

نگاهی نو به نظریه نسبیت اخلاق از منظر قرآن کریم

دکتر نهله غروی نائینی*

حمید ایماندار**

دکتر نصرت نیلساز***

چکیده

قریب به اتفاق پژوهشگران در خصوص پاسخگویی به مسئله اطلاق یا نسبیت اخلاق به تفسیر و توجیه آیات موهوم نسبیت اخلاق پرداخته‌اند (بعد سلبی اطلاق اخلاق) و بررسی بعد ایجابی اطلاق اخلاق با نگاه قرآنی جایی در تحقیقات آنها نداشته است. افزون بر این، پژوهشگران از اهمیت نتایج مترتب بر تحلیل برخی مسائل اساسی فلسفه اخلاق از دیدگاه قرآنی در جهت حل مسئله نسبیت اخلاق غفلت ورزیده‌اند. این دو مسئله انگیزه نگارش مقاله حاضر قرار گرفته است. مقاله در گام نخست، بررسی بعد ایجابی اطلاق اخلاق از طریق تحلیل مستقیم آیات قرآن کریم در این باره و در گام دوم نتایج نگاه قرآنی به برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق اساس و پایه حل مسئله نسبیت اخلاق قرار گرفته است. واژگان کلیدی: اطلاق اخلاق، نسبیت اخلاق، فلسفه اخلاق، دیدگاه قرآنی.

مقدمه و طرح مسئله

مسئله نسبیت اخلاق از دیرباز تحت عناوین مختلف، محل بحث اندیشمندان اعم از فلاسفه، علمای اخلاق، متکلمان و مفسران قرار گرفته و هر کدام به اقتضای معلومات

naeni@yahoo.com

hamidimandar@yahoo.com

n.nilsaz@modares.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس

*** عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

خود در پاسخگویی به زوایای مختلف این مسئله تلاش نموده‌اند. به نظر می‌رسد در عصر حاضر ترویج پنهان و آشکار نسبی بودن اخلاق به خصوص در جوامع غربی به دستاویزی برای توجیحات نابه‌جا در زیر پا گذاشتن ارزش‌ها و افسار گسیختگی اخلاقی تبدیل شده است؛ می‌توان گفت پیامدهای سوء اعتقاد به نسبییت اخلاقی به‌ویژه در حوزه اخلاق فردی و اجتماعی مسلمانان عامل اصلی جبهه‌گیری اندیشمندان اسلامی در برابر این نظریه بوده است. از این رو، ارائه تعاریفی سازگار با مبادی قرآن کریم از نسبییت اخلاق و تعیین دقیق مرزبندی‌های آنها، راه را برای مقابله با این گونه پیامدهای مخرب هموار خواهد کرد. هدف این پژوهش یافتن دیدگاه قرآن کریم در این باره، فارغ از نظر به صبغه فلسفی موضوع و تنها از طریق تحلیل عقلی و نقلی صحیح آیات الهی مرتبط با این بحث است. باید گفت در اکثر قریب به اتفاق پژوهش‌های مسبوق به مقاله حاضر متفکران اسلامی درصدد توجیه و تفسیر آیات به ظاهر تأییدکننده بعد سلبی اطلاق اخلاق (اصول و ارزش‌های اخلاق مطلق نبوده و نسبی هستند) بوده‌اند. در تحلیل این مطلب باید گفت از آنجا که در نگاه اول به قرآن کریم مطلق بودن اخلاق برداشت می‌شود پژوهشگران و به طور خاص مفسران با تحلیل و تفسیر صحیح آیات موهم نسبییت اخلاق و رد برداشت‌های ناصواب طرفداران نسبییت اخلاق درصدد اثبات اطلاق اخلاق از نگاه قرآنی بوده‌اند، اما مقاله حاضر بعد ایجابی اطلاق اخلاق و نه بعد سلبی قضیه را از دیدگاه قرآن کریم بررسی می‌کند. این مقاله در مسیر بررسی اطلاق اخلاق از دیدگاه قرآن کریم دو روش نوین برگزیده است. در شیوه نخست اطلاق اخلاق در سه حوزه اطلاق افرادی، اطلاق ازمائی و اطلاق احوالی مورد کنکاش قرار گرفته و تلاش شده با بررسی جامع‌نگرانه دیدگاه قرآن کریم در مسئله نسبییت اخلاق تبیین شود، اما شیوه دوم به طور غیر مستقیم به حل مسئله نسبییت اخلاق می‌پردازد به این معنا که این روش مبتنی بر نتایجی هست که با تکیه بر تحلیل برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق با نگاه قرآنی صرف و نه بر اساس ارائه تحلیل فلسفی حاصل می‌شود.

مصباح یزدی (ص ۱۸) در انواع پژوهش‌های اخلاقی بیانی دارد که اجمال بیان ایشان از این قرار است: پژوهش‌های اخلاقی را می‌توان حداقل به سه حوزه تقسیم نمود: حوزه اول، اخلاق توصیفی است که هدف آن گزارش و توصیف اصول پذیرفته شده توسط

فرد یا گروه یا دین خاصی است. حوزه دوم، اخلاق هنجاری است. در این بخش از پژوهش‌های اخلاقی که گاهی اخلاق دستوری نیز نامیده می‌شود به بررسی افعال اختیاری انسان از حیث خوبی یا بدی و بایستگی و نبایستگی می‌پردازد. شایان ذکر است که بررسی مسئله دیرپای حسن و قبح عقلی در این حوزه مورد تحلیل قرار می‌گیرد. بنابراین تبیین دیدگاه قرآنی در این باره، در قالب روش دوم این مقاله، در بررسی نسبت اخلاق قرار خواهد گرفت. حوزه سوم، از پژوهش‌های اخلاقی فرا اخلاق نامیده می‌شود که به مطالعات و بررسی‌های تحلیلی و فلسفی درباره گزاره‌های اخلاقی عنایت دارد. در فرا اخلاق گزاره‌های اخلاقی دست کم از سه حیث مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند: در حوزه اول، موسوم به حوزه معناشناختی مفاهیم و مفردات گزاره‌های اخلاقی موضوع بحث‌اند. حوزه دوم، حوزه معرفت‌شناسی است که مباحثی چون اخباری یا انشایی بودن گزاره‌ها اخلاقی مطلق یا نسبی بودن احکام اخلاقی را دربرمی‌گیرد و حوزه سوم در فرا اخلاق، مسائل منطقی است که به مباحثی چون استنتاج باید از هست و ارتباط حقایق و ارزش‌ها می‌پردازد.

