

دوفصل نامه علمی - ترویجی

معرفت اخلاق

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دوفصل نامه «معرفت اخلاقی» به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۱۰۸/الف مورخ ۱۳۹۰/۹/۲۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۵ حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

هادی حسین‌خانی

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

ززم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۰۸۶۳۴ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

<http://eshop.iki.ac.ir>: فروشگاه اینترنتی

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

اهداف و رویکرد نشریه معرفت اخلاقی

معرفت اخلاقی، نشریه‌ای علمی - ترویجی در حوزه اخلاق است که به صورت دو فصل نامه و برای نیل به اهداف زیر انتشار می‌یابد:

۱. معرفی بنیان‌های معرفتی اخلاق اسلامی؛
۲. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌ها در حوزه اخلاق؛
۳. اصلاح و بازسازی نظریه‌های اخلاقی با رویکرد تهذیبی؛
۴. ارائه تبیین‌های اخلاقی از مسائل و آسیب‌های فردی و اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های اخلاقی از آموزه‌های اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط احکام و نظریه‌های اخلاقی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اخلاقی اندیشمندان مسلمان؛
۸. تبیین کاستی‌های موجود در مطالعات اخلاقی و تلاش در جهت یافتن راه‌کارهای مناسب.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۵۰۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۰۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقصیبات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

بررسی نظام اخلاقی اسلام از منظر آیت‌الله مصباح یزدی / ۷

حسین احمدی

نتیجه‌گرایی در اخلاق اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / ۲۵

مهرداد ندیمی

ملاک فضیلت اخلاقی براساس دیدگاه علامه مصباح یزدی / ۴۵

محمدجواد حمزه‌پور / که رحیم میردریکوندی / محمدرضا بنیانی

انگیزه‌های استهزا در اخلاق اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / ۵۹

محسن جمالی / که سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

نقد دیدگاه ماکیاولی درباره معیار فعل اخلاقی براساس مبانی انسان‌شناسی آیت‌الله مصباح یزدی / ۷۷

که زینب کبیری / کبرات آکبوغون

تحلیل دیدگاه علامه مصباح یزدی درباره فقدان گزاره بدیهی در اخلاق / ۹۵

مجید ابوالقاسم‌زاده

جایگاه حسن فعلی و حسن فاعلی در ارزشمندی اخلاقی افعال از منظر آیت‌الله مصباح یزدی / ۱۰۹

خدیجه سپهری

۱۳۴ / Abstracts

بررسی نظام اخلاقی اسلام از منظر آیت‌الله مصباح یزدی*

حسین احمدی / دانشیار مرکز دایرةالمعارف علوم عقلی - اسلامی

hosseina5@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-8209-1860

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱

چکیده

نظام اخلاقی اسلام گویای مجموعه‌ای هماهنگ و مرتبط از ارزش‌ها و لزوم‌ها درباره صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری است که تمام آنها براساس جهان‌بینی اسلامی، هدف خاصی را پی می‌گیرند. آیت‌الله مصباح یزدی در تبیین این نظام اخلاقی، ارزش و لزوم اخلاقی را مبین رابطه متناسب و ضروری موجود میان صفات و رفتارهای اختیاری با نتایج آنها می‌داند. ایشان این رابطه را حاصل علیت تکوینی و محصول اراده الهی قلمداد می‌کند و نقش توحیدمحوری را افزون بر منشأ اخلاق، در لزوم نیت تقرب الهی فاعل اخلاقی از اراده بر انجام فعل تا وصول به هدف تبیین می‌نماید. آیت‌الله مصباح یزدی هدف اخلاق را نیز کسب کمالات متناسب با خلقت بشری دانسته است که از آن به «قرب به کمال مطلق» یا همان «قرب الهی» تعبیر می‌شود. راه وصول به این هدف را نیز به روش حصر عقلی در چارچوب اخلاق الهی، فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی برمی‌شمرد. این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی، تبیین ایشان از نظام اخلاقی اسلام را منسجم، عقلانی، واقع‌گرایانه، دینی، مطلق‌گرایانه، وحدت‌گرایانه و شمول‌گرایانه می‌داند. این مقاله افزون بر توجه به آثار تبیین نظام اخلاقی اسلام از منظر ایشان، به چگونگی رابطه تولیدی حُسن فعلی از حُسن فاعلی و تناسب خودگرایی و خداگرایی پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: نظام اخلاقی، نظام اخلاقی اسلام، حسن فعلی، حسن فاعلی، آیت‌الله مصباح یزدی.

مقدمه

نظام اخلاقی اسلام یکی از مباحث فلسفه اخلاق و اخلاق هنجاری به حساب می‌آید که بر اساس مبانی معناشناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و منطقی منطبق بر دیدگاه اخلاقی اسلام با ساختاری منسجم معیار ارزش اخلاقی را تبیین می‌کند که در عین انسجام دارای جنبه‌های متنوعی است. این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی با مراجعه به کتب آیت‌الله مصباح سعی می‌کند تا جنبه‌های متنوع نظام اخلاقی اسلام را تبیین و توضیح دهد و ویژگی‌های این نظام را تشریح کند.

نظام‌های اخلاقی از یونان باستان را می‌توان به دو دسته تقسیم بندی کرد؛ نظام‌های اخلاقی سکولار و نظام‌های اخلاقی دینی. نظام‌های اخلاقی سکولار را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد نظام‌های ما قبل از قرون وسطی و ما بعد از قرون وسطی که در دوره رنسانس تبلور پیدا کرد در حالی که در قرون وسطی اخلاق با دین مسیحیت همراه بود و مفاهیم اخلاقی از متون دینی اخذ می‌شد لذا از قداست خاصی برخوردار بود تا اینکه در قرون اخیر اخلاق بدون خدا در غرب مطرح شد (غرویان، ۱۳۹۱، ص ۴۰).

در میان اندیشمندان مسلمان برخی بخشی از کتب اخلاقی خود را و برخی کتاب خاص درباره نظام اخلاقی اسلام نگاشته‌اند؛ چنانکه محمد عبدالله دراز در کتاب *دستور الاخلاق فی القرآن* به وظیفه‌گرایی اخلاقی پرداخته است یا آیت‌الله مکارم در کتاب *اخلاق در قرآن* بر اساس تاریخ صفات، نظام اخلاقی اسلام را تبیین می‌کند؛ اما از میان اندیشمندان، آیت‌الله مصباح یزدی با انسجامی بی‌نظیر به جنبه‌های گوناگون این نظام اخلاقی در بخشی از کتب اخلاقی و فلسفه اخلاقی خود پرداخته است که در این تحقیق به جنبه‌های متنوع این نظام توجه شده است.

۱. مفهوم‌شناسی

نظام اخلاقی اسلام از سه واژه «نظام»، «اخلاق» و «اسلام» تشکیل شده است که ضرورت دارد نخست مقصود از این واژگان تبیین شود:

۱-۱. «نظام»

به مجموعه‌ای از واحدهای مرتبط با یکدیگر اطلاق می‌شود که در جهت خاصی عمل می‌کنند؛ مثلاً به مجموعه دستگاه‌های گوناگون یک حکومت که در جهت اداره یک مملکت فعالیت می‌کنند، «نظام حکومتی» می‌گویند.

۱-۲. «اخلاق»

منظور از «اخلاق» صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری در جهت تأمین زندگی مطلوب و سعادت است.

۱-۳. «اسلام»

مقصود از «اسلام» دین مبین اسلام است. از این رو نظام اخلاقی اسلام گویای مجموعه‌ای هماهنگ و مرتبط از ارزش‌ها و لزوم‌ها درباره صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری است که تمام آنها براساس جهان‌بینی خاص (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۹۸)، هدف واحدی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۳۹).

البته آیت‌الله مصباح یزدی در تبیین رابطه اخلاق و دین، دین اسلام را برای اخلاقی بودن لازم دانسته و اخلاق را جزئی از دین قلمداد کرده است؛ زیرا دین و اخلاق رابطه‌ای انداموار (ارگانیکی) دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶).

۴-۱. «نظام اخلاقی اسلام»

نظام اخلاقی اسلام با دیگر نظام‌های اخلاقی شباهت‌ها و تمایزهایی دارد. اصول موضوعه مشترک تمام نظام‌های اخلاقی - دست‌کم - سه چیز است:

اول آنکه افعال و صفاتی را ارزش‌گذاری می‌کنند که از روی اختیار کسب شده باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸).

دوم آنکه تمام نظام‌های اخلاقی به دنبال وصول به مطلوب نهایی هستند، وگرنه نمی‌توانند نظام اخلاقی داشته باشند. سوم آنکه یگانه راه وصول به سعادت را انجام رفتار اخلاقی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۳۰). البته بسیاری از نظام‌های اخلاقی به این اصول توجه تفصیلی نداشته و آنها را به‌مثابه اصول موضوعه خود مطرح نکرده‌اند؛ اما با تجزیه و تحلیل به این نتیجه می‌رسیم که هریک از نظام‌های اخلاقی این سه اصل را - هرچند به‌صورت ارتکازی و اجمالی - می‌پذیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۹).

نظام اخلاقی اسلام با نظام‌های اخلاقی دیگر - دست‌کم - در جهان‌بینی، مصداق سعادت و راه‌های وصول به سعادت تمایز دارد (همان، ص ۶۲). جهان‌بینی اسلامی ریشه دو تمایز دیگر هم محسوب می‌شود. نظام اخلاقی اسلام - دست‌کم - بر سه اصل جهان‌بینی اسلامی استوار است:

یکم. چیستی رابطه انسان و رفتار وی با مبدأ آفرینش؛

دوم. بُعد نفسانی انسان در اخلاق، بُعد اصلی انسان لحاظ می‌شود.

