

رویکرد انتقادی به کار بست طبقه‌بندی اخلاق هنجاری در تبیین نظریه اخلاقی قرآن کریم

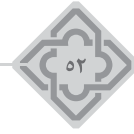
سید مازیار حسینی^۱: دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم
سال دوازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۶۸-۵۱
تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۰
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۲/۲۵

چکیده

نظریات اخلاق هنجاری در غرب بر اساس تقریری که از معیار صواب و خطا در احکام و گزاره‌های اخلاقی دارند، در سه شاخه‌ی غایت‌انگارانه (نتیجه‌گرا)، وظیفه‌گروانه و فضیلت‌محورانه دسته‌بندی شده‌اند. از رهگذر بررسی روشمند آیات، این نتیجه به دست می‌آید که نه تنها قرآن کریم طرح اخلاقی خود را به یکی از این سه دسته‌ی غایت (نتیجه)، وظیفه و فضیلت محدود نمی‌کند، بلکه در ضمن اهمیت به فاعل اخلاقی و تأکید بر رعایت قواعد و حدود اخلاقی، بر کنش‌ها و رفتارهای اخلاقی که نقشی بی‌بدیل در سعادت انسان دارند، توجه می‌دهد و آن‌ها را به شکل مستقل و منفک از یکدیگر مورد نظر قرار نمی‌دهد. طرح «ایمان» به عنوان مقوم ارزش‌های اخلاقی و وجود فضایی - هم چون تقوا - که تنها در اخلاق دینی قابل دفاع و توجیه هستند، نشان می‌دهد که کار بست طبقه‌بندی «نتیجه / وظیفه / فضیلت» در تبیین و نظریه‌پردازی علم اخلاق اسلامی، آن‌چنان هم که به نظر می‌رسد، کارایی ندارد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق هنجاری، وظیفه‌گرو، غایت‌انگاری، فضیلت‌محوری.



۱. مقدمه

از قرن پنجم قبل از میلاد که سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق.م) به عنوان یکی از پیشگامان اخلاق یونانی در جریان ناسازگاری‌های آنتیان چهار سؤال اصلی خویش درباره‌ی فضایی همچون شجاعت و پارسایی مطرح کرد تا دوره‌ی افلاطون (۳۴۷-۴۳۰ ق.م) که پژوهش‌های سقراط گسترش کرد و افلاطون مطرح کرد که نفس آدمی دارای سه قوه است، موضوع علم اخلاق در تاریخ غرب، بحث از خصلت‌های خوب و بد انسان‌ها بود (پینکافس، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۵) البته عالمان اخلاق برای چگونگی تقویت خصلت‌های خود و زدودن خصلت‌های بد، باید و نبایدهایی را مطرح می‌کردند. باین حال، پیدایش علم جدید در خلال قرن هفدهم اعتقادات سنتی در زمینه دین و اخلاق و نسبت میان آن دو را سست کرد و پیشرفت علم هم‌زمان بود با امید به دستیابی به علم اخلاق، آن‌هم نه اخلاقی بر اساس مراجعه به دین و حیانی، بلکه اخلاقی صرفاً مبتنی بر عقل و اینکه انسان به مثابه معیاری برای فعل اخلاقی در نظر گرفته شود. شدت گرفتن جریان اومانیزم در دوره مدرن و کنار زدن دین از ساحت‌های مختلف زندگی موجب شد که به تدریج علم اخلاق به یک‌تاز عرصه بایدها و نبایدها در غرب بدل شود و کم‌رنگ بودن ساحت «شریعت» به معنای خاص کلمه در مسیحیت، این امر را تشدید کرد.

این وضعیت به تدریج منجر شد به آن که مهم‌ترین وظیفه فلسفه اخلاق، بحث درباره‌ی «گزاره‌های باید و نباید» شود، نه پژوهشی درباره «فضیلت‌ها» و «خصلت‌های خوب و بد انسان». در نتیجه‌ی این تنزل، کم‌کم ساحت اخلاق به ساحت قانون اجتماعی فرو کاست و مسأله باید و نبایدها، صرفاً به عنوان ضوابطی دیده شد که افراد در تعامل با یکدیگر باید رعایت کنند تا جامعه از هم نپاشد (نک: سوزنچی، ۱۳۹۹، صص ۹-۳۱). بر اساس این نیاز و خاستگاه موجود در فضای مغرب زمین، علم اخلاق فربه‌تر از گذشته به عنوان یک رشته علمی در شاخه‌ی علوم انسانی به حیات خود ادامه داد. در طرف مقابل، مسلمانان در تاریخ اسلام، در حوزه‌ی تشخیص وظایف و تعیین بایدها و نبایدهای زندگی، با دو علم مواجه بوده‌اند: علم فقه و علم اخلاق که تفاوت این دو علم، تفاوتی موضوعی بوده است. فقه در درجه اول با رفتار و کنش انسان‌ها سروکار داشته و به تک‌تک وظایفی که آدمی در زندگی‌اش موظف به انجام آن‌ها است می‌پردازد (شهید اول، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۰) و علم اخلاق دغدغه خود را تثبیت یک سلسله خلق و خوها و زدودن برخی دیگر از خلق و خوها از وجود انسان می‌داند (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵). در واقع، موضوع فقه «رفتار انسان» و موضوع اخلاق «خصلت‌های انسان» (به تعبیر قدما: ملکات نفسانی) بوده است؛ اما با توجه به پیوند شدید و تأثیر متقابل خصلت‌های انسان و رفتارهای وی، طبیعی است که این دو علم در بسیاری از زمینه‌ها با یکدیگر تداخل داشته‌اند.

به‌رغم این ارتباط دوسویه، موضوع اخلاق در سده‌های گذشته متون علمی اندیشمندان به دلایل متعدد مورد غفلت واقع شده است و مباحث اخلاقی به آن اندازه که به مسائل فقهی در اسلام پرداخته شده، مورد توجه قرار نگرفت، اما در عصر حاضر که پارادایم‌ها و الگوواره‌ها، یکی پس

از دیگری در تاریخ علم پیدا می‌شوند و بعضاً غلبه پیدا می‌کنند و همچنین با توجه به تفاوت‌های بنیادین مبانی علوم انسانی موجود با برخی از مبانی علوم اسلامی که در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم در دهه‌ی اخیر نمود یافته است، مسأله‌ی هویت‌یابی و کشف نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم، ضرورتی دوچندان یافته است.

در همین راستا، برخی از محققان تلاش نموده‌اند؛ که دیدگاه اخلاقی قرآن را در مقایسه با دیدگاه‌های اخلاق هنجاری در غرب، مورد واکاوی قرار دهند و نهایتاً نظریه‌ی قرآن را بر یکی از سه نظریه‌ی موجود تطبیق داده و آیاتی را که مؤید سایر نظریات هستند، تأویل کنند. ارزیابی این جایابی، میزان موفقیت پژوهشگران در دست‌یابی به نظریه‌پرداز اخلاق قرآنی را با تکیه بر این سه دیدگاه نشان خواهد داد. ضمن آنکه، معیارهای دیگری در قرآن برای «اخلاقی بودن» مورد توجه بوده که از منظر دیدگاه‌های اخلاق هنجاری مغفول مانده است. با در نظر گرفتن این معیارها، علم اخلاق تنها به «چگونه رفتار کردن» انسان محدود نمی‌شود؛ بلکه از منظر قرآن، خلقیات انسان، هویت او را شکل می‌دهند. انسان با خلق و خویایی که پیدا می‌کند، حتی «چه بودنش» نیز تغییر می‌کند. از این رو، «اخلاق» تنها علم «چگونه بودن» نخواهد بود، بلکه علم «چه بودن» هم هست. انسان با خلق و خوی خود، واقعیتش ساخته شده و ماهیتش تغییر می‌کند و صورتش صورت دیگری می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۳، ص ۷۱۵).

۱-۱. اخلاق هنجاری

امروزه مباحث «اخلاق هنجاری» در کنار «فرا اخلاق» مهم‌ترین عناوین فلسفه‌ی اخلاق متداول را در برمی‌گیرند. فلسفه‌ی اخلاق گرچه به لحاظ تاریخی، متأخر از مباحث محتوایی اخلاق است، اما به لحاظ منطقی، مقدم بر آن است؛ چرا که در حقیقت فلسفه‌ی اخلاق، منطبق علم اخلاق است. اگر با دقت در فهرست مباحث ذیل عنوان فلسفه‌ی اخلاق تأمل شود به سهولت درمی‌یابیم که بدون داشتن موضعی مبتنی بر تأمل و دقت در باب مسائل فلسفه‌ی اخلاق، نمی‌توان علم اخلاقی معتبر و یکسره، عاری از تعارض و تهافت داشت.