با تعاریف فوق روشن شد بحث نسبت اخلاق در واقع نوعی پژوهش اخلاقی در حوزه معرفت‌شناسی فرا اخلاق است که در واقع روش نخست مقاله حاضر در بررسی بعد ایجابی اطلاق اخلاق از نگاه قرآنی است، اما در روش دوم تحلیل مباحث دیگر در سه حوزه فرا اخلاق از دیدگاه قرآنی ما را در پاسخگویی به دیدگاه وحیانی در مسئله نسبت اخلاق یاری خواهد نمود. برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق که در این مقاله از نگاه قرآنی بحث می‌شود عبارت‌اند از مسئله حسن و قبح عقلی در حوزه معناشناختی، اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاق، واقع‌گرایی اخلاقی در حوزه معرفت‌شناسی فرا اخلاق و استنتاج باید از هست در حوزه مسائل منطقی. نتایج هر یک از مباحث مذکور ارتباط تنگاتنگی با مسئله نسبت اخلاق خواهد داشت. علاوه بر حوزه‌های متعدد مذکور در پژوهش‌های اخلاقی پرسش‌های دیگری نیز در ارتباط اخلاق با حوزه‌های دیگری همچون حوزه دین نیز می‌تواند در قالب شیوه دوم این مقاله مطرح شود مباحثی چون ارتباط دین و اخلاق از این جمله هستند.

مفهوم اطلاق و نسبیت اخلاق

۱. اطلاق اخلاق

ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی به این معنی است که دست کم برخی از اصول کلی ارزشی؛ مانند نیکی عدل و زشتی ظلم، هم عام و همگانی و هم دائمی و جاودانی باشد. به عنوان نمونه افلاطون مطلق انگار و خیر را همانند حقیقت ریاضی، مطلق و غیروابسته به تمایلات، خواست‌ها و آرزوهای آدمیان می‌داند (پاپکین، ص ۱۱). اکثریت علما و اندیشمندان اسلامی همچون علامه طباطبایی، سید قطب و شهید مطهری در زمره مطلق‌گرایان و مخالفان نسبیت‌گرایی اخلاقی قرار دارند.

۲. نسبیت اخلاق

نسبیت اخلاقی است به این معنی که هیچ اصل اخلاقی ثابتی وجود ندارد و تمام احکام ارزشی از جمله اصول کلی آنها (حسن عدل و قبح ظلم) بر حسب فرهنگ خاص یا تمایل و سلیقه افراد می‌تواند دستخوش تغییر شود. استاد مطهری (اسلام و مقتضیات زمان، ص ۲۷۵) بیان روشنی از نسبیت اخلاق ارائه داده و می‌نویسد: نسبیت اخلاق، یعنی اخلاق جزء امور نسبی است، بدین معنی که به طور کلی هیچ خلقی خوب نیست و به طور مطلق هیچ خلقی بد نیست. در جایی دیگر می‌نویسد: نسبیت اخلاقی یعنی معنی ندارد که یک دستور اخلاقی مطلق باشد و لازم باشد مردم در همه زمان‌ها به آن عمل کنند (نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۸۲).

برخی فلاسفه غرب، نیز به نسبیت‌گرایی در اخلاق معتقد بوده‌اند. ویل دورانت، فیلسوف و مورخ معروف، طرفدار نسبیت است و مدعی است که هر رذیلتی زمانی فضیلت بوده و ممکن است دوباره روزی فضیلت گردد، چنانکه کینه‌ورزی به هنگام جنگ، فضیلت است (ج ۱۲، ص ۹۰).

ژان پل سارتر از معتقدان نظریه نسبیت اخلاقی است که از این عبارت می‌توان این اعتقاد او را برداشت نمود. سارتر می‌نویسد:

هیچ قانون کلی اخلاقی وجود ندارد که بتواند به شما نشان بدهد چه باید بکنید. در

تحلیل بعد ایجابی اطلاق اخلاق از منظر قرآن کریم

اطلاق اخلاق در بعد ایجابی آن به معنای واقعی یعنی اینکه قضایای اخلاق از هر سه حیث یعنی شمول افرادی عمومیت زمانی و اطلاق احوالی مقید به هیچ قیدی نباشند. توضیح بیشتر آنکه هرگونه تکلیف یا دستوری سه گونه شمول دارد: شمول افرادی، شمول احوالی و شمول زمانی، یعنی فرمان صادر شده شامل همه افراد مورد خطاب یا مورد تکلیف می‌شود و نیز شامل همه احوال هر فرد می‌گردد تا هر فرد در هر شرایطی که باشد باید امثال تکلیف نماید، به علاوه شامل همه زمان‌ها می‌شود و طی زمان باید این فرمان انجام گیرد.

اما اگر اخلاق را تنها از یکی از این جهات مطلق بدانیم خواه ناخواه به معنای نسبت بازگشت کرده‌ایم. در نهایت باید گفت اطلاق اخلاق تنها به یک صورت تقریر می‌شود و آن اطلاق اخلاق از هر سه جنبه افرادی زمانی و احوالی است. از این رو لازم است هر سه جنبه مذکور را از دیدگاه قرآنی بررسی کنیم.

۱. اطلاق افرادی

به این معناست که حکم تمام قضایای اخلاقی از حیث بایستگی و نایستگی برای همه اقشار و طبقات جامعه اعم از طبقه حاکم و رعیت یکسان است. به این معنا که مثلاً دروغگویی هم برای حاکم و هم طبقه محکوم ناپسند است. در اثبات اطلاق اخلاق از این بعد از دیدگاه آیات قرآنی راه همواری در پیش داریم. در نگاه قرآنی همه طبقات مذهبی و اجتماعی جامعه اسلامی به یکسان مورد خطاب احکام اخلاقی قرار گرفته‌اند. خطاب‌هایی چون "یا ایها الناس"، "یا ایها الذین امنوا" و "یا ایها النبی" که مرسوم‌ترین شیوه خطاب‌های قرآنی است دال بر این مطلب است که فرامین و احکام اسلامی به طور عام و احکام اخلاقی به شکل خاص در مورد هیچ یک از گروه‌های مخاطب قرآن کریم استثنابردار نیست. در آیه ۳۶ سوره مدثر^۱ نیز بر انداز عموم بشریت به وسیله قرآن تأکید شده است. به علاوه در آیاتی از قرآن کریم^۲ پیامبر اکرم به امر الهی خود را فاقد مصونیت در برابر عدم امثال احکام الهی می‌داند. همچنین طبقات مختلف اجتماعی جامعه اسلامی از نگاه قرآن کریم در برابر احکام اسلامی یکسان هستند. آیه ۱۳ سوره حجرات^۳ بر این

نکته تأکید دارد که عموم اقشار بشریت با وجود تفاوت در جنسیت و طبقات مختلف اجتماعی هیچگونه برتری ذاتی بر یکدیگر ندارند. این عدم تقدم ذاتی افراد بشر بر یکدیگر در مساوی بودن در برابر تکالیف اخلاقی نیز نافذ خواهد بود. آیاتی از قرآن کریم به پیامبر امر می‌کند که همه افراد در برابر احکام الهی یکسان هستند و ایشان را از برخورد دوگانه با اقشار فقیر و غنی جامعه نهی می‌کند مانند آیات ابتدایی سوره عبس^۴. آیه ۱۵۸ سوره اعراف^۵ پیامبر اسلام را فرستاده‌ای برای همه مردم معرفی نموده و در ذیل آیه همه افراد بشر به ایمان و تبعیت از قرآن کریم امر شده‌اند یعنی تمامی احکام و اصول اخلاقی اسلام برای همه افراد بشر بوده و همه موظف به تبعیت از آن هستند. به علاوه قرآن کریم در بسیاری از آیات از مورد سوال قرار گرفتن همه مخاطبان این کتاب آسمانی از اعمالشان در روز قیامت خبر می‌دهد. تعابیری مثل "و لتسئلن عما کنتم تعملون"^۶ و "لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون"^۷ نشان از عدم مستثنی بودن شخص یا طبقه‌ای خاص از جامعه در انجام دستورات اسلام است.

