

## مبانی جهان‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی سیدمرتضی

pashaeivahid@gmail.com

وحید پاشایی / استادیار دانشگاه بوعلی سینا همدان

دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۴

### چکیده

برای ترسیم یک نظام اخلاقی، به مبانی مختلف و مستحکمی نیاز است. یکی از مهم‌ترین مبانی در ارائه یک نظام اخلاق، مبانی جهان‌شناختی است که نگاه اندیشمندان به عوالم هستی و اصول حاکم بر آن را بازتاب می‌کند. سیدمرتضی، از اندیشمندان بنام شیعه در اندیشه‌های کلامی خود، نگرشی به جهان هستی دارد که در نتیجه منجر به تقسیم عوالم وجود، به عوالم پیش از دنیا، عالم دنیا و عوالم پس از دنیا شده است. این نوشتار، به تشریح و تحلیل این نگرش و تأثیر آن در اخلاق پرداخته و به نتایجی همچون انگیزش اخلاقی با توجه به اعتقاد به عوالم پسینی دنیا و ثواب و عقاب اخروی، معناداری اخلاق با توجه به انکار عالم ذر پیش از دنیا و توجیه چرایی زیست اخلاقی، در اثر اعتقاد به ناظمی مدبر و صاحب قوانین در دنیا رسیده است.

**کلیدواژه‌ها:** عوالم وجود، انگیزش اخلاقی، معناداری اخلاق، عالم دنیا، عالم ذر، سیدمرتضی.

## مقدمه

نگاه انسان به چیستی جهان هستی و عوالم وجودی، همواره یکی از دغدغه‌های فکری بشر بوده تا نقش انسان در این عالم و مسئولیت‌های وی، از جمله مسئولیت‌های اخلاقی، مشخص شود. در واقع، شناخت هستی نشئت گرفته از این پرسش است که چگونه باید زیست؟ پاسخ به چنین پرسشی، لاجرم مباحثی را از سنخ مباحث جهان‌شناختی پدید می‌آورد (ر.ک: افلاطون، ۱۳۵۷، ص ۵۷۹).

به‌طور کلی، جهان‌شناسی به مسئله «شناخت» مربوط می‌شود. شناخت نیز از خصال ویژه انسانی است که برخلاف احساس که از مشترکات انسان و سایر جانداران به‌شمار می‌آید، به نیروی تفکر و تعقل او بستگی دارد. به عبارت دیگر، جهان‌بینی یک جهت‌گیری شناختی اساسی است که می‌تواند شامل فلسفه طبیعی، اصول اساسی، هنجارها، ارزش‌ها، احساسات و اخلاقیات شود. مکتب‌های اخلاقی، همانند سایر روش‌های فردی و اجتماعی، از «جهان‌بینی» و دیدگاه‌های کلی درباره جهان آفرینش سرچشمه می‌گیرد و این دو، یک واحد کاملاً به هم پیوسته و منسجم را تشکیل می‌دهند.

بی‌شک صدور «باید»، بر اساس واقعیاتی عینی و هست‌هایی است که مورد نظر واقع شده و بر پایه آن امر به انجام یا ترک چیزی شده است. اگر این فرمان از سوی انسان و مجموعه‌ای جایز الخطا باشد، طبعاً امکان به خطا رفتن آن نیز وجود دارد. اینکه احکام الهی از مصالح و مفاسد سرچشمه می‌گیرند، اشاره به همین رابطه است: و «كُلَّمَا حَكَّمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكْمَ بِهِ الشَّرْعِ»؛ هر کاری را عقل حکم به خوبی یا بدی آن کند، شرع نیز مطابق آن فرمان می‌دهد؛ نیز اشاره به وجود رابطه تنگاتنگ میان واقعیت‌ها و احکام (بایدها و نبایدها) می‌باشد.

در نهایت، می‌توان این قاعده عقلی را دست‌مایه ادعای خود گرفت و گفت: محال است یک حکم حکیمانه بی‌ارتباط با واقعیات موجود در زندگی بشر باشد. در غیر این صورت، حکم و قانون امری بی‌اعتبار و گزافه و تحکم است. با این توضیح، رابطه دیدگاه‌های کلی در مجموعه هستی و آفرینش انسان، با مسائل اخلاقی روشن می‌شود و منشأ پیدایش مکتب‌های مختلف اخلاقی نیز به خوبی روشن می‌گردد (پویمن و فیزر، ۲۰۱۲، ص ۶۶-۷۰). به عبارت دیگر، تأثیر جهان‌شناسی یک متفکر و یک مکتب، در ترسیم نظام اخلاقی مطبوع خود، تردیدناپذیر است و چه بسا به انکار امکان اخلاق بینجامد. به‌عنوان نمونه، اگر در مکتبی، هستی برابر با ماده دانسته شود و جهان به عالم طبیعت محدود و انسان در جسم و وجود مادی و زیستی او منحصر گردد، نظام اخلاقی‌ای تحقق می‌یابد که متناسب با این تفکر باشد. به‌گونه‌ای که نیازهای جسمی و مادی و دنیوی افراد تأمین شود و انسان به اوج بهره‌گیری و لذت مادی برسد. اما در مقابل، هستی فراتر از ماده و این جهان طبیعی قلمداد شده، ماورای طبیعت و جهان آخرت نیز بخشی از عالم هستی انگاشته شده، قطعاً نظام اخلاقی‌ای که بر مبنای این تفکر طراحی شده، متفاوت از نظامی است که هستی را مساوی با ماده می‌انگارد. بنابراین، می‌توان گفت: نظریه‌های متفاوت اخلاقی، از اختلاف در این تفکرات سرچشمه می‌گیرند.

بسیاری از متکلمان اسلامی، جدای از مباحث عقلی این مسئله، به دلیل مباحث دینی ناظر به هستی‌شناسی و جهان‌شناسی موجود در آیات و روایات، به بیان چنین موضوعاتی پرداخته‌اند و غالباً آنها را در بخش‌های فرعی آثار خود و در «لطیف‌الکلام»، که به موضوعاتی غیر از توحید و نبوت و معاد و اصول دین اختصاص دارد، گنجانده‌اند. به رغم اینکه در مباحث جهان‌شناسی، به حقیقت انسان و شناخت ابعاد وجودی انسان نیز پرداخته می‌شود، اما با صرف‌نظر از تعریف وجود و اقسام آن، از جهات مختلف (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۹-۲۸۴: همو، ۱۴۱۱ق، ص ۵۷۴-۵۷۵) که تأثیر چندانی در اخلاق، با توجه به نظرات پراکنده و مختصر سیدمرتضی ندارند، نگاه سیدمرتضی به عوالم و اصول حاکم بر هستی که در مباحث اخلاقی تأثیرگذارند، تشریح شده است. بنابراین، می‌توان گفت: نظریه‌های متفاوت اخلاقی، از اختلاف در این تفکرات سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، هستی‌شناسی اخلاقی به ارائه منسجم یک نظریه اخلاقی کمک شایانی می‌کند و در مباحث بسیاری همچون نظریه سعادت، حسن و قبح ذاتی در اخلاق، ماهیت گزاره‌های اخلاقی، از حیث وجودی بسیار تأثیرگذار است (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۳-۳۷).

البته لازم به یادآوری است که سیدمرتضی به‌عنوان بنیان‌گذار علم مدون کلام شیعه، که در زمره قدمای متکلمان قرار می‌گیرد، مورد مطالعه قرار گرفته و نظریات کلامی وی، برای ترسیم دیدگاه اخلاق مشهور در تشیع، اساس و بنیان به‌شمار می‌آید. ضمن اینکه، شاگردان سیدمرتضی و پیروان وی، تشکیل‌دهنده طیف عقل‌گرایی در حوزه تشیع هستند. از این‌رو، شناخت آرای کلامی آنها، در واقع شناخت مبانی فکری آنها در اخلاق است. مبانی اخلاق در آثار متکلمان، به بن‌مایه‌هایی اشاره دارد که در علم کلام به اثبات رسیده و در اخلاق تأثیرگذارند. بنابراین، هرچند سیدمرتضی، اثر مستقل اخلاقی ندارد، اما مطالعه آثار کلامی وی که اصلی‌ترین محل برای بروز مبانی نظری او به‌شمار می‌آید، ما را به ترسیم یک نظام اخلاقی، مبتنی بر دین کمک می‌کند.

## عوالم‌های وجود

به اعتبارهای گوناگون، می‌توان عوالم وجود را تقسیم کرد و خصوصیات برای آنها برشمرد. عالم غیب و شهادت، عالم ماده و ماوراءالطبیعه، تقسیم عوالم بر اساس متون دینی همچون عالم ذر، دنیا، برزخ و قیامت، از جمله این تقسیم‌بندی‌ها است. ما در اینجا بر اساس تقسیم‌بندی مستند به آیات و روایات، که سیدمرتضی نیز ناظر به آنها مطالبی را عرضه کرده، خصوصیات این عوالم را بیان می‌کنیم. در یک نگاه کلی، می‌توان به عوالم پیشینی، عالم دنیا و عوالم پسینی اشاره کرد.

