتباط دانش و ارزش مربوط دانست. اما با نظر به اینکه در قسمت دوم سؤال از حاکمیت قواعد خاص یا «تابعیت از قواعد جاری در متن جامعه» پرسش شده است، می‌توان آن را سؤالی مربوط به اخلاق‌کاربستی دانست. لذا سؤال این‌گونه طرح می‌شود که: «کاربرد اخلاق در حوزه‌هایی (نه حوزه‌های معرفتی) نظیر پزشکی، مدیریت و ... چگونه است. آیا قواعد خاصی بر آن حاکم است یا تابعی از قواعد

اخلاقی جاری در متن جامعه به حساب می‌آید؟»

۲. برای پاسخ به این سؤال به نظر می‌رسد که باید میان دو نوع اخلاق ناظر به فضیلت و ناظر به تکلیف تفاوت گذارد. در اخلاقی ناظر به فضیلت، عمل فرد به این دلیل اخلاقی محسوب می‌شود که حاکی از وجود فضیلتی در اوست. در اخلاق ناظر به تکلیف، عمل فرد به این دلیل اخلاقی محسوب می‌شود که منطبق با تکلیف اخلاقی اوست و اصلاً فضیلت به این دلیل فضیلت است که دارنده آن، عمل خود را منطبق بر تکالیفش انجام داده است. در هر دو نوع اخلاق درون‌داد عمل و نیت، اصل است و برون‌داد عمل، تابع آن.

تحسین و تقبیح نیز براساس همان وجه درونی صورت می‌پذیرد، با این تفاوت که در اخلاق ناظر به فضیلت، فرد دارای نیت اخلاقی را از آن جهت شایسته تحسین می‌دانیم که نیت او حاکی از وجود فضیلتی در شخصیت اوست، اما در اخلاق ناظر به تکلیف، آن فرد را از آن جهت شایسته تحسین می‌دانیم که نیت او معطوف به انجام تکالیفش بوده است. نمودار زیر بیانگر نقاط اشتراک و افتراق این دو اخلاق است:



۳. فضایل انسانی براساس مشاغل مختلف، تفاوت ندارند، اما تکالیف او متفاوت می‌شوند. حوزه‌های مختلف عمل، از پزشکی و مدیریت، تا تجارت و صنعت، از تعلیم و تربیت، تا قضا و سیاست، هریک تکالیف ویژه‌ای را اقتضا می‌کنند، اما در همه آنها فضایل انسانی مشترک است. داشتن صفات و ملکاتی-همچون خیرخواهی، حق‌مداری، صداقت، عدالت،

حق شناسی و... در همه جا مطلوب است و منشاء آثار نیک، رفتارهای خوب مصادیق گوناگونی می توانند داشت، اما همه برخاسته از فضایل مشترکی هستند. شکل‌های رفتاری تغییر می کنند، وظایف رفتاری متفاوت می شوند، اما فضایل انسانی در همه جا به نحوی یکسان حضور دارند. تقسیم کار اجتماعی، که موجب تفکیک حوزه‌های عمل می شود، یکی از آثارش ایجاد تکالیف متفاوت است، اما نمی توان پذیرفت که بر اثر تقسیم کار فضایل نیز متفاوت می شوند.

۴. بنابراین می توان گفت که اخلاق مبتنی بر فضایل در حوزه‌های مختلف تابع همان ارزش‌های عام اخلاقی جاری در اجتماعند؛ ولی اخلاق مبتنی بر تکالیف چنین نیست. البته تکالیفی عام وجود دارند که در همه حوزه‌های عمل فردی و اجتماعی حضوری ثابت و دایمی پیدا می کنند، اما پاره‌ای دیگر از تکالیف اخلاقی، متناسب با حوزه‌های عمل خاص ایجاد می شوند.

معلمی: اصول کلی اخلاق در همه حوزه‌ها باید رعایت شود آنچه که در حوزه‌های مختلف تغییر می کند تغییرات مصداقی و موردی است و در واقع تغییر موضوع قانون است. به عنوان مثال دروغ‌گویی از جهت اخلاقی مذموم و زشت است و نباید دروغ گفت، ولی در مواردی مثل نجات جان یک انسان بی گناه از روی اضطرار می توان دروغ گفت. پس دروغ مصلحت‌آمیز که واقعاً مصلحت داشته باشد، مذموم نیست. حال این مصلحت ممکن است در حوزه پزشکی موارد فراوانی داشته باشد و یا نگفتن سیخن راست (نه دروغ گفتن) ممکن است برای جلوگیری از ناامیدی بیمار ضرورت پیدا کند. در اینجا قاعده مهم نخورده است، بلکه موضوع قانون عوض شده است.

فتحعلی: یکی از شاخه‌های نوین در فلسفه اخلاق که از آن به عنوان اخلاق کاربردی (Ethics Applied) نام برده می شود، تا حدود زیادی عهده دار پاسخگویی به این پرسش‌هاست. این شاخه از فلسفه اخلاق گرچه در نیم قرن اخیر به صورت منظم و سامان یافته مورد توجه قرار گرفته است، اما پیشینه تاریخی این

نوع مباحث از سقراط (حدود ۳۹۹-۴۷۰ ق م) در باب فرار از زندان و مجازات و زیر پا گذاشتن قانون گرفته تا "لاک" (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) در باب تساهل دینی، هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) در باب خودکشی، جرمی بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲) در باب اعلامیه حقوق بشر فرانسه، میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) در باب تساوی جنسی، نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) در باب مجازات، جان دیبری (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲) در باب دمکراسی در امریکا و سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) در باب نسل‌کشی در ویتنام قابل ردیابی است.

در دوران معاصر کسانی مانند زاولز، نوزیک و مک ایتایر در باب عدالت و حقوق، آلن جی ویرث و جانول فینبرگ در باب ارزش انسان و سقط جنین، بتی فریدن در باب حقوق و مسائل زنان، هریک به نوعی سعی در تطبیق قواعد و اصول اخلاقی در حوزه‌های گوناگون نموده‌اند. عناوینی نظیر اخلاق جنسی، اخلاق پزشکی، اخلاق کشاورزی، اخلاق تجارت، اخلاق مدیریت، اخلاق محیط‌زیست، اخلاق مهندسی، اخلاق کامپیوتر، و... هریک بر مجموعه‌ای خاص از مسائل اشاره دارند که درباره حکم یا نسبت آنها با اصول و قواعد اخلاق سنتی و اخلاق جاری بحث می کنند.

در سنت اسلامی نیز احادیث و روایات و کتب ارزشمندی در برخی از زمینه‌های یادشده، وجود دارد. احادیث اخلاقی مربوط به علم، تعلیم، تعلم و تربیت است، محیط‌زیست احادیثی مربوط به رفتار با حیوانات، درختان، آبها، هوا، زمین و... دارد، همچنین روایات اخلاقی مربوط به طب، تجارت، حکمرانی و مدیریت بسیارند.