سوم. رابطه انسان با معاد که در هدف نهایی و سعادت اخروی انسان نقش مهمی دارد.

با توجه به این سه تمایز که پایه‌های نظام اخلاقی اسلام محسوب می‌شوند، این نظام را تبیین می‌کنیم، سپس به بحث راه‌های وصول به سعادت می‌پردازیم:

۲. جهان‌بینی نظام اخلاقی اسلام

ریشه تمایز نظام‌های اخلاقی در اختلاف جهان‌بینی‌هاست. از این‌رو رابطه عمیقی میان جهان‌بینی و نظام اخلاقی وجود دارد که در تبیین سه اصل یادشده در جهان‌بینی اسلامی، به ارتباط این سه اصل با نظام اخلاقی اسلام پرداخته خواهد شد.

۱-۲. نقش خدامحوری در نظام اخلاقی اسلام

«نظام» به مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته و هماهنگ گفته می‌شود. عامل پیوستگی و هماهنگی نظام اخلاقی اسلام، توحید است. توحید واقعی - دست‌کم - از سه جهت در نظام اخلاقی اسلام این پیوستگی و هماهنگی را ایجاد می‌کند:

نخست. از جهت مبدأ بودن خدا در خلق انسان و افعالش به‌مثابه فاعل اخلاقی؛ دوم. از جهت نیت تقرب الهی داشتن فاعل در تمام افعال اخلاقی که تنها ملاک ارزش اخلاقی در اسلام محسوب می‌شود.

سوم. از جهت تقرب وجودی پیدا کردن به خدا در سعادت اخروی که هدف نهایی اخلاق به حساب می‌آید. در ادامه، به جهات یادشده می‌پردازیم:

۱-۲. مبدأ بودن خدا در خلق انسان و افعالش

فاعل اخلاقی یکی از ارکان هر نظام اخلاقی به حساب می‌آید و مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند؛ زیرا عامل ایجاد ارزش به حساب می‌آید. نظام اخلاقی اسلام افزون بر مخلوق بودن فاعل اخلاقی، به عین ربط و فقر محض بودن فاعل اخلاقی نیز معتقد است و با دلیل عقلی نوع رابطه انسان و خدا را اثبات می‌کند. همچنین افزون بر اعتقاد به مختار بودن فاعل اخلاقی، معتقد است: این اختیار در طول اختیار خداست، به‌گونه‌ای که خداوند لحظه به لحظه اراده فاعل اخلاقی را ایجاد می‌کند تا فاعل اخلاقی بتواند با این اختیار افاضه‌شده، فعل اخلاقی را انجام دهد.

از این‌رو در نگاه توحیدی، به‌ویژه توحیدِ افعالی، تمام افعال انسانی به خداوند متعال نسبت داده می‌شود. خالقیت خدا تنها در منشأ وجود فاعل اخلاقی و آغاز حرکت اخلاقی خلاصه نمی‌شود، بلکه در طول انجام فعل اخلاقی نیز نقش برجسته‌ای دارد و سبب توجه به بروز ربوبیت تکوینی حضرت حق می‌شود که با اعتقاد به این نوع توحید و احساس نیاز همیشگی، بندگی و عبودیت در اخلاق که ریشه تمام فضایل اخلاقی به حساب می‌آید، حاصل می‌شود.

۲-۱-۲. نیت تقرب الهی داشتن فاعل در تمام افعال اخلاقی

جهت دوم توحیدمحوری در حین انجام افعال اختیاری است که نظام اخلاقی اسلام تمام ارزش اخلاقی را به نیت تقرب الهی وابسته می‌داند؛ زیرا:

اولاً، امکان دارد فعلی ظاهراً نیکو باشد، اما با نیت صحیح انجام نشود؛ مانند اینکه انسان به فقیری از روی خودنمایی صدقه بدهد. این نوع افعال به ظاهر حُسن فعلی دارند، اما حُسن فاعلی ندارند و چه‌بسا وصول به مقصود که فهم و تحسین دیگران است، سبب بی‌آرویی و آزار فقیر شود و این در زمره بدی‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. نظام اخلاقی اسلام عقلائی است و افعال و صفات اخلاقی بدون حُسن فاعلی هیچ ارزش اخلاقی ندارند، اگرچه ممکن است فواید دنیوی (مانند شهرت) در پی داشته باشند.

ثانیاً، حُسن فعلی افعال ریشه در حُسن فاعلی دارد، به‌گونه‌ای که شاکله فعل به سبب حُسن فاعلی شکل می‌شود و می‌توان به آن حُسن فعلی واقعی را نسبت داد. شاید به همین علت است که برخی مانند آیت‌الله مصباح یزدی حُسن فاعلی و نیت تقرب الهی داشتن فاعل را به منزله روح عمل گرفته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۳؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۳۳۷).

درباره رابطه حسن فاعلی و حسن فعلی در جایگاه بعد نفسانی انسان و با تفصیل بیشتر، در راه وصول به سعادت بحث خواهد شد.

۳-۱-۲. تقرب وجودی پیدا کردن به خدا در سعادت اخروی

جهت سوم توحیدمحوری تقرب وجودی پیدا کردن فاعل اخلاقی است که در سعادت حقیقی محقق می‌شود، با توجه به اینکه آیت‌الله مصباح مصداق سعادت حقیقی انسان را در سعادت اخروی می‌داند و سعادت دنیوی را بر اساس سعادت اخروی تبیین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۹۳-۹۴) لذا حقیقت تقرب وجودی انسان به خدا در سعادت اخروی محقق می‌شود.

۳-۲. جایگاه بُعد نفسانی انسان در نظام اخلاقی اسلام

در انسان‌شناسی اسلامی اثبات می‌شود که انسان دارای دو بُعد جسم و روح است و بعد اصلی انسان، روح اوست؛ زیرا بقای وی به روح است و اخلاق مربوط به صفات روحانی و نفسانی انسان است. بنابراین، صفات جسمانی مانند جسم بودن و خوش هیکل بودن به اخلاق مربوط نمی‌شود، بلکه به رفتار و صفات اختیاری و نفسانی بررسی می‌گردند و در نتیجه اخلاق نیز از سنخ نفسانی و روحانی است؛ زیرا بُعد اصلی انسان روح انسان است که بعد از مرگ بدن، حیات و بقا دارد و اخلاق درصدد تبیین راهی برای سعادت همیشگی انسان است.

همیشگی سعادت زمانی محقق می‌شود که اولاً، سعادت را سعادت بدانیم، و ثانیاً، آنچه را سعادت دانسته‌ایم و به آن گرایش داریم، واقعاً سعادت انسانی باشد. اگر مربوط به حیثیت نفسانی و روحانی بشر باشد به تبع روح بقا خواهد داشت. آنچه در اخلاق حیثیت نفسانی دارد حُسن فاعلی است، نه حُسن فعلی و رفتار جوارحی.

حُسن فعلی فوایدی دارد، اما بقای این فواید به بقای حُسن فاعلی بستگی دارد. اگر کسی به نیت شهرت در میان مردم هم‌عصر خود، کار پسندیده‌ای انجام دهد، این نتیجه ممکن است حاصل شود، اما محدود به شهرت موقتی خواهد بود. حتی اگر به نیت شهرت در تمام اعصار، کار خیری که در این دنیا ماندنی است انجام دهد، باز محدود به قلمرو دنیایی خواهد بود. اما اگر فاعل اخلاقی فعلش را به این نیت انجام دهد که فواید آن را در آخرت که بقا دارد، برداشت کند این فواید از ابدیت برخوردار خواهد بود. پس بقای نتایج حسن فعلی نیز به متعلق نیت و حسن فاعلی بستگی دارد و کمیت و کیفیت کار هم تابع انگیزه کار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

۳-۲. نقش معادباوری در نظام اخلاقی اسلام

با تبیین اخیر درباره بقای فواید نفسانی اخلاق، نقش معادباوری در نظام اخلاقی اسلام تاحدی مشخص شد؛ اما توجه به دو نکته برای تأثیر معادباوری اهمیت دارد:

اول آنکه دنیا‌گرایان با محدود کردن فواید اخلاق، بسیاری از جنبه‌های اخلاق را از دست می‌دهند و با تکیه بر بخش کوچکی از نتایج اخلاق، به حقیقت اخلاق پی نخواهند برد. ولی معادباوران چیزی را از دست نمی‌دهند، بلکه معادباوری با حفظ سعادت دنیوی که لذت برتر، سود برتر، قدرت برتر، آرامش خاطر برتر و... را شامل می‌شود، سعادت اخروی را که بقای تمام کمالات است، دربرمی‌گیرد.

دوم آنکه معادباوری و بقای اخلاق نباید تفسیر دنیوی پیدا کند؛ مانند اینکه بخواهیم فایده اخلاق را بقای نام خیر در میان مردم بدانیم، بلکه فایده اخلاق نزدیک شدن هرچه بیشتر انسان به کمال مطلق (یعنی خدا) است که انسان با نفس کمال جوی خود قادر به کسب آن خواهد بود.

۳. راه وصول به سعادت

نظام اخلاقی اسلام وصول به سعادت را که هماهنگ با فطرت انسانی و نظام تکوین تنظیم کرده است، از مسیر اخلاق الهی، فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی می‌داند. رفتارهای انسان را می‌توان از حیث عقلی به چهار دسته یادشده تقسیم کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۷) - که بیان آن خواهد آمد:

۱. مقصود از «اخلاق الهی» رفتاری است که مستقیم با خدا ارتباط دارد؛ مثل توکل به خدا و استعانت از او (همان، ص ۲۱۵).