## عوالم پیش از دنیا

عوالم پیشینی را می‌توان با بحث وجود پیشین انسان مطرح کرد که به‌طور کلی به سه موضوع مجزا و در عین حال مرتبط، ارتباط پیدا می‌کند: خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام، تقدم خلقت ارواح بر ابدان، و عالم ذر. هر سه موضوع، پیش از درگرفتن مباحث کلامی درباره آنها، در کتب روایی و در قالب روایات منقول از معصومین علیهم‌السلام مطرح بوده‌اند.

مضمون روایات خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام، اجمالاً از این قرار است: اهل بیت علیهم السلام نخستین مخلوقات خداوند هستند که همچون نور یا اشباح نور یا ظل النور یا روح از نور خداوند آفریده شدند و با استقرار در اطراف یا جانب راست عرش الهی، به حمد و تسبیح خداوند پرداختند. پس از آفرینش حضرت آدم، انوار اهل بیت علیهم السلام به صورت نوری یکپارچه در صلب حضرت آدم قرار گرفت تا آنکه با انتقال در اصلاب و ارحام پاک، در نهایت همه اهل بیت علیهم السلام از مادر متولد شدند. دسته دیگری از روایات، که از تقدم خلقت ارواح انسان‌ها بر ابدان‌شان سخن می‌گویند و تأکید می‌کنند که ارواح انسان‌ها، قبل از حیات دنیوی با یکدیگر آشنا بودند و موافقت و مخالفت دنیوی بین انسان‌ها، در موافقت و مخالفت ارواحشان در حیات پیشین ریشه دارد. این روایات، همچنین بیان می‌دارند که این ارواح بر اهل بیت علیهم السلام عرضه شدند و ایشان از همان زمان، دوستان خود را می‌شناختند.

در کنار روایات خلقت نوری و روایات تقدم خلقت ارواح بر ابدان، دسته سومی از روایات وجود دارند که از خلقت ذری و عالم ذر سخن می‌گویند. در روایات خلقت ذری آمده است که خداوند انسان‌ها را به صورت موجودات ریز و ذره وار از صلب حضرت آدم بیرون کشید و با معرفی خود به ایشان، از ایشان پیمان بندگی گرفت. این ذرات، هر یک به موقع از صلب پدر به رحم مادر منتقل می‌شوند، تا با طی مراحل جنینی متولد گردند. به رغم اینکه این دسته‌بندی درباره اکثر روایات راجع به وجود پیشین انسان صدق می‌کند، اما روایاتی نیز وجود دارند که برای دلالت بر عوالم پیشین همزمان، سه واژه اظله، ارواح و ذر را که هر یک تنها در یکی از سه دسته پیشین به کار رفته بودند، به کار می‌برند. نظیر این روایت:

إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ شَيْعَتِنَا بِالْوَلَايَةِ لَنَا وَ هُمْ ذُرٌّ يَوْمَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى الذَّرِّ بِالْإِقْرَارِ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَسَلَّمَ بِالنُّبُوَّةِ وَ عَرَضَ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ فِي الطَّيْنِ وَ هُمْ أَظْلَةٌ وَ خَلَقَهُمْ مِنَ الطَّيْنَةِ الَّتِي خَلَقَ مِنْهَا آدَمَ وَ خَلَقَ اللَّهُ أَرْوَاحَ شَيْعَتِنَا قَبْلَ أَيْدَانِهِمْ بِالْفَى عَامَ (کلبی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۳۷).

قرار دادن این روایات، در یکی از سه دسته مذکور دشوار است. به نظر می‌رسد، آنها را باید دسته‌ای مستقل محسوب داشت. در عین حال، برای فهم مرادشان سه دسته دیگر را قرینه قرار داد و نیز بعکس. به هر حال، وجود روایات فوق در منابع حدیثی، زمینه‌ای بود برای طرح سه بحث کلامی عمدتاً مجزا در نزد متکلمان و فلاسفه و عارفان شیعی:

۱. بحث خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام (چهارده معصوم)؛ ۲. بحث تقدم خلقت ارواح بر ابدان یا عالم ارواح؛ ۳. بحث عالم ذر (توران، ۱۳۹۳). البته لازم به یادآوری است که سیممرتضی از مباحث سه‌گانه بالا، تنها به عالم ذر پرداخته و از سایر مباحث در آثار کلامی خود نامی نبرده است.

## عالم ذر

از عوالم پیش از دنیا که در آثار سیممرتضی مطرح شده است، تنها «عالم ذر» قابل شناسایی است. وی در برخی آثار خود، به فراخور بحث از مسئله فطرت و تفسیر آیه میثاق، نظر خود را درباره عالم ذر بیان داشته و آن را مورد واکاوی قرار داده است. سیممرتضی، در انکار عالم ذری که در آن استنطاق و نطقی بین خداوند و انسان‌ها صورت گرفته باشد، با شیخ مفید هم‌نوا است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶؛ شریف مرتضی، بی‌تا، ص ۱۹۲-۱۹۵). وی با اشاره به روایاتی که از

طریق امامیه در تفسیر آیه «الست» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده‌اند و ایمان و کفر انسان‌ها را در دنیا، تابع ایمان و کفرشان در عالم ذر می‌دانند، پس از بیان عدم حجیت این روایات به دلیل خبر واحد بودن، این احتمال را مطرح می‌کند که مقصود این روایات، علم پیشین خداوند باشد؛ یعنی خدا به هنگام خلقت می‌دانست که چه کسی مؤمن و چه کسی کافر خواهد بود. آنچه در دنیا اتفاق می‌افتد، مطابق علم خدا خواهد بود (شریف مرتضی، بی‌تا، ص ۱۹۵).  
 وی همچنین روایتی را که در آن پیامبر از سبقتش بر انبیا، در اقرار به وجود خداوند سخن می‌گوید و آن را با آیه «الست» مرتبط می‌کند، دال بر مدعای قائلان به عالم ذر نمی‌داند؛ چرا که مقصود از این روایت، سبقت در فضیلت است و نه سبقت زمانی. به نظر وی، در این صورت نیز استشهادی که در روایت به آیه صورت گرفته، وجه دارد؛ چرا که مقصود این است که خداوند از ازل، سبقت پیامبر را بر دیگر انبیا می‌دانست (همان). بدین ترتیب، تفسیر وی نیز از روایات عالم ذر، خلاف ظاهر است؛ چرا که در این روایات، سخن از خلق پیشین است، نه علم پیشین الهی (همان، ص ۱۹۴-۱۹۵).

### تفسیر و تأویل آیه الست

مهم‌ترین آیه‌ای که عالم ذر را مطرح می‌کند، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که می‌فرماید:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَسْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ؛ وَ (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را دربر گرفت، و آنها را گواه بر خویشانش ساخت، (و فرمود): آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم! (تا مبدا) روز رستاخیز بگویند: ما از این، غافل بودیم.

سیدمرتضی در تفسیر این آیه، سخن کسانی که ظاهر آیه را مستمسک خویش قرار دادند، رد کرده و توضیحی غیرظاهری از آیه ارائه می‌کند. وی با استناد به جزئیات آیه نظیر «من بنی آدم» و «من ظهورهم» و «من ذریاتهم» که به صورت جمع استعمال شده‌اند، مخاطب آیه را کسانی می‌داند که پدرانی مشرک داشته و بر همین شرک رشد یافته‌اند. در واقع، آیه با مخاطب قرار دادن آنها و بازگو کردن پیمانی که از آنان گرفته شده است، راهی را برای عذراوری یا غفلت باقی نگذاشته است.

اما درباره چگونگی این پیمان سیدمرتضی معتقد است: بنابر حکم عقل مبنی بر کامل‌العقل و مکلف بودن مخاطبان آیه، یا خداوند برخی از ذریه حضرت آدم که فرزندان مشرکان باشند را خلق کرده، آنها را به حد بلوغ رسانده، عقلشان را کامل نموده و با زبان رسولان خود، از آنان به معرفت و طاعت خویش اقرار گرفته و آنان اقرار نموده‌اند، یا خداوند آفرینش و ترکیب انسان را به گونه‌ای رقم زده است که نشانه معرفت خداوند و وحدانیت، وجوب عبادت و طاعت پروردگار است. این خود، به مثابه پیمان و اقراری انکارنشدنی به‌شمار می‌آید. بدین سان، تعامل و پیمان‌گیری خداوند جنبه‌ای استعاره‌ای پیدا می‌کند و از یک اتفاق حقیقی فاصله می‌گیرد (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۹؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰-۲۵).