آنچه مهم است توجه به این مطلب است که اخلاق، مربوط به فعل اختیاری و آگاهانه انسان است. از این رو هر نوع فعل و کاری که از انسان سرزند و دارای این ویژگی باشد در قلمرو اخلاق و حکم آن وارد می شود. وجود ارزش‌ها و اصول و قواعد مطلق در اخلاق سبب می شود که معیار دآوری و حکم اخلاقی همواره در دسترس باشد. تفاوت شرایط و اوضاع و احوال یا مصادیق صرفاً مربوط به امور ظاهری و جزئی است و نمی تواند باعث دگرگونی بنیادین در اخلاق و اصول و ارزش‌های آن شود. به عنوان مثال اصل عدالت در هر زمینه‌ای،

پزشکی با مدیریت، یا ... نافذ و راهگشاست و باگذشت زمان یا تغییر حوزه معرفتی وثاقت خود را از دست نمی دهند. آنچه تغییر می کند نوع حکم ظاهری و مصادیق است. بنابراین به شرط آنکه قواعد، اصول و ارزشهای جاری در جامعه، قواعد، اصول و ارزشهای اصیل، منطقی و منطبق با سعادت حقیقی او باشند، می توانند در هر حوزه معرفتی به کار گرفته شوند و با تطبیق آن اصول، احکام اخلاقی موارد خاص و جدید را کشف کرد. بدیهی است در صورتی که این اخلاق و اصول، کافی یا

گسترش و شیوع این علم در میان مردم. هر ده اینها قابل پیگیری اند.

قید «در ابعاد گوناگون اجتماعی»، با بحث توسعه ارزشهای اخلاقی در جامعه تناسب بیشتری دارد تا با بحث رشد علم اخلاق. بنابراین ترجیح می دهیم با صرف نظر از این قید سؤال را دنبال کنیم. قید «معلول چه عللی هستند» نیز بحث را کمی پیچیده می کند؛ زیرا ابتدا باید موانع رشد علم اخلاق را بررسی کرد، سپس به ریشه یابی این موانع پرداخت که به بحثهایی پیچیده جامعه شناختی و روان شناختی کشیده می شویم.

گمان نمی رود که طراحان محترم سؤال چنین خواسته ای داشته باشند. بنابراین به بررسی این سؤال می پردازیم که:

«موانع رشد علم اخلاق کدامند؟»

۲. یکی از موانع مهم رشد علم اخلاق در میان ما ایرانیان، و شاید در میان بسیاری ملل دیگر، مانعی فرهنگی است. در فرهنگ ما، به علم اخلاق با دیده ای نه چندان تکریم آمیز نظر می شود. از آنجا که علم اخلاق از علوم ناظر به عمل به شمار می آید، آن را آنچنانکه باید و شاید علم نمی دانند و پرداختن به آن را کاری عالمانه و محققانه محسوب نمی کنند. همین امر موجب شده است که رغبت چندانی در پرداختن به این علم پیدا نشود.

۳. مانع دیگری که با مانع اول نزدیکی زیادی دارد، فقدان ابهت و شأن اجتماعی (پرستیژ) برای علم اخلاق است. یعنی حتی اگر آن را علم نیز به حساب آورند، اما مرتبت عالی علوم نظری صرف همچون ریاضیات، فلسفه، منطق، و علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی، زیست شناسی، و علوم تاریخی و اجتماعی را ندارد.

۴. مشکل دیگر آن است که در میان عالمان دین نیازی به علم اخلاق و رشد آن احساس نمی شده است. این نه به دلیل کم اهمیت دانستن امر اخلاق، که به دلیل احساس استغنا به سبب وجود علم فقه بوده است.

توضیح اینکه براساس اخلاق ناظر به تکلیف، که شاید این نوع اخلاق در میان عالمان دینی رواج بیشتر داشته، عمده مباحث اخلاقی در میان مباحث فقهی، به صورت اصیل یا استطرادی، مطرح می شده است، به طوری که از این جهت

صحیح نباشد مورد تجدیدنظر، اصلاح و تکمیل قرار خواهند گرفت.

قیسات: موانع رشد و توسعه دانش اخلاق در ابعاد گوناگون اجتماعی آن معلول چه عللی هستند؟

صادقی: اجازه می خواهم ابتدا اندکی درباره خود سؤال تدقیق کنیم. استعمال دو واژه «رشد و توسعه» در کنار هم، یادآور تفاوت مفهومی این دو واژه در مسائل اقتصادی است. گمان می کنم، یا لافل امیدوارم، که طراحان این سؤال آن تفاوت را مد نظر نداشته باشند. اما نکته قابل توجه دیگری در این باره وجود دارد که در این بحث ایجاد تفاوت می کند. گاهی از رشد کمی و کیفی خود علم اخلاق سخن می گوئیم و گاهی از

تبدیل می‌شود که بدون اجتهاد و روزی عالمانه اخلاقیات خاصی را در میان مردم ترویج می‌دهند.

روزی به یکی از بزرگان، که به دلیل اتصافش به دانش و صفات نیک اخلاقی، بدو ارادت می‌ورزم، پیشنهاد کردم که رشته اخلاق را در حوزه تأسیس کنید. با تعجب گفت چه نیازی به یک رشته است. در ادامه رشته فلسفه، یکی از گرایشها می‌تواند اخلاق باشد. گفتم شاید مرادتان اخلاق فلسفی یا فلسفه

نیازهای اخلاقی تأمین می‌شد. فقه اسلامی، چنانکه برخی کم‌اطلاعان از فقه می‌پندارند، تنها به مسائل حقوقی نپرداخته است. سراسر فقه پر است از مباحث و مسائل اخلاقی. اگر بخواهند مسائل اخلاقی، بویژه مسائل اخلاق کاربردی را از فقه بیانند، فقه جدیدی پدید می‌آید که شباهت اندکی با فقه سابق خواهد داشت. بنابراین باید گفت که علم اخلاق در درون فقه وجود داشته است. این مسأله درست است، اما همین عدم تمایز موجب شده تا باب اندیشه‌ورزی مستقل درباره مفاهیم و مسائل اخلاقی در میان عالمان دینی گشوده نشود و علم اخلاقی رشد مورد انتظار خویش را نیابد. از سوی دیگر اخلاق ناظر به فضایل نیز رشد لازم را پیدا نکند.