سنت نبوی و ائمه (ع) نیز بر شمول افرادی احکام اخلاقی اسلام صحه می‌گذارد. مانند درخواست پیامبر اسلام (ص) از عموم مردم برای استیفای حق خود از ایشان در اواخر عمر شریفشان، حساسیت علی (ع) در تقسیم بیت‌المال و برخورد ایشان با مخالفان این رویه و یا عتاب ایشان به عقیل که درخواست سهم بیشتری از بیت المال نموده بود و یا مجازات مروان بن حکم به سبب شرب خمر در عهد عثمان بدون توجه به جایگاه مذهبی و اجتماعی او و امثال این قضایا که در تاریخ معصومان به وفور آمده است.

۲. اطلاق ازمانی

به این معناست که احکام اخلاقی در همه دوره‌ها و اعصار ثابت هستند و این طور نیست که در برهه‌ای از زمان بایسته‌ها و نبایسته‌های اخلاقی دستخوش تغییر شوند. همچنین اگر در این باره بر اساس نظریه اکثر علمای اسلامی رابطه اخلاق و دین را از نوع اتحاد و رابطه ارگانیکی جز و کل بدانیم تمام دلایلی که در اصل جاودانگی دین اسلام اقامه شده اثبات کننده ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی است. بالطبع با اثبات اصل

جاودانگی اسلام این اصل به زیرشاخه‌های اصلی اسلام اعم از عقاید اخلاق و احکام نیز تسری خواهد یافت.

الف. مستندات قرآنی جاودانگی اسلام

برخی از آیات به دلالت نص یا ظاهر بر جاودانگی آیین مقدس اسلام دلالت می‌کند:

أَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَن بَلَغَ^۸

این آیه رسالت پیامبر (ص) را اندازار مطلق انسان‌هایی که کلام الهی به آنها می‌رسد، ذکر می‌کند.

علامه طباطبایی (ج ۷، ص ۳۹) در ذیل آن می‌نویسد: آیه بر این دلالت دارد که رسالت آن حضرت عمومی و قرآنش ابدی و جهانی است و از نظر دعوت به اسلام، هیچ فرقی بین کسانی که قرآن را از خود او می‌شنوند و بین کسانی که از غیر او می‌شنوند نیست.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ^۹

علامه طباطبایی (ج ۱، ص ۶۳) معتقد است آیه شریفه با غیر قابل انفکاک دانستن فطرت انسان که همان دین است و آفرینش او نه تنها بر جاودانگی اسلام دلالت می‌کند، که در مقام تبیین و تفسیر مبنای علمی آن نیز است.

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ^{۱۰}

ظاهر آیه شریفه نه تنها بر جاودانگی اسلام بلکه بر غلبه آن بر تمام ادیان دلالت می‌کند.

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَتَّبِعُهُ مِنَ الْغَيْبِ حَمِيدٌ^{۱۱}

دلالت دارد بر اینکه هیچ گاه قرآن کریم و به تبع آن مفاد آن، صحت و اعتبار خود را از دست نخواهد داد.

ب. مستندات روایی جاودانگی اسلام

روایات متعدد و متواتری در خصوص جاودانگی حکام شریعت از معصومان (ع) نقل شده است احتمالاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

از پیامبر اسلام (ص) توسط امام باقر (ع) نقل شده است:
 ایها الناس حلالی حلال الی یوم القیامة و حرامی حرام الی یوم القیامة^۲ (مجلسی،
 ص ۲۶۰).

همچنین پیامبر (ص) فرموده است:
 اوصی الشاهد من امتی و الغائب منهم و من فی الاصلاب الرجال و ارحام النساء ان
 یصل الرحم^۳ (کلینی، ص ۱۱۵).
 امام علی (ع) در نهج البلاغه در وصف اسلام می فرماید:
 و این اسلام دین خداست، که آن را برای خود برگزید. سپس، آن را به گونه‌ای
 استواری بخشید که دستگیره‌اش را گسستن نباشد و حلقه‌هایش را گشودن نبود و
 شالوده‌اش منهدم نگردد و ستون‌هایش فرو نیفتند و درختش از ریشه برنیاید و
 زمانش به پایان نرسد (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸).

ج. دلایل خاتمیت

تلازمی عقلی بین دلایل خاتمیت و جاودانگی اصول اخلاقی اسلام برقرار است. از این
 رو تمامی دلایل عقلی و نقلی اثبات کننده خاتمیت (که در این مجال ذکر آنها نیست به
 عنوان نمونه آیه ۴۰، سوره/حزاب^۴) ملازم با جاودانگی دین اسلام است.

د. چند نکته در مورد اطلاق ازمانی

مسئله نسخ اطلاق ازمانی احکام اسلام را تحت الشعاع قرار می دهد که البته با ارائه تعریفی
 صحیح از این مفهوم خدشه‌ای به عمومیت ازمانی وارد نخواهد شد.
 در این باره لازم است بیانی موجز در تعریف نسخ از بیان استاد معرفت (معرفت،
 ص ۴۱۶) ارائه دهیم. ایشان می نویسد:

نسخ پیایی در یک شریعت نو بنیاد همانند نسخه‌های طیب است که با شرایط واحوال
 مریض تغییر می یابد. نسخه دیروز در جای خود مفید و نسخه امروز نیز در جای خود
 مفید است، لذا خداوند می فرماید: ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها^۵
 (بقره/۱۰۶). نسخ در شرایع الهی، نسخ ظاهری است. یعنی خداوند از اول و همان موقع
 که حکم سابق را تشریح نمود می دانست که آن حکم تداوم ندارد و سرآمد اجل آن نزد

خداوند مشخص بوده، صرفاً وفق مصالحی از بیان مدت آن خودداری شده که به موقع و هنگام سر رسید اجل آن بیان می‌گردد. مقصود از «خیر منها او مثلها» لحاظ دو حالت است: اگر حکم دیروز را نسبت به شرایط امروز بنگری حکم امروز اصلح (خیر) است و اگر هر یک را در جای خود بنگری هر دو حکم همانندند، زیرا هر یک با شرایط متناسب خود توافق کامل دارد.

شبهه دیگری که در اطلاق ازمانی ممکن است مطرح شود حمایت اسلام از برده‌داری است. اجمالاً باید گفت اسلام برده‌داری را ابداع نکرده است، بلکه در عصری که مسئله بردگی با تار و پود جوامع بشر آمیخته بود، آن را به عنوان امری که وجود دارد، پذیرفته و با بیان دستورها در جهت رهایی بردگان قدم برداشت. اگر اسلام یک باره و به طور کلی بردگی را لغو می‌کرد، نظام اقتصادی و اجتماعی مردم به ناگاه از هم می‌پاشید و بردگان که غالباً اسرای جنگی بودند به انتقام‌جویی و توطئه علیه اسلام روی آورده و امنیت جامعه را سلب می‌کردند.