سیدمرتضی در پاسخ به این اشکال که بنا بر روایات، پاسخ انسان‌ها در عالم ذر به استشهاد خداوند یکسان نبوده، بلکه بعضی اقرار و بعضی دیگر انکار کرده‌اند و اقرار و انکار انسان‌ها در دنیا، تابع اقرار و انکارشان در عالم ذر است، پاسخ می‌دهد که آیه قرآن، صرفاً از اقرار سخن می‌گوید و نه از انکار. روایات نیز به دلیل خبر واحد بودن، مورد اعتنا نیستند. علاوه بر اینکه، می‌توان مراد این روایات را علم پیشین الهی قلمداد کرد (شریف مرتضی، بی‌تا، ص ۱۹۵؛ توران، ۱۳۹۳).

در نهایت، می‌توان گفت: به اعتقاد سیدمرتضی، عالم ذر بر اساس آنچه که ظاهر آیات و روایات ترسیم می‌کنند، نبوده و پذیرش ظواهر چنین استناداتی با عقل همخوانی ندارد. پذیرش مسئله ذر و اقرار و انکار عبودیت خداوند توسط مخلوقات الهی، مستلزم این است که افراد، از کمال عقل برخوردار بوده و واجد شرایط تکلیف باشند، درحالی که اثبات این امر ممکن نیست. به عبارت دیگر، خطاب قرار دادن و اقرار گرفتن از دیگران، زمانی نیکو و ممکن است که مخاطبان از کمال عقلی و شرایط تکلیفی بهره‌مند باشند. علاوه بر اینکه، فراموشی همه مخلوقات الهی نسبت به چنین اتفاق مهمی، قابل قبول نبوده و نمی‌توان ادعای «فراموشی با انکار مساوی نیست» را مطرح کرد. از این رو، ایشان در مواجهه با مستندات عالم ذر، بر این باور است که روایات مورد نظر موافقان یا ساختگی هستند یا باید آنها را نظیر مستندات قرآنی به تأویل برد.

به نظر می‌رسد، می‌توان تأثیر باور به عالم ذر و حیات پیشین انسان در اخلاق را معطوف به سه حوزه، هستی‌شناسی اخلاقی، معرفت‌شناسی اخلاقی و انگیزش اخلاقی دانست. این تأثیر با توجه به باورمندی یا انکار و نیز نوع شکل باور، تغییر می‌کند. در اینجا به ترتیب آنها را بیان می‌کنیم.

### تأثیر باور به عالم ذر در هستی‌شناسی اخلاقی

تأثیر عالم ذر در مباحث هستی‌شناسی اخلاقی، باور به عامل ذر، امکان وجود و اخلاق را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نقیاً و اثباتاً حضور می‌یابد. اگر عالم ذر و اتفاقات آن را به صورت حقیقی تلقی کرده، آن را علتی تامه برای هدایت یا گمراهی بشر در عالم دنیا و در نتیجه، سعادت و شقاوت آنها در عالم آخرت به‌شمار آوریم (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۱۴۵؛ عباشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۱)، تا حد زیادی می‌توان پابندی به اخلاق را در این دنیا، بی‌فایده و بی‌معنا دانست؛ چرا که تکلیف سعادت انسان، که غایت نهایی در اخلاق است، در حیات پیشین وی مشخص شده و پرونده آن خاتمه یافته است. از سوی دیگر، شاید بتوان چنین باوری را مستلزم گام نهادن و در آستانه جبر اخلاقی قرار گرفتن انگاشت. البته لازم به یادآوری است که چنین دیدگاهی در امامیه وجود ندارد و کسی از اندیشمندان امامی، بدان معتقد نشده است.

روشن است که با این نگاه، ارسال رسل و آموزه‌های وحیانی و در گام بعدی، امکان تغییر اخلاق انسانی و تعمیم‌پذیری اخلاق برای همگان با مشکل توجیه‌پذیری شدیدی مواجه شده، معناداری بنیادین آنها در سایه الطاف الهی زیر سؤال می‌رود. اساساً چنین دیدگاهی، همه ادله‌ای را که برای اثبات اختیار و نقش آن در سعادت و شقاوت آدمی بیان شده است، در مقابل خود می‌بیند.

اما اگر باور به عالم ذر و تأثیرات اتفاقات آن در دنیا را به شکل زمینه‌ای و اقتضایی و غیرمنافی با اختیار انسان در دنیا در نظر بگیریم، بلکه سعادت و شقاوت همراه با اختیار را ماحصل اصلی عالم ذر قلمداد کرده، تنها بر حضور معرفتی و البته واقعی انسان در عالم ذر صحه گذاریم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۰). طبیعتاً می‌توان جایگاهی را برای اخلاق در نظر گرفت و آن را به همراه زمینه‌سازی باورمندی به عالم ذر، به تنهایی یا همراه با عواملی دیگر، علت سعادت یا شقاوت دنیوی یا اخروی انسان برشمرد.

با تکیه بر نقش اختیار، ممکن است حتی عالم ذر را برای معناداری اخلاق کاملاً ضروری بدانیم؛ زیرا امکانات هدایتی و موقعیت‌ها دنیایی، با محدودیت روبرو است و تقسیم عادلانه این امکانات، بسیار دشوار و ناممکن به نظر می‌رسد. بنابراین، وجود یک امتحان پیشین برای توجیه و جبران بهره‌مندی از امکانات و موقعیت‌های این دنیا ضروری به نظر می‌رسد.

بنابراین، هر چند سیدمرتضی به این استلزام اخلاقی به صراحت اشاره نکرده و اساساً دربارهٔ رابطه عالم ذر و اخلاق، سخنی به میان نیاورده است، اما با تأکید بر اختیار انسان و تعیین سرنوشتش، بر اساس اعمال اختیاری در دنیا (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۹-۴۳)، می‌توان وی را معتقد به جبرگرا شدن، در صورت اعتقاد به عالم ذر و در نتیجه، منافات داشتن با معناداری اخلاق برشمرد.

### تأثیر باور به عالم ذر در معرفت‌شناسی اخلاقی

آنچه که در معرفت‌شناسی اخلاق مطرح است، راه‌ها و منابع معرفتی و تفکیک موارد معتبر از نامعتبر است. یکی از انواع معرفت، که مبتنی بر باور به عالم ذر و حیات پیشین انسان است، معرفت فطری است؛ بدین معنا که معرفت خداوند و توحید، فطری عقول است. براین اساس، هدف از بعثت انبیا، یادآوری نعمت «معرفت خداوند» است که فطری انسان‌ها بوده، ولی مورد غفلت قرار گرفته است.

همه انسان‌ها، با معرفت فطری توحید متولد می‌شوند و با عقل و فطرت، حجت خدا بر خلق تمام می‌شود. از نشانه‌های فطری بودن معرفت خدا، ایمان و اقرار به خدا به هنگام شذائد و سختی‌ها است و در مسیر توحید و معرفت فطری، ولایت تنها از آن خداست و ولایت امامان معصوم علیهم‌السلام نیز به انتصاب الهی است. پس شیعه بر پیمان فطری توحید وفادار مانده است. ولایت بر همه موجودات، به دلیل بهره‌مندی آنها از نور عقل، عرضه شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۳).

دانشمندان شیعه، از شیخ صدوق در قرن چهارم تا اندیشمندان معاصر، دربارهٔ فطری بودن معرفت خدا، معنای فطرت و آفرینش بر توحید، اقوال و نظریاتی بیان کرده‌اند. البته ممکن است این معرفت، در پس پرده غفلت و موانعی قرار گیرد و به انکار خدا از سوی آدمی بینجامد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۸ و ۳۲۹؛ ابن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۵۳؛ شهیدثانی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲-۳۵؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۹۱-۹۲).

بدین جهت، بر اساس این معرفت، می‌توان به معارف دیگری از جمله معارف اخلاقی و شناخت احکام و گزاره‌های اخلاقی دست یافت. به عبارت دیگر، این معرفت فطری یا اضطراری<sup>۱</sup> در قامت یکی از منابع معرفتی

اخلاق درمی‌آید. ولی در صورتی که باور به عالم ذر انکار شود، یا دست‌کم جنبه تمثیلی پیدا کند، دیگر این کاربرد معرفتی را در اخلاق ایفا نخواهد کرد. سیدمرتضی از جمله کسانی است که ارزشمندی یک معرفت را در اکتسابی بودن آن قلمداد کرده و عالم ذر را تنها زمینه‌ای برای معرفت یافتن به خداوند و اکتساب آن برشمرده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۹؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰-۲۵).