۱-۲. موضوع اخلاق هنجاری

در اخلاق هنجاری یا دستوری، ملاک‌ها و مبانی کلی افعال اختیاری انسان از زاویه خوبی یا بدی بررسی می‌شود. از این رو، مهم‌ترین کارکرد اخلاق هنجاری، طرح نظریه برای تبیین مفاهیم اخلاقی است. در حقیقت، تمام مباحث اخلاقی که در مکاتب و ادیان مختلف برای دفاع از مبانی اخلاقی آن‌ها ارائه می‌شود، در گستره‌ی اخلاق هنجاری جای می‌گیرند (نک: محمدی، ۱۳۹۵ ش، ص ۶۸). از سوی دیگر، برخی از محققان معتقدند که می‌توان اخلاق هنجاری را با علم اخلاق یکی دانست (نک: مجتبی مصباح، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۵).

البته برخی اخلاق هنجاری را دو بخش دانسته‌اند؛ بخش نخست: معیارهای کلی اخلاقی که در آن

خوب و بدهای کلی، ملاک کار درست و نادرست، رابطه خوبی و درستی و معیاری خوبی و بدی کارها مطرح می‌شود و در بخش دوم: از خوبی و بدی، درستی و نادرستی و اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن افعال خاص سخن می‌رود (نک: علی شیروانی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۵-۲۰). طبق این تعریف چنانچه بررسی ملاک کلی اخلاق را قابل بحث و تحقیق عقلی و فلسفی بدانیم، این بخش از اخلاق هنجاری به اضافه مباحث فرا اخلاق که درباره‌ی واقع‌نمایی جملات اخلاقی و کارکرد آن‌ها و تحلیل مفاهیم اخلاقی سخن می‌گوید، فلسفه‌ی اخلاق را تشکیل خواهند داد، اما چنانچه اخلاق هنجاری را به بیان ملاک کلی و مصادیق آن اختصاص دهیم و بررسی عقلی و فلسفی انتخاب ملاک را از این علم ندانیم، می‌توان علم اخلاق را مساوی اخلاق هنجاری دانست. در این صورت اگر بررسی عقلی و فلسفی انتخاب معیار را جزو فرا اخلاق به حساب آوریم، فلسفه‌ی اخلاق نیز مساوی فرا اخلاق خواهد بود (ر.ک: مجتبی مصباح، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۶).

در میان مباحث اصلی اخلاق هنجاری، بنیادی‌ترین و ارزشمندترین موضوع که حجم بالایی از مباحث مطرح در این بخش از فلسفه‌ی اخلاق را به خود اختصاص داده، بحث از معیار صواب و خطا در احکام اخلاقی است. بحث «معیار اخلاقی» در صدد یافتن پاسخ به این پرسش است که؛ خاستگاه و اساس ارزش‌های اخلاقی چیست؟ چرا عدالت، نیکو و ظلم بد است؟ این پرسش و نمونه‌هایی از این دست، زمینه‌ساز تأملات جدی محققان علم اخلاق در این باب شده و در نتیجه، به بستری مناسب برای ارائه‌ی دیدگاه‌های گوناگون درباره‌ی احکام اخلاقی و صواب و ناصواب بودنشان در سه جریان غایت‌انگاران (پیامدگرایانه)، وظیفه‌گروانه و فضیلت‌محورانه، تبدیل گشته است.

با وجود این اختلاف‌نظرها، اغلب متفکرین معاصر در زمینه اخلاق هنجاری، استقلال اخلاق از دین را مفروض می‌گیرند و تلاش می‌کنند نظامی اخلاقی مستقل از خدا و دین را بنیان نهند. این مکاتب، نوعی اخلاق سکولار را عرضه می‌کنند. در مقابل، قرآن کریم نظام اخلاقی خود را ضمن تأیید ادراکات عقلی، مبتنی بر آموزه‌های وحیانی بنا می‌نهد و با توجه به فطرت مشترک انسان‌ها، آن را فرازمانی و فرامکانی معرفی می‌کند. علاوه بر این، طرح قرآن برای تحول انسان محدود به انجام یک سلسله کنش‌های ظاهری و یا اتصاف به خلیقات پسندیده (منش) نیست؛ بلکه از نقطه‌ی «ایمان» و جهان‌بینی انسان آغاز شده و با معیار «تقوا» و دیگر فضایل اخلاقی که مختص به اخلاق دینی است، در بوته‌ی نقد قرار می‌گیرد.

۲. مکاتب اخلاق هنجاری

از نظر عمده فلاسفه اخلاق، وظیفه اصلی نظام اخلاقی، بیان تکالیف مردم در شرایط گوناگون و ارائه دستورالعمل برای رفتار در عرصه‌های مختلف زندگی است. بدین ترتیب، مهم‌ترین مسأله در نظام‌های اخلاقی، پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» خواهد بود. با قبول این نکته می‌شود از دو نظام کلی اخلاقی در جهان معاصر نام برد: نخست، آن نظام اخلاقی که بر نتیجه‌ی فعل تأکید می‌کند که مبتنی بر این دیدگاه، رفتاری اخلاقی است که نتایج مطلوبی در پی داشته باشد. نظام اخلاقی دوم

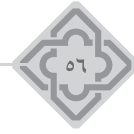
که به گونه‌ای رقیب نظام اخلاقی نخست نیز هست، به جای تأکید بر نتیجه فعل، به تکلیف شخص توجه می‌کند و بر اساس آن، به ارزیابی رفتار می‌پردازد. هر دو نظام اخلاقی می‌کوشند به این پرسش اساسی در عرصه رفتارها و انتخاب‌های اخلاقی پاسخ دهند که در شرایط خاص، کدام عمل راجح است؟ (اسلامی، ۱۳۸۷، صص ۱-۲۲).

بر پایه‌ی آنچه گفته شد، فیلسوفان مکتب اخلاق هنجاری را در دو دسته کلی؛ نظریه‌های غایت‌انگارانه (نتیجه‌گرا) و نظریه‌های وظیفه‌گرا جای داده‌اند. نظریه‌های غایت‌انگارانه (نتیجه‌گرا)، بازشناسی «باید»ها و «نباید»ها و «خوب»ها و «بد»ها را با توجه به نتیجه کار تعیین می‌کنند. نظریه‌های وظیفه‌گرایانه تأکید دارند که ویژگی‌های خود عمل، قطع نظر از میزان خیریت که در پی دارد می‌تواند آن عمل را صواب و چه‌بسا لازم گرداند برای مثال؛ وفای به عهد کاری عادلانه است، خداوند به آن فرمان داده است و حکومت نیز به آن امر کرده است. بر اساس نظریه وظیفه‌گرا هریک از این ویژگی‌ها می‌تواند وفای به عهد را خوب و لازم گرداند، هر چند خیریت بر آن مترتب نشود. برخلاف آن، صاحب نظریه‌ی غایت‌انگار، تنها ویژگی مؤثر در صواب و ناصواب بودن عمل را میزان خیریت که به آن منتهی می‌شود، می‌داند.

در برابر این دو نظام- که هریک به گونه‌ای متوجه «رفتار» و «کنش» هستند- برخی معتقدند که وظیفه‌ی اصلی اخلاق و نظام اخلاقی، به دست دادن معیاری عام برای رفتارها نیست؛ بلکه پاسخ به این پرسش اساسی است که «انسان باید چگونه زندگی کند و چگونه باشد؟»؛ به تعبیر دیگر، مسأله اصلی اخلاق، «منش» فرد است و نه «کنش» او. اگر منش کسی درست باشد، کنش او نیز به‌طور طبیعی صحیح خواهد بود. اهمیت تاریخی این دیدگاه، به حدی است که آشکارا آن را از دیدگاه‌های هنجاری دیگر در معیار صواب و خطای اخلاقی و نظام‌های گوناگون مبتنی بر آن متمایز می‌سازد. اگر سابقه‌ی نظریه‌هایی همچون «وظیفه‌گرایی کانتی» یا «سودگرایی» از دو قرن تجاوز نمی‌کند؛ اما در مقابل، سابقه‌ی نظریه‌ی «فضیلت»، به قدمت علم اخلاق است؛ بنابراین، گرچه این نوع نگاه به اخلاق، ریشه‌ای کهن دارد اما بعد از جنگ جهانی دوم، مجدداً احیا گشت. خانم آنسکوم در سال ۱۹۵۸ با نگارش کتاب «فلسفه اخلاق معاصر» این بحث کهن را دوباره مطرح ساخت که چگونه باید زیست و وظیفه اصلی اخلاق چیست؟

اشکال اصلی آنسکوم بر نظریه‌های رایج آن بود که غالب این نظریه‌ها، به جای تأکید بر فاعل فعل اخلاقی بر خود فعل متمرکز شده‌اند و به انسان به‌مثابه ماشینی برنامه‌ریزی شده می‌نگرند. از این منظر، تفاوتی میان نظریه تکلیف‌گرای «کانت» و نظریه نتیجه‌مدار «میل» وجود ندارد؛ زیرا هر دو به جای توجه به انسان، گویی باشخصیت بی‌چهره‌ای مواجه هستند که عاطفه ندارد و تنها باید بر اساس معیاری معین، افعال خاصی را صورت دهد (اسلامی، ۱۳۸۷، ش، صص ۱-۲۲).