۲. منظور از «اخلاق فردی» رفتارِ صرفاً مربوط به شخص فاعل است؛ مانند شکمبارگی و زهد.

۳. در «اخلاق اجتماعی» ارزش و لزوم رفتارهایی بیان می‌شود که انسان با دیگران ارتباط دارد؛ مانند صدقه دادن که باید فقیری باشد تا فاعل اخلاقی به او صدقه بدهد.

۴. مقصود از «اخلاق زیست‌محیطی» نیز رفتار اختیاری انسان در رابطه با محیطی است که انسان در آن زندگی می‌کند، اعم از جانداران و غیرجانداران؛ مانند قطع درختان و آتش زدن جنگل‌ها.

تبیین عقلی دسته‌بندی رفتار یادشده چنین است که رفتار اختیاری انسان یا بجز خودش با کسی ارتباط ندارد یا با غیر خودش ارتباط دارد. صورت اول مانند شهوترانی که به نام «اخلاق فردی» شناخته می‌شود. صورتی که رفتار اختیاری انسان با غیر او ارتباط دارد، آن غیر، یا خداست یا غیر خدا. اگر خدا منظور باشد، اخلاق الهی به حساب می‌آید، و اگر رفتار اختیاری انسان با غیر خدا مرتبط باشد، آن غیر خدا، یا انسان دیگری است یا غیرانسان. اگر انسان باشد با عنوان «اخلاق اجتماعی» از آن بحث می‌شود، و اگر غیرانسان باشد، «اخلاق محیط‌زیست» نامیده می‌شود. محیط‌زیست انسان، جانداران و غیرجانداران را دربر می‌گیرد (همان، ص ۲۱۵-۲۱۶).

البته برخی رفتارها و صفات با توجه به گوناگونی متعلقشان، ذیل بیش از یک دسته از رفتارهای فوق قرار می‌گیرند؛ مانند صبر در مقابل طاعت و گناه که ذیل اخلاق الهی قرار می‌گیرد، و صبر در مقابل ناملایمات و مصیبت که ذیل اخلاق فردی قرار می‌گیرد. همچنین به برخی از رفتارها و صفات از حیث‌های گوناگون می‌توان نگریست؛ مانند علم‌آموزی که می‌توان آن را در «اخلاق فردی» قرار داد، درحالی‌که از اخلاق علم‌آموزی که فراگیر باید در قبال معلم رعایت کند در «اخلاق اجتماعی» بحث می‌شود.

تبیین نظام اخلاقی اسلام در چارچوب یادشده با توجه به عوامل تأثیرگذار در این رفتارها خواهد بود؛ یعنی عوامل بینشی و گرایشی مؤثر در رفتارهای چهارگانه یادشده ارائه خواهد شد و این عوامل سبب ایجاد‌کنش و رفتارهای چهارگانه انسانی خواهند گردید و بر اثر تکرار، عادت رفتاری و به تبع آن، صفت پایدار به صورت ملکه در انسان ایجاد خواهد شد.

البته قبل از پرداختن به رفتارهای چهارگانه، بحث «نیت» که همچون نخ تسبیح و روح رفتار در تمام رفتارهای نظام اخلاقی اسلام وحدت‌بخشی می‌کند و سبب هدایت رفتارها به سعادت‌بخشی می‌شود، بیان خواهد شد. برای رفتار اختیاری، افزون بر معرفت، گرایش هم لازم است و معرفت شرط لازم گرایش و محبت است، اما شرط کافی نیست؛ زیرا باید افزون بر بینش، متعلق بینش با انسان سازگاری داشته باشد تا گرایش حاصل شود و زمانی ملائمت حاصل می‌شود که متعلق معرفت، نیازی از انسان را تأمین کند و نقضی را از انسان برطرف سازد یا کمالی به انسان بیفزاید.

بیان قرآن درباره دانشمندانی که دانسته‌هایشان را از روی ظلم انکار کردند، مؤید این است که معرفت در ایجاد رفتار کافی نیست، بلکه به گرایش هم نیاز داریم. قرآن می‌فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل: ۱۴).

میل‌های انسان به چهار دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از: گرایش (مانند خوردن و آشامیدن)؛ عواطف (مانند عاطفه مادر به فرزند)؛ انفعالات (مانند حالات روانی منفی حاصل از ضرر یا ناخوشایندی نسبت به کسی)؛ و احساسات. احساسات مختص انسان هستند و گرایش‌های دیگر مشترک بین حیوان و انسان به حساب می‌آیند. احساساتی مانند تعجب، تجلیل، عشق و پرستش مختص انسان شمرده می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۱۳-۴۱۴).

در تعارض امیال، بحث «گرایش» مطرح می‌شود که انسان کدام میل را و به چه علتی ترجیح می‌دهد؟ برخی مانند سقراط و افلاطون، عامل شناخت را تنها ملاک ترجیح امیال دانستند؛ اما با بیانی که ذکر شد - مبتنی بر اینکه برخی افراد در عین یقین داشتن، انکار می‌کنند - مشخص می‌شود که شناخت صرف تنها علت ترجیح میل نیست، ضعف عواملی مانند نبود انگیزه و میل مناسب نیز سبب ضعف اراده برای انجام فعل می‌شود. پس باید برای ایجاد و افزایش انگیزه و میل مناسب رفتارهای خوب اخلاقی تلاش کرد.

با توجه به اینکه هدف مطلوب در نظام اخلاقی اسلام، وصول به سعادت و قرب الهی است، باید نیت وصول به این هدف در تمام افعال اخلاقی لحاظ شود تا نتیجه حاصل گردد؛ زیرا اگر کسی می‌خواهد به مقصدی مانند کربلا برسد، باید نیت و هدف خود را رسیدن به این مقصد قرار دهد، و اگر نیت خود را رسیدن به مکانی غیر کربلا - به‌ویژه در جهتی مخالف کربلا - در نظر بگیرد، به کربلا نخواهد رسید؛ زیرا این دو هدف مسیری متفاوت دارند. از این رو نیت قرب الهی در تمام رفتارهای اختیاری باید وجود داشته باشد تا مسیر را متناسب با هدف انتخاب کند و هدف حاصل شود. مسیر وصول به این هدف از اخلاق الهی، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی، اخلاق زیست‌محیطی می‌گذرد.

۴. توحیدمحوری

مهم‌ترین ویژگی نظام اخلاقی اسلام «توحیدمحوری» است. توحیدمحوری اسلام توحیدمحوری غیرمحرّف است که با واقعیت و عقلانیت سازگاری دارد. برای مثال، اسلام صلح را هدف نهایی نمی‌داند. از این رو صلح با ذلت را

نمی‌پذیرد، بلکه توحیدمحوری «عزت طلبی» را که موجب قرب الهی است، ترویج می‌کند، اگرچه انسان برای عزتش مجبور به دفاع و جنگ شود. از این رو واقعیت این است که تا جهان برقرار است، ظالم وجود دارد؛ زیرا لازمه نظام احسن وجود ظالم است، اما صلح با ظالم، جز ظالم‌پروری و ذلت سازشکار ارمغانی نخواهد داشت. پس توحیدمحوری دوستی با دشمن و ظالم را نمی‌پذیرد (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۸)؛

همچنین دیدگاه توحیدمحوری اسلام نظریه «امر الهی» را بر نمی‌تابد؛ زیرا این دیدگاه عقل‌گرایی اخلاقی را مردود می‌شمارد، در حالی که یکی از ویژگی‌های نظام اخلاقی اسلام «عقل‌گرایی» است. آیت‌الله مصباح یزدی دیدگاه اشاعره را نیز رد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۹۵-۱۰۳).

باید توجه داشت که منظور از «نیت» نیت واقعی است؛ مانند قصد کردن مسافر که زمانی قصد ده روز کردن برای تمام بودن نماز او محقق می‌شود که به‌واقع قصد ده روز ماندن در جایی را داشته باشد، وگرنه مادام که به‌واقع نمی‌خواهد ده روز را در غیرموطن بماند با گفتن و در ذهن گذراندن صرف، قصد ده روز برایش محقق نمی‌شود و به تبع آن، نمازش هم تمام نخواهد بود.

دست‌کم سه نتیجه بر واقعی بودن نیت بار می‌شود:

یکم. نیت واقعی برای خدای یگانه اقتضای نفی طاغوت را نیز دارد. از این رو شرک در نیت سبب بطلان عمل می‌شود و عمل را به هدف و مقصد که کمال حقیقی است، نمی‌رساند.

دوم. میان حُسن فاعلی و حُسن فعلی باید سازگاری برقرار باشد. این سازگاری را می‌توان از دو جنبه سلبی و ایجابی تبیین کرد.

منظور از «جنبه سلبی» سازگاری میان حسن فعلی و فاعلی این است که اگر فعلی حُسن فعلی نداشته باشد، آثار نیک هم نخواهد داشت و نمی‌تواند با نیت توحیدی به‌جا آورده شود؛ مانند روزه‌خواری علنی در ماه مبارک رمضان، ترس از غیرخدا، آسیب رساندن بی‌سبب به طبیعت که موجب بی‌اعتباری فاعل نزد مردم می‌شود و نمی‌توان با قصد قربت آنها را انجام داد؛ یعنی به نیت قرب الهی نمی‌توان در ماه مبارک رمضان آشکارا روزه‌خواری کرد.