### تأثیر باور به عالم ذر در انگیزش اخلاقی

همان‌گونه که در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اخلاقی، باور به عالم ذر و چگونگی آن، در موجودیت اخلاق و معرفت اخلاقی مؤثر بود، در باب انگیزش اخلاقی هم می‌توان به پشتوانه باور یا انکار عالم ذر، انگیزش را نیز دستخوش تغییر کرد. اگر باور به عالم ذر، باور به علتی تامه، در شکل‌گیری سعادت‌مندی یا شقاوت انسان باشد، چه‌بسا انگیزش افراد برای عملکرد اخلاقی فروکش کرده، به دلیل تعیین تکلیف پیشینی، انگیزه‌ای برای اخلاقی عمل کردن باقی نمی‌ماند. هرچند ممکن است همین اعتقاد را در نقطه مقابل بالا، انگیزه‌بخش برشمرد؛ چرا که اگر انسان نگاهی اقتضایی به این باور داشته و در کنار پذیرفتن نقش اختیار در هدایت و گمراهی خود، پی به عدم استقلال خود در این امر ببرد و خود را مالک مطلق سرنوشتش نپندارد، طبعاً در پس شناخت مالک حقیقی که خداوند تبارک و تعالی است، برآمده و حقوق و وظایفی را در قبال خدا بر خود بایسته می‌بیند. این مسئله موجب انگیزشی برای انجام این وظایف از جمله وظایف اخلاقی می‌شود.

### عالم دنیا

سیدمرتضی درباره دنیا و ویژگی‌های آن در مباحث مختلف کلامی، همچون صفات و افعال الهی نظیر تکلیف بندگان، مطالبی را بیان نموده است. از نظر وی، دنیا یکی از عوالم چندگانه هستی است که از ساحتی مادی و قابل مشاهده برخوردار بوده، ویژگی‌های بارزی همچون حادث و مخلوق بودن، دار تکلیف بودن، دارای حرکت و زمان و دربر دارنده موجودات مختلف را دارا است (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۹-۴۳؛ همو، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۸۷؛ ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۴؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۳؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۱-۱۵۲).

### اخلاق و عالم دنیا

گفتنی است تأثیر و تأثر اخلاق و دنیا، به‌عنوان بستر عمل به آموزه‌های اخلاقی، مورد تأیید قرآن کریم قرار گرفته است. قرآن کریم، وعده می‌دهد اگر شما انسان‌های شایسته‌ای باشید، باران به موقع بر می‌بارد (جن: ۲). یا ایمان و تقوای پیشگی اهل قری را عامل نزول برکات آسمانی برمی‌شمرد (اعراف: ۴). از آنجایی که برکات تنها شامل موارد مادی همچون خوراک و پوشاک نیست و شامل برکات هدایتی و اخلاقی نیز می‌شود، می‌توان گفت: قرآن کریم هم نگاهی شعورمحور به عالم هستی داشته و منشأ آن را افعال الهی قلمداد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵-۱۰۶).

در نگرش مبتنی بر دیدگاه سیدمرتضی، عالم هستی مجموعه‌ای به هم پیوسته و منسجم است که مخلوق یک موجود کامل مطلق می‌باشد. چنین نظامی، در اصل وجود، و در بقا و انسجام خود، نیازمند آفریننده‌ای دانا، توانا،



خیرخواه، عادل و حکیم مطلق است که اساس متقن، مستحکم و متوازن این نظام را پی ریزی کرده است و هوشمندانه و غایت‌مندانه هدایتش می‌کند: «... رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ ... پروردگار ما کسی است که هرچیزی را خلقتی که درخور اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است.

این پیام قرآن حکیم به این معناست که پروردگار ما، ساختار هر مخلوق را برابر استعداد، استحقاق، ظرفیت و هدفمندی او تأمین کرد؛ آنگاه او را در بستر مستقیم به مقصدی مشخص رهبری نمود.

بنابراین، اگر دنیا مخلوق خداوند است، طبیعتاً خداوند برای گردش کار آفرینش و نظم و انضباط بخشیدن به امور هستی، سنن و قوانینی قرار داده است که خلقت، بر این اساس سامان یافته و اداره می‌شود. این قوانین، به دلیل پشتوانه الهی خود، بروز و عکس‌العمل‌های معناداری را پدید می‌آورند. اندیشه‌ها، گفتارها و کارهای انسان نیز بر اساس این قانون الهی، دارای عکس‌العمل‌های مناسب است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۱-۱۵۲). از این‌رو، ترسیم این تناسب می‌تواند باور به «نظام اخلاقی دنیا» را تداعی کرده که نقش بسزایی در اخلاقی شدن و اخلاقی ماندن باورمندان، به چنین تناسبی ایفا می‌کند و ضمانت اجرایی و تربیت اخلاقی را معنادارتر می‌کند (همان).

«نظام اخلاقی دنیا»، این اعتقاد را بازگو می‌کند که جهان هستی، علاوه بر نظم طبیعی و علمی، دارای نظم اخلاقی است و در برابر اعمال خوب و بد انسان، واکنش متناسب نشان می‌دهد. بنابراین، اگر کسی معتقد باشد که در دنیایی بی‌تفاوت زندگی نمی‌کند و اعمال وی بازخوردی دارد که ابتدا به خودش بازمی‌گردد، طبعاً انگیزه بیشتری برای عملکرد اخلاقی خود و تن دادن به ارزش‌های اخلاقی پیدا می‌کند. وی برای سود و زیان خود هم که شده، نهایت مساعی خود را در ارائه بهترین عملکرد اخلاقی مبذول می‌دارد. در واقع، این تبیین یکی از پاسخ‌هایی است که در پاسخ به پرسش «چرا باید اخلاقی زیست؟» مطرح می‌شود. هرچند تنها پاسخ ممکن در این مسئله به‌شمار نمی‌رود (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳-۱۷۴).

در نهایت، تأثیر و تأثر شایسته و مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی، ساخت و بستر دنیا را برای توجه به اخلاق بهتر کرده، زمینه را برای سعادت بشر فعلی و آینده مهیاتر می‌کند، درحالی‌که اگر ارزش‌های ضداخلاقی رواج یابد، بی‌تردید رسیدن به سعادت برای انسان و نسل‌های آینده دشوار خواهد شد.

با این توضیح، می‌توان مسئولیت اخلاقی انسان در قبال اعمال را نیز بیان کرد و انسان را در زمینه‌سازی برای رشد و تعالی اخلاقی نسل‌های بعد مسئول دانست؛ چراکه نتیجه مستقیم اعمال خود انسان، موجب پیدایش زمینه‌های پیشرفت یا پسرفت اخلاقی آیندگان خواهد شد.

### عوامل پس از دنیا

بنا بر آیات و روایات معتبر و اجماع مسلمانان و بسیاری از پیروان سایر ادیان، انسان پس از مرگ، پای در عوالم دیگر گذاشته و تا روز قیامت نیز امتداد می‌یابد. سیدمرتضی نیز همچون سایر عالمان اسلامی، بر این مسئله مهر تأیید زده، با مبانی انسان‌شناختی و جهان‌شناختی خود، درصدد تبیین کمی و کیفی این عوالم برآمده است.

## عالم برزخ (عالم قبر)

سیدمرتضی پس از دنیا قائل به عوالمی است که گستره آن از دوران پس از مرگ تا روز قیامت و معاد را شامل می‌شود. نخستین عالمی که انسان، پس از مرگ آن را تجربه خواهد کرد، عالم برزخ یا عالم قبر است که دامنه آن تا روز محشر امتداد دارد. به عبارت دیگر، برزخ حد فاصل مرگ تا رستاخیز است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۸-۵۳۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۰).

از آنجا که دیدگاه سیدمرتضی درباره انسان و روح نگرشی جسم‌نگارانه بود<sup>۲</sup> و تجرد روح در آن بی‌معنا می‌شد و با عنایت به تعریف وی از مرگ، به چیزی که مقتضی زوال حیات (اعتدال مزاج و برخورداری از قوه حس و دانستن و توانستن) است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۰)؛ می‌توان حیات برزخی که مورد قبول بسیاری از متکلمان واقع شده است (مفید، بی‌تا، ص ۵۸؛ صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۷۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۰۶) را منکر شد و مرگ را مانع قبول آن انگاشت. اما با توجه به اینکه سیدمرتضی، عذاب قبر را به استناد اجماع پذیرفته<sup>۳</sup> و آن را پس از زنده گردانیدن مردگان ممکن می‌داند، و حتی به سبب داشتن مصلحت برای مکلفان در دنیا خوب تلقی کرده است؛ می‌توان حیات برزخی را نیز با این توجیه، در نظام فکری کلامی سیدمرتضی قرار داد.