با توجه به احیای جدید اخلاق فضیلت‌مدار، اگر دوباره به مسأله «بررسی معیار صواب و خطا در احکام و اعمال اخلاقی» دقت کنیم، متوجه خواهیم شد که می‌توان این معیارها را از منظر دیگر نیز، دسته‌بندی کرد. مطابق با این نگاه، معیارهای صواب و خطای اخلاقی به دو دسته‌ی کلی تقسیم



می‌شوند:

دسته‌ی اول: معیارهایی که تنها به فعل انجام‌شده توجه می‌کنند و از آن برمی‌خیزند. این معیارها می‌گویند: هرگاه فعلی دارای شرایط ویژه‌ای باشد، اخلاقی است؛ اما در اینکه این شرایط چیست، دو دسته شده‌اند: نتیجه‌گرایان - وظیفه‌گرایان

الف) نتیجه‌گرایان: این عده بر این باورند: هر فعلی یا رفتاری که با انجام آن «بیشترین غلبه‌ی خیر یا سود ممکن بر شر» حاصل می‌شود اخلاقی است؛ یعنی صواب است و در غیر این صورت، خطا و غیراخلاقی است.

ب) وظیفه‌گرایان: نیز معتقدند: تنها فعلی که فقط به خاطر وظیفه بودن انجام گیرد اخلاقی و صواب است؛ یعنی معیار صواب بودن عمل «وظیفه یا الزام» بودن آن است. البته وظیفه‌گرایان، در منشأ و مرجع تعیین وظیفه با یکدیگر اختلاف دارند؛ گروهی مرجع تعیین وظیفه را اراده یا امر الهی می‌دانند و برخی دیگر به پیروی از «کانت»، منشأ تعیین وظیفه را «امر مطلق» می‌دانند.

دسته‌ی دوم: معیارهایی که بیشتر به فاعل فعل و ویژگی‌های شخصیتی و منشی او توجه دارند. اگرچه خود فعل در این حالت مورد توجه است، اما این دیدگاه، احکام ناظر به فضیلت مربوط به افعال را ثانوی و مبتنی بر احکام ناظر به فضیلت مربوط به فاعل‌ها و انگیزه‌ها یا ویژگی‌های آن‌ها می‌انگارد. از این رو، اگر فاعل در انجام فعلش دارای انگیزه‌ی شایسته بوده و عملش صرفاً به خاطر ارزش و فضیلت بودن آن صورت گرفته باشد، آن عمل، فضیلت‌مندانه بوده و اخلاقی است و گرنه غیراخلاقی و ناصواب است. به کسانی که به این معیار در صواب و خطا بودن اعمال و گزاره‌های اخلاقی باور دارند «فضیلت‌محور» یا طرفداران «اخلاق فضیلت» می‌گویند. اینان همواره به جای آنکه به دنبال تحصیل سود بیشتر باشند یا امر ونهی کنند آدمیان را تشویق و ترغیب می‌کنند تا ملکات شایسته و فضایل را در خود پرورش دهند و رذایل را از خود دور سازند. احکام اساسی در باور فضیلت‌محوران اغلب به این صورت‌ها بیان می‌شوند؛ مثلاً: «نیک‌خواهی انگیزه‌ی خوبی است»؛ «شجاعت، فضیلت است»؛ «از نظر اخلاقی، انسان خوب با همه مهربان است».

علاوه بر آنچه بیان شد، نظریه‌های اخلاق هنجاری را می‌توان به اعتباری دیگر، به دو دسته‌ی اصلی تقسیم کرد:

۱. تحویل‌گرایان؛

۲. تحویل‌ناگرایان.

این تقسیم به کلی از تقسیم مهم دیگری بیگانه است که در اخلاق هنجاری وجود دارد و پیش‌تر ذکر شد. تقسیم قبلی بر اساس «ملاک صواب و خطا در احکام اخلاقی» صورت گرفته بود، اما این دسته‌بندی بر اساس ملاک دیگری است که کاملاً با معیار پیشین متفاوت است. ملاک این تقسیم، فروکاهش یا تحویل‌گزاره‌ها و احکام اخلاقی به یک یا چند اصل محدود و بدیهی و عدم تحویل آن است:

۱. تحویل‌گرایان کسانی هستند؛ که سعی دارند همه‌ی احکام اخلاقی را به یک یا چند اصل

محدود و به گمان خویش، بدیهی فرو کاهش دهند و این اصل واحد یا اصول محدود را زیربنای نظام اخلاقی خویش قرار دهند.

بر اساس این دیدگاه، همه‌ی نظریات هنجاری، همچون «غایت‌گرایی» و «وظیفه‌گرایی» با اقسامشان و «فضیلت‌محوری» در صورتی که همه‌ی فضایل را به یک یا چند فضیلت محدود و بدیهی تحویل بزنند، مانند نظریه‌های فضیلت‌محور یونانی و مسیحی، همگی «تحویل‌گرا» خوانده می‌شوند.

۲. تحویل‌ناگرایان گروهی از محققان علم اخلاق هستند که فرو کاهش احکام اخلاقی را به چند اصل محدود و بدیهی درست نمی‌دانند. اینان بر این باورند؛ که احکام اخلاقی و تعارضات بین آنها بسی سخت‌تر از این است که بتوان با یک یا چند اصل محدود، همه‌ی آنها را به صورتی مطلوب و موجه حل کرد. ناگفته نماند که این افراد، اصول کلی و بنیادین اخلاق را انکار نمی‌کنند، بلکه اغلب آنها را می‌پذیرند و لازم می‌شمارند، اما می‌گویند: این اصول به‌تنهایی برای حل معضلات اخلاقی کافی نیستند. این دیدگاه در نظریه‌های اخلاقی به «ضد نظریه‌گرایی» مشهور است و اغلب طرفداران این نظریه افرادی «جزئی‌گرا» هستند (بینکافس، ۱۳۸۲، ش، صص ۱۸-۲۰).

۲. تبیین «پیامدنگر» از اخلاق قرآنی؛ با تکیه بر نقش «کنش»:

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، در دهه‌های اخیر و در پی تحقیقات انجام‌شده پیرامون نظریات اخلاقی در غرب، اندیشمندان مسلمان با هدف تطبیق، تصحیح و یا تکمیل نظامات اخلاقی، در صدد پی‌جویی مؤلفه‌های بنیادین نظریات رقیب در نصوص دینی و سنت فکری عالمان اسلامی برآمدند؛ بنابراین، با در نظر گرفتن الگوی رایج در نظام اخلاقی غرب، تلاش کردند به جایابی اندیشه‌ی اخلاقی قرآن در بین این سه دیدگاه پردازند.

نخستین دیدگاه پیرامون نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم، تبیین غایت‌نگر از نظام اخلاقی قرآن است. انسان از دیدگاه قرآن تنها با نزدیک شدن به خداوند، آرامش می‌گیرد و همه‌ی تلاش او تنها با توجه به این هدف معنا می‌یابد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قِيَه» (انشقاق: ۶/۸۴) بنابراین، مصدر و منشأ ارزش‌های اخلاقی در دیدگاه قرآن قرب الهی است که با تعبیرهای گوناگونی مانند «فلاح»، «فوز»، «نجات» و «هدایت» بدان اشاره شده است (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۵۳۰).