اما اگر فعلی حُسن فعلی داشته باشد (مانند توکل به خدا، استعانت از او، شجاعت و کاشتن درخت که به نیت محبوبیت در میان مردم انجام شود) با توجه به اینکه افعال یادشده مطلوب و محبوب مردم است، به نتیجه مطلوب خواهد رسید. از نگاه نظام اخلاقی اسلام، چنین نیتی در صورتی که به عنوان نیت توحیدی نباشد، هرگز نمی‌تواند انسان را به هدف اخلاق یعنی قرب الهی و خدایی شدن برساند؛ زیرا اساساً هیچ توجهی به خدا و کمال نفس و تکامل روحی خود ندارد، بلکه بیشتر به هدف کسب سرمایه یا اعتبارات اجتماعی مانند شهرت و مقام است که به آن می‌رسد.

«جنبه ایجابی» سازگاری میان حُسن فاعلی و حُسن فعلی این است که حُسن فاعلی به‌منزله روح عمل قلمداد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۳)؛ بدین معنا که حسن فاعلی به‌منزله علت غایی است و فعلی حُسن به حساب می‌آید که با هدف سنخیت داشته باشد، به‌گونه‌ای که بتوان با آن به هدف رسید. از این رو برای رسیدن به

قرب الهی، هم باید فعل متناسب با قرب الهی باشد و هم باید نیت تقرب الهی را داشته باشد تا به آن برسد. پس هدف براساس توحیدمحوری، حلقه وصل حسن فعلی و فاعلی قلمداد می‌شود.

با توجه به نقش مهم توحیدمحوری که ظهور در حُسن فاعلی و متعلق نیت دارد، آیات و روایات اصالت داشتن نیت و وابستگی شاکله عمل به متعلق نیت را می‌رسانند، به‌گونه‌ای که نیت عمل متناسب و هم‌سنخ با خود را می‌طلبد و نیت به آن شکل و قالب الهی می‌دهد؛ مانند روایتی از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «الْثَّيْبَةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ، أَلَا وَإِنَّ الثَّيْبَةَ هِيَ الْعَمَلُ (ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ عَزَّوَجَلَّ): "قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ!؛ يَغْنَى عَلَى نَيْتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶). پس اگر کسی در رفتار خود، قصد کسب محبوبیت اجتماعی یا قدرت اجتماعی یا سود و لذت فردی و اجتماعی داشته باشد، به همان هدف می‌رسد؛ همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوفَ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَأَيُّحْسُونَ» (هود: ۱۵).

۵. بینش و گرایش در توحیدمحوری

با توجه به مباحث فوق، می‌توان گفت: نیت توحیدمحوری به روح عمل می‌ماند که بر نوع و نتیجه عمل تأثیر می‌گذارد. از این‌رو دو عامل بینشی و گرایشی که نوع نیت را ایجاد می‌کنند، حائز اهمیت بسیارند. نیت عمل جوانحی به حساب می‌آید و اعمال جوانحی و جوارحی هم‌سنخ خود را برمی‌گزیند و سبب ایجادشان می‌شود تا آثار آن عمل به بار نشینند. پس زمانی اثر عمل اخلاقی نتیجه می‌دهد که بینش، گرایش و کُنش صحیح محقق شود و یکی بدون دیگری اثر مورد انتظار اخلاقی را در پی نخواهد داشت.

البته بینش رابطه‌ای به‌هم‌پیوسته با گرایش انسانی دارد، به‌گونه‌ای که هرچه بینش بیشتر شود امکان افزایش گرایش بیشتر خواهد بود، و هرچه گرایش بیشتر شود علاقه به افزایش بینش بالاتر می‌رود و نتیجه آن افزایش بینش خواهد بود. افزایش بینش و گرایش انسان نسبت به یک واقعیت، رفتار و کُنش مشتاقانه و هم‌سنخ با آن بینش و گرایش را به دنبال دارد و آن رفتار مشتاقانه سبب افزایش بینش و گرایش انسان در آن زمینه خواهد شد تا زمانی که مانعی سبب قطع این رابطه متقابل شود.

با توجه به اینکه نیت یک رفتار جوانحی است، مانند دیگر رفتارها براساس بینش و گرایش شکل می‌گیرد. بینش و گرایش صحیح مانند دو بال، حرکت انسان را به سمت رفتار صحیح هدایت می‌کنند. جریان خوارج غلبه خداگرایی (گرایش) بر خداشناسی صحیح (بینش) به حساب می‌آید که سرانجام، به خاطر خدا با منصوب خدا، امیرالمؤمنین علیه السلام جنگیدند. جریان طلحه و زبیر نیز نمونه غلبه هواپرستی بر خداگرایی محسوب می‌شود که حب جاه و مقام باعث جنگ جمل شد.

از این‌رو خداشناسی با خداگرایی ایمان به خدا را در قلب انسان ایجاد می‌کند. ایمان به خدا باور قلبی داشتن به خدای یگانه و مطلق است که متناسب با ایمان، صفت «تقوای الهی» در انسان شکل می‌گیرد، و این صفت سبب

بروز افعال اخلاقی پسندیده از انسان می‌شود. روایتی از امام علی علیه السلام در این باره نقل شده است که می‌فرماید: «التقوی رئیس الأخلاق» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۵).

البته باید توجه داشت ایمان به وسیله متعلقش که خداست، ارزش پیدا می‌کند و اگر متعلق ایمان غیر خدا باشد (مانند ایمان به طاغوت) هیچ ارزشی نخواهد داشت و سبب حصول تقوای الهی نمی‌شود. برای توضیح بیشتر، از خداشناسی و خداگرایی در نیت و رابطه ایمان به خدا و تقوای الهی به صورت مستقل بحث می‌کنیم:

۶. خداشناسی

انسان برای وصول به هدف اخلاق، باید بیشترین تلاش خود را برای خداشناسی در نیت به کار برد؛ زیرا بینش توحیدی در رفتار جوانحی و نیت جریان دارد و نیت الهی داشتن در تمام رفتارهای اخلاقی، اعم از اخلاق الهی، فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی سریان پیدا می‌کند. هر قدر شناخت بینشی در اخلاق توحیدی بیشتر باشد، رفتار اخلاقی از درجه مقبول‌تری برخوردار خواهد بود و آثار وجودی بیشتری بر جای خواهد گذاشت.

منظور از «خداشناسی» اعم از شناخت توحید ذاتی، صفاتی و افعالی خداست. توحید ذاتی سبب می‌شود انسان منحصرأ برای خدا استقلال در ذات قائل شود و به تبع آن، خدا را در همه حال حاضر و ناظر بداند؛ زیرا همه موجودات دیگر عین ربط به اویند. کسی که برای غیرخدا نیز استقلالی قایل باشد، عبادتش آمیخته با یاد غیرخدا خواهد بود و به بزرگ‌ترین گناهان (یعنی شرک) مبتلا خواهد شد. اما اگر غیرخدا را جلوه‌ای از اراده و تجلی الهی تلقی کند، شرک نخواهد ورزید. لیکن سؤال اینجاست که چرا با آنکه به مطالب یادشده (مانند حاضر و ناظر دایمی بودن خدا) علم و یقین داریم، اما همچنان گناه می‌کنیم؟

در پاسخ می‌توان چنین گفت که علت آن نقصان در گرایش یا فراموشی شناخت هاست که در رفتار بروز پیدا می‌کند. البته اگر گرایش انسان نسبت به مطلوب قوی شود، نتیجه آن فراموش نشدن شناخت مرتبط با آن هم خواهد بود.

درک توحید صفاتی حضرت ربوبی یعنی اینکه انسان او را در عین وحدت، دارای کمالات متعدد بداند. پس خدا را کامل مطلق می‌داند که تمام کمالات را در او می‌جوید و به واسطه توحید افعالی از او می‌خواهد؛ زیرا تمام افاضات کمالی نیز از خدا صادر می‌شود. این بینش توجه انسان را به خدا افزایش و به غیرخدا کاهش می‌دهد و با این توجه، او قابلیت دریافت کمال را در خود بالا می‌برد.

خدا در هر صورت، در حال افاضه کمال است؛ اما فقط کسی آن افاضه را دریافت می‌کند که ظرف وجودی خود را برای دریافت کمال آماده کرده باشد. ظرف وجودی دریافت کمالات توجه به کمال مطلق است که در گام اول باید بینش را اصلاح کرد و فهمید که خدا کامل مطلق است و تمام کمالات را او افاضه می‌کند؛ یعنی او مبدأ کمالات هم به حساب می‌آید. افزون بر آن، افاضه کمال از طرف او برای کسانی که قابلیت دریافت دارند دائمی است. گام دوم درباره گرایش است - که توضیح آن خواهد آمد.

بخش دوم بحث در جنبه بینشی، راهکارهای ایجاد و افزایش بینش توحیدی در نیت است که سبب توجه بیشتر و دائمی به خدا می‌شود. برای ایجاد بینش توحیدی، تنها راه وصول به آن بینش، برهان عقلی است که انسان به یقین برسد، اگرچه راه‌های دیگری مانند تجربه و نقل هم وجود دارد، اما هر کدام مشکلاتی دارند؛ مانند اینکه تجربه یقین‌آور نیست و در خدانشناسی تجربه صرف کارایی ندارد. استفاده از نقل نیز موجب دور می‌شود که محال است. از این رو تنها راه شناخت راه عقلی است که البته برای افراد متفاوت است. کسی که ذهنش مشوش به شبهات نباشد با یک استدلال ساده به یقین می‌رسد.