گفتنی است سیدمرتضی در آثار خود اصطلاحات «حیات برزخی» و «عالم برزخ» را به کار نبرده و بر اساس مبنای خود، در باب ساحت‌های وجودی انسان که روح را جسم می‌شمرد، و آن را پس از مرگ فاقد ادراک می‌داند، باید گفت: حیات برزخی بی‌معناست و باید منکر آن شد. اما به رغم این مبنا، وی مسئله عذاب قبر را با تمسک به اجماع می‌پذیرد، و برای رفع استحاله آن، بیان می‌کند که گویا کسانی که عذاب قبر را محال دانسته‌اند، این‌گونه پنداشته‌اند که مرده در حال مرده بودن، عقاب می‌شود. درحالی که مرده پس از اینکه دوباره زنده شد، عقاب می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که عقاب او، پیش از مرگ امکان داشت، پس از زنده شدن نیز ممکن است و هیچ استحاله‌ای ندارد. وی سپس تصریح می‌کند که هرکس عذاب قبر را بپذیرد، ناچار باید بپذیرد که سه احیا (زنده شدن) برای انسان وجود دارد: یکی در دنیا برای تکلیف، دیگری در قبر برای عذاب و سرانجام، هنگام قیامت برای حیات جاوید (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۸-۵۳۰؛ یوسفیان و خوش‌صحت، ۱۳۹۱، ص ۴۳-۴۴).

## تأثیر اعتقاد به عالم برزخ در انگیزش و معرفت اخلاقی

اعتقاد به عالم برزخ و مسئله عذاب قبر، افزون بر نحوه و چگونگی آن، تأثیری انگیزشی در اخلاق دارد. اصولاً اطلاع از نتایج یک عمل، به‌ویژه در فضای دینی، می‌تواند ضمانت اجرایی مناسبی برای اخلاق بوده، انسان‌ها را به انجام کارهای نیک بیشتر ترغیب کند.

البته شاید بتوان انگیزه‌بخشی این اعتقاد را با تفسیر جسمانی، بیشتر از تفسیر روحانی آن دانست؛ زیرا انسان‌ها با لذات و آلام جسمانی، آشنا تر بوده و به آسانی آن را درک می‌کنند. از این رو، از نظر روانی هشدارها و نویدهای جسمانی و ماده‌محور، تأثیر بیشتر و سریع‌تری را به همراه دارد. هرچند انگیزه‌بخشی بیشتر برای آدمیان متوسط

است که غالباً با محسوسات عجین هستند و سنجه ارزیابی‌های آنان از این سنخ است. اما کسانی که مراتب عالی اخلاق را پیموده، از حصار محسوسات رهیده‌اند، طبعاً با هشدارها و نویدهای روحانی و غیرمحسوس، تحریک شده و انگیزه بیشتری پیدا می‌کنند.

از سوی دیگر، اعتقاد به عالم برزخ و مسائل همچون عذاب قبر، به نوعی در حوزه معرفت اخلاقی، تعیین مصداقی برای نتیجه یا ثمرات کنش‌ها و منش‌های اخلاقی است. یکی از مسائل از دیربها در اخلاق هنجاری، به‌ویژه نظریات نتیجه‌گروانه مطرح بوده، موضوع محاسبه نتایج است. به عبارت دیگر، از آنجاکه در عالم قیامت افراد نتیجه اعمال خود را می‌بینند و بسیاری از انسان‌ها با این نگرش، دست به رفتارهای دینی و اخلاقی می‌زنند که از نتایج اخروی بهره‌مند شوند. از این رو، مباحث عوالم پس از دنیا هم در بعد معرفت‌شناسی اخلاق مطرح شده و به نوعی مصادیق نتایج اخلاقی یا دست‌کم ثمرات اخلاقی را بازگو می‌کند و هم در بعد هستی‌شناسی اخلاقی، به ترسیم ماهیتی روشن از احکام و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد. به عبارت دیگر، اگر عذاب‌ها و ثواب‌ها نتیجه اعمال اخلاقی در دنیا قلمداد شود، سخن از نتیجه‌گرایی به میان آمده و اگر آنها را تنها ثمرات رفتارهای انسان در دنیا بپنداریم، چه‌بسا سخن از وظیفه‌گروی اخلاقی به میان می‌آید.

قائلان نظریات نتیجه‌گروانه، فارغ از اینکه نتیجه عمل اخلاقی، که خوب - ساز عمل است، عائد چه کسی می‌شود، درصدد تبیین نتایج یک عمل برآمده، همه زوایای آن از جمله محاسبه نتایج را مورد بررسی قرار داده‌اند. به‌عنوان نمونه، نظریه سودگروی که خواهان بیشترین نتیجه و سود ممکن برای بیشترین افراد است، یک نیاز اساسی دارد و آن اینکه، چطور دریابد که حداکثر سود چیست و کجاست؟ از این رو، معیارهایی برای محاسبه لذت، به‌عنوان یکی از نتایجی که بیشتر طرفدار را در میان بنیان‌گذاران و قائلان سودگروی اخلاقی دارد، ارائه شده است که عبارتند از: شدت، مدت، قطعیت، نزدیکی، بارآوری، خلوص، گستردگی (بتنام، ۱۹۹۸، ص ۳۸-۳۹). البته جان استوارت میل، به‌عنوان مرد دوم سودگرایی شاخص‌های کیفی را برای محاسبه سود و لذت پیشنهاد کرده است. مثلاً، وی لذت‌های روح را برتر از لذت‌های جسمانی می‌داند (میل، ۱۳۹۰، ص ۵۷-۶۰).

اما همین محاسبه نتایج، موجب اشکالاتی به نظریات نتیجه‌گرا شده و عدم محاسبه نتایج یک عمل، در واقعیت و ناممکن بودن آن، موجب ایراداتی است که به سوی این نظریات گسیل شده است.

اما با توجه به اعتقاداتی نظیر باور به عالم برزخ، به‌ویژه بهشت و دوزخ، می‌توان مصداق واقعی نتایج، یا دست‌کم ثمرات اعمال اخلاقی را فهمید. از این رو، معرفتی اخلاقی با تکیه بر آموزه‌های کلامی پیدا کرد. معرفتی که به دلیل آیات و روایات فراوان، همه حدود و ثغور لازم‌ش تبیین شده و نمایی روشن از نتایج یک عمل اخلاقی را در دست عاملان اخلاقی قرار می‌دهد.

عالم قیامت (آخرت)

درباره این عالم که بحث معاد هم در آن به میان می‌آید، سیدمرتضی در قالب احکام اهل آخرت، ویژگی‌های آن را

بیان کرده است. لازم به یادآوری است که معاد فصلی مستقل در آثار سیدمرتضی ندارد، اما از آنجاکه ارتباط مستقیمی با نگرش او نسبت به انسان دارد، باید معاد جسمانی را دیدگاه برگزیده وی دانست؛ چرا که حقیقت انسان که حساب نیز شامل آن می‌شود، جسم همراه با روح (جسمانی) است و طبیعتاً اعاده بندگان نیز، اعاده جسم او است. البته در این اعاده، تنها نیاز به اجزایی است که بدون آنها، انسانیت انسان از بین می‌رود.

برای اهل آخرت در آثار سیدمرتضی، سه حالت و وضعیت ترسیم شده است: الف. حالت ثواب؛ ب. حالت عقاب؛ ج. حال محاسبه (توقف).

ویژگی مشترک این سه حالت سقوط تکلیف، برخورداری از معارف بدیهی و اعمال اختیاری بندگان است. البته امتناع از بدی را باید بدان اضافه کرد. به عبارت دیگر، بندگانی که از معارف ضروری برخوردارند، می‌توانند با وجود منع از انجام امور بد، افعالی اختیاری را مرتکب شوند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۰-۳۵).

### بهشت و دوزخ

از دیگر عالم‌های پس از دنیا، می‌توان به بهشت و دوزخ اشاره کرد. به‌طور کلی، ویژگی محوری درباره بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب استحقاق یافته است که سایر ویژگی‌ها بر اساس آن تبیین می‌شود. درباره بهشت محوری‌ترین ویژگی «بهره‌مندی از ثواب دائمی و خالص» است. اهل بهشت، بندگانی فضیلت‌مند، کامل‌العقل و برخوردار از حالات کاملی هستند که بر اثر انجام تکالیف الهی، مستحقانه از ثواب و پاداشی دائمی و خالص برخوردار گشته و علاوه بر آن، با توجه به پاره‌ای از آیات قرآن کریم، بیش از حد استحقاق خود نیز از نعمات و لذات بهشتی بهره‌مند می‌شوند.