۳. اطلاق احوالی

به این معناست که در همه شرایط زمانی و مکانی احکام اخلاقی دارای حکم ثابتی هستند. از جمله آیاتی که کاملاً در این مورد راهگشاست آیه ۱۳۵ سوره نسا^{۱۶} است. ملاحظه می‌شود این آیه اقامه عدل را که از اصول اخلاقی است مقید به قیدی ننموده و اجرای عدل را مقدم بر عواطف انسانی و خانوادگی می‌داند. از دیگر آیات مؤید آیه ۸ سوره مائده^{۱۷} است که اهل ایمان را به رعایت عدالت با وجود دشمنی با یک گروه خاص فرا می‌خواند. این مسئله در سنت معصومان (ع) نیز متبلور است مانند عتاب امام علی (ع) بر پسر عمش عقیل که طلب سهم بیشتری از بیت‌المال نموده بود و حضرت با وجود نیاز مالی عقیل و قرابت با او از دادن سهمی بیشتر به او خودداری نمود.

مباحث مفسران در توجیه آیات موهم نسبت اخلاق مانند پاسخ به شبهه دروغگویی ابراهیم (ع) در حوزه بعد سلبی اطلاق اخلاق مطرح است و می‌توان آنرا ذیل اطلاق احوالی بررسی نمود.

الف. چند نکته مهم در مود اطلاق احوالی

در ادامه لازم است به سه مطلب مهم در حوزه اطلاق احوالی اشاره کنیم. نخست توجه به تشخیص صحیح حکم و موضوع است که اکثر عقاید نسبی گرایی از آن ناشی می شود. مصباح یزدی (ص ۱۶۲) تشخیص صحیح حکم و موضوع را در یک گزاره اخلاقی در حل شبهه نسبیت اصول اخلاقی بسیار مهم می داند. شهید مطهری (تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۰۳) در همین راستا از عناوین اولیه و ثانویه نام می برد و معتقد است برخی موضوعات اخلاقی مقید به عنوانی ثانوی شده و در صورت عدم توجه به این مسئله این توهم ایجاد می شود که آن حکم اخلاقی نسبی است، مثلاً راستگویی زمانی که موجب قتل نفس (عنوان ثانویه) شود نارواست.

مطلب دومی در ارتباط با اطلاق احوالی آنکه گاه برخی احکام اخلاقی در آیات قرآن کریم مقید به قیدی شده اند، مانند آیه ۱۴۸ سوره نسا^{۱۸} که مورد توجه قائلان به نسبیت قرار گرفته است. باید گفت تقیید برخی آیات مانند این آیه که بالا بردن صدا به دشنام را برای مظلوم جایز دانسته در واقع نمونه ای از بیان عنوان ثانویه توسط خود آیات است به این معنا که معمولاً تشخیص عنوان ثانویه بر عهده خود فرد است، ولی در این آیه عنوان ثانویه ضمن آیه ذکر شده است.

مطلب سوم توجه به اصل رفع تراحم احکام اخلاقی است که اصلی پذیرفته شده بین علمای اسلامی و حتی غربی است. تراحم اخلاقی به این معناست که گاه دو اصل اخلاقی در مقام عمل با هم تقابل دارند و فرد مجبور است یکی از آن دو را برگزیند.

یکی از صاحب نظران (مظفر، ص ۴۱۷) در توضیح مفهوم تعارض گزاره های اخلاقی می نویسد: مقصود از (تعارض گزاره های اخلاقی) تعارض دلیل ها و مفهوم های آنها نیست، بلکه مقصود، ناسازگاری دو اصل اخلاقی در مقام امتثال است که در اصطلاح علم اصول، تراحم نامیده می شود.

شهید مطهری (اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۲۲) در این باره معتقد است: تعارض، گاهی میان بایدها و نبایدهاست که متون یاد شده اشاره به آن دارد. گاه مرکز تعارض بایدهاست که خود اقسامی دارد، مانند بایدهای مربوط به خود و منافع خود، بایدهای مربوط به جامعه و منافع جامعه و بایدهای مربوط به شخص و جامعه. گاهی تعارض در

ترک نبایدهای شرعی یا عقلی و یا عرفی است، چنانکه در حدیثی از پیامبر (ص) آمده است:

إذا اجتمعت حرمتان، طرحت الصغرى للكبرى^{۱۹}

بسیاری از آیات موهم نسبت اخلاق با عنایت به این اصل قابل توجیه و تفسیر خواهند بود.

با عنایت به سه تکمله بحث، اشکالات وارد بر اطلاق احوالی اخلاق وارد نخواهد بود. پس از بررسی بعد ایجابی اطلاق اخلاق که با تحلیل مستقیم آیات قرآن کریم صورت پذیرفت در گام دوم مباحث متعدد حوزه‌های پژوهش‌های اخلاقی را با نگاه قرآنی بررسی خواهیم نمود تا با کمک گرفتن از نتایج آنها محملی برای ورود از بابی دیگر به حل مسئله نسبت اخلاق فراهم آید.

تحلیل قرآنی برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق در حل مسئله نسبت اخلاق

۱. حوزه اخلاق هنجاری

بنیادها و خاستگاه‌های اخلاق (حسن و قبح عقلی)

مسئله حسن و قبح عقلی ارتباط تنگاتنگی با مسئله جاودانگی اصول اخلاقی دارد.

سبحانی (ص ۱۵۱) در این باره می‌نویسد: احکام که بر اساس تحسین و تقبیح عقلی استوار است بسان کوه ثابت بوده و هرگز دگرگون نمی‌شود. این گونه از قوانین شرع که از چنین اصلی سرچشمه می‌گیرد به حکم ثابت و استواری احکام کلی خرد آن هم در پرتو ثبات و پایداری فطرت انسان نمی‌تواند تغییر پذیر باشد.

در جایی دیگر (سبحانی، ص ۸۸) این گونه ابراز نظر نموده است: کسانی که حسن و قبح ذاتی افعال را پذیرفته‌اند، در تبیین جاودانگی پایه‌های بنیادین اخلاق، راهی هموار دارند، چه این که صفت ذاتی، همواره ثابت و پایدار است و از فعل جدا نمی‌شود و در نتیجه جاودان خواهد بود، زیرا براساس یک اصل فلسفی، ذاتی شیء از خود شیء تفکیک ناپذیر است و به تعبیر دیگر در صورت ضرورت و اضطرار و ترجیح فعل قبیح، تنها قبح فاعلی برطرف می‌شود و قبح فعلی همچنان باقی می‌ماند.

کسانی که حسن و قبح ذاتی افعال را باور ندارند، در توجیه جاودانگی اخلاق با دشواری‌هایی چند روبه‌رو خواهند بود. صاحبان پس باید گفت پذیرش حسن و قبح عقلی در واقع پایه اخلاق جاودان است. پس لازم است به شکل موجز موضع خود را در قبال مسئله حسن و قبح عقلی روشن نماییم.

علامه طباطبایی حسن و قبح را به معنای ملایمت و منافرت با طبع فاعل می‌داند (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۰). سبحانی (ص ۴۲) در نقد نظریه علامه می‌نویسد: این نظریه در صورتی قابل پذیرش است که مقصود از طبع فاعل همان طبیعت علوی و روحانی او باشد.