۵. دست‌های اندک از عالمان دینی، که به‌طور مستقل به مسائل اخلاقی پرداخته‌اند، سرعت آن را به عرفان تحویل برده‌اند و آن را عملی مربوط به خواص کرده‌اند. اخلاق عرفانی، نه نظراً، بلکه عملاً تنها معدودی از خواص را نجات داده و با عموم انسانها کاری نداشته است. اخلاق از صحنه حیات فردی و اجتماعی رخت بر بسته و به علمی مربوط به اندک سالکان راه حق بدل گشته است. درحالی‌که به نظر می‌رسد نه اخلاق به‌طور عموم، نه اخلاق دینی به‌طور خاص، هیچ‌کدام اختصاص به گروهی اندک از برگزیدگان ندارند و داعیه اصلاح همه انسانها را دارند. هنگامی‌که این رسالت از علم اخلاق سلب شد، بتدریج گفت‌وگوی اخلاقی و علم اخلاق از میان عموم رخت بریست.

۶. حاکمیت نگرش «تسامح در ادله سنن» نیز به نظر می‌رسد که یکی از موانع مهم رشد علم اخلاق باشد.

بسیاری عالمان دینی، مسائل اخلاقی را از مستحبات می‌دانند. در امور مستحب نیز سختگیری علمی لازم را روا نمی‌دارند و می‌گویند امر مستحبات سهل است، به طوری‌که در ادله‌ای که مستحبات را از طریق آنها اثبات می‌کنند، چون و چرای زیادی نمی‌کنند. باب اجتهاد و تلاش طایقت‌فرسای مجتهدان به روی مسائل اخلاقی بسته می‌ماند و در نتیجه علم اخلاق رشد نمی‌کند. از این‌روست که علم اخلاق یا به عرضة تنقیح‌ناشده و پراکنده و غیرمنسجم اصول و قواعدی گناه متعارض تحویل می‌یابد، و یا به ابزارکار سخنرانان مذهبی

اخلاق است، درحالی‌که بنده به اخلاق به‌طور عام و به اخلاق دینی به‌طور خاص نظر داشتم. گفتند در فلان کتاب به آن پرداخته‌ایم، همان کافی است. ایشان این را در حالی می‌گفتند که بنده بخوبی به‌خاطر داشتم که خودایشان با چه تفصیلی از

عنوان منبع حکم شرعی شناخته می شود و حداقل در مواردی که به نظر آنان، نصی در قرآن و سنت بر حکمی وجود نداشته باشد و مسئله مورد اجماع نیز نباشد، یا بکار بردن این روشها و اعتماد بر ترجیحات ذهنی خود حکمی را استنباط کرده و آن را به شرح نسبت می دهند. یکی از مهم و فزاینده ترین کسانی که با به کار بردن روش قیاس احکامی را استنباط کرده و به عنوان فتوای فقهی به مردم می گفت ابو حنیفه بود. اعتراضات شدید امام صادق علیه السلام بر او در این باره مشهور است. در روایات متعددی وارد شده است^۱ که در یکی از مجالسی که ابو حنیفه خدمت امام صادق علیه السلام رسید، حضرت در سخنان خود به او فرمود: به من خیر رسیده که تو «قیاس» به کار می گیری! عرض کرد: بلی. حضرت فرمود:

وَبَلِّغْ لِأَقْسَى، أَنْ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ أَبِیْسٍ...

«وای بر تو قیاس مکن، که اول کسی که قیاس کرد ابلیس بود...»

سپس حضرت با شیوه خاصی سعی کرد او را آگاه کند که انسان نادان تر از آن است که بتواند با استنحاش های خود حکم خدا را به دست آورد. حضرت در ضمن سخنان خود فرمود: تو می توانی سر خود را به بدن خود قیاس کنی، و بدانی حراد چشم شوری، در گوش تلخی، در دهان عدوبت و در بینی آب و بزهرهای قرار داده شده است؟ و هنگامی که از پاسخ منفی داد، حضرت فرمود: تو که نمی توانی سرت را در رابطه با بدنت بسنجی، چگونه می توانی حلال و حرام خدا را قیاس کنی؟!

→ معاینات بر مقصود شرع است یا به تعبیر دیگر مراد از مصالح در اینجا: سبب است که نوزدی به مقصود شرع شود خواه عیارت باشد و خواه عادت. و هدف از عیارت آن چیزی است که سارع آن را به جهت حق خود می خواهد و مراد از عادت آن چیزی است که شارع آن را برای تنگ بندگان و نظم زندگی و احوال آنان خواسته است.

اما مقصود از مرسل بودن بین آنان اخلاق است. برخی مقصود از آن را استاد نشودن به هیچگونه نص شرعی می دانند و می گویند چیزهایی است که حق اکتشاف آن به عقل و اکتفا شده است، و برخی دیگر مقصود از ارسال را عدم استناد بر نصی خاص می دانند نه آنکه اصلاً نصی در مورد وجود نفاذ باشد بلکه مستند، نصوص کلی است که می توان از آن استفاده نمود. (الاصول الفاعله للفقهاء المالکین، ص ۳۸۱)

تجربیدالاصول، ص ۱۲۲.
البته اگر واقعاً در مصالح مرسله استاد به حکم کلی یا حکم قطعی عقلی بشود درست است. اما اگر اکتفا به ظن بشود آن هم اشتباه است. چنان که مراد بسیاری از آنان از مصالح مرسله همین است.
۸. جامع احادیث التبیانه، ج ۱، ص ۷۳، چاپ اول.

«نمی توان با عقلهای ناقص و نظریهای باطل و قیاسات فاسد به دین خدا رسید.»
و از امام باقر علیه السلام:

من افقی الناس برأیه فقد دان الله بما لا یعلم، و من دان الله بما لا یعلم فقد ضاد الله حث احل و حرم فیما لا یعلم.^۱

«کسی که با رأی خود به مردم فتوی دهد، دینی به خدا نسبت داده که نمی داند، و خبر که دینی به خدا نسبت دهد، که نمی داند، به سستی خدا برخاسته است چون حلال و حرام می کند چیزی را که نمی داند.»

اعتماد بر درک عقلی غیر نام و مطلوبات متأسفانه در میان اکثریت اهل تسنن رایج است. و مسأله مختلف فقهی آنان هر کدام به نوعی گرفتار این روش فاسدی باشند. بنابراین چون «قیاس»^۲ و «استحسان»^۳ و «مصالح مرسله»^۴ در نزد بسیاری از آنان به

۱. جامع احادیث التبیانه، ص ۱۶۹.

۲. برای قیاس، تعاریف متعددی ذکر کرده اند که برخی از آنها بدین قرار است:

الف: «تعدیه الحکم من الاصل الی الفرع لعله منعدّه فیها».

«سرایت دادن حکم از اصل به فرع به جهت عقلی که در هر دو یکی است.»

ب: «ایان حکم بهام لمعلوم بامر جامع».