به عبارت دیگر، در متون دینی (اعم از آیات و روایات) در مقام تشویق و دعوت به انجام کارهای خیر، بر این نکته تأکید شده است که این کارها سعادت، آسایش، اطمینان، فلاح، فوز و مانند آن را نتیجه می‌دهد. یعنی دلیل اینکه این کارها «بایسته» است و انسان باید به انجام آنها اهتمام ورزد آن است که موجب سعادت او می‌گردد و این همان دیدگاه «غایت‌انگاری» است. انسان به‌عنوان موجودی مختار و آگاه در افعال خود غایتمند است و هر کاری را به هدفی و برای برآوردن غرضی انجام می‌دهد. این دیدگاه با توجه به آیات قرآن کریم بیان می‌دارد که غایت‌نهایی و مطلوب بالذات انسان در کارهای اخلاقی خویش سعادت، فوز و فلاح‌نهایی است که اشاره به برخورداری او از بالاترین سرورها و ابتهاج‌ها به لحاظ کمی و کیفی دارد. به بیان دیگر، اگر قرآن کریم به تقوا

دعوت می‌کند، برای آن است که موجب فلاح و رستگاری انسان می‌شود. «وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰/۳) و نیز اگر از مؤمنان می‌خواهند که فراوان خدا را یاد کنند، به این دلیل است که موجب فلاح ایشان می‌گردد. «وَأذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (جمعه: ۱۰/۶۲) یاد کرد جهنم و بهشت و تأکید بر نعمات بهشتی و عذاب‌های دوزخی که در انتظار خوبان و بدان است، همه از این حقیقت حکایت دارد که دیدگاه اخلاقی قرآن کریم، دیدگاهی غایت‌انگارانه است تا بدان جا که گاه از تعابیر تجارت و خرید و فروش نیز در متون دینی استفاده شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ» (صف: ۶۱/۱۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ» (توبه: ۱۱۱/۹).

به بیانی دیگر، ارزش یک فعل اخلاقی به آن است که بتواند انسان را به غایت اخلاق که در آن مکتب اخلاقی تعیین شده است، برساند. عالی‌ترین مرحله تعالی انسان که در آیات قرآن کریم ترسیم شده، «قرب الی الله» است. در آخرت برای نیکوکاران غایتی که ارزشمندتر از به دست آوردن نعیم بهشت می‌تواند باشد، رسیدن به «رضوان» الهی است (توبه: ۷۲/۹) و اوج سعادت انسان در قیامت، در کلامی از خداوند بازتاب یافته، آنجا که فرمود: «ای نفس آرامش یافته، به سوی پروردگارت بازگرد که تو از او خشنودی و او از تو راضی است...» (فجر: ۲۷/۸۹-۲۸). بر همین اساس، هر فعلی که در رساندن انسان به قرب الهی، ظرفیت و توان بیشتری داشته باشد، آن فعل «اخلاقی» تر است. با توجه به آنچه بیان شد، باورمندان به اندیشه‌ی غایت‌گرایی قرآن کریم، تلاش می‌کنند آن دسته از ادله یا گزاره‌های قرآنی را که به نحوی بر وظیفه‌گرایی اشعار دارد و آن را توجیه و یا تبیین می‌کنند، به تأویل غایت‌گرایی بپردازند.

ناگفته نماند که ارزش افعال اخلاقی در این نظریه، یکسان نبوده و افعال اخلاقی، دارای غایتی متفاوت با مراتبی غیر همسان هستند. غایت افعال اخلاقی، گستره‌ی وسیعی از هراس از دوزخ تا شوق دستیابی به بهشت و لقاءالله (وصال محبوب) دارد و همه‌ی این‌ها در حقیقت در گستره‌ی پهناور غایت قرار می‌گیرند. با توجه به آنچه بیان شد، دیدگاه نخست معتقد است که نظام اخلاقی قرآن کریم، دیدگاهی غایت‌گرایانه است و آیات فراوانی بر این مطلب دلالت دارد.

۲-۱. نقش «کنش» در سعادت‌مندی انسان

ارزش‌گذاری کنش‌های اخلاقی بر پایه‌ی پیامد اخروی آن، نکته‌ی دیگری است که نگرش قرآن به «فعل اخلاقی» - و نظریات مبین آن (پیامدنگر/وظیفه‌نگر) را تقویت می‌کند. در واقع، حیات اخروی انسان در آیات، چیزی جز امتداد همین افعال و اعمال او در دنیا نیست.

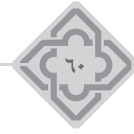
از دیدگاه قرآن کریم، سعادت انسان در آخرت از شیوه‌ی زیست او در حیات دنیا تفکیک نمی‌شود و آنچه در حیات پس از مرگ، سعادت و یا شقاوت انگاشته می‌شود در واقع، امتداد اعمال انسان در همین زندگانی دنیا است. به بیان دیگر، زندگی دنیا از نظر قرآن تنها آزمایشی برای زندگی آخرت است و از همین روی غایت اصلی از اعمال دنیا را باید در دستاوردهای اخروی جست‌وجو کرد. در

آیات قرآنی، حیات دنیا با تعبیراتی چون «متاع غرور» (آل عمران: ۱۸۵/۳) - لهو و لعب (انعام: ۳۲/۶) وصف شده و با تأکید بر این تفکر که دنیا تنها جایگاهی برای آزمایش است (کهف: ۷/۱۸)، روی کردن به دنیا سرزنش شده است (بقره: ۲۱۲/۲). قرآن کریم به آنان که زندگانی دنیا را بر آخرت برمی‌گزینند، عذاب اخروی هشدار داده (نازعات: ۳۷-۳۹) و قارون را به عنوان نماد این گروه از آخرت فروشان به زیورهای دنیا، معرفی نموده است (قصص: ۷۹/۲۸، ...). در قرآن کریم نعمت‌های دنیوی در برابر نعم اخروی ناچیز دانسته شده (توبه: ۳۸/۹؛ نساء: ۷۷/۴) و سرای آخرت حیات جاودان شمرده شده است (عنکبوت: ۶۴/۲۹).

بیان این نکته ضروری است که قرآن کریم مؤمنان را به ترک دنیا فرخوانده و رهبانیت را شیوه‌ای صحیح در برخورد با نعم دنیا معرفی نمی‌کند (حدید: ۲۷/۵۷). در دعایی کوتاه که قرآن به مؤمنان آموخته است، اهل ایمان از خداوند می‌خواهند تا به آنان هم در دنیا و هم در آخرت، حسنه (= نیکویی) عطا کند (بقره: ۲۰۱/۲)؛ حتی ثواب و عقاب الهی نیز منحصر به جهان واپسین نیست بلکه به قدری اندک در همین سرای دنیا نیز پاداش و سزا داده می‌شود (آل عمران: ۱۴۸/۳؛ رعد: ۳۴/۱۳). با توجه به این آیات، از یک سو باید پذیرفت که سعادت و شقاوت بزرگ و ابدی و اصلی همانا در آخرت است، اما از دیگر سو، زندگی دنیا نیز در فرهنگ قرآنی از اهمیتی برخوردار است و سعادت و شقاوت در آن نیز راه دارد. تعبیر قرآنی «حَسْرَةُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (حج: ۱۱/۲۲)، خبر از خسران و زیانی بزرگ در هر دو جهان می‌دهد.

از آنجا که دنیا برای آزمایش و امتحان انسان است، بر پایه‌ی آموزه‌های قرآن سختی‌ها و مصیبت‌هایی که بر انسان وارد می‌آید، چیزی جز آزمون الهی نیست و نباید «بدبختی» تلقی گردد، چنانکه گشایش‌ها و بی‌نیازی‌ها نیز نمی‌تواند به مفهوم «سعادت» انگاشته شود. در آیه‌ای از سوره‌ی انبیاء سخن از آزمایش انسان‌ها گاه به شر (مصیبت‌ها) و گاه به خیر (نعمت‌ها) به میان آمده است (انبیاء: ۳۵/۲۱) و در آیه‌ای دیگر در توضیح آزمایش به مصائب چنین آمده که؛ خداوند انسان را به مصیبت‌هایی از قبیل ناامنی، گرسنگی، تلف شدن اموال و مرگ نزدیکان می‌آزماید (بقره: ۱۵۵). پیامبران که برگزیده‌ی بشریت هستند و قرآن آنان را در زندگی دنیا نیز همچون آخرت به سعادت می‌شناسد، در زندگانی دنیا به سخت‌ترین ابتلائات تن داده‌اند، چنانکه در قرآن داستان‌هایی در شرح آزمایش‌های حضرت ابراهیم (ع) و حضرت ایوب (ع) آمده است (بقره: ۱۲۴/۲، ...). انسان «نگون‌بخت» در زندگانی دنیا، آن کسی است که همواره بر آنچه از کف داده، یا به دست نیآورده است، افسوس خورد (حدید: ۲۳/۵۷) و چون سختی و مصیبتی بر او وارد شود، ناشکیبا گردد و دچار ناامیدی شود (هود: ۹/۱۱؛ اسراء: ۸۳/۱۷؛ معارج: ۲۰/۷۰)، یا آن را خواری و خفتی از سوی خداوند انگارد (فجر: ۱۶/۸۹).