راهکار افزایش بینش توحیدی براساس به‌کارگیری و تقویت عوامل و انگیزه‌های افزایش بینش توحیدی تبیین می‌شود. مهم‌ترین انگیزه‌های افزایش بینش توحیدی عبارتند از: حقیقت‌طلبی، کمال‌طلبی، حب ذات، حق‌شناسی و شکر منعم، تمایل به تقرب به موجود متعالی، جلب منفعت، و دفع ضرر که فطرتاً در وجود انسان وجود دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۶۶) و با جهت‌دهی آنها به سمت مصداق واقعی، به بینش توحیدی خوبی می‌توان رسید.

برای مثال، توجه و تأمل هرچه بیشتر انسان به نیازی که به خدا دارد و همچنین رفع موانع این توجه (مانند دوری از غفلت) حرکت در سمت خدانشناسی محسوب می‌شود. پس به‌طور کلی اعمالی که به نوعی انسان را بیشتر متوجه خدا سازند، خدانشناسی انسان را تقویت می‌کنند و برای جنبه بینشی مفیدند؛ مانند تفکر در آیات قرآن، تفکر در خودشناسی و نیاز دایم انسان به حضرت باری تعالی که خدانشناسی را در انسان تقویت می‌کند. در میان این نوع کارها، اگر نماز همراه با توجه و تأمل باشد، سبب افزایش بینش انسان خواهد شد؛ زیرا افزون بر اینکه ظاهر فعل بندگی است، تأمل در آن سبب بندگی را نیز که عین نیاز و حاجت بودن است، به ما می‌فهماند.

خدانشناسی انسان به قدری می‌تواند تقویت شود که انسان به قدر وسعت وجودی خود، با علم حضوری خدا را بیابد و نیاز خود به خدا را از لحاظ درونی لحظه به لحظه شهود کند. این بینش توحیدی که خدانشناسی حضوری است، آخرین مرتبه بینش انسانی به شمار می‌رود که با مقدمات اختیاری حاصل می‌شود و در درجه نهایی آثار اخلاقی از آن بحث می‌شود (همان، ص ۲۴۵).

از دیگر عواملی که جنبه بینشی انسان را در خدانشناسی افزایش می‌دهد، قرائت و تأمل در قرآن و روایات است که نورد و سبب عنایت حضرت حق در افزایش بینش انسان می‌شوند. این عوامل نمونه‌ای از عوامل بسیاری است که تقوای الهی سبب توجه به آنها خواهد شد، به شرط آنکه موانع دسترسی به معرفت الهی از میان برداشته شود. موانع معرفت اعم از موانع بینشی (مانند حس‌گرایی، تقلید و اعتماد به ظن) و موانع گرایشی (مانند لذت‌های آنی، آینده‌نگری افراطی مادی و دشمنی و انزجار نسبت به دین، خدا و پیامبر اکرم ﷺ) دسترسی انسان به خدانشناسی حقیقی را سلب می‌کند (همان، ص ۲۶۹-۲۹۸).

خداشناسی از جهتی رفتار اختیاری به حساب می‌آید و در زمره اخلاق الهی محسوب می‌شود و از این جهت، حُسن فعلی در اخلاق الهی دارد.

۷. خداگرایی

بیش صحیح در خداشناسی برای جهت دهی گرایش انسانی به سمت خداگرایی، حائز اهمیت است. برای مثال، اگر خدایی که به او محبت می‌ورزیم و به او گرایش داریم خدای ذهنی باشد، گرایش ما بقا نخواهد داشت و مانند نیچه قادر خواهیم بود که آن خدا را بکشیم! اگر به خدای واقعی بیرونی گرایش داشته باشیم، اما واقعیت بیرونی که ما برای او می‌پنداریم، با واقعیت بیرونی سازگاری نداشته باشد (مثلاً، خدایی باشد که تنها در امور فردی انسان دخالت می‌کند و راهکاری برای امور اجتماعی انسان نمی‌دهد) آن خدا قادر و عالم مطلق نخواهد بود و تمام جنبه‌های گرایشی ما را ارضا نخواهد کرد؛ زیرا انسان کمال طلب است و به کسی گرایش دارد که کمال مطلق باشد. از این رو باید بینش صحیحی نسبت به خدا کسب کرد تا در گرایش نیز دچار تردید و ضعف نگردیم.

منشأ خداگرایی حب ذات انسان‌هاست که به صورت غیر اختیاری در ذات آنها وجود دارد. اگر این حب ذات نباشد، انسان انگیزه انجام هیچ فعلی را پیدا نمی‌کند. از این رو خداوند حب ذات را ذاتی انسان قرار داده است تا زمانی که فعلی را متناسب با نیاز خود می‌بیند، آن فعل را انجام دهد و به وسیله آن فعل، نیاز خود را تأمین کند و به کمال برسد. نیاز انسان‌ها به بالاترین کمال‌های ممکن بر اساس کمال طلبی است که در وجود آنها قرار دارد. خداوند کمال مطلق است و برای تمام وجودها کمال به حساب می‌آید.

منظور از اینکه «برای تمام وجودها کمال به حساب می‌آید» این است که کمال دو نوع است: کمال مطلق و کمال نسبی. «کمال مطلق» آن نوع کمالی است که برای همه موجودات کمال به حساب می‌آید؛ مانند علم و قدرت. «کمال نسبی» آن نوع کمالی است که برای برخی موجودات کمال است؛ مانند شوری که برای نمک کمال است، در صورتی که همین کمال برای شکر، نقص به حساب می‌آید.

باید توجه داشت که از کمال مطلق نیز می‌توان استفاده سوء کرد که خللی به کمال بودن اصل آن نمی‌زند؛ مثلاً، می‌توان به وسیله قدرت ظلم کرد، اما این دلیل نمی‌شود که اصل قدرت، کمال نباشد؛ مانند آنکه چاقو وسیله‌ای مفید است که برخی با آن جراحی می‌کنند و برخی از روی ظلم، شکم مظلومی را می‌درند که فعل یکی خوب و فعل دیگری بد محسوب می‌شود.

از این رو انسان به خدا گرایش دارد. به این گرایش «خداگرایی» اطلاق می‌شود. از این بیان به خوبی می‌توان فهمید که خودگرایی منافاتی با خداگرایی ندارد، بلکه آنچه با خداگرایی منافات دارد، خودپرستی و هواپرستی است که انسان خواسته‌های نفسش را که با کمال حقیقی او متناسب نیست بر خواسته‌های خدا که متناسب کمال انسانی است، مقدم دارد.

خداگرایی دارای مصادیق و درجات گوناگونی است که هر گرایش کمالی را برای صاحب آن گرایش به دنبال دارد؛ مانند شوق به بهشت خدا، خوف از جهنم خدا، شوق به لقای حضرت حق، خوف از دست دادن محبوبیت حضرت حق و مغضوب خدا شدن. اما تمام این مصادیق را می‌توان ذیل «حب و بغض برای خدا» قرار داد؛ زیرا انسان زمانی نسبت به چیزی گرایش پیدا می‌کند که یا نسبت به خودش یا به نتیجه‌ای که از آن می‌تواند کسب کند، محبت داشته باشد. همچنین گرایش انسان نسبت به چیزی کم می‌شود که نسبت به آن بغض داشته باشد.

از این رو گرایش با محبت و بغض ارتباط وثیقی دارد. محبت زمانی حاصل می‌شود که محبوب با وجود محب یا با تمایلات و خواسته‌های او تناسبی داشته باشد و محب این تناسب را درک کند. برای مثال، انسان نسبت به والدین خود که وجود خود را از آنها می‌داند، محبت دارد یا نسبت به کسی که نعمتی به انسان رسانده است به واسطه آن نعمت، ارتباط محبتی پیدا می‌کند. از این رو از پیامبر اعظم ﷺ نقل شده است که «با هدیه جلب محبت کنید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۴۴).

بغض نیز با عدم تناسب رابطه‌ای مستقیم دارد.

روایاتی نیز درباره جایگاه حب و بغض در دین از معصومان ﷺ نقل شده است. رسول الله ﷺ می‌فرماید: «هل الدین إلا الحب فی الله و البغض فی الله؟» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۵۳۹). این گونه روایات به این مطلب اشاره دارند که تمام رفتارهای دینی، اعم از الهی، فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی به قصد انسان وابسته‌اند و قصد و هدف انسانی نیز براساس بینش و گرایش شکل می‌گیرد و گرایش نیز براساس حب و بغض جهت پیدا می‌کند.

انسان‌هایی را که به خدا گرایش دارند می‌توان در سه گروه قرار داد: گرایش گروهی به سبب نعمت‌هایی است که خدا قرار است به آنها بدهد. گرایش گروهی دیگر به خاطر نقص‌ها و ضررهایی است که از خدا می‌خواهند از آنها دفع کند. گروه سوم به خاطر خود خدا به او گرایش پیدا می‌کنند.

گرایش گروه اول و دوم برای جلب منفعت و دفع ضرر، معقول است؛ اما گروه سوم خداوند را با تمام وجود در زندگی خود حس می‌کنند. این حس با توجه به نعمت‌های الهی و شکرگزاری از آن نعمت‌ها حاصل می‌شود و هرچه به نعمت‌ها بیشتر توجه شود، علاقه بیشتر می‌گردد. باید توجه داشت که گاهی توجه به نعمت‌ها و شکرگزاری برای جلب منفعت بیشتر یا دفع ضرر محتمل است که در این صورت، باز انسان جزو گروه اول و دوم قرار می‌گیرد؛ اما اگر صرف نظر از وجود نعمت یا دفع نقص، گرایش به خدا حاصل شود و در ازای آن درخواست افزایش نعمت نباشد، بلکه تنها اظهار رضایت باشد و انسان خود خدا را بخواند، این گرایش تام است، اگرچه این تام بودن نیز دارای درجات کمالی است.