در جای دیگر سبحانی (ص ۲۴۳) تصریح می‌کند: ادعای ما این است آنچه علامه از حسن و قبح بیان نموده‌اند بر اساس موازین فلسفی و تحلیل علمی و روان‌شناختی است و به بعد اخلاقی آن توجه ندارند. وی در ادامه می‌نویسد: نظریه علامه قریب به نظریه استادش محقق اصفهانی است و محور هر دو هماهنگی با مصالح و مفاسد اجتماعی است (سبحانی، ص ۲۴۶).

از این رو، علامه (طباطبایی، ج ۵، ص ۹ و ۱۰) اشاره می‌کنند عدل همیشه نیک و ظلم پیوسته ناپسند است، زیرا که عدل همیشه هماهنگ با اهداف اجتماعی و ظلم پیوسته ناهماهنگ و ناسازگار با آن است.

در یک برداشت از بیانات موافقان و مخالفان حسن و قبح عقلی می‌توان گفت محل نزاع در حسن و قبح به معنای موافقت و مخالفت با مصالح و مفاسد نفس الامری است. در این معنا از حسن و قبح یکی از محققان (فهیم‌نیا، ص ۱۶۴) می‌نویسد: بنابراین حسن و قبحی که تابع مصالح و مفاسد نفس الامریه‌ای است که ثواب و عقاب خداوند مترتب بر آن است تابع امر و نهی شارع می‌باشد و مدح و ذم ذاتی اشیا نیست بلکه مربوط به امر زاید یعنی همان امر و نهی شارع است. اگر چنین باشد نزاع بین اشاعره و عدلیه لفظی است و کلام اشاعره که گفته‌اند: الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع در نهایت اتقان و صنع است.

وی در ادامه، نظریه اشاعره را هم به نقد می‌کشد و می‌نویسد: طبق آیات شریفه (ان الله لا یامر بالفحشا، اعراف/۲۸) (ان الله یامر بالعدل و الاحسان، نحل/۹۰) و یحرم علیهم الخبائث، اعراف/۱۵۷) باید اول حسن و قبح با قطع نظر از امر و نهی شرعی وجود داشته باشد. شاید بتوان گفت مصلحت واقعی همان اطاعت بنده از مولاست نه اینکه به ذات اشیا برگردد برای مثال داستان نهی یهودی‌ها از ماهیگیری روز شنبه در حالی که شنبه و یک شنبه تفاوت نفس الامری نداشتند، البته حسن و قبح عقلی و ذاتی را اگر کسی منکر شود نمی‌تواند خوبی دین و گفته شارع را اثبات کند.

البته این برداشت حداقلی از محل نزاع موافقان و مخالفان حسن و قبح غیر واقع بینانه به نظر می‌رسد و از این رو مورد توجه جدی محققان قرار نگرفته است.

اما سبحانی (ص ۱۵۲) با بیان ملاک ملایمت با طبیعت علوی برای حسن و قبح تعریفی هماهنگ با آیات^{۲۰} قرآن کریم ارائه کرده است. وی پس از ذکر ملاک‌های متعدد مورد نظر اندیشمندان در معنای حسن و قبح و نقد آنها می‌نویسد: لکن نظریه‌ای که ما برگزیدیم این است که مفاهیم کلی با فطرت و سرشت پاک و طبیعت علوی و ملکوتی انسان هماهنگ است یعنی عقل به باطن و عمق جان نظر می‌افکند و در آینه فطرت دورنمایی از عالم ملکوت را مشاهده و اصول اخلاقی را از آن رهگذر ادراک می‌کند.

در ادامه ثبات و عمومیت اصول اخلاقی را از کلام قبلی نتیجه می‌گیرد: پس آنچه در آینه فطرت به صورت پاکی و کمال و نیکویی نمودار است همگانی و همیشگی است و آنکه به صورت پلیدی و نقص و زشتی انعکاس یافته است نیز عمومی و ثابت است. بنابراین در پیشگاه عقل و فطرت اصول و پایه‌های فجور و تقوا پلیدی و پاکی هویدا و معلوم است (سبحانی، ص ۱۵۳).

سبحانی (ص ۹۸ و ۹۹) در تحلیل حسن و قبح عقلی از منظر قرآن کریم با استناد به برخی آیات قرآن کریم زشتی و زیبایی برخی امور را برای انسان‌ها مسلم می‌داند و در توضیح آیه ۲۸ سورة اعراف^{۲۱} می‌نویسد: مدلول آیه شریفه این است که مشرکان کارهایی ناشایست را مرتکب می‌شدند و پیش عقل و وجدان خود به ناپسندی آنها اعتراف داشتند و تنها برای ارضای خود و دفع اعتراض دیگران به روش نیاکان خود و

دستور الهی استناد می‌جستند و این مطلب جز اعتراف همگان حتی از مشرکان بر تحسین و تقبیح یک رشته امور چیزی نیست (همان، ص ۹۹).

ایشان در آیه ۹۰ سوره نحل^{۲۲} اشاره نموده و می‌نویسد: عبارت يعظکم لعلکم تذكرون حاکی از آن است که امر الهی به عدل و احسان و نهی او از فحشا و منکر جنبه یادآوری دارد نه آموزشی و خود بشر این مطالب را در مکتب فطرت آموخته است.

از این بیان روشن می‌شود نقش وحی کاشفیت از حسن و قبح ذاتی افعال است (مقام ثبوت) از این رو مقام ثبوت هر دو گروه اشاعره و عدلیه متفق القول هستند و در مقام اثبات نیز با در نظر گرفتن کاستی‌های عقل ناگزیر باید دست به دامان امر و نهی الهی شد. با این بیان منازعه اشاعره و عدلیه در مسئله حسن و قبح عقلی لفظی خواهد بود. در نهایت می‌توان گفت دایره حسن و قبح عقلی آن‌چنان که اکثر قائلان به آن بیان نموده‌اند فراخ نیست و در مواردی عقل بشری قادر به تشخیص مصالح و مفاسد واقعی نخواهد بود.

رشیدرضا (ج ۸، ص ۵۴) به گفته خود راه میانه را در این باره برگزیده و می‌نویسد: دیدگاه کسانی که حسن و قبح را ذاتی می‌خوانند، به معقول و منقول نزدیک‌تر است، اما نباید مانند آنها افراطی عمل کرد، بلکه باید گفت بعضی از اشیا حسن و قبح ذاتی دارند، مانند حسن عدل، احسان و کمک به خویشان و چنان نیست که تمام اوامر و تکالیف الهی تنها به آن جهت باشد که فعل مورد تکلیف، حسن است، بلکه در مواردی تکلیف خداوند به جهت امتحان و آزمایش بندگان است، نه به جهت منفعتی که در خود آن شیء و عمل قرار دارد.