ثواب دائمی مانع تکلیف‌مندی، غم، محنت و ورود به آتش جهنم می‌شود. از این‌رو، عقاب بندگان و فناى جواهر (در صورت لزوم)، باید پیش از خلود در بهشت به وقوع بپیوندند. لازم به یادآوری است که چندین و چند بهشت وجود دارد که تنها خداوند به تعدادی از آنها اشاره کرده است؛ بهشت‌هایی همچون جنت عدن، جنت خلد، جنت مأوی و... (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۵؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۵).

درباره دوزخ نیز همانند بهشت، می‌توان ویژگی بارز آن را عقاب استحقاقی پنداشت. البته بر خلاف بهشت، فقط عقاب دائمی در آن برقرار نیست و تنها کافران هستند که استحقاق دوام و کثرت عقاب را به همراه دارند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۳-۵۳۵). با توجه به بطلان تحابط نزد سیدمرتضی، می‌توان به این نتیجه رسید که عده‌ای از افراد، در اثر عقاب گناهان خود، اگر مشمول عفو الهی نشوند، مدتی را در دوزخ گذرانیده، سپس به بهشت وارد می‌شوند.

### تأثیر باور به آخرت، بهشت و دوزخ در اخلاق

اعتقاد به عالمی که مقصد نهایی انسان‌ها و ایستگاه واپسین آنها است، به اضافه ویژگی‌های آن، که محاسبه و فعلیت معرفت و سقوط تکلیف مهم‌ترینشان به‌شمار می‌آیند، طبیعتاً می‌تواند بر انگیزه انسان و نگاه وی، به ماهیت ارزش‌های اخلاقی تأثیر گذارد. اگر انسان بداند که اعمال وی در یک دادگاه معتبر مورد بررسی قرار گرفته، جزای

متناسب عائد او می‌شود، از یک سو انگیزه بیشتری برای انجام کار خیر و افعال خوب اخلاقی پیدا کرده و از سوی دیگر، بازدارندگی بیشتری را در ترک اعمال بد و ناپسند در خود احساس می‌کند.

البته بیان این نکته ضروری است که این انگیزش، بیشتر در نگرش نتیجه‌گرایانه متبلور است؛ چرا که نتیجه‌گرایان اخلاقی، امری را به‌عنوان غایت فعل اخلاقی برمی‌گزینند و رفتارهای اخلاقی را نیز بر اساس همان غایت مورد قبول خود ارزیابی می‌کنند. برخلاف وظیفه‌گروان اخلاقی که خوب بودن فعل اخلاقی، تنها در انحصار خوبی غایت آن نیست و خصوصیات درونی فعل نیز در اخلاقی شدن آن دخیل هستند (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۴۷-۴۸).

بنابراین، شاید بتوان اعتقاد به عالم آخرت را در انگیزش وظیفه‌گروان، کم تأثیرتر از نتیجه‌گروان پنداشت. اما به نظر می‌رسد، اعتقاد به معاد و عالم پس از مرگ، ضمانت اجرایی مناسبی برای عمل به اخلاق پسندیده و پرهیز از اخلاق ناپسند، ایجاد می‌کند و همین ضمانت اجرایی موجب انگیزش افراد به اخلاق، حتی با نگرش وظیفه‌گروانه می‌گردد. در واقع، افراد می‌توانند در سایه این ضمانت اجرایی، تکالیف اخلاقی خود را از سر وظیفه و فارغ از نتایج آن انجام دهند. از این رو، یکی دیگر از تأثیرات اعتقاد به عالم آخرت و بهشت و دوزخ، تضمین اجرایی عمل کردن، به اخلاق و به نوعی، پشتوانه این اعتقاد برای اخلاق است که تأثیری مستقیم بر انگیزش اخلاقی دارد.

گفتنی است که با وجود اینکه اعتقاد به معاد و روز قیامت، انگیزش بالایی را برای انجام افعال اخلاقی به وجود می‌آورد، اما نبود آن به‌معنای رنگ باختن اخلاق دینی نمی‌شود؛ چرا که می‌توان با تقویت عواطف خداگرایانه بشر، اعم از فطری و غیرفطری و اینکه ممکن است پاداش‌ها و کیفرها در همین دنیا اتفاق بیفتد، اخلاق دینی را برقرار کرد؛ چون اکثر انسان‌ها، در اثر خوف از عقوبت ابدی و خوف از خدا، به اخلاق تن می‌دهند. از سوی دیگر، به دلیل اینکه درک لذات و آلام مادی، ساده‌تر از لذات و آلام غیرمادی است، معاد جسمانی انگیزش بیشتری را در انسان‌ها ایجاد می‌کند.

همچنین، اعتقاد به بهشت و دوزخ، به نوعی تعیین مصداقی برای غایت فعل اخلاقی در اخلاق نتیجه‌گرایانه به‌شمار می‌آید. از یگانگانگاری لذت، به‌عنوان تنها مطلوب و خیر ذاتی که/اپیکور و آریستوییوس ارائه کرده‌اند، تا آنچه که با عنوان ادایمونیا (سعادت) در دیدگاه‌های ارسطو و افلاطون بیان شده است، همگی درباره غایت مطلوب اخلاقی است.

ثواب و عقاب را به‌عنوان محوری‌ترین ویژگی بهشت و دوزخ که به گفته سیدمرتضی چیزی جز لذت و رنج نیست، می‌توان مصداق غایت عمل اخلاقی در نگرش سیدمرتضی دانست (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۵). بدین سان می‌توان سیدمرتضی را یک لذت‌گرا دانست که معتقد است: لذت حقیقی و نهایی، لذت اخروی است که در بهشت عائد انسان‌ها می‌شود. با این سخن، بسیاری از رنج‌های بندگان در دنیا، به‌ویژه رنج‌هایی که در اثر انجام اعمال دینی نصیب آنها شده است، توجیه شده و نتیجه آن، پس از محاسبه آلام و لذات اخروی، لذت خالص و ثوابی خواهد بود که در بهشت به بندگان الهی داده می‌شود (همان).

البته خلود در بهشت و بهره‌مندی از لذات آن، همان سعادت غایی است که غایت اصلی اخلاق به‌شمار می‌آید. طبق نگرش سیدمرتضی، این سعادت چیزی جز لذت پایدار و با دوام که در اثر خلود در بهشت حاصل می‌شود، نخواهد بود.

مفهوم «سعادت» را برخی تک‌مؤلفه‌ای و برخی چندمؤلفه‌ای دانسته‌اند. به نظر می‌رسد، بیشترین مؤلفه‌ای که برای سعادت تک‌مؤلفه‌ای بیان شده است، لذت و احساس ناشی از آن (گمپوس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۵۰؛ ادواردز، ۱۳۸۷، ص ۳۱۶؛ ارسطو، ۱۳۶۲، ص ۶-۸ (کتاب اول ۴ و ۵)؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۲؛ غزالی، ۱۴۱۴، ص ۳۵-۴۰؛ فخررازی، ۱۴۰۶، ص ۹۶-۹۷) باشد. البته در بسیاری از موارد مقید به قید پایداری و دوام شده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۲-۹۵؛ افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۶۷-۱۳۳؛ هربرت نید، ۱۹۳۴، فصل اول، ص ۵-۱). با این توضیح، سیدمرتضی البته با توجه به گفته‌هایش درباره بهشت و دوزخ و ویژگی عالم آخرت، یک سعادت‌گرا است که آن را بسیط و تک‌مؤلفه‌ای بر پایه لذت پایدار معرفی می‌کند.

با توجه به مطالب مذکور، این پرسش مطرح است که آیا توجه به سعادت اخروی، در اعمال موجب سودجویانه و مصلحت‌اندیشانه شدن آنها و در نتیجه، از بین رفتن ارزش اخلاقی اعمال نمی‌شود؟ در پاسخ می‌توان از دو نوع ارزش سخن گفت: ارزش ذاتی و ارزش غیری. ارزش ذاتی این است که شیء دارای ارزش، به طور مستقل مورد علاقه و توجه باشد و از نوعی مطلوبیت ذاتی برخوردار باشد. همچنین، در جایی که آن شیء وسیله یا راهی باشد، برای رسیدن به هدفی که مطلوبیت ذاتی دارد، از آن به ارزش غیری تعبیر می‌شود. ارزش اخلاقی نیز مخصوص چیزی است که از نظر اخلاقی، مطلوبیت داشته باشد؛ خواه آن عمل یا شیء، مطلوبیت ذاتی اخلاقی داشته باشد و یا اینکه وسیله و راهی برای رسیدن به آن مطلوب ذاتی باشد. بنابراین، می‌توان قائل به نوعی سلسله‌مراتب در ارزش اخلاقی شد. برخی از امور، از ارزش ذاتی در اخلاق برخوردارند و برخی نیز به میزانی که در راستای آن هدف مطلوب اخلاقی باشند، از ارزش نسبی برخوردارند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۵۵؛ کرسگارد، ۱۳۷۹، ص ۹۹).