«ایان حکم نامعلوم بر آن معلوم دیگر به واسطه جامعی که بین هر دو است.»

ج: «قیاسی که در اینجا مورد قرار گرفته است قیاسی است که علت حکم به حدس و استنباط بدست آمده باشد و گزینه اگر به علت حکم مورد رایت تصریح شده باشد آن قیاس مخصوص العله و از بحث خارج می باشد. و در حقیقت قیاس نیست بلکه تطبیق قاعده کلی بقیسی است (تجربیدالاصول، ص ۹۲).

د: این اصطلاح در مورد قیاس با اصطلاح قیاس در منطق فرق دارد و چنین قیاسی به اصطلاح منطق منطبق است.

۳. استحسان نیز نزد آنان تعاریف متعددی دارد. مثل:

الف: «میدور حکم من المجهود بمجرد کونه مستحباً عند».

«میدور حکم از مجهود فقط به خاطر آن که به نظر از خوب است.»

ب: «دلیل یستطیع فی نفس المجهود و بعضو عنه عیارت».

«دلیلی که در اندیشه مجهود مانده و عیارتش نسبت به آن ناراست است.»

ج: «عندول من حکم الدلیل الی العاده لمصلحة الناس».

«عندول از قیاس دلیل به عادت برای رعایت مصلحت مردم» (تجربیدالاصول، ص ۹۱).

۴. در تعریف مصالح مرسله باید مقصود از دو کلمه مصالح و مرسله را بدانیم مقصود از مصلحت را گفته اند:

از این جهت افراد غیر متخصص که وظیفه آنان در احکام فقهی، تقلید است باید بیدار بوده و در عنصر اساسی علم و عدالت را هرگز فراموش نکنند و جز از آن که شایسته است پیروی ننمایند. چنان که در روایت از رسول الله صلی الله علیه و آله آمده است:

«طلب العلم فریضه علی کل مسلم، فاطلبوا العلم فی مظانه و اقبسوه من

اهله»^{۱۲}

«طلب علم، بر هر مسلمانی واجب است، پس بجوید علم را در مظان خود، و فرا گیرید آن را از اهلس».

و نیز، عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم:

«من تعلم بیامن العلم عن یشق به کان افضل من ان یعلی الف رکعة»^{۱۳}

«هر کس با ایمنی از علم را از شخص مورد اعتمادی بیاموزد، برتر از آن است که هزار رکعت نماز بگزارد».

البته راه تحقیق بسته نیست و اگر کسی مطلبی به نظرش آمد یا بر اثر مقداری مطالعه نظر بهای بدست آورد می تواند آن را به عنوان یک احتمال به متخصصین فن عرضه کند، ولی تا آن هنگام که خودش به حد کامل تخصص حداقل در تمام جوانب مسئله مورد تحقیقش نرسیده و یا تأیید صریحی از فقیهین نگرفته، نظریه او هیچ گونه حجیتی ندارد و نمی تواند مورد استناد هیچکس قرار گیرد.

صرف نظر از هوی ها و هوسها و القاءات سیطانی به نظر می رسد یکی از مهم ترین جهاتی که باعث شده عده ای به روشهای ظنی در استنباط احکام الهی روی بیاورند این است که آنان خود را در میان چند مسئله یافتند که باید همه آنها را به نوعی حل کنند.

۱: اولین مسئله آن است که برای هر چیزی در اسلام حکمی وضع شده است که افراد مسلمان باید اعمال خود را بر آن احکام تطبیق کنند.

عن الصادق علیه السلام:

«ان الله تبارک و تعالی لم یدع شیئاً یحتاج الیه الا لانه انزله فی کتابه و بینه

۱۲ و ۱۳. جامع احادیث الشیعه، ج ۷ و ۸.

جد قیاس، که بجز اهل تسنن و به ویژه حنفی ها طرفدار آن هستند. و چه استحضار که اعتقاد به آن منسوب به حنفی ها و حنفی ها است و چه مصالح مرسله که مالکی ها و حنبلی فا از آن استفاده می کنند، همه پیروی کردن از غیر علم است بدون آنکه دلیلی بر جواز آن باشد؛ در حالی که ما می دانیم خداوند متعال از پیروی غیر علم نهی کرده و می فرماید:

«لا تقف مالیس لک به علم»^{۱۴}

«پیروی مکن آنچه را بدان علم نداری».

و نیز این روش استنباط موجب نسبت دادن حکمی است به شرع از روی شک و یا ظن، در صورتی که می دانیم خداوند فرموده است:

«ان یستعین الا بالظن و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً»^{۱۵}

«پیروی نمی کنند مگر از گمان، و همانا گمان هیچ گونه سودی برای (فهم) حق

ندارد»

متأسفانه به کار گرفتن روشهای سه گانه قیاس، استحضار و مصالح مرسله گاه و گاه در میان نویسندگان غیر متخصص و بی بر وی خودمان نیز مشاهده می شود و افرادی از روی خدس و گمانهای شخصی و ناقص خود مطالبی را به اسلام نسبت می دهند بدون آن که مستند به علم یا علمی باشند.^{۱۶} در حالی که در روایات زیادی از این عمل نهی شده و کسانی که دست به چنین اعمالی می زنند به عذاب الهی بیم داده شده اند. از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده است:

«من افتری الناس بغير علم لعنه ملائكة السماء و الارض»^{۱۷}

«کسی که بدون علم برای مردم فتوی دهد، ملائکه زمین و آسمان او را لعنت

می کنند».

می کنند».

۱۴. سوره اسری، آیه ۳۶. ۱۵. سوره نجم، آیه ۲۸.

۱۶. اولهائی که برای استنباط یک حکم به کار گرفته می شود گاهی موجب یقین است، و گاهی گرچه از نظر عقلی موجب یقین نیست اما در مرحله عمل شارع دستور داده است که بر طبق همین اوله وظیفه خود را انجام دهیم. در اینجا است که می گوئیم این دلیل موجب علم نمی شود اما علمی است یعنی با یک دلیل یقین نهمیدایم که شارع دستور داده است بر طبق آن عمل کنیم پس گرچه خود، علم نیست ولی دستور الهی از علم دارد و مشروط به علم می باشد. ۱۷. وسائل الشیعه، ج ۱۸، کتاب القضاء.

دانشمندان اهل تسنن وقتی در چنین تنگنایی قرار گرفتند به جای آن که روی سوی اهل بیت بیابند که همتای قرآن و مفسر آن و حامل احادیث پیغمبر صلی الله علیه و آله بودند و به قیاس و امتثال آن آوردند و موجب هلاکت خود و دیگران شدند. یکی از روایات می گوید: از امام موسی بن جعفر علیهما السلام پرسیدم: آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله در زمان خود به اندازه کافی برای مردم احکام آورد؟

حضرت فرمود:

نعم و ما يحتاجون اليه الي يوم القيامة.