سبحانی نزاع میان قائلان حسن قبح ذاتی و نافیان آن را به صورت ایجاب جزئی در برابر سلب کلی دانسته است و سپس نسبت دادن دو مطلب را به قائلان حسن و قبح ذاتی به دور از واقع بینی می‌داند. یکی اینکه عقل و خرد می‌تواند حسن و قبح همه افعال را تشخیص دهد در حالی که اگر عقل را یارای این کار بود اولاً نیاز به وحی قطع و یا لاقط کمتر می‌شد و ثانیاً اختلاف گسترده بین انسان‌ها در تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها این امر را نفی می‌کند و دوم آنکه فعل هر فاعل مختار بالذات حسن و قبح دارد در حالی که

پذیرش نسخ از طرف عدلیه نشان می‌دهد چیزهایی هست که حسن و قبح آنها تابع ظروف و شرایط است (سبحانی، ص ۳۱ و ۳۲).

مصباح یزدی (ص ۸۲) پس از بحث‌های مفصل حول این مسئله دیدگاه میانه‌ای را برمی‌گزیند که به عقیده راقم این سطور قابل قبول و به دور از افراط و تفریط است و در نتیجه به بیانات محققان قبلی نزدیک است.

ایشان می‌نویسد: بدون شک عقل آدمیان به تنهایی در بسیاری از مسائل توانایی کشف رابطه میان افعال اختیاری انسان و نتایج و پیامدهای آنها را دارد و به همین دلیل است که در اصول اخلاقیات شاهد اختلافات کمتر در میان جوامع بشری هستیم. مسائلی که در اصطلاح علمای اصول به عنوان مستقلات عقلی شناخته می‌شوند همگی از این نوع احکام هستند. اما موارد فراوانی هم وجود دارد به ویژه در جزئیات و مصادیق آن احکام کلی که عقل به تنهایی چنین توانایی و قدرتی در خود نمی‌یابد و درک آنها از حدود توانایی‌های عقول آدمیان بیرون است. شرع مقدس با تبیینی که از روابط میان چنین کارهایی با کمال مطلوب ارائه می‌دهد دستت عقل را گرفته او را در کشف آن روابط پنهان و نهفته یاری می‌رساند. بنابراین در این موارد عقل با تکیه بر شرع خوبی یا بدی افعال را می‌پذیرد.

همان‌طور که گفته شد اثبات کلیت و پیوستگی اصول اخلاقی از شاخه‌های مسئله حسن و قبح عقلی است و بدون اعتقاد به آن ارزش‌های اخلاقی رنگ نسبی به خود گرفته و اندیشه ثبات و پایداری آن بی اساس خواهد بود.

با عنایت به این نوع تلقی از حسن و قبح عقلی می‌توان گفت لااقل بسیاری از اصول اساسی اخلاقی مطلق خواهند بود که البته بخش معتناهی از دیگر اصول اخلاقی نیز به همین اصول اساسی مطلق بازگشت نموده و موصوف به اطلاق و جاودانگی خواهند شد.

۲. حوزه فرا اخلاق

الف. اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی

یکی از پیامدهای سو انشایی دانستن احکام اخلاقی لزوم پذیرش نسبت اخلاق است زیرا وقتی احکام اخلاقی تابع امیال فردی یا علایق اجتماعی بودند و هیچ ریشه‌ای در واقعیات

خارجی نداشتند در صورتی که اگر مفاهیم اخلاقی عینیت و ما به ازای خارجی داشته باشند می‌توانیم اطلاق اخلاق را از آن نتیجه بگیریم.

قرآن کریم بین افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب او نوعی رابطه حقیقی و واقعی از نوع رابطه علیت برقرار نموده و در واقع احکام اخلاقی قرآن کریم توصیف کننده آن رابطه عینی هستند. مفهوم باید و نباید و خوب و بد در قرآن کریم رابطه واقعی فعل اختیاری و کمال مطلوب انسان است پس قضایای اخلاقی نیز از سنخ جملات خبری بوده حکایت می‌کند که قابل اتصاف به صدق و کذب است. از منظر قرآن کریم رابطه و تأثیر اعمال اختیاری انسان بر روح و شخصیت واقعی وی امری حقیقی و عینی است و در سرتاسر قرآن نمونه‌هایی بر این حقیقت وجود دارد. مثال‌های متعددی در این باره وجود دارد مثلاً علامه طباطبایی (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۳۸۶) ذیل آیه ۱۴ سوره مطففین^{۲۳} می‌نویسد:

از این آیه شریفه سه نکته استفاده می‌شود:

اول اینکه: اعمال زشت نقش و صورتی به نفس می‌دهد و نفس آدمی را به آن صورت در می‌آورد.

دوم اینکه: این نقوش و صورت‌ها مانع آن است که نفس آدمی حق و حقیقت را درک کند و میان آن و درک حق حائل می‌شود.

سوم اینکه: نفس آدمی بحسب طبع اولیش صفا و جلایی دارد که با داشتن آن حق را آن طور که هست درک می‌کند و آن را از باطل و نیز خیر را از شر تمیز می‌دهد، هم چنان که در جای دیگر فرمود: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" (شمس/۸).

همچنین تفسیری که علامه از آیات مربوط به ضرورت رعایت تقوا در جای جای قرآن کریم (انفال/۲۹؛ طلاق/۳) ارائه داده‌اند حاکی از اخبار قرآن کریم از واقعیت و عینیت رعایت تقوا دارد.

علامه تقریر مشابهی دارد و از آن جهت که از عینیت‌گرایی جاودانگی اصول اخلاقی را نتیجه گرفته‌اند دارای اهمیت بسزایی است. علامه معتقد است: مفاهیم اخلاقی ناشی از روابط عینی و حقیقی بین افعال اختیاری انسان و نتایج حاصل از آنهاست. در واقع از رابطه علی و معلولی بین آن دو انتزاع می‌شوند. این رابطه حقیقی و مستقل از علم و جهل

و اراده فاعل و وضعیت حاکم بر جامعه است. خوبی و بدی و باید و نباید اخلاقی ناشی از چنین نسبتی واقعی و تکوینی است که عبارت است از نوع تأثیر فعل اختیاری انسان بر کمال نفسانی او و چون این رابطه عینی و تکوینی و از نوع رابطه علیت است در نتیجه دچار تغییر و تحول نمی‌گردد و در پی ثبات و جاودانگی این نسبت به دلیل ثبات طرفین آن مفاهیم اخلاقی ناشی از آن نیز جاودانه و جهانی‌اند، زیرا روح و حقیقت انسان که یک طرف رابطه است دچار تحول نمی‌شود و فعل و رفتار مشخص هم که موضوع حکم اخلاقی است و طرف دیگر رابطه می‌باشد و فرض بر ثابت و واحد بودن آن است (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۶۱).

مصباح یزدی (ص ۱۹۲) در این باره بیانی مشابه با علامه دارد: این دیدگاه‌ها برای اثبات جاودانگی اخلاق به این نکته تکیه دارند که: کمال حقیقی انسان امری ثابت است، پس احکامی که بر افعال در مقایسه رابطه میان افعال و نتایج افعال نیز تغییر ناپذیر است با کمال آفرینی یا کمال‌زدایی مترتب می‌شوند، همیشگی و تغییرناپذیر خواهند بود. در نتیجه باید بگوییم از آنجا که مفاهیم اخلاقی از نگاه قرآنی دارای منشأ انتزاع خارجی بوده و جملات اخلاقی نیز از سنخ قضایای خبری و حکایتگر رابطه واقعی افعال و نتایج آنها می‌باشند اطلاق احکام اخلاقی از این طریق به اثبات می‌رسد.