به عبارت دیگر، گاهی گرایش انسان از روی ترس از جهنم و گاهی از روی شوق به داشته‌های خداست؛ مانند کسی که از خدا می‌خواهد تا حاجتش را (اعم از سلامتی یا رونق کسب و یا برای دوری از جهنم یا شوق به بهشت)

عنایت کند. این رفتار تاجرانه و برده‌گونه به حساب می‌آید. اما گاهی گرایش او از نوع محبت به شخص باری تعالی است که بالاترین گرایش به شمار می‌آید. این نوع گرایش رفتار متناسب با خود را به دنبال خواهد داشت که از آن بحث خواهیم کرد.

انسان از حیث وجودی مخلوق خداست، به‌گونه‌ای که وجود او افزای وجود خدا محسوب می‌شود. از این رو توجه به وجود او از این حیث، سبب محبت و گرایش به خداست و برای حفظ توجه محبوبش حاضر است هر کاری انجام دهد. زمانی که این توجه پیدا شود و در نتیجه محبت در وجود انسان تبلور پیدا کند گرایش انسان به خدا افزایش می‌یابد؛ یعنی ظرفیت وجودی انسان برای افاضات حضرت حق بیشتر خواهد شد، به‌گونه‌ای که رابطه انسان با خدا نسبت به محبتی که در انسان است، عاشقانه خواهد بود.

نکته دیگر درباره چگونگی ساماندهی و ایجاد رفتارهای جوانحی به تربیت اخلاقی مربوط می‌شود و به مقتضای بحث، به آن اشاره می‌شود تا در سایه تربیت اخلاقی بتوان اشاره‌ای - هرچند گذرا - به چگونگی تحقق نظام اخلاقی داشت.

برای تربیت اخلاقی یک دسته وظایف مربوط به حکومت است که باید محیط فیزیکی و معنوی را برای گرایش انسان‌ها به خدا فراهم سازد. برای مثال، ساخت محیط‌های آلوده به حرام الهی، ایجاد و افزایش غفلت از یاد خدا را به دنبال خواهد داشت. حتی شیوه ساخت‌وسازها نیز بر توجه و غفلت از یاد خدا مؤثر است. از این رو دلسوزان معنویت و اخلاق بر معماری توحیدی و اسلامی تأکید می‌کنند؛ مثلاً معماری همگرا در مقابل سبک واگرایی غربی (مانند ترویج بلندمرتبه‌سازی و توسعه عمودی) از نمادهای حرکت به سمت غفلت از یاد خدا و مذموم روایات است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۲۵).

وظایفی نیز به فاعل اخلاقی مربوط است. این وظایف پاسخ به این پرسش است که چه کاری برای ایجاد یا افزایش خداگرایی باید انجام داد؟ به نظر می‌رسد برای وصول به این هدف، افزون بر افزایش بینش - که به آن اشاره شد - عوامل دیگری نیز وجود دارد که در اینجا به سه عامل مهم برای بالا بردن درجه خداگرایی اشاره می‌شود. برای این کار باید انگیزه‌هایی را که سبب ایجاد جذابیت بیشتر می‌شود به کار گرفت؛ مانند اینکه:

اولاً، از تلقین می‌توان به منظور خداگرایی استفاده کرد. از این رو در قرآن جایگاه والایی برای اهل ذکر شمرده شده (بقره: ۱۵۲) و در روایات به دائم‌الذکر بودن سفارش شده است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۰ق، نامه ۲۱، خطبه ۲۲۲) تا یاد خدا با گوشت و پوست انسان عجین شود. البته باید توجه داشت که تلقین جنبه گرایشی را تقویت می‌کند، نه بینشی را. از این رو نباید پنداشت که خدا مخلوق اذهان بشری است، بلکه خدایی که از طریق عقل اثبات می‌شود و خدای حقیقی و بیرونی است، برای گرایش به او از روش «تلقین» استفاده می‌شود.

ثانیاً، نعمت‌های حضرت حق را برای خود برشماریم. انسان کمالات را ملائیم با نفس خود می‌داند و به آنها گرایش دارد و به منشأ این کمالات گرایش بیشتری دارد؛ زیرا منشأ کمال، یعنی منعم و گرایش به منعم ذاتی اشخاص است؛ همان‌گونه که برخی روایات مانند روایت ذیل بر مطلب یادشده دلالت دارند:

خطاب شد ای موسی، مرا در دل خلق محبوب کن و چنان کن که آنان مرا دوست بدانند. حضرت موسی علیه السلام پرسید: پروردگارا، من تو را حقیقتاً دوست دارم، اما چگونه تو را محبوب خلقت کنم؟ خداوند در پاسخ به او فرمود: نعمت‌های مرا به ایشان یادآوری کن (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸۴).

ثالثاً، به این مطلب توجه شود که ایجاد هر کمالی از سوی حضرت حق تعالی است. بنابراین اگر انسان محبوبان حضرت حق را دوست بدارد، می‌تواند عامل ایجاد محبت حضرت حق شود و حضرت حق گرایش او را به خود افزایش دهد. بهترین محبوبان حضرت حق چهارده معصوم علیهم السلام هستند که مشیت خدا به این تعلق گرفته است که نعم خود را از طریق آنان افاضه کند و انسان به وسیله محبت به آنان می‌تواند گرایش محبت به خدا را در خود افزایش دهد.

هرچه انسان به کارهایی مشغول شود که احساس نیاز بیشتری در انسان نسبت به خدا ایجاد می‌کند، سبب توجه بیشتر می‌شود و هر کاری که انسان را به غیرخدا مشغول کند (مانند دنیاطلبی افراطی، به‌طوری که یاد خدا را از انسان سلب کند) از موانع گرایش و عامل غفلت محسوب می‌شود؛ حتی نگاه استقلالی داشتن به مال دنیا یا فعل اختیاری، انسان را از خداگرایی دور می‌کند. برای مثال، نماز خواندن اگر موجب توجه به خود شود (مانند آنکه نماز باحال خواندن جلوه کند، به گونه‌ای که خود را از بی‌نمازها برتر بداند). این کار به جای آنکه سبب قرب الهی در انسان شود و کمال آفرین باشد، سبب سقوط و تکبر در انسان خواهد شد؛ زیرا افزون بر اینکه برای خودمان استقلال قائل شده و برای نماز خود، به استقلالی معتقد گردیده‌ایم، برای این فعل خود، آثار مفید نیز در نظر گرفته‌ایم. این در حالی است که تمام افعال نیکی که از انسان سر می‌زند تا خدا نخواهد سر نمی‌زند. پس عجب و تکبر سبب سقوط کسی خواهد شد که جنبه بینشی و گرایشی صحیح در کارهای خود نداشته باشد.

از این رو می‌توان گفت: حب و بغض واقعی که عامل جهت‌دهی گرایش انسان است، با عمل رابطه مستقیم دارد، به گونه‌ای که هر حب و بغضی در عمل مربوط به آن حب و بغض بروز خواهد کرد، و آنکه نیت منافقانه دارد عملش روح ندارد و عمل بی‌روح از لحاظ اخلاقی هیچ ارزشی ندارد.

۸. رابطه ایمان به خدا و تقوای الهی

ایمان به خدا افزون بر داشتن یقین به خدا و صفات او، باور قلبی به توحید را نیز شامل می‌شود. از این رو ایمان رفتار جوانحی حاصل از خداشناسی و خداگرایی به حساب می‌آید که اگر رفتار و صفات اخلاقی را دربرگیرد، آن رفتار و

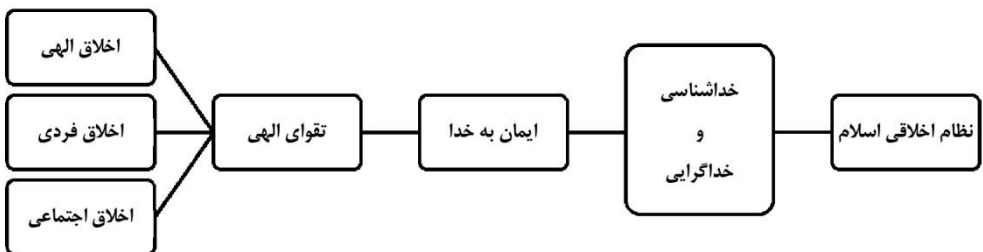
صفات ارزش اخلاقی خواهند داشت، و اگر ایمان نباشد، حد نصاب ارزش اخلاقی وجود نخواهد داشت و کار اختیاری هر قدر هم فایده داشته باشد، فایده‌اش دنیوی و محدود خواهد بود و سعادت اخروی را که سعادت حقیقی و جاودان است، در پی نخواهد داشت.

این باور قلبی صفتی به نام «تقوای الهی» در انسان ایجاد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۷۹) و آن تقوا سبب انجام افعال و ترک اعمالی می‌شود که علت قرب الهی به حساب می‌آیند؛ زیرا تقوای الهی، هم تمام اصول اخلاق اسلامی را دربر دارد و هم جهت حرکت را نشان می‌دهد و می‌توان آن را تنها ملاک ارزش در افعال اختیاری انسان دانست (همان، ص ۷۳).