«بلی، و آنچه بدان نیاز دارند تا روز قیامت.»

گفتم: فضع من ذلت شیء؟

«آیا چیزی از آن از بین رفته است.»

فرمود: لا، هو عند اهله.

«نه، آن نزد اهلیش می باشد.»^{۱۸}

تا اینجا مطلب در وقت حضور و امکان دسترسی به ائمه اهل بیت علیهم السلام راحت برای همه می تواند روشن باشد، اما در زمان غیبت و عدم امکان پرسش از امام معصوم در وقت پدید آمدن مسائل جدید باید چه کار کرد؟ و وظیفه فقیه چیست؟ روشن است که ائمه علیهم السلام به ما تعلیم داده اند آن که با دستورات کلی و قانونی که به ما تعلیم داده اند احکام جزئی تر را استنباط کنیم و به تعبیر دیگر به کمک کبراهای فقه که به ما داده شده است احکام مورد نیاز هر زمان را استفاده نماییم. و این قیاس استحصان نیست بلکه روش صحیح استدلال است که می توان از یک سلسله معلومات یقینی به معلومات جدیدتری دسترسی پیدا کرد.

عن الرضا علیه السلام:

علینا القاء الاصول و علیکم التفریع^{۱۹}

«بر ماست که اصول را به شما بدهیم، و بر شماست که شاخه‌ها را از آنها بدست

آورید.»

بنابراین در فقه شیعه به هیچ وجه از روشهای قیاسی، استحصان و مصالح مرصا.

۱۸. جامع احادیث الشیعه، ص ۲۲۱.

۱۹. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۷.

۱۰۹

لرسوله صلی الله علیه و آله، و جعل لكل شیء حدًا، و جعل علیه دلیلا يدل علیه، و جعل علی من تعدی ذلك الحد حدًا.^{۱۵}

«خداوند تبارک و تعالی چیزی را که امت به آن نیازمند باشند فر نگذار نکرده و همه را در کتاب خود نازل کرده و برای پیامبرش صلی الله علیه و آله بیان فرموده است. و برای هر چیزی حدی، و بر آن راهنمایی قرار داده که آن را انسان دهد؛ و بر کسی که از آن حد تجاوز کند حدی مقرر فرموده است.»

و نیز راوی می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام عرض کردم: کسانی نزد ما هستند که اهل فقه هستند و می گویند با مسائلی بر خورد می کنیم که در کتاب خدا و سنت، حکم آن را نمی یابیم و بناچار بر طبق رأی خود عمل می کنیم. حضرت در پاسخ فرمود:

كذبوا ليس شیء الا قد جانت (جاهل) فی الكتاب و جانت فی السنة.^{۱۶}

«دروغ گفتند، هیچ چیز نیست مگر آن که در کتاب و سنت آمده است.»

۱۱. مسئله دومی که با آن روبرو بودند ثابت بودن احکام در تمام زمان‌ها تا روز قیامت می باشد. این مطلب، هم از اطلاعات احکام فهمیده می شود و هم از آنچه بدان تصریح شده در روایات:

عن الصادق علیه السلام:

حلال محدد حلال ابدًا الى يوم القيامة، و حرامه حرام ابدًا الى يوم القيامة.

لا یكون غیره و لا یجعی غیره.^{۱۷}

«حلال محدد برای همیشه تا روز ستاخیز حلال است، و حرام او نیز برای همیشه

تا روز ستاخیز حرام است؛ غیر آن نمی باشد، و غیر آن نمی آید.»

۱۱. و سومین مسئله ای که گرفتار آن بودند عدم فهم قرآن و ندانستن تفسیر آن به طور کامل و عدم دسترسی به روایات و احادیثی که بتواند پاسخگوی تمام نیازهای فقهی آنان باشد؛ چنان که دیدیم در بعض روایات گذشته و روایات بسیار دیگر خود بدان تصریح کرده اند.

۱۵. اصول کافی، ص ۵۹.

۱۶. جامع احادیث الشیعه، ص ۲۹۱.

۱۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۸.

نه^{۲۱} که از این نوع احکام عقلی تعبیر می‌شود به غیر مستقلات عقلیه یا احکام عقلی تابعی. بحث وجوب مقدمه یک واجب یا حرمت ضد واجب از این قبیل است.

ارزشها و حقوق

در پایان این بحث اشاره مختصری می‌کنم به رابطه ارزشها و حقوق. ابتدا برای فهمیدن این رابطه لازم است «حق» را که مفرد حقوق است تعریف کنیم. فقها و دانشمندان حقوق تاریخی را برای حق ذکر کرده‌اند که بین آنها تفاوت‌های زیادی است. ولی همه به هدف خاصی و در زمینه ویرانه‌ای این تعریف‌ها را ذکر کرده‌اند و چه بسا دو اصطلاح و یا چند اصطلاح باشد. ولی آنچه که مورد نظر ما است می‌توان آن را چنین شناساند:

«حق چیزی است که به واسطه آن فرد می‌تواند از دیگران بخواهد کاری را انجام دهند و یا مزاحمتی را رفع کند تا او از انجام این عمل منتفع شود»

این تعریف گرچه یک تعریف حقیقی، بلکه حقیقی عبارتی هم نیست اما می‌تواند مقصود ما را از حق به خواننده منتقل کند. برخی دیگر نیز نزدیک به همین تعریف را ذکر کرده‌اند از جمله زکس، در کتاب فلسفه اخلاق، او می‌گوید:

«حق عبارت است از توانایی اخلاقی. (منظور توانایی و بی‌روزی مادی نیست). هر کس حق دارد آن چه را از خود می‌داند و آنچه را وجدانات متعلق به او و حق اوست، بخواهد و مطالبه کند»^{۲۲}

حق یا تعریف فوق تقسیم می‌شود به دو نوع: حق قراردادی و حق فطری. مقصود از حق قراردادی یا وضعی آن است که مردمی که با هم در یک محیط زندگی می‌کنند یا صریح و به طور رسمی و یا ضمناً و به طور غیر رسمی با هم پیمان ببندند که اموری را نسبت به یکدیگر رعایت کنند؛ مثلاً اگر کسی مکانی را برای اولین بار اشغال کرد و بر آن تسلط یافت دیگران تسلط او را محترم می‌شمارند و مزاحمتی

۲۱. برخی از این احکام عقلی محض هست و نمی‌توان کشف کرد بر طبق آن سرع نیز حکم دارد. چنانکه در فصول اولیه کتاب ذکر کردیم وجوب اطاعت اوامر و توامی خداوند از این قسم است.

۲۲. فلسفه اخلاق، ص ۳۱.