از دیدگاه قرآن کریم، سعادت در آخرت همانا روسفید بیرون آمدن از آزمون دنیا و برخورداری از نعم جاودان اخروی است و در نقطه‌ی مقابل، «شقاوت» همانا سیاه روی شدن از آزمایش دنیوی و سزاوار عذاب اخروی گشتن است. به تعبیر قرآن کریم، در روز قیامت مردم به دو گروه تقسیم



می‌شوند: گروهی اهل شقاوت و گروهی اهل سعادت خواهند بود. نگون‌بختان در آتش جاودان جهنم سزا خواهند دید و سعادت‌مندان در نعم بهشت به پاداش کردار خود خواهند رسید (هود: ۱۱/۱۰۵). آنچه در فرهنگ قرآنی برای باز نمودن مفهوم نیک‌بختی بیش از هر تعبیری به کار رفته، تعبیرهای «فلاح» و «فوز» برای سعادت‌مندی اخروی است (نک: اعوانی، پاکتچی، ۱۳۹۹ ش، ج ۷، مدخل اخلاق) بر همین اساس می‌توان نتیجه گرفت که کار بست مفاهیم «سعادت» (هود: ۱۱/۱۰۵-۱۰۸)، «فلاح» (آل عمران: ۳/۳۰؛ حج: ۲۲/۷۷؛ مؤمنون: ۲۳/۱؛ جمعه: ۶۲/۱۰ و...) و «فوز» (نساء: ۴/۱۳-۱۴؛ مائده: ۵/۱۱۹؛ انعام: ۶/۱۶ و...) در قرآن کریم اشاره به مطلوب اصلی و ارزش ذاتی دارد. قرآن غایت کارهای نیک را سعادت، فلاح و فوز می‌داند و برای این امور غایت دیگری ذکر نمی‌کند (ر.ک: مجتبی مصباح، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۶۶)

نکته‌ی مهمی که نباید نادیده گرفته شود آن است که مراد از «غایت» یا نتیجه در نظریه‌ی غایت‌انگارانه، غایت خارجی، غیر اخلاقی یا برون اخلاقی است؛ یعنی در خارج اخلاق و احکام اخلاقی چیزی به نام «غایت» وجود دارد که گزاره‌های اخلاقی اگر به آن منتهی شوند، صواب بوده و گرنه خطا هستند. از این رو، غایت به معنای عام آن مورد نظر نیست تا اشکال شود که هر فعلی غایتی دارد. تنها تفاوت در این است که برخی از افعال، غایتی درونی دارند و برخی دیگر دارای غایتی خارج از خود هستند. بر همین اساس، وظیفه‌گروان نیز با این تعبیر، غایت‌انگارند و غایت ایشان همان، عمل به وظیفه است. با توجه به نکته‌ی مزبور، غایت‌انگاری به معنای اخیر مورد نظر نیست. شاید به دلیل همین نکته بوده که برخی برآمده‌اند تا میان «غایت» و «نتیجه» فرق بگذارند، غایت را معنایی عام بر شمرده‌اند که در همه‌ی این اقسام یافت می‌شود، اما نتیجه، معنای خاصی دارد و عبارت از سود یا خیری است که ورای فعل اخلاقی موجود است (ر.ک: ادموند پینکافس، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۶).

۲-۲. ارزیابی پیامدنگری به اخلاق قرآنی

قرار گرفتن در دسته‌بندی سه‌گانه (غایت/وظیفه/فضیلت) و پذیرش یکی از این سه دیدگاه، مستلزم ردّ دو نظریه رقیب خواهد بود. از این رو، کسانی که مدعی نتیجه (غایت‌گروی) و یا فضیلت محوری اخلاق در قرآن کریم باشند، ضمن تلاش برای اثبات اندیشه‌ی خود، ناگزیرند آیاتی را که بر نظریات رقیب دلالت دارد به تأویل ببرند. با توجه به این نکته و تأکید دیدگاه نتیجه‌گرا بر موضوع «کنش» و رفتار انسان، آیا قرآن کریم شخصیت و «منش» فاعل اخلاقی را بر «کنش» و رفتار او مقدم می‌داند؟ اهتمام اصلی و اساسی قرآن بر رشد شخصیت فاعل است یا کنش‌های او؟

در قرآن از شخصیت و ملکات انسان با نام‌های مختلفی یاد شده است. قرآن از روح انسان که محل استقرار ملکات است، با تعابیر مختلفی مانند قلب، صدر، فؤاد و نفس یاد می‌کند. به احتمال زیاد هریک از این واژه‌ها از لطافت معنایی خاصی برخوردارند و تفاوت‌هایی لطیف و دقیق در کار بست و معنا دارند، اما در بحث ما چندان تفاوتی ایجاد نمی‌کند و همه این واژگان را دلالت‌کننده بر امری

درونی می‌دانیم که در زبان اخلاق فضیلت به شخصیت و ملکات فاعل تعبیر می‌شود. از نگاه آیات قرآنی، رفتارها هم برخاسته از قلب و شخصیت هستند و هم مؤثر بر آن هستند. برخی آیات، رفتارهای انسانی را منسوب به قلب و شخصیت آدمی کرده‌اند؛ به گونه‌ای که عامل اصلی در بروز و ظهور رفتارها قلب او دانسته شده است. قلب آدمی با توجه به این دسته آیات، خاستگاه اصلی رفتار ما و اخلاقی کردن آن‌ها به نحوی پیش‌گیری از رفتار غیر اخلاقی و پرداختن به ریشه این گونه رفتارهاست. آیاتی نظیر «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ قَرُبُكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴/۱۷)؛ در تفسیر «شاکله» حداقل سه معنا ذکر شده است؛ برخی به نیت، خلق و خو تفسیر کرده‌اند که مرتبط با درون آدمی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱؛ علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۸۹). برخی دیگر به طبیعت و یا طینت تفسیر کرده‌اند که در بیشتر موارد در اختیار آدمی نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳). دسته سومی نیز هستند که «شاکله» را به اعتبار «أَهْدَىٰ سَبِيلًا» به معنای روش و مذهب گرفته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۳).

آیه طبق معنای دوم و سوم ارتباطی با بحث نخواهد داشت، اما اگر آن را به «خُلِقَ» تفسیر کنیم، مرتبط با بحث خواهد بود. طبق این معنا، رفتار انسان نتیجه‌ی شاکله‌ی او است و آنچه اخلاق باید به دنبال اصلاح آن باشد، شاکله و منش فرد است، نه رفتار او. این آیه - به‌صراحت - اعمال انسان را متأثر از شاکله‌ی او بیان می‌کند. آیات بعدی آیاتی هستند که به‌صورت موردی و مصداقی، رفتار و اعمالی را به قلب و روح منتسب می‌کنند. آیه‌ی دیگری می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُغْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ» (حجرات: ۳/۴۹)؛ برخی در مقابل پیامبر اکرم (ص) با صدای بلند و با حالتی بی‌ادبانه سخن می‌گفتند، قرآن کریم در آیات قبل، از این گونه سخن راندن با پیامبر (ص) نهی کرده و در ادامه، خاضعانه و مؤدبانه با پیامبر سخن گفتن را ناشی از قلب متقی بیان می‌کند. در آیه‌ی دیگری می‌خوانیم که «إِنْ أَتَيْتَنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (احزاب: ۳۲/۳۳)؛ خطاب این آیه با زنان پیامبر (ص) است که به آن‌ها امر می‌کند: «با ناز و کرمشده سخن نگویند؛ زیرا کسی که قلب بیمار دارد، در شما طمع خواهد کرد». قلب بیمار موجب طمع در زنان نامحرم شده و ممکن است به اعمال غیرعقیفانه منجر شود. در این آیه، یک عارضه درونی علت رفتاری خاص (طمع نابجا) در موقعیت خاص (شنیدن سخنان با کرمشده زنان) بیان شده است.