با این مقدمه، اگر شخصی از روی آگاهی و تعقل و با اختیار، سعادت اخروی را به‌عنوان هدف غایی خود برگزید، در این صورت، از نظر وی تنها همین امر از مطلوبیت ذاتی و ارزش اخلاقی ذاتی برخوردار است. براین اساس، از نظر وی همه رفتارها و اعمالی که در راستای تحقق این هدف باشند نیز از مطلوبیت و ارزش اخلاقی برخوردارند.

بنابراین، با این نوع نگرش، نه تنها اعتقاد به آخرت، موجب از بین رفتن ارزش اخلاقی نمی‌گردد، بلکه همه اعمال و رفتارها نیز باید با ملاحظه همین اعتقاد به آخرت، ارزش‌گذاری شوند. آنچه موجب شبهه شده است این است که شخصی که اعتقاد به آخرت دارد، همه رفتارهای خود را برای نیل به سعادت اخروی انجام می‌دهد. در حقیقت، همه توجه او در رفتارهایش، خودش می‌باشد. این امر نوعی خودخواهی است که از نظر اخلاقی ناپسند است و موجب از بین رفتن ارزش اخلاقی عمل می‌شود.

در پاسخ به این شبهه، باید بین خودگرایی اخلاقی و خودخواهی که از نظر اخلاقی امر ناپسندی است، تفاوت قائل شد؛ زیرا هرکس که عملی در راستای نفع شخصی خود انجام دهد، لزوماً خودخواهانه رفتار نمی‌کند. مانند غذاخوردن در شرایط معمولی یا مسواک‌زدن؛ زیرا خودخواهی با غفلت از منافع دیگران همراه است (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸-۱۱۱). علاوه بر اینکه خودگرایی اخلاقی به طور مطلق نمی‌تواند مردود باشد. خداوند انسان را طوری آفریده است که ذاتاً دارای نوعی حبّ به ذات می‌باشد. در شرایط عادی تا مطلوبیتی از فعل برای خود نبیند، نسبت

به آن تحریک نمی‌شود. در صورتی که با نگرش و بینش درستی به این میل اصیل انسانی توجه شود و این میل حبّ به ذات در جهت مناسبی سوق داده شود، نه تنها موجب رفتارهای خودخواهانه نشده، بلکه موجب بروز رفتارهای خیرخواهانه و پسندیده اخلاقی نیز می‌گردد.

با این حال، وجود هرگونه غایت و هدفی که بازگشت به فاعل نماید، موجب غیراخلاقی شدن اعمال نمی‌شود. براین اساس، انسان متدینی که رفتارهای خود را برای جهت رسیدن به سعادت اخروی انجام دهد و اعمال شایسته اخلاقی را نیز در این راستا مرتکب شود، نه تنها اعمالش خودخواهانه نیست، بلکه اعمال او از مطلوبیت اخلاقی نیز برخوردار می‌باشد. همچنین، انجام اعمال بر اساس اعتقاد به آخرت، با همه فضایل اخلاقی مانند امانت‌داری، صداقت، فداکاری و غیره قابل جمع می‌باشد. در حقیقت، همین اعتقاد به آخرت است که در برخی موارد، موجب صدور چنین اعمال ارزشمندی می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۳۳-۱۵۶).

### نتیجه‌گیری

انگیزش اخلاقی، معناداری اخلاق و توجیه‌چرایی زیست اخلاقی، از مهم‌ترین مباحثی است که بر اساس مبانی جهان‌شناسانه در کلام سیدمرتضی به اثبات رسید. مبانی جهان‌شناختی، در سه حوزه عوالم پیشینی، عالم دنیا و عوالم پسینی مطرح و به تأثیرات آنها در پیدایش یک نظام اخلاقی اشاره شد.

باور یا انکار عالم ذر، به‌عنوان تنها عالمی که سیدمرتضی بدان اشاره کرده است، در سه حوزه هستی‌شناسی اخلاقی، معرفت‌شناسی اخلاقی و انگیزش اخلاقی مؤثر است. در هستی‌شناسی اخلاقی، اگر عالم ذر را پذیرفته و آن را علتی تام برای هدایت و گمراهی انسان برشمیریم، در نتیجه پایبندی به اخلاق، برای دستیابی به سعادت و نرسیدن به شقاوت بی‌معنا و بی‌فایده خواهد بود. این اعتقاد به نوعی، گام نهادن در جبر اخلاقی است. البته چنین دیدگاهی، همه ادله اثبات‌کننده اختیار و نقش آن در سعادت و شقاوت آدمی را در مقابل خود می‌بیند. اما اگر باور به وجود این عالم را به شکل زمینه‌ای و اقتضایی و در نتیجه، غیرمنافی با اختیار انسان بدانیم، و سعادت و شقاوت، همراه با اختیار را ماحصل اصلی عالم ذر قلمداد کنیم و تنها بر حضور معرفتی و البته، واقعی انسان در آن عالم صحه گذاریم، می‌توان جایگاهی برای اخلاق در عالم دنیا در نظر گرفت و آن را همراه زمینه‌سازی باورمندی به عالم ذر، به تنهایی یا همراه با عوامل دیگر، علت سعادت یا شقاوت دنیوی یا اخروی انسان برشمرد.

چهبسا با تکیه بر نقش اختیار، حتی باور به عالم ذر را برای معناداری اخلاق کاملاً ضروری بدانیم؛ زیرا امکانات هدایتی و موقعیت‌های دنیایی، با محدودیت روبرو است. تقسیم عادلانه این امکانات، بسیار دشوار و ناممکن به نظر می‌رسد. بنابراین، وجود یک امتحان پیشین، برای توجیه و جبران بهره‌مندی از امکانات و موقعیت‌های این دنیا، موجه جلوه می‌کند. در حوزه معرفت‌شناسی اخلاقی نیز سخن از معرفت فطری به میان می‌آید؛ بدین معنا که معرفت خداوند و توحید، معرفت فطری عقول است که پیامبران، تنها به منظور یادآوری این نعمت مغفول مبعوث شده‌اند. با تمسک به این معرفت، می‌توان به معارف دیگری، از جمله معارف اخلاقی و شناخت احکام و گزاره‌های اخلاقی دست

یافت. به عبارت دیگر، این معرفت فطری یا اضطراری در قامت یکی از منابع معرفتی اخلاق درمی آید. بنابراین، انکام عالم ذر، یکی از منابع معرفتی در اخلاق را انکار می کند. سیدمرتضی هم از جمله کسانی است که معرفت فطری را قبول نداشته و ارزشمندی یک معرفت را در اکتسابی بودن آن می پندارد و عالم ذر را با تأویل خود، تنها زمینه‌ای برای اکتساب معرفت به‌شمار می آورد.

انگیزش اخلاقی هم در صورت علت تامه دانستن عالم ذر، در هدایت و گمراهی و سعادت و شقاوت انسان فروکش کرده و چه بسا در صورت اقتضایی برشمردن آن، در کنار پذیرفتن نقش اختیار، آدمی انگیزه بیشتری بیابد و با پی بردن به عدم استقلال خود، در هدایت و گمراهی، به دنبال مالک حقیقی امور، که خداوند تعالی باشد رفته و حقوق و وظایفی را در قبال او بر خود لازم بداند که از جمله این حقوق و وظایف، حقوق و وظایف اخلاقی است.

سیدمرتضی، عالم دنیا را عالم به هم پیوسته ای می داند که حادث و مخلوق یک خالق حکیم خیرخواه و توانمند است. این عالم، دار تکلیف است و از موجودات مختلفی تشکیل یافته است. با انتساب دنیا به خالق مدبر و حکیم، می توان به نظام و نظم اخلاقی دنیا پی برد؛ چرا که طبیعتاً خداوند برای گردش کار آفرینش و انضباط بخشیدن به امور هستی، سنن و قوانینی دارد که همچون نظم طبیعی و علمی دنیا، در برابر اعمال انسانی واکنش نشان دهد. بنابراین، اگر انسان متوجه این امر باشد، برای سود و زیان خود هم که شده، رویگردان از اخلاق ناپسند شده و به اخلاق پسندیده و ارزش‌های اخلاقی روی می آورد.

بدین جهت، می توان تحلیل واکنش دنیا به اعمال خوب و بد انسان را یکی از پاسخ‌های موجود در برابر پرسش «چرا باید اخلاقی زیست؟» بیان کرد که در تبیین عالم دنیا رخ می کند. همچنین، دار تکلیف بودن دنیا، بیانگر این است که تنها بستر اخلاق دنیا است که انسان باید برای رسیدن به غایت نهایی اخلاق که سعادت است، نهایت مساعی خود را مبذول دارد.