ایمان به خدا و معاد سبب شکل‌گیری تقوای الهی می‌شود و این تقوا ملازم با ایمان به وحی و نبوت است که براساس آنچه نبی مکرم ﷺ مبتنی بر وحی تشریح فرموده، انسان افعال اخلاقی را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند. از این رو نظام اخلاق اسلامی برخاسته از عقاید اسلامی است (همان، ص ۷۹).

نیت نوعی رفتار جوانحی به حساب می‌آید (مانند توجه به خدا، خشوع و خوف از خدا، رجا و ایمان به خدا)، اما ذیل اخلاق الهی قرار نگرفته است؛ زیرا اقسام چهارگانه اخلاق الهی، فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی زمانی در نظام اخلاق اسلامی ارزش اخلاقی دارند که محفوف به نیت تقرب الهی باشند. پس باید نیت تقرب در تمام رفتارهای اختیاری انسان جاری باشد تا ارزش اخلاقی داشته باشد. با توجه به اینکه اقسام قسیم از لحاظ منطقی نباید تداخل داشته باشند، نیت تقرب الهی قسیم اخلاق فردی، اجتماعی و زیست محیطی نیست تا ذیل اخلاق الهی قرار گیرد، بلکه نیت تقرب الهی رفتاری جوانحی محسوب می‌شود که رفتارهای اختیاری جوانحی و جوارحی به وسیله آن ارزش اخلاقی کسب می‌کنند.

نمودار ۱: انواع اخلاق و قسیم‌های آن



نتیجه‌گیری

مهم‌ترین ویژگی‌های تبیین آیت‌الله مصباح یزدی از نظام اخلاقی اسلام عبارت است از:

۱. عقل‌گرایی که در تبیین مباحثی مانند حسن و قبح ذاتی و توحیدمحوری نظام اخلاقی اسلام بروز دارد، برخلاف نظریه «امر الهی» که عقل‌گرایی اخلاقی را مردود می‌شمارد.

۲. واقع‌گرایی نظام اخلاقی اسلام که بر پایه اراده تکوینی اراده الهی تشریح شد و نظام‌های غیرواقع‌گرا را غیرعقلانی می‌داند.
 ۳. دینی بودن نظام اخلاقی اسلام که در مقابله با نظام اخلاقی غیردینی (سکولار)، دستیابی به نتایج اخلاقی را از راه عمل به دستورات دینی می‌داند.
 ۴. شمول‌گرایی که برای تمام رفتارهای انسانی برنامه اخلاقی دارد، برخلاف بسیاری از نظام‌ها (مانند نظام اخلاقی غیردینی) که برای برخی رفتارهای انسانی، عملکرد اخلاقی ارائه نمی‌دهند.
 ۵. مطلق‌گرایی که برخلاف نسبی‌گرایی اخلاقی - دست‌کم - برخی احکام اخلاقی در نظام اخلاقی اسلام تغییرناپذیرند؛ مانند رفتارهای مقرب الهی.
 ۶. وحدت‌گرایی اخلاقی که احکام متناقض را برای جوامع و افراد مختلف نمی‌پذیرد.
 ۷. معادباوری و آخرت‌گرایی که سعادت حقیقی را در ابدی بودن سعادت می‌داند، برخلاف مادی‌گرایان که هدف اخلاق را محدود به دنیا قلمداد کرده‌اند.
 ۸. انسجام درونی نظام اخلاقی اسلام، برخلاف نسبی‌گرایی که نظام اخلاقی خود را در بی‌نظمی و نبود انسجام تبیین می‌کند.
- مهم‌ترین نوآوری‌های تبیین آیت‌الله مصباح یزدی از نظام اخلاقی اسلام عبارت است از:
۱. تبیین توحیدمحور ایشان، به‌ویژه در تبیین منشأ اخلاق، تناسب فعل و نتیجه با روح نیت الهی و همچنین هدف قرب الهی برای اخلاق، منحصر به فرد است.
 ۲. تبیین نظام اخلاقی براساس اقسام عقلی رفتارهای انسانی که اخلاق الهی، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی را دربر می‌گیرد.
 ۳. تبیین رابطه حُسن فاعلی با حُسن فعلی که نیت الهی داشتن را به‌منزله روح عمل تبیین کرده است.
 ۴. تبیین رابطه فعل و نتیجه که تکوینی است، و آن را اساس واقعیت اخلاق قلمداد کرده است.
 ۵. تبیین عقلانی حد نصاب اخلاق که افزون بر شمول دیدگاه‌های هنجاری، به علت نقش نیت و غایت در اخلاق، از توجه به سعادت اخروی غفلت نشده است.
 ۶. تبیین ماهیت افعال اخلاقی براساس توحیدمحوری (مانند تواضع) که چگونه یک فعل اخلاقی در دایره نظام اخلاقی اسلام قرار می‌گیرد.
 ۷. تبیین عقلانی از مصداق «سعادت حقیقی» و ارتباط آن با «سعادت دنیوی» بر محور توحید که سبب بقای آن می‌شود.


منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۰ق، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- پابنده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحه*، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *عمر الحکم و درر الکلم*، قم، دارالکتاب الاسلامی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *صفات الشیعه*، تهران، علمی.
- _____، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، قم، دارالثقافه.
- عبدالله دراز، محمد، ۱۴۰۸ق، *دستور الاخلاق فی القرآن*، کویت، دارالبحوث العلمیه.
- غروی، محسن، ۱۳۹۱، *فلسفه اخلاق*، قم، پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تدوین احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ق، *اخلاق در قرآن*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ق، *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ق، *معارف قرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *انسان سازی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۷، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه الامام علی ابن ابیطالب.

نتیجه‌گرایی در اخلاق اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*

مهرداد ندیمی / دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی

ali.nadimi6159@gmail.com  orcid.org/0009-0005-8256-3054

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰

چکیده

در باب نظریه‌های اخلاقی در اخلاق هنجاری دو دیدگاه معروف وجود دارد که عبارتند از «وظیفه‌گرایی» و «نتیجه‌گرایی». مدافعان هریک از این دو دیدگاه، دلایلی برای اثبات یا تأیید دیدگاه خود ارائه می‌کنند. سؤال تحقیق حاضر آن است که دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی به‌عنوان یکی از اندیشمندان مسلمان معاصر در این زمینه چیست؟ یافته‌های تحقیق حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، حاکی از آن است که ایشان از جمله کسانی است که توجهی ویژه به واقع‌گرایی اخلاقی دارد و معتقد است اساس تقسیم در نظریه‌های اخلاقی همین مسئله است. ایشان در آثار متعدد خود به تبیین نظریه اخلاقی اسلامی می‌پردازد و نظریه اخلاقی اسلام را در زمره نظریه‌های واقع‌گرا قرار می‌دهد. چون واقع‌گرایی اخلاقی در فرااخلاق، ما را به نتیجه‌گرایی اخلاقی در اخلاق هنجاری می‌رساند، می‌توان انتظار داشت که تقریر استاد مصباح یزدی از نظریه اخلاقی اسلام تقریری از نتیجه‌گرایی اخلاقی با قرائت خاصی از نتیجه و نتیجه‌گرایی باشد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی، واقع‌گرایی، آیت‌الله مصباح یزدی.

مقدمه

در اخلاق هنجاری براساس معیاری که برای تعیین حسن و قبح افعال اختیاری انسان ارائه می‌شود، دو دسته کلی از نظریات اخلاقی شکل می‌گیرد که عبارت‌اند از: نظریات نتیجه‌گرایی و نظریات وظیفه‌گرایی. در رویکرد نتیجه‌گرایی، خوب، بد، درستی و نادرستی عمل، وابسته به نتایج حاصل از عمل می‌باشد؛ بر این اساس ملاک و معیار حسن و قبح یک عمل در نظریات نتیجه‌گرایی پیامدهای حاصل از آن مانند لذت، سود، قدرت و... می‌باشد. در مقابل، در وظیفه‌گرایی اخلاقی معیار فعل اخلاقی و ملاک حسن و قبح اعمال و افعال اختیاری انسان هماهنگی و عدم هماهنگی آنها با وظیفه می‌باشد. سؤال مهم این است که نظریه اخلاقی اسلام در مواجهه به این دو دیدگاه در زمره کدام یک از آن دو قرار می‌گیرد. براساس آنچه از آثار مکتوب *آیت‌الله مصباح یزدی* و مبانی ایشان به دست می‌آید می‌توان گفت که تقریر ایشان از نظریه اخلاقی اسلام یک نظریه نتیجه‌گرایی است با قرائت خاصی از نتیجه و نتیجه‌گرایی. آنچه در تقریر ایشان مورد تأکید می‌باشد مسئله واقع‌گرایی در فرااخلاق است. براساس تقریر ایشان از «واقع‌گرایی» گزاره‌های اخلاقی از سنخ گزاره‌های خبری‌اند که از واقعیت نفس‌الامری حکایت می‌کنند و بیان‌کننده رابطه تکوینی افعال اختیاری و کمال مطلوب انسان هستند. با توجه به مبانی فلسفی ایشان می‌توان گفت که ملاک و معیار حسن و قبح و درستی و نادرستی یک عمل اختیاری قرب الهی است؛ بر این اساس هر فعل اختیاری که به قرب الهی منجر می‌شود خوب و درست و هرچه باعث دوری از این مقام گردد بد و نادرست می‌باشد. در این تحقیق درصدد این هستیم که با تکیه بر مبانی *آیت‌الله مصباح یزدی* در فرااخلاق تقریر ایشان را از نظریه اخلاقی اسلام در مواجهه با دو رویکرد نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی بیان کنیم.