دسته دوم از آیات، رفتار و کنش‌ها را عوامل تغییر درون و قلب معرفی می‌کنند. تحذیر و تبشیرهایی که در این آیات در نسبت رفتار با قلب داده شده است، نشان‌گر این مطلب است که اصلاح قلب و شخصیت، امری مهم و اساسی است که از مسیر تغییر رفتار می‌گذرد. در این نگرش، رفتار انسان به‌مثابه ابزاری است که انسان به‌واسطه آن می‌بایست و یا می‌تواند به تغییر درون خویش دست بزند. این آیات نیز به‌صورت مصداقی، افعالی خاص را موجب دگرگونی قلب دانسته‌اند، اما از مجموع آن‌ها می‌توان برداشت کرد که مصداقی مذکور خصوصیت نداشته و همه حکایت از این قضیه کلی دارند که رفتارها موجب تغییر قلب و روح می‌شوند. برای نمونه، خداوند در آیه شریفه



«وَلِيَّبِلِي اللّٰهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيْمَحْصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ» (آل عمران: ۱۵۴/۳) به طرح شبهه‌ی منافقان و افراد سست ایمان و در ادامه، پاسخ به آنان می‌پردازد. بر اساس این آیه، شکست ظاهری در جنگ و به‌طور کلی، در عموم آزمایش‌های الهی به هدف آشکار شدن باطن افراد و خالص‌سازی قلوب آن‌ها انجام می‌گیرد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۵۰).

برخی چون منافقان در رویارویی با امتحان الهی ایجاد شبهه می‌کنند و با این واکنش و رفتار خود، باطن خویش را آشکار می‌سازند. مؤمنان با رفتار مؤمنانه - اعم از قتال و توبه - زمینه‌ی تطهیر و پاک‌سازی قلب خود را فراهم می‌کنند. با توجه به این نکته روشن شد که اصل در نگاه قرآن، باطن و قلب آدمی است که گاه رفتار او پرده از باطن وی برمی‌دارد و گاه رفتار، موجب تغییر و تحول باطن می‌شود. قلب به‌عنوان بخشی مهم از وجود انسان، هدف آزمایش و تمحیص قرار گرفته است. در آیه‌ای دیگر، خداوند متعال می‌فرماید: «فِيْمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً» (مائده: ۱۳/۵).

در آیات قبل، قرآن به پیمان خداوند با بنی اسرائیل اشاره کرده است و در این آیه، پیمان‌شکنی آن‌ها را گزارش می‌کند. در آیه موردنظر، به دو پیامد مهم رفتار بنی اسرائیل (پیمان‌شکنی) اشاره شده است؛ دوری از رحمت الهی و قساوت قلب در این آیه نیز تأثیر رفتار بر قلب بیان شده است. همچنین در آیه شریفه «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ» (شعراء: ۸۸/۲۶ - ۸۹) سعادت اخروی در گروی صحت قلب بیان شده است و امر دیگری، هم‌عرض آن بیان نشده است و از اطلاق آن می‌توان به معیار بودن قلب سلیم پی برد. علاوه بر این، در آیه «وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا» (احزاب: ۵/۳۳)؛ قرآن از یک سنت جاهلی نهی کرده و بیان می‌دارد که فرزندخوانده، فرزند حقیقی فرد نمی‌شود و احکام فرزند حقیقی برای آن جاری نمی‌شود. در ابتدای این آیه آمده است که فرزندخوانده را منسوب به خود صدا نکنید و در ادامه، بیان می‌فرماید: اگر به اشتباه و عادت طبق سنت جاهلی عمل کردید، اشکالی ندارد و آنچه باید نسبت به آن پاسخ‌گو باشید، آن چیزی است که از روی قصد و غرض سوء بوده است. در این آیه افعالی که عمد قلبی در آن است، مورد محاسبه قرار می‌گیرند. آیه نشان می‌دهد فعل به‌تنهایی ارزشی ندارد، بلکه با توجه به عقبه و پیشینه‌ی آن ارزش‌گذاری می‌شود. این آیه و آیه ۲۲۵ سوره بقره، نسبت به آیات دیگر صراحت بیشتری در ملاک بودن قلب و روح در ارزش‌گذاری الهی دارند (نک: سید محمدباقر میرصانع، ۱۳۹۸، صص ۲۵-۵۷).

بر اساس آیاتی که بیان شد، میان ظاهر و باطن و همچنین میان روح و عمل انسان، رابطه‌ای دوسویه وجود دارد که نمی‌توان هیچ‌یک را انکار کرد. این رابطه‌ی دوسویه بیانگر از تأثیر و تأثر متقابل این دو بعد در وجود آدمی است، اما جهت اهمیت هر یک متفاوت از دیگری است؛ قلب و درون انسان دارای اهمیت است از آن‌رو که شامل حقیقت انسان، انگیزه‌ها، نیت‌ها و تمام اموری است که از انسان سر می‌زند. همچنین، رفتار و کنش انسان نیز دارای اهمیت است به این دلیل که مهم‌ترین نشانه برای شناخت قلب و مهم‌ترین ابزار برای تغییر آن به شمار می‌آید.

۳. تبیین «فضیلت نگر» از اخلاق قرآنی؛ با تکیه بر نقش «کشگر»:

فضایل و ردایب در فرهنگ اخلاق اسلامی نام‌های آشنایی هستند. محققان اخلاق اسلامی اغلب تعاریف کلی و مبانی عام خود در فضیلت را از یونانیان گرفته‌اند، اما اصلاحات جدی در آن انجام داده‌اند؛ بنابراین اگرچه آثاری نظیر «تطهیر الاعراق» ابن مسکویه، «احیاء علوم» و «کیمیای سعادت» غزالی، «اخلاق» خواجه نصیر، «المحجۀ البیضاء» فیض کاشانی و «جامع السعادات» نراقی در چگونگی تقسیم‌بندی‌های فضایل و ردایب، در شماره‌ی فضایل بنیادین و در بیان چگونگی علاج معضلات اخلاقی بهره‌ای از اخلاق فضیلت‌محور یونانی دارند، اما به جهت اصلاح بسیاری از دیدگاه‌های موجود در دوران یونانی از سوی این عالمان، نمی‌توان اخلاق فضیلت‌محور اسلامی را صرفاً دنباله‌روی مکتب فضیلت‌محور یونانی دانست (نک: پینکافس، ۱۳۸۲ ش، ۴۵-۴۸).

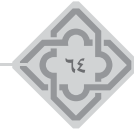
۳-۱. اهمیت «فضیلت‌محوری» در مقایسه با «پیامد‌محوری»

با توجه به کثرت استعمال واژه «تقوا» و هم‌خانواده‌های آن در قرآن که بیش از دو‌یست بار است و تأکید خود قرآن بر جنبه معیاری آن در شریفه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳/۴۹)، می‌توان نتیجه گرفت که معیار اخلاق قرآنی، تقوا است. بر این اساس داوری درباره فعل انسان - البته از جهت استناد به فاعل و نه مستقل از آن- وابسته به احراز تطبیق عنوان «تقوا» یا عدم تطبیق آن است؛ اما این امکان وجود دارد که بین معیار اخلاقی فعل (کنش) و معیار اخلاقی شخصیت (منش) تفاوت گذاشت و این احتمال را مطرح کرد که اگرچه ارزیابی اخلاقی افراد بر اساس تقواست اما ارزیابی اخلاقی خود افعال چنین نیست و ملاک یا ملاک‌های دیگری در کار است. ظاهراً گریزی از این تفکیک نیست؛ زیرا اگر بگوییم که ملاک عمل اخلاقی تقواست به‌ناچار به قبول یکی از تقریرهای نظریه امر الهی تن داده‌ایم.

هر کار خوبی بر اساس صدق عنوان تقوا بر آن، قابل بازشناسی است. مفهوم تقوا به چگونگی صدور فعل از فاعل اشاره دارد و در واقع علاوه بر حُسن فعلی، بر حُسن وجه صدور و انجام آن فعل نیز دلالت دارد؛ اما نکته‌ی مهم آن است که تقوا به‌عنوان معیار ارزیابی اخلاقی اسلام مبتنی بر ایمان به خداوند، معاد و نبوت است؛ زیرا بدون ایمان به خداوند یا معاد، جایی برای تقوا نخواهد بود. این ابتدای نقش معیاری تقوا بر اصل ایمان به خداوند دلیل آشکاری بر پیوستگی اخلاق اسلامی با جهان‌بینی اسلامی است (منظور این است که اصل تحقق مفهوم تقوا به جهان‌بینی خاصی بستگی دارد و بدون ایمان به خداوند و معاد، جایی برای ترس از عواقب اخروی کارها باقی نمی‌ماند).

۳-۲. نسبت‌سنجی ایمان (فاعل) با عمل صالح (فعل) در سعادت

برخی آیات را می‌توان شاهده‌ی به نفع معیار بودن ایمان و تقوا دانست. این آیات به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ برخی عمل صالح را مشروط به ایمان دانسته و برخی دیگر ایمان و قلب سلیم را تنها عامل سعادت معرفی می‌کنند.