در عوالم پس از دنیا عالم برزخ (عالم قبر)، عالم قیامت (آخرت) و بهشت و دوزخ، در آثار سیدمرتضی مشاهده شد. وی با تحلیل جسم انگارانه و اعتقاد به احیای مجدد جسم انسان، به دلیل اجماع حیات برزخی را پذیرفته است. اعتقاد به چنین آموزه‌ای، در انگیزش اخلاقی انسان و مسئله «محاسبه نتایج» که یکی از دغدغه‌های اصلی نتیجه‌گروان اخلاقی است، مؤثر است.

اعتقاد به این عالم، که به نوعی گویای نتایج و ثمرات اعمال آدمی است، ضمانت اجرایی مناسبی برای عملکرد اخلاقی است و انسان‌ها را به انجام کارهای نیک اخلاقی بیشتر ترغیب می کند. البته شاید بتوان تأثیر تفسیر جسمانی از حیات برزخی را انگیزه بخش‌تر از تفسیر روحانی آن دانست؛ چرا که انسان‌ها با لذات و آلام جسمانی آشنا تر بوده و به آسانی آن را درک می کنند. اما لازم به یادآوری است چنین هشدارهایی، برای آدمیان متوسط است که با محسوسات بیشتر عجین بوده و سنجه ارزیابی‌های آنان از این سنخ است. اما کسانی که مراتب عالی اخلاق را پیموده و از حصر محسوسات رهیده‌اند، اتفاقاً بیشتر از امور غیرمادی برانگیخته می شوند.



همچنین، اعتقاد به حیات برزخی و اساساً عوالم پس از دنیا، به نظر یکی از مشکلات اصلی نتیجه‌گروان اخلاقی، که محاسبه نتایج و ارزیابی خیر بلندمدت باشد را حل کرده و با توجه به آیات و روایات فراوان، درباره این عالم حدود و ثغوری مشخص، دست‌کم نزد خداوند را به پیروان اخلاقی می‌نمایاند و نمایی روشن از معرفت اخلاقی آنها به دست می‌دهد.

درباره عالم آخرت، با سه ویژگی سقوط تکلیف، معرفت ضروری، و داشتن اختیار و عالم بهشت، که محل عرضه ثواب دائمی و خالص است و عالم دوزخ، که عقاب دائمی و موقتی در آن داده می‌شود، نیز می‌توان قدرت انگیزانندگی و بازدارندگی چنین اعتقاداتی، در روی‌آوری به ارزش‌های اخلاقی و رویگردانی از ضدارزش‌ها اشاره کرد که به ویژه در نظریات نتیجه‌گروانه نمود بیشتر و نقش مؤثرتری بازی می‌کند.

ثواب و عقاب، به‌عنوان غایات یک عمل، که از دیدگاه سیدمرتضی همان لذت و رنج هستند، لذت‌گرا بودن سیدمرتضی در تعیین مصداق غایت در اخلاق را تقویت می‌کند. البته به دلیل دوام و خلوص لذت در آخرت، می‌توان به سعادت، که طبق اعتقاد بسیاری از فلاسفه اخلاق همان لذت پایدار است، اشاره کرده و سیدمرتضی را در زمره سعادت‌گروان اخلاقی برشمرد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. یکی از مهم‌ترین مباحث در این عرصه، اکتسابی یا اضطراری بودن معرفت برای انسان بود. اختلاف اساسی از اینجا آغاز شد که آیا حصول معرفت به صورت کلی یا در خصوص معرفت‌الله با اراده و اختیار انسان حاصل می‌شود و یا از قلمرو اختیار انسان خارج است؟ در تاریخ اندیشه کلامی، اصحاب امامیه از نخستین باورمندان به معرفت اضطراری به‌شمار می‌آیند. اکثر دانشوران نخستین امامی به پیروی از روایات اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> تحقق و حصول معرفت و شناخت را صنع خداوند می‌دانستند و بر آن بودند برآیند معرفت، در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست و انسان در این مرحله هیچ نقشی ندارد (ر.ک: امیرخانی و سبحانی، ۱۳۹۵؛ امیرخانی، ۱۳۹۶).

۲. سیدمرتضی انسان را مرکب از جسم و روح می‌داند و در تعریف روح، همگام با معتزله، روح را جسمانی و آن را هوایی می‌داند که در مخارق و منفذهای بدن انسان در رفت و آمد است و زنده بودن انسان، وابسته به این تردد است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ج ۴، ص ۳۱). البته در جای دیگری محل استقرار روح را در بدن قلب دانسته، آن را ماده نفس برمی‌شمرد. به‌طورکلی، سیدمرتضی روح را تابعی از جسم می‌داند و جسم را اصالت می‌بخشد و هرگاه جسم نباشد، ادراکات و احساسات نیز نخواهد بود (همو، ۱۴۱۰ق (ب)، ج ۴، ص ۲۹-۳۰).

۳. سیدمرتضی مهم‌ترین دلیل موافقان عذاب قبر را آیه ۱۱ سوره غافر «فَالْوَا رَبَّنَا أَمَنَّاتُنَّيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اَنْتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» دانسته که به دلیل اعتقاد شیعیان به رجعت نمی‌توان آن را دلیلی برای اثبات عذاب قبر به‌شمار آورد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۸-۵۲۰).

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، با حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۵، *کشف المحجّه لثمرة المهجّه*، تحقیق شیخ محمد حسن، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ادواردز، پل، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- ارسطو، ۱۳۶۲، *اخلاق نیکوماخوسی*، ترجمه احمدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- افلاطون، ۱۳۵۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- امیرخانی، علی، ۱۳۹۶، *معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی*، قم، دارالحديث.
- امیرخانی، علی و محمدتقی سبحانی، ۱۳۹۵، «تطور نگاره معرفت اضطراری در اندیشه معتزله»، *تحقیقات کلامی*، ش ۱۴، ص ۷-۲۶.
- توران، امداد، ۱۳۹۳، «حیات پیشین انسان از دیدگاه بغداد»، *تحقیقات کلامی*، سال دوم، ش ۶، ص ۷-۲۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *مبایذ اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، *التقیح*، مقرر میرزا علی غروی، قم، دارالهادی.
- ریچلز، جیمز، ۱۳۹۲، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدرر المشهور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شریف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۴۰۳ق، *الذریعة الی اصول الشریعة*، مصحح ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *الملاخص فی اصول الدین*، تحقیق، محمدرضا انصاری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سیداحمد حسینی، جلد ۱-۳، قم، دارالقرآن الکریم.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۰ق (الف)، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سیداحمد حسینی، جلد ۴، قم، دارالقرآن الکریم.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۰ق (ب)، *الشافی فی الإمامة*، چ دوم، تهران، مؤسسه الصادق.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *الطرابلسیات الاولی*، نسخه خطی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، *شرح جمل العلم والعمل*، تهران، چاپ یعقوب جعفری مراغی.
- شهیدثانی، زین الدین، ۱۴۱۷ق، *معرفت حجت خدا*، قم، سپهر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *الامالی*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه، قم، مؤسسه البعثه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۱۴ق، *فیصل التفرقه (مجموعه رسائل، ج ۳)*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۶ق، *النفس والروح و شرح قواهما*، تهران، الابحاث الاسلامیه.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، چ سوم، قم، کتاب طه.
- فناهی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *«دین در ترازوی اخلاق» نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار*، تهران، انتشارات صراط.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۵ق، *انوار الحکمه*، تعلیق محسن بیدارفر، قم، منشورات بیدار.
- قاضی عبدالجبار الهمدانی، ابوالحسن، ۱۴۰۸ق، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.
- کرسگارد، کریستین، ۱۳۷۹، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، *ارغنون*، ش ۱۶، ص ۹۹-۱۱۱.

- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- گمپوس، تئودور، ۱۳۷۵، *منفکران یونان*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، تصحیح صادق لاریجانی آملی، چ سوم، قم، الزهرا.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- ، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمد، بی‌تا، *اوانل المقالات*، تصحیح چرندابی، بی‌جا.
- ، ۱۴۱۳ق، *مسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی لشیخ المفید.
- میل، جان استوارت، ۱۳۹۰، *فایده‌گرایی*، ترجمه مرتضی مردیها، چ دوم، تهران، نشر نی.
- هولمز، رابرت. ال، ۱۳۸۵، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چ سوم، تهران، ققنوس.
- یوسفیان، حسن و مرتضی خوش صحبت، ۱۳۹۱، «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سیدمرتضی»، *معرفت کلامی*، ش ۹، ص ۲۵-۴۸.

- Bentham, Jeremy, 1998, "*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*", (Prometheus Books).
- Herbert Mea, George, 1934, "*Mind, Self, and Society*", Ed. by Charles W. Morris. University of Chicago Press.
- Pojman, Louis P, & Fieser, James, 2012, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Seventh Edition, Boston, USA, Wadsworth.