استفاده نمی‌شود؛ ولی در اینجا يك مسئله باقی می‌ماند که آیا وقتی که حاکم شرع و کسی که ولی امر است چیزی را مصلحت دید و بر طبق آن امر و یا نهی کرد در صورتی که در شرع مباح بود و ما گفتیم اطاعت اولاً لازم است. آیا این به نوعی، به کار بردن استحسان یا مصالح مرسله نیست؟ پاسخ این پرسش آن است که اولاً: ولی فقیه نمی‌گوید این حکم شرع است و آن را نسبت به خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله نمی‌دهد. ثانیاً: وقتی شارع خود چنین اختیاری را به فقیه داده باشد و اطاعت او را لازم دانسته باشد جای شکی باقی نمی‌ماند و مصداقی برای عمل به حدس و گمان نیست تا بگوئیم شارع از آن منع کرده است؛ نظیر تمام مواردی که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و علی علیه السلام افرادی را برای اداره استان‌ها و شهرهای مختلف می‌فرستادند و می‌گفتند از امر و نهی آنان اطاعت کنید. بلی. مشکل‌ترین مسئله‌ای که در اینجا از نظر فقهی ما با آن روبرو هستیم حدود ولایت است؛ و اگر نه اصل ولایت چیزی نیست که کسی بتواند در آن تردید کند و شاید هیچ فقهی را نتوان یافت که کلاً ولایت فقیه را منکر باشد. و همین تعیین حدود ولایت است که نقش اساسی را در اداره جامعه اسلامی دارا می‌باشد.^{۲۳} ولی رسیدگی به این مطلب حتی به نحو اختصار جای دیگری را می‌طلبد و تحقیق کامل آن مر بوط به علم فقه است. در اینجا باید نکته دیگری را تذکر دهم که علاوه بر آنچه گذشت که عقل می‌تواند احکامی را مستقیماً درک کرده و کشف کند بر طبق آن شارع نیز حکم دارد. یک سلسله دیگر از احکام را نیز عقل توانایی بر درک و کشف آنها دارد و فرقی که بین این دو برقرار است آن که در صورت اول، عقل بدون در نظر گرفتن هیچ حکم شرعی، به واسطه دریافت ملاکمی که در عملی هست بر طبق آن حکمی می‌کند و کشف می‌نماید شارع نیز همان حکم را دارد؛ بدین جهت ادراکات عقلی را مستقلات عقلیه نام نهاده‌اند. یعنی عقل مستقلاً بدون کمک از شرع می‌تواند آنها را درک کند؛ اما در صورت دوم، عقل به تبع حکمی که قبلاً از راه‌های مختلف از شرع دریافت داشته است، حکم جدیدی را می‌فهمد و می‌تواند بگوید آیا بر طبق آن شرع حکمی دارد یا

۲۰. برخی با اینجا در محدود نبودن دایره ولایت پیش رفته‌اند که لازمه سخن آنان عدم وجوب بلکه عدم جواز تکمیل حکوب در زمان غیبت می‌باشد؛ ولی برای دفاع از حوزه اسلام در برابر فکارت وقتی که خارانی جز تکمیل حکومت نباشد چه راهی را پیشنهاد می‌کنند نمی‌دانم؟

«او خدا نیست که زمین را برائی شمارم آفرید، بر پستی ها و بلندیهای آن حرکت کنید، و روزی او بخورید، که بازگشت خلق به سوی اوست.»
از ظاهر بسیاری از آیات و روایات می توان حق فطری و یا تکوینی را به معنایی که گفتیم استفاده کرد.

البته روشن است که اثبات حق فطری به این معنی فقط بر اساس جهان بینی الهی قابل تصور است. زیرا با جهان بینی الهی است که می توانیم بگوئیم خداوند که خالق جهان و انسان و مالک آسمانها و زمین است، عالم را به گونه ای آفریده است که هر چیزی و هر کس بتواند در طریقی که او قرار داده است به کمال سایسته خود برسد و اگر نه اگر از این جهت صرف نظر کنیم و طبیعت کر و کور را بر حسب اتفاق و تصادف بدید آورنده این همه عجایب خلقت بدانیم اصطلاح «حق فطری» که گاه از آن به «حق طبیعی» یاد می شود کلامی بویج و بی معنی خواهد بود. طبیعت بی شعور چکاره است که حق به انسانی یا حیوانی ببخشد تا او با دریافت این بخشس طلبکار سایرین بشود. و یا چه لزومی دارد این حق را رعایت کنیم؟! جهان بینی مادی در حقیقت یعنی تیشه زدن به ریشه تمام حقوق فطری انسانی و نابود کردن تمام ارزشهای متعالی اخلاقی.

از نوشته های برخی نویسندگان معاصر استفاده می شود که می خواهد حق فطری را حتی در حوزه جهان بینی الهی نیز نقی کند و بر دانشمندی بزرگ در این مورد ابراد کرده است که مثلا وجود دستگاه گوارش چه دلیلی است بر این که انسان حق دارد از غذا استفاده کند. ولی چنان که دانستیم این ایراد ناپذیری است. زیرا یک عالم الهی نمی گوید تنها به خاطر داشتن دستگاه گوارش انسان حق دارد از غذا استفاده نماید بلکه بر اساس جهان بینی خود که همه چیز را مخلوق خداوند حکیم قادر می بیند و لغو و غیث را از ساخت قلمس ربوبی دور می داند می گوید: وجود دستگاه گوارش و احساس احتیاجی که نسبت به غذا در آن وجود دارد بیهوده نیست و چون عمل این دستگاه متوقف بر خوردن غذا است پس خداوند به انسان حق داده که غذا بخورد و از نعمات خداوند برای رسیدن به مقاصد عالی تر بهره جوید. و اگر نه لازم می آید دستگاه گوارش، دستگاهی لغو و بی فایده باشد که هدفی در خلقت آن وجود نداشته است. البته در اینجا هم تشخیص حق و حدود آن به سادگی میسر نیست و معمولا بیشتر از

برای او ایجاد نکند. طبیعی است که چنین قراردادی برای مردمی کم چنین پیمانی را پذیرفتند حتی اعتباری ایجاد می کند، که کاملا وابسته به توافق و پیمان خودشان هست، اما به چه دلیل باید این پیمان را محترم شمرد، و یا اساسا عقد چنین پیمانهایی خوب است یا نه. چیزی است که دوباره باید به مفاهیم اخلاقی و ضرورت های ارضیتی برگردیم که مثلا به ما می گوید: هر عملی که موجب نظام جامعه باشد خوب است. و با انسانها باید به پیمانهای خود وفادار باشد. که بحث آن به طور تفصیل گذشت.