ب. واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی به این معناست که ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت دارند و جمله‌های اخلاقی واقع‌نمایند و غیر واقع‌نمایی به این معناست که ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت ندارند و جمله‌های اخلاقی غیر واقع‌نمایند (مصباح، ص ۴۲).

مطلق بودن اخلاق یعنی اینکه دست کم برخی احکام اخلاقی مطلقند و بدون هیچ قید و شرطی اعتبار دارند از لوازم واقع‌گرایی است (همان، ص ۴۳).

با عنایت به مباحث مطرح شده در مبحث قبلی روشن است گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم صرف نظر از دستور و توصیه احساس و سلیقه و توافق و قرارداد از واقعیتی عینی سخن می‌گویند در نتیجه مکتب وحیانی قرآن کریم واقع‌گرا بوده و به تبع آن قائل به اطلاق اصول اخلاقی است.

ج. استنتاج باید از هست

این مسئله که آیا باید از هست قابل استنتاج است یا نه یکی از سؤالات اساسی فلسفه اخلاق است که در حوزه مسائل منطقی فرا اخلاق قرار دارد و ارتباط مستقیمی با مسئله اطلاق نسبی اخلاق دارد.

پرسش این است که آیا بایدهای اخلاقی از هست‌ها نشات می‌گیرند یا خیر؟ یا به عبارت دیگر رابطه تولیدی منطقی میان آنها وجود دارد یا خیر؟

سبحانی (ص ۲۱۱) در فصلی با عنوان چگونگی ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری آیات متعددی از قرآن را بررسی نموده تا استنتاج باید از هست را از دیدگاه قرآن کریم نتیجه بگیرد که برخی به عنوان نمونه ذکر می‌شود:

در برخی آیات قرآن کریم (حج/۱۸) تسبیح و سجده موجودات در برابر خداوند به عنوان زمینه‌ای برای این حقیقت قرار گرفته است که انسان‌ها نیز باید در مقابل خداوند به سجده و پرستش پردازد. و یا آیاتی (فاطر/۲۷) که با توصیف مظاهر اعجاب‌آور طبیعت و یا برشمردن نعمات الهی به طور ضمنی انسان را به مقوله‌هایی چون شکر و خشیت دعوت می‌کند.

آیاتی از قرآن کریم (مائده/۱۱) با توصیف غالبیت خداوند بر جهان هستی انسان را به توکل و دوری از عجب فرا می‌خواند.

شیوه بیان قرآنی همچون روش متعارف عقلا این گونه است که در بسیاری از موارد استدلال بخشی از قضیه را به درک و فهم مخاطب وا می‌نهد. از این رو هست‌های مطرح شده در آیات مذکور را می‌توان به عنوان صغرای قضایا در نظر گرفت و کبرای قضایا نیز تابع فهم عقلایی مخاطب خواهد بود.

یکی از محققان (رمضانی، ص ۳۲۸) در این باره می‌نویسد: به نظر می‌رسد آنچه از مجموع آیات می‌توان برداشت نمود این است که نوعی ترتب و تفریعی میان آیاتی که بیان هستی‌شناسی می‌نماید و آیاتی که به بایدها و الزامات اشاره دارد وجود دارد و قرآن چه بسا درصدد نباشد به اثبات قضیه منطقی که نوعی استنتاج و تولید و رابطه علی را همراه داشته باشد پردازد اما می‌توان به ترتب طبیعی که کبرای آن یک قانون و باید عقلی عام هست دست یافت.

مفهوم باید اخلاقی دو نوع کاربرد دارد: کاربرد اخباری و کاربرد انشایی. با عنایت به مطالب مذکور درمی‌یابیم بایدهای اخلاقی قرآن کریم از نوع کاربرد اخباری به معنای ضرورت بالقیاس است که بیان‌گر رابطه واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق است.

رابطه طرفینی علت و معلول از مصادیق ضرورت بالقیاس است. در سطور گذشته رابطه علت و معلولی بین افعال اختیاری انسان و نتایج آنها از دیدگاه قرآنی به اثبات رسید. از طرفی رابطه علیت رابطه‌ای عینی و تکوینی بوده و دچار تغییر و تحول نخواهد شد و این یعنی مفاهیم اخلاقی ناشی از مفهوم علیت جاودانه خواهند بود.

تحلیل قرآنی مسائل مربوط به اخلاق و حوزه های دیگر رابطه دین و اخلاق (قلمرو اخلاق)

دین باوری و اخلاق، دو خصیصه دیرین و ریشه‌دار در سرشت و ساختار وجودی انسان بوده است. در مطالعه تاریخی سیر تمدن بشر، آمیختگی اخلاق و مذهب به وضوح رخ می‌نماید، تا آنجا که اساساً اخلاق در ادیان یهود، مسیحیت و اسلام، کاملاً جنبه دینی به خود گرفته و ماهیتی مذهبی دارد. اما اینکه کدام یک از این دو پدیده، پیشین بردیگری است، مسئله‌ای است که بیش از حدس و تخمین را بر نمی‌تابد.

مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که همه ادیانی که به نوعی در پیشبرد مادی و معنوی انسان‌ها مؤثر بوده‌اند، از قوانین اخلاقی کاملی نیز برخوردار بودند، تا بدان اندازه که می‌توان ادعا کرد، نخستین توصیه‌ای که ادیان برای بشر دارند، عبارت است از سلوک و معاشرت براساس اصول عادلانه و به دور از ساختارهای تصنعی و ترس از مجازات و کیفر دنیوی.

در این رابطه تعریف ما از شریعت و دین در تعیین رابطه دین و اخلاق ضروری است. یکی از محققان (صانع‌پور، ص ۱۱۴) در این باره می‌گوید: اگر شریعت به منزله شناخت اصل‌ها تلقی شود اعم از اخلاق است که می‌تواند خود مبنای احکام و گزاره‌های اخلاقی شود و اگر شریعت به معنای بایدها باشد اخص از صفات اخلاقی و مبتنی بر صفات اخلاقی است که با تقید صفات اخلاقی به است‌های معرفتی مبدأ و معادی واحد می‌یابد.

از آیات ذیل هم می‌توان نتیجه گرفت که هر گاه ایمان نباشد، باورها و فهم‌های اخلاقی، پنداری بیش نیستند.

قل هل ننبئکم بالآخسرین أعمالاً. الذین ضلّ سعیمهم فی الحیوة الدنیا و هم یحسبون أنّهم یحسنون صنعاً. اولئک الذین کفروا بآیات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلانقیم لهم یوم القیامة وزناً^{۲۴}

در نتیجه در مطالعات قرآنی می‌توان میان (بنیادها و منشأهای اخلاق) با (نظام و ساختارهای اخلاقی) تمایز قایل شد و بنیادها را پیش از دین و ساختارهای نظام ضد اخلاقی را پس از دین و نتیجه دین باوری به حساب آورد.