۳-۲-۱. عمل صالح مشروط به ایمان

بر اساس آیات قرآنی، جایگاه ایمان، قلب است (نک: مجادله: ۵۸/۲۲؛ حجرات: ۷/۴۹ و ۱۴؛ نحل: ۱۰۶/۱۶) ایمان، طبق آیات قرآنی فراتر از علم است. ایمان ماهیتی تشکیکی دارد و زیاده و نقصان می پذیرد (نک: انفال: ۸/۲-۴). ایمان، هم رفتار ساز است و هم ارتباط تنگاتنگی با گرایش های انسان دارد.

ایمان، مهم ترین فضیلت دینی در قرآن کریم شمرده می شود؛ در بسیاری از آیات، ایمان شرط پذیرش عمل صالح است: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» (نساء: ۱۲۴/۴)؛ این دسته از آیات بهشت، حیات طیبه، پذیرفته شدن کوشش و فلاح را نتیجه عمل صالحی می دانند که در حال ایمان انجام گرفته باشد. برخی آیات دیگر نیز مضمونی مشابه دارند (طه: ۱۱۲/۲۰، انبیاء: ۹۴/۲۱ و غافر: ۴۰/۴۰). علامه طباطبایی تفسیری لطیف از تعبیر «مِنَ الصَّالِحَاتِ» مطرح کرده اند. تعبیر «مِنَ الصَّالِحَاتِ» را دال بر این دانسته اند که عمل، ممکن است به لحاظ کمی یا کیفی کم و ناقص باشد، ولی با ایمان قابل جبران است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۸۷) و این در حالی است که هیچ خللی در ایمان پذیرفته نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۴۱). ایمان قابل اغماض نیست؛ زیرا اساس زندگی اخلاقی است، اما رفتار این گونه نیست.

در آیه ای دیگر بیان می کند: «وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷/۵)؛ هم هابیل و هم قابیل از اموال خود را در راه خدا قربانی دادند، اما قربانی هابیل پذیرفته شد و قربانی قابیل مقبول در گاه الهی واقع نشد و قابیل نیز در واکنش به عدم قبولی قربانی اش گفت: «هابیل را خواهد کشت». این آیه تنها عمل کسانی را مقبول در گاه حق می شمارد که آراسته به فضیلت تقوا باشند.

برخی دیگر از آیات قرآنی به شیوه موضوعی و گروهی این مضمون را تایید می کنند؛ مانند آیات ناظر به احباط. «احباط» در لغت به معنای ابطال و بی اثر ساختن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۲۹). در قرآن کریم، احباط تنها به عمل استناد داده شده است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۸)؛ زیرا ایمان مهم ترین فضیلت دینی در قرآن است و وجود آن سبب قبولی عمل و عدم آن موجب احباط آن می شود.

مواردی که سبب احباط عمل می شود، عبارت اند از: ارتداد (بقره: ۲/۲۱۷)، شرک (توبه: ۱۷/۹-۱۸)، کفر (محمد: ۴۷/۳۲)، نفاق (احزاب: ۱۸/۳۳-۱۹)، کراهت از آنچه خدا نازل کرده است (محمد: ۴۷/۸-۹). دیگر موارد، هر چند به ظاهر فعل هستند، ولی تصریح در ویژگی هایی دارند که در باطن فرد است؛ مانند بازداشتن از راه خدا و مخالفت ورزیدن با رسول خدا (محمد: ۴۷/۳۲)، کشتن انبیاء و آمران به معروف (آل عمران: ۳/۲۱-۲۲)، بی ادبی نسبت به پیامبر (ص) (حجرات: ۲/۴۹)، روی آوردن به دنیا و پشت کردن به آخرت (هود: ۱۱/۱۵-۱۶) و انکار آخرت (اعراف: ۷/۱۴۷؛ کهف: ۱۸/۱۰۵). علامه طباطبایی چکیده آیات احباط را این گونه بیان می کند: «محصل این آیه مانند آیات دیگر این است که حبط، کفر و ارتداد موجب بطلان عمل از تأثیر در سعادت زندگی می شود. همان طور

که ایمان به اعمال انسان زندگی و جان می‌دهد تا مؤثر در سعادت باشند» (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۹).

۳-۲-۲. ایمان و قلب سلیم تنها عامل سعادت

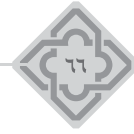
دسته دوم آیاتی هستند که تنها عامل سعادت را ایمان و قلب سلیم دانسته‌اند. ابتدا این آیات را برشمرده و سپس به بررسی دلالت آن‌ها بر مطلوب خویش، خواهیم پرداخت. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (یونس: ۹/۱۰) می‌فرماید: در این آیه سؤالی به ذهن می‌رسد و آن این است که چرا مؤمنین را به ایمان و اعمال صالحه توصیف کرده، ولی هدایت به سوی خودش را تنها به ایمان نسبت داده است؟ پاسخ این که تنها عاملی که بنده‌ی خدا را به مقام قرب الهی می‌برد ایمان است و اعمال صالح در آن نقشی ندارد، تنها نقش اعمال صالح یاری ایمان و به نتیجه رساندن ایمان در بُعد عمل است، همچنان که خدای تعالی فرموده: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله: ۱۱/۵۸) و خداوند در این گفتار، ایمان و علم را عامل ترفیع رتبه دانسته و در خصوص تأثیر عمل صالح سکوت کرده است.

از این آیه روشن‌تر، آیه زیر است که می‌فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰/۳۵). البته تمام این موارد درباره‌ی هدایت است که کار ایمان است و اما نعمت‌های بهشتی امری است که اعمال صالح در آن دخالت دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۸). طبق تبیین علامه طباطبایی از این آیه منظور از کلم طیب، عقاید حقی است که زیربنای اعمال است و این را می‌توان همان ایمان گرفت و به قرینه‌ی عمل صالحی که در ادامه آمده است طبق این تفسیر، آنچه اصل است و به سوی خدا صعود می‌کند، ایمان است و عمل صالح مانند یک موتور آن را بالا می‌برد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳).

در این دو آیه شریفه «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء: ۱۵۲/۴)؛ «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱/۵۸)، ایمان، دلیل رفعت و نجات اخروی انسان است. در این آیات هیچ‌یک از شرط بودن عمل صالح به میان نیامده است.

در حقیقت، «خوب بودن» ملکات نفسانی و اعمال انسان در صورتی است که با قرب الهی رابطه‌ای مستقیم داشته، آدمی را به خداوند نزدیک کنند و «بد بودن» آن‌ها در صورتی است که با مقام قرب الهی یا سعادت ابدی انسان رابطه‌ای معکوس داشته باشند. برخی از عالمان معاصر این رابطه تکوینی و واقعی را مبنای تحلیل گزاره‌های اخلاقی می‌دانند (نک: مصباح، ۱۳۹۴ ش، ص ۳۱۲۷).

در جمع‌بندی نسبت اخلاق فضیلت با اخلاق قرآنی، می‌توان بیان کرد که هرچند فضیلت‌های اخلاقی در سعادت انسان تأثیر دارند، اما این تفسیر از سعادت و قرب الهی که به عمل صالح نقش تبعی بدهد، مورد تأیید قرآن کریم نیست. احتمالاً برای ردّ چنین نگرشی است که در قرآن کریم



عمل صالح به‌طور معمول در کنار ایمان و معرفت به خداوند آمده است تا نشان دهد که برای رسیدن به قرب الهی باید با دو بال ایمان و عمل صالح پرواز کرد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۲/۲). به تعبیر زیبای قرآن کریم، رابطه ایمان و عمل صالح دوسویه است و هر کدام در دیگری اثر می‌گذارد. «کلم طیب» یا کلام پاک که کنایه از اعتقادات صحیح و حق است، رو به سوی خداوند دارد، اما عمل صالح است که آن را بالا می‌برد و ارتقا می‌دهد: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰/۳۵)؛ بنابراین، نگاه قرآن به «منش» انسان، گسیخته و منفک از «کنش» او نیست.