ب: مقصود از حق فطری آن است که خداوند متعال بر حسب اصل خلقت و کیفیت تکوین، انسان و بلکه غیر انسان را به گونه ای آفریده است که می تواند از حقوقی بهره مند شود. این حق فقط یک قرارداد و اعتبار نیست بلکه از کیفیت وجودی انسان سرچشمه می گیرد و منسای الهی دارد. مثلا «آزادی» حق فطری است یعنی چون خداوند متعال انسان را به گونه ای آفریده است که بتواند آزاد انتخاب کند و بر سرزوست خود مسلط باشد پس او حق دارد که آزاد باشد و دیگران باید این آزادی را محترم بشمارند. البته این آزادی حدود و قیود دقیقی دارد اما مقصود آن است که در اصل، چنین حقی به مقتضای فطرت برای انسانها هست. علی علیه السلام می فرماید: «ولاتکن عید غیرک و قد جعلک الله حرا»^{۲۲}

در این روایت ظاهر کتار حضرت آن است که حق آزادی مترتب بر آزادی تکوینی انسان است.

با مثلا به دلیل آن که خداوند زمین را به گونه ای آفریده است که بتواند نیازهای انسان را بر طرف کند، و از جانب دیگر انسان را نیز محتاج به استفاده از آن قرار داده است. پس می فهمیم که فی الجمله انسانها حق استفاده از زمین و منابع آن را دارند. خداوند متعال می فرماید:

هو الذی جعل لكم الارض ذلولا فامشروا فی مناكبها و کلوا من رزقه و الیه الشور^{۲۳}

۲۲. سوره المائک، آیه ۱۵.

مورد توانایی رسیدن به واقع پادشاه است و یا اگر قدرت ادرک آن را داشته، سعی کافی در بدست آوردن حق نکرده است، و به هر صورت با فرمان خداوند جای شک و درنگ نبوده است، ولی امام صادق علیه السلام می فرماید اثر او دارایی بیس دوستی بود و حقایق عالم را صحیح شناخته بود و برتری گوهر انسانی را بر اتش درک نموده بود می دانست که حق آدم است که مسجود قرار گیرد و وظیفه اوست که سجده کند. جالب اینکه در این روایت همچنین اعتراض تنیده که جز از یک امر تکوینی و «هست» ها، امری دستوری «باید» سجده نکنم استنباط شده است، بلکه فقط کیفیت استتاج مورد اعتراض قرار گرفته است.

با روشن شدن مفهوم حق فطری و دانستن آن که این حقیقی است که خداوند کریم به مخلوقات خود عطا فرموده است می توانیم رابطه آن را با اخلاق نیز بدست آوریم. زیرا وقتی حقیقی برای موجودی فرض شد یعنی رعایت آن برای به کمال رساندن آن موجود و به غایت رسیدن استعدادات آن ضروری است پس نقض آن در سعادت انسان روشن می شود و هر چه که دارای تأثیری در سعادت انسان داشته باشد اخلاقی است و ضرورت رعایت یا استیفاء آن از طرف صاحب حق روشن است، اما لزوم رعایت آن نسبت به دیگران هم با جهان بینی الهی کاملاً قابل تبیین است زیرا خداوند که کل آفرینش را بر نظام احسن آفریده، و از جمله یکی از کمالات انسان را در حفظ حقوق دیگران قرار داده است، طبیعی است که هر انسانی برای رسیدن به کمال شایسته خود باید هم حق خود را استیفاء نماید و هم حقوق دیگران را که به عهده اوست رعایت نماید، که برترین حق که بالاترین کمال را به انسان می دهد «حق خداوند» است که همه تکوین و تشریع با رسانترین فرمان بر آن، ندا می دهند.

افغیر دین الله یبعون و له السلام من فی السموات و الارض طوعاً و کرهاً و الیه یرجعون^{۲۸}
 «یا غیر دین خدا را می جویند، در حالی که، هر که در آسمانها و زمین است خواه و ناخواه تسلیم او شده است، و به سوی او بازگردانده می شوند».

و هو الله لا اله الا هو له الحمد فی الاخرة و له الحكم و الیه ترجعون^{۲۹}

۲۸- سوره آل عمران، آیه ۸۳. ۲۹- سوره قسص، آیه ۷۰.

اصل حق آن هم به طور اجمال، مشخصات دیگر آن را نمی توانیم بدست آوریم. یکی از گویاترین ادله بر پذیرش حق فطری و تکوینی به معنای صحیح از نظر اسلام روایات متعددی است که در مورد استدلال ابلیس لعنه الله بر عدم سجده آدم وارد شده است و ما برخی از آنها را ذکر می کنیم:

عن ابی عبدالله علیه السلام:
 ان ابلیس قاس نفسه بادم فقال: خلقتی من نار و خلقته من طین فلوقاس الجوهرة الذی خلق الله منه ادم بالنار کان ذلک اکثر نوراً و ضیاء من النار^{۲۵}
 «ابلیس قیاس نمود خود را به آدم و چنین گفت: مرا از آتش خلق نمودی (خطاب به آفریدگار) و آدم را از گل خلق کردی (پس من نباید سجده او کنم زیرا حق من از او برتر است). ولی اگر قیاس نموده بود گوهری که از آن خداوند، آدم را خلق فرموده بود به آس، چه بسیار که نورانی تر و روشن تر از آتش بود».

و باز در روایات دیگری، که بخشی از آنها را پیش از این ذکر کردیم امام صادق علیه السلام به ابوحنیفه می فرماید:

لا تقس، فان اول من قاس ابلیس حین قال: خلقتی من نار و خلقته من طین فقاس مابین النار و الطین، ولو قاس نوریة ادم بنوریة النار عرف فضل مابین النورین و صفاء احدهما علی الاخر^{۲۶}.

«قیاس مکن، نخستین کسی که قیاس کرد ابلیس بود آن هنگام که گفت: مرا از آتش آفریدی و او را از گل. پس میان آتش و گل قیاس نمود، اگر قیاس نموده بود نورایت آدم را به نور آتش برتری بین دو نور و باکی یکی نسبت به دیگری را می ساخت».

همان طور که ملاحظه می کنید در این روایات اصل استدلال ابلیس به حق فطری نفی تنیده است^{۲۷} بلکه بیانگر این مطلب می باشد که ابلیس ملعون در استدلال خود راه خطا پیموده و بالطبع به نتیجه غلطی رسیده است. به دلیل این که با اساساً در این

۲۵- جامع حادریب السیوطی، ج ۱، ص ۵۰۶. ۲۶- جامع حادریب السیوطی، ج ۱، ص ۵۰۷.

۲۷- گویا در این مورد نیز اگر استدلال به کار خداوند باشد باز قیاس است زیرا هرگز خداوند کار فیضی را انجام نمی دهد و فعل او عین حکمت و صواب است.