به عبارت دیگر، در بعد تصویری دین قبل از اخلاق و در بعد فعلی قبل از اخلاق است. باید گفت رابطه دین و اخلاق با تعریف فوق از نوع رابطه ارگانیکی و جزء و کل است یا به عبارت دیگر رابطه دین و اخلاق از نوع عموم و خصوص مطلق است. از نگاه اندیشمندان مسلمان نیز دین به مجموعه‌ای از عقاید و احکام و اخلاق اطلاق می‌شود که جهت سعادت بشر بر پیامبران الهی نازل شده است. با عنایت به این نگاه که از متن آیات قرآن کریم سرچشمه گرفته است اخلاق به عنوان جزئی از دین از تمام احکام منطبق بر اجزای دین تبعیت می‌کند و از آنجا که اصول اخلاقی دین جاودانه، ثابت و غیر قابل تغییرند اصول اخلاقی مطرح شده از مجرای وحی نیز جاودانه و مطلق خواهند بود.

از مجموع مباحث مطرح شده درباره اطلاق یا نسیت اخلاق که در قالب دو منظر متفاوت به آیات قرآن کریم صورت پذیرفت می‌توان گفت در روش اول اثبات اطلاق در هر سه حوزه اطلاق افرادی از زمانی و احوالی و پاسخ به شبهات مطرح شده در این حوزه به اثبات اطلاق اخلاق از بعد ایجابی آن انجامید و همچنین نتایج برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق از منظر قرآن کریم در قالب روش دوم مقاله نیز اطلاق اخلاق را به اثبات می‌رساند.

توضیحات

۱. (این قرآن) بشر را هشداردهنده است (مدثر/۳۶).

۲. بگو: «من اگر به پروردگارم عصیان ورزم، از عذاب روزی هولناک می‌ترسم (زمر/۱۳).
۳. ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی تردید، خداوند دانای آگاه است (حجرات/۱۳).
۴. چهره درهم کشید و روی گردانید (عبس/۱).
که آن مرد نابینا پیش او آمد (عبس/۲)
و تو چه دانی، شاید او به پاکی گراید (عبس/۳)
یا پند پذیرد و اندرز سودش دهد (عبس/۴)
۵. بگو: «ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم، همان [خدایی] که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست. هیچ معبودی جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند. پس به خدا و فرستاده او - که پیامبر درس‌نخوانده‌ای است که به خدا و کلمات او ایمان دارد - بگروید و او را پیروی کنید، امید که هدایت شوید» (اعراف/۱۵۸).
۶. و از آنچه انجام می‌دادید حتماً سؤال خواهید شد (نحل/۹۳).
۷. در آنچه [خدا] انجام می‌دهد چون و چرا راه ندارد، و [لی] آنان [انسان‌ها] سؤال خواهند شد (انبیاء/۲۳).
۸. و این قرآن به من وحی شده تا به وسیله آن، شما و هر کس را [که این پیام به او] برسد، هشدار دهم (انعام/۱۹).
۹. پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (روم/۳۰).
۱۰. او کسی است که پیامبر خود را برای هدایت مردم فرستاد، با دینی درست و بر حق، تا او را بر همه دین‌ها پیروز گرداند، هر چند مشرکان را خوش نیاید (توبه/۳۳).
۱۱. نه از پیش روی باطل بدو راه یابد و نه از پس. نازل شده از جانب خداوندی حکیم و ستودنی است (فصلت/۴۲).
۱۲. جلال محمد (ص) تا روز قیامت حلال و حرام محمد (ص) تا قیامت حرام است.

۱۳. امت خود اعم از شاهد و غایب و نیز نسل‌های آینده که در ژن‌ها و رحم‌های پدر و مادرشان هستند به صلّه رحم سفارش می‌کنم.
۱۴. محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست، ولی فرستاده خدا و خاتم پیامبران است و خدا همواره بر هر چیزی داناست (احزاب/۴۰).
۱۵. هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا ماندنش را می‌آوریم مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟ (بقره/۱۰۶).
۱۶. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید، هر چند به زیان خودتان یا [به زیان] پدر و مادر و خویشاوندان [شما] باشد. اگر [یکی از دو طرف دعوا] توانگر یا نیازمند باشد، باز خدا به آن دو [از شما] سزاوارتر است پس، از پی هوس نروید که [در نتیجه از حق] عدول کنید و اگر به انحراف گرایید یا اعراض نمایید، قطعاً خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است (نسا/۱۳۵).
۱۷. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا، حق گفتن را بر پای خیزید و به عدل گواهی دهید. دشمنی با گروهی دیگر و ادارتان نکند که عدالت نورزید. عدالت ورزید که به تقوی نزدیک‌تر است و از خدا بترسید که او به هر کاری که می‌کنید آگاه است (مائده/۸).
۱۸. خداوند، بانگ برداشتن به بدزبانی را دوست ندارد، مگر [از] کسی که بر او ستم رفته باشد و خدا شنوای داناست (مائده/۱۴۸).
۱۹. آن گاه که دو حرمت در یک زمان پیش آمد و انسان ناگزیر از ارتکاب یکی از آن دو گردید، باید تلاش کرد تا حرام بزرگ‌تر ترک شود و حرام کوچک‌تر نادیده گرفته شود.
۲۰. سپس پلید کاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد (شمس/۸).
۲۱. کار زشتی کنند، گویند: پدران خود را نیز چنین یافته‌ایم و خدا ما را بدان فرمان داده است. بگو: خدا به زشتکاری فرمان نمی‌دهد. چرا چیزهایی به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟ (اعراف/۲۸).
۲۲. خدا به عدل و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از فحشا و زشتکاری و ستم نهی می‌کند. شما را پند می‌دهد، باشد که پذیرای پند شوید (نحل/۹۰).

۲۳. کَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

۲۴. بگو آیا شما را آگاه کنم که چه کسانی بیش از همه زیانکارند! آنان که کوشش آنها در زندگی دنیا تباه شد، درحالی که فکر می‌کردند کار نیکو می‌کنند. آنان کسانی هستند که به آیات الهی و ملاقات پروردگار کفر ورزیدند و بدین خاطر اعمالشان ناچیز و فاقد ارزش شد و در روز قیامت برای آنان منزلت و ارزشی نخواهد بود (کهف / ۱۰۵-۱۰۳).

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

پاپکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات: سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، حکمت، ۱۳۷۳.

سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ج ۸، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

رمضانی، رضا، آرای اخلاقی علامه طباطبایی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.

صانع پور، مریم، فلسفه اخلاق و دین، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۲.

طباطبایی سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۷، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.

فهیم نیا، محمد حسین، اخلاق اسلامی در قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.

کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۲، تهران، انتشارات قائم آل محمد (ص)، ۱۳۸۵.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲، قم، المکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفه اخلاق، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.

مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۷۹.

_____، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، ۱۳۶۲.

_____، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.

_____، تقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، ۱۳۵۸.

مظفر، محمدرضا، اصول فقه، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷.

معرفت، محمد هادی، تلخیص التمهید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.

دورانت، ویل، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، سازمان انتشارات و آموزش

انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳.

Paul Sartre Jean, *Existentialism and Humanism*, Translated by Philip Mairet
Methuen, 1948.

Archive of SID