۴. درهم‌تنیدگی «منش» و «کنش»؛ ناکارآمدی طبقه‌بندی «کنش» یا «منش»

با توجه به آنچه در بخش‌های قبلی بیان شد، تأمل در آیات اخلاقی قرآن نشان می‌دهد که افزون بر حسن فعل و «کنش» اخلاقی، فاعل آن نیز باید انگیزه صحیحی داشته باشد. در یک دسته‌بندی کلی، عناصر لازم برای یک کنش ارزشمند اخلاقی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: عناصر فاعلی و عناصر فعلی یا عینی. مقصود از عناصر فاعلی، شرایطی است که به نوعی به فاعل برمی‌گردد. عناصر فعلی و عینی، شرایط و وضعیتی است که لازم است که در یک فعل به‌عنوان امر واقعی، عینی و مستقل از اراده و وضعیت فاعل وجود داشته باشد. مجموع این دو دسته عناصر که پایه‌های اصلی فضیلت اخلاقی را تشکیل می‌دهند که باید به دست آورد (نک: فهیم نیا، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۷۱). همان‌گونه که بیان شد، بعضی از آیات قرآن تنها به کنش انسان پرداخته و از منش فاعلی آن سخنی به میان نیاورده‌اند: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (یونس: ۲۶/۱۰). در این آیه از ایمان سخنی به میان نیامده و تنها به عمل و خوب بودن آن اشاره شده است. در طرف مقابل، برخی آیات قرآن، تنها اجر الهی را به‌عنوان ثمره ایمان مطرح کرده و به چگونگی عمل نپرداخته‌اند: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲/۹) در این آیه خداوند متعال سه نعمت بزرگ را در برابر ایمان، به مردان و زنان مؤمن وعده داده است: جاودان بودن در بوستان‌های زیبا، مساکن پاک و پسندیده در بهشت و خشنودی الهی.

اما در مجموع، ده‌ها آیه قرآن، حسن فعلی و فاعلی را در کنار هم ذکر کرده‌اند که از جمله آن‌ها سوره عصر است؛ سوره‌ای که به تعبیر علامه طباطبائی، خداوند خلاصه همه معارف قرآن را در آن عبارات کوتاه جای داده است (سید محمدحسین طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۵۰۱): «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَّوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَّوْا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۱/۱۰۳-۳) ایمان نشان‌دهنده حسن فاعلی و نقش کنشگر و عمل صالح، روشنگر حسن فعلی است. توأسی به حق و توأسی به صبر دو مورد از اعمال صالح است و علت تأکید بر دو عمل توصیه حق و صبر به دلیل اهمیت آن‌ها است. پس اصل اساسی در مباحث اخلاقی حفظ حسن فاعلی (کنشگر) در ضمن

دارا بودن حسن فعلی (کنش) است.

«ایمان» منشأ انگیزه‌ی صحیح می‌شود و عمل صالحی که قرآن مطرح کرده حکایت از ضرورت خوب بودن خود کنش دارد. در فرهنگ قرآن اگر عمل با نیت «خیر» انجام نگرفته باشد، اخلاقی محسوب نخواهد شد؛ زیرا کاری که همراه با هدف و انگیزه صحیح نباشد، رشد اخلاقی را به همراه نخواهد داشت؛ بنابراین، تأمل در آیات قرآن روشن می‌سازد که دو اصل حسن فعلی و فاعلی در قرآن به گونه‌ای است که نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد و مستقل دانست؛ چه در آیاتی که کنار هم دیگر بیان شده و چه جدای از هم آمده باشد. در بعضی آیات همان گونه که پیش‌تر اشاره شد علاوه بر توصیه به خوب بودن عمل، بر روی منشأ عمل نیز تصریح شده است (نحل: ۹۷/۱۶) تا اشاره کند بر این که عمل نتیجه نهایی ایمان است. در موارد زیادی ایمان بر عمل مقدم شده تا بفهماند ایمان، عمل قلب است و آن در واقع مقدم بر عمل خارجی است (نک: فهم‌نیا، ۱۳۸۹، صص ۱۷۱-۱۷۶). با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان اذعان کرد که اخلاق قرآنی، اخلاق غایت‌گرای فضیلت‌مدار و وظیفه‌نگر است.

۵. نتیجه‌گیری

از آنجا که اخلاق قرآن‌بنیان، اخلاقی دینی شمرده می‌شود، با سایر ابعاد و اجزای دین اسلام - هم چون اعتقادات و احکام فقهی دین - پیوند عمیقی دارد. از این رو، باید آن را بخشی از یک نظام به شمار آورد. از منظر قرآنی برای اخلاقی زیستن باید اعمال انسان، مصداق تقوا باشد و برای چنین کاری ضرورتاً باید ایمان به خداوند وجود داشته باشد. به بیان دیگر، برای ورود به ساحت اخلاق باید از گذرگاه ایمان گذشت و در جرگه مؤمنان درآمد؛ بنابراین، گرچه قرآن غایت کارهای نیک را سعادت، فلاح و فوز می‌داند و برای این امور غایت دیگری ذکر نمی‌کند اما از سوی دیگر، ایمان را پی‌رنگ و اساس و شرط زندگی سعادت‌مندانه دینی معرفی کرده است. تأکید آیات بر ایمان و تقوا به عنوان یک معیار برای رسیدن به ارزش ذاتی سعادت، نشانگر آن است که اخلاق قرآنی در سطح خلقیات و سجایای اخلاقی متوقف نمی‌ماند و آن را به حوزه‌ی جهان‌بینی و «بینش» انسان گره می‌زند. در مقابل، غالب آرای موجود در زمینه اخلاق هنجاری، استقلال اخلاق از دین را مفروض می‌گیرند و تلاش می‌کنند مستقل از خدا و دین، نظامی اخلاقی را بنیاد نهند. این مکاتب در واقع نوعی اخلاق سکولار را عرضه می‌کنند.

بنابراین، می‌توان گفت که معیار اخلاقی قرآن، از جهتی غایت‌گرایانه است، اما چون سعادت را در گستره حیات آخرتی انسان هم در نظر می‌گیرد، آدمی را به تعبیدی عقلانی به وحی فرامی‌خواند تا در پرتو روشنایی وحی، راه سعادت ابدی را دریابد و از این جهت به اخلاق‌های وظیفه‌گرایانه شبیه است و سرانجام چون سیر و سلوک در مسیر سعادت ابدی را شکوفایی واقعی انسان می‌داند، شبیه اخلاق‌های فضیلت‌گرایانه است. نتیجه آن که معیار اخلاقی قرآن، ضمن جمع ویژگی‌های مثبت نظریات اخلاقی، معیاری منحصراً و خاص است.



منابع

قرآن کریم

- ابن فارس (۱۴۰۴ق)، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسلامی، سید حسن (۱۳۸۷ ش)، اخلاق فضیلت مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی، مجله پژوهش نامه اخلاق، ش ۱.
- اعوانی، غلامرضا؛ پاکتچی، احمد (۱۳۹۹ ش)، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل اخلاق، جلد ۷، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- پینکافس، ادموند (۱۳۸۲ ش)، از مسأله محوری تا فضیلت گرایی، سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی پور، چ ۱، قم: دفتر نشر معارف.
- حسینی رامندی، سید علی اکبر (۱۳۹۸ ش)، نظریه اخلاق هنجاری در اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سوزنجی، حسین (۱۳۹۹ ش)، تمایز فقه و اخلاق؛ تأملی در یک اشتباه تاریخی، فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت اسلامی، دوره ۷، شماره ۱، صص ۳۱-۹.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق)، ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، قم: موسسه آل البيت (ع).
- شیروانی، علی (۱۳۸۶ ش)، فرا اخلاق، تهران: انتشارات کانون اندیشه ی جوان.
- همو (۱۳۸۶ ش)، اخلاق هنجاری، تهران: انتشارات کانون اندیشه ی جوان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (علامه طباطبایی) (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- همو (۱۳۷۴ ش)، ترجمه تفسیر المیزان، چ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، تهران: ناصر خسرو.
- همو (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فهیم نیا، محمدحسین (۱۳۸۹ ش)، مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی در قرآن، چ دوم، قم: بوستان کتاب.
- محمدی، مسلم (۱۳۹۵ ش)، مقدمه علم اخلاق، چ ۱، تهران: سازمان جهاد دانشگاهی.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۴ ش)، بنیاد اخلاق، چ ۱۰، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ ش)، اخلاق در قرآن، محمدحسین اسکندری، چ ۱۰، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- همو (۱۳۹۴ ش)، فلسفه اخلاق، احمدحسین شریفی، چ سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶ ش)، مجموعه آثار، جلد ۱۳، تهران: صدرا.
- میرصانع، سیدمحمدباقر؛ هادی، صادقی (۱۳۹۸ ش)، اخلاق فضیلت؛ منظری قرآنی، مجله اخلاق پژوهی، شماره ۴، صص ۵۷-۲۵.
- نراقی، محمد مهدی (بی تا)، جامع السعادات، بیروت: اعلمی.