رابطه علم اخلاق و علوم دیگر

علم اخلاق و علوم دیگر

علم اخلاق نیز مانند هر علم دیگری با پاره‌ای از دانش‌های موجود، تناسب و رابطه‌ای نزدیک دارد که در این قسمت رابطه آن را با علم فقه، حقوق، عرفان عملی، علوم تربیتی و روان‌شناسی مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. لازم به یادآوری است که این نوع تعامل و یا ارتباط، مشکلی را برای استقلالیت علم اخلاق ایجاد نمی‌کند، زیرا هر علم مستقلی می‌تواند از چنین تعامل و یا ارتباطی برخوردار باشد.

۱. علم اخلاق با احکام حقوقی

علم اخلاق و حقوق ضمن اینکه تفاوت‌هایی با هم دارند در بخش‌هایی نیز با هم مشابهت دارند. لذا در این بخش به‌طور خلاصه هم به تشابهات و هم به تفاوت‌ها اشاره می‌شود.

۱.۱. تشابهات علم اخلاق و حقوق

- (الف) هر دو دسته بیانگر رابطه حقیقی میان فعل و غایت مطلوب هستند.
- (ب) پاره‌ای از مسائل هم جنبه اخلاقی و هم جنبه حقوقی دارد. مانند: الزامات اخلاقی، قوانین حقوقی در امر خانواده.
- (ج) هر دو دسته از احکام، تقریباً دارای کارکرد اجتماعی یکسانی هستند و معیارهایی را برای نظم بخشیدن به رفتار اجتماعی انسان بیان می‌کنند.
- (د) نحوه بیان و شکل ظاهری قوانین اخلاقی و حقوقی یکسان است.
- (ه) هر دوی آنها با افعال اختیاری انسان سر و کار دارند.

مستند ولی در احکام اخلاقی ضمانت به الزام و التزامات درونی است و به ستایش و نکوهش و مانند آن صاحبان اخلاق نیک و بد پاداش و کیفر می‌شوند. البته در نظام حقوقی اسلام، برخی رفتارهای اجتماعی، هم ماهیت اخلاقی و هم ماهیت حقوقی دارد که در نتیجه ضمن آنکه، او التزام درونی و ضمانت نفسانی و اخلاقی برخوردار است حکم و ضمانت اجزای حضوری را نیز داراست مانند آدمکشی و سرقت.

۲. علم اخلاق و فقه

علم فقه، اعمال و رفتار انسان‌های مکلف و مسئول را از دو جهت مورد بررسی قرار می‌دهد و دو گونه دآوری دارد. نخست از جهت آثار اخروی آن، یعنی ثواب و عقاب مانند وجوب و حرمت و دیگری از جهت آثار و وضعیت دنیوی آن مانند صحت و بطلان. و به تعبیر دیگر مکلف مختار همواره با حکم تکلیف مانند وجوب و حرمت و مانند آن و حکم وضعی مانند صحت و بطلان و مانند آن مواجه می‌باشد.

نوع اول ماهیت اخلاقی دارد و بخشی مهم از متون و منابع اخلاق اسلامی را تشکیل می‌دهد و نوع دوم خارج از قلمرو علم اخلاق است گرچه آن هم با نظر دقیق بی‌ارتباط با حوزه اخلاق نمی‌باشد. مانند زوجیت و یا ملکیت که از احکام وضعی است در صورتی که شرایط لازم را آن‌گونه که شارع فرموده دارا نباشد و عقد نکاح و یا بیع به صورت صحیح منعقد نباشد و زوجیت و ملکیت را نتیجه ندهد در روح و روان انسان به خاطر مفاسد مترتب تأثیر گذار خواهد بود. لازم به یادآوری است گاهی به احکام دستوری غیر الزامی (مستحب و مکروه)، احکام اخلاقی یا «آداب» گفته می‌شود که این صرف یک اصطلاح است و با تلقی متعارف از اخلاق سازگار نیست، با توجه به اینکه ملاک ورود در حوزه فقه، الزامی بودن حکم دانسته شد.^۱

۱. درآمدی به فلسفه اخلاق، ص ۱۷.

۲. احمد دلبلی و مسعود آذربایجانی، اخلاق اسلامی، ص ۲۵.

۲.۲. تفاوت‌ها میان علم اخلاق و حقوق

الف) برخی تفاوت اساسی بین این دو را در هدف و نحوه فعلی می‌دانند که تأسیس کننده آن هدف خاصی است زیرا هدف حقوق، برقراری نظم اجتماعی است که ناشی از افعال اختیاری انسان بوده که برای تحصیل آن هدف، نیت انجام کار توسط فاعل لازم نیست ولی در هدف اخلاقی که وصول آدمی به کمال حقیقی و سعادت ابدی است تحقق آن بدون نیت فاعل مختار ممکن نیست.

به عبارت دیگر، احکام حقوقی، تنها برای تنظیم روابط اجتماعی انسان در زندگی دنیایی است و هدف آن، خواه عدالت باشد یا نظم یا امری دیگر، از مرز زندگی دنیایی انسان فراتر نمی‌رود، در حالی که هدف اخلاق اسلامی، از هدف حقوقی برتر است و منحصر به اهداف دنیایی نمی‌شود. یا هم‌چنان‌که قوای ارزش احکام اخلاقی به نیت است و ارزش کار با نیت خوب یا بد متفاوت خواهد شد. در احکام حقوقی و کارهای قانونی نیت تأثیر ندارد.^۱

ب) برخی وجه امتیاز حقوق و اخلاق را در مثلاً وضع و اعتبار آنها دانسته و معتقدند: مقررات حقوقی از سوی مجلس تصویب شده و به وسیله دستگاه قضایی، اجرای آنها تأمین و تضمین می‌شود، ولی قاعده اخلاقی چیزی است که قوای فتنه و قضایه منطفاً و علی‌الاصول نمی‌توانند آن را وضع کنند. مانند: خوش خلقی و بد خلقی، تعریف و تمجید و ستایش از صاحبان فضیلت و نکوهش و مذمت از بدصفهان، نه قانونی را از مجلس باید بگذرانند و نه بخش قضایی برای کسانی که از اخلاق ارزشی و انسانی سرپیچی می‌کنند مجازاتی را در نظر می‌گیرد.^۲

ج) بسیاری از دانشمندان غربی معتقدند که تفاوت اساسی در نوع ضمانت اجرایی است زیرا ضمانت اجرایی قانونی در احکام حقوقی، فیزیکی و بیرونی

۱. استاد مصباح بزدی، تعلیق علی نهایی لاشکمه، رقم ۳۸۲، ش ۳۸۲.

۲. اخلاق در قرآن، ج ۳، صص ۶۰ و ۱۱.

۳. روانکا، فلسفه اخلاق، صص ۳۱ و ۳۲.