۱. پیشینه بحث

آیت‌الله مصباح یزدی در آثار مختلف خود به‌ویژه کتاب‌های *فلسفه اخلاق* و *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* به نظریه اخلاقی اسلام اشاره می‌کند. گرچه در آثار مربوطه به ایشان تحقیقی به این نام یافت نمی‌شود، ولی با توجه به مجموع آثار مکتوب و مبانی فلسفی ایشان می‌توان گفت که وی نظریه اخلاقی اسلام را در زمره نظریه‌های نتیجه‌گرایی تلقی می‌کند که در این تحقیق به تبیین دیدگاه ایشان در این باره می‌پردازیم.

۲. انواع پژوهش‌های اخلاقی

پژوهش‌های گوناگونی درباره اخلاق و مباحث اخلاقی صورت گرفته است. این پژوهش‌ها در دو شاخه کلی قرار می‌گیرند:

۱. اخلاق هنجاری (Normative Ethics):

۲. اخلاق غیرهنجاری (Non-Normative Ethics).

اخلاق هنجاری دو گروه از مباحث را شامل می‌شود که عبارتند از: اخلاق کاربردی (Practical or Applied

Ethics) و نظریه‌های اخلاقی (Ethical Theories). مباحث غیرهنجاری نیز شامل اخلاق توصیفی

(Descriptive Ethics) و فرااخلاق (Meta Ethics) می‌شوند.

۳. نظریه‌های اخلاقی در اخلاق هنجاری

از جمله پژوهش‌های اخلاقی در مباحث اخلاقی، «اخلاق هنجاری» است. این پژوهش در پی دستیابی به معیار، اصول و روش‌های تعیین «حسن و قبح»، «درست و نادرست» و «باید و نباید» در افعال اختیاری انسان است. (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۳۶ و ۳۷؛ گنسلر، ۱۳۹۵، ص ۲۷ و ۲۸). موضوع این نوع پژوهش «افعال اختیاری انسان» است. در واقع اخلاق هنجاری انسان‌ها را راهنمایی می‌کند که در هر موقعیتی چه فعل و رفتاری به لحاظ اخلاقی درست است. همچنین درصد ارائه راه‌حل برای تعارضات اخلاقی است. روش بحث این نوع پژوهش عقلی و استدلالی است. اخلاق هنجاری در باب گزاره‌های اخلاقی دو نوع وظیفه بر عهده دارد:

۱. ارائه نظریه‌ای برای تبیین خوب و بایسته بودن یک فعل اختیاری؛

۲. دفاع از احکام و الزامات ارزشی عام (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۹ و ۲۰).

نظریه‌های اخلاقی در اخلاق هنجاری گاهی به افعال نظر دارند و راجع به درست، نادرست، الزامی و غیرالزامی بودن آنها حکم می‌کنند و گاهی به‌جای افعال، اشخاص، انگیزه‌ها و ویژگی‌های منشی آنان مدنظر قرار می‌دهند و راجع به خوب، بد، فضیلت‌آمیز یا ردیلت‌آمیز آنها اظهارنظر می‌کنند. احکام مربوط به دسته اول را «احکام الزام اخلاقی» یا «احکام ناظر به فریضه» و احکام ناظر به دسته دوم را «احکام ارزش اخلاقی» یا «احکام ناظر به فضیلت» می‌نامند (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۳۶).

به بیان دیگر، احکام دسته اول که مربوط به اعمال و افعال اخلاقی است، اخلاق «کنش‌محور» و احکام و نظریه‌های دسته دوم را که از منش‌ها و فضایل اخلاقی بحث می‌کند، احکام و نظریه‌های «منش‌محور» می‌توان نامید. احکام اخلاق هنجاری می‌تواند خاص یا عام باشد و همچنین در قالب اشخاص و زمان‌های گوناگون بیان شوند. لازم به ذکر است که احکام هنجاری گاهی خارج از دو دسته مزبور است؛ یعنی اشیای عینی غیر از انسان، مانند اتومبیل‌ها، نقاشی‌ها و تجارب را ارزیابی می‌کند؛ مثلاً گفته می‌شود: «این ماشین خوبی است»؛ «فلان نوع نقاشی قابل تحسین است» و مانند آن. این دسته از احکام، «احکام ارزشی غیراخلاقی» نامیده می‌شوند (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۳۶). در اخلاق هنجاری، نظریات مربوط به احکام ناظر به وظیفه یا همان اخلاق کنش‌محور با توجه به ملاکی که برای ارزیابی و تشخیص درست از نادرست و خوب از بد ارائه می‌دهند، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

۱. نظریات نتیجه‌گرا؛ ۲. نظریات وظیفه‌گرا.

«نتیجه‌گرایی» رویکردی است که خوب، بد، درستی و نادرستی عمل را وابسته به نتایج حاصل از عمل می‌داند. این نظریه توصیه می‌کند که در مقام عمل، از میان گزینه‌های متعدد، عملی را انتخاب کن که بهترین فایده بر آن مترتب گردد.

در مقابل، «وظیفه‌گرایی» نظریه‌ای است که در ارزیابی عمل اختیاری انسان هرگز به نتایج حاصل از عمل توجه نمی‌کند. این نظریه معیار فعل اخلاقی و ملاک حسن و قبح اعمال و افعال انسان را در هماهنگی و ناهماهنگی آنها با وظیفه می‌داند (همان، ص ۴۵؛ گنسلر، ۱۳۹۵، ص ۲۴۰).

خاستگاه شکل‌گیری این تقسیم‌بندی ساحت اندیشه غرب است. در اندیشه غرب تقریرها و خوانش‌های متعددی از نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی صورت گرفته است که به اجمال به آنها اشاره می‌شود:

۴. نظریات نتیجه‌گرایی

همان‌گونه که اشاره شد، نظریات نتیجه‌گرایانه یا غایت‌گرایانه که برخی از آنها با نام نظریات «پیامدگرایی» (consequentialism) یاد می‌کنند (گنسلر، ۱۳۹۵، ص ۲۴۰)، خوب، بد، درستی و نادرستی عمل را وابسته به نتایج حاصل از عمل می‌دانند. از دیدگاه نتیجه‌گرایان، ملاک اساسی درستی و نادرستی و الزامی و غیرالزامی اعمال و رفتارهای اخلاقی پیامدها و نتایج غیراخلاقی است که رفتارهای اخلاقی به وجود می‌آورند.

براساس این رویکرد، «رفتار صواب» به رفتاری گفته می‌شود که خودش یا قاعده‌ای که تحت آن قرار می‌گیرد - دست کم - به اندازه هر بدیل ممکن دیگر، خیری که ایجاد می‌کند یا احتمالاً ایجاد می‌کند یا مقصود این است که ایجاد کند بر شر آن غالب باشد. بنابراین براساس نظریات مزبور، ارزیابی رفتار اختیاری و تشخیص صواب از خطا در آن مبتنی بر نتیجه حاصل از فعل اختیاری است، به‌گونه‌ای که اگر آن عمل یا قاعده‌ای که عمل تحت آن قرار می‌گیرد، بیش از هر بدیل دیگر، ما را به نتیجه مطلوب می‌رساند خوب و درست است، وگرنه آن عمل یا قاعده ناصواب تلقی می‌شود.

از نگاه نتیجه‌گرایان باید به این نکته توجه داشت که ارزش اخلاقی عمل اختیاری براساس نتیجه غیراخلاقی آن عمل ارزیابی شود. به بیان دیگر، خیر اخلاقی بر خیر غیراخلاقی حاصل از عمل مبتنی باشد، وگرنه ابتدای ارزش اخلاقی عمل بر ارزش اخلاقی مستلزم دور است. براساس این رویکرد، آنچه - فی‌نفسه - اهمیت دارد پیامد و نتیجه عمل است، نه خود عمل و این نتیجه غیراخلاقی عمل است که به عمل و رفتار اختیاری ارزش می‌دهد. بدین‌روی الزام اخلاقی نیز بر ارزش غیراخلاقی برآمده از رفتار اختیاری مبتنی است.

نتیجه‌گرایان بی‌توجه به انگیزه و منش فاعل، بر نتیجه عینی و خارجی عمل تأکید می‌کنند؛ مثلاً اگر دروغ گفتن پیامدهای بهتری داشته باشد یک پیامدگرا کاری به این ندارد که دروغ گفتن - فی‌نفسه - نادرست است، بلکه برای او پیامد مهم است (گنسلر، ۱۳۹۵، ص ۲۴۰).

لازمه پذیرش این رویکرد آن است که اگر کاری با انگیزه خیر انجام شود، ولی پیامدهای حاصل از آن منفی بوده و به ضرر فرد یا جامعه باشد، نمی‌توان آن عمل را خوب و درست تلقی کرد؛ ولی اگر عملی با انگیزه بد انجام گیرد، ولی برخلاف آنچه فاعل می‌خواهد، این عمل به هر علتی نتایج خوبی به همراه داشته باشد، چنین عملی خوب و درست است.

بدین‌سان نظریات نتیجه‌گرا، برخلاف اخلاق فضیلت‌محور، به‌جای توجه به درون و انگیزه‌های درونی فاعل، به برون و نتایج عینی و بیرونی اعمال توجه می‌کنند. به عبارت دیگر به جای حسن فاعلی به حسن فعلی توجه دارند.

تقریرات گوناگونی از نتیجه‌گرایی صورت گرفته است. ریشه تفاوت و تمایز این تقریرها مربوط به سه سؤال عمده است:

۱. چه چیزهایی به معنای غیراخلاقی خیر هستند؟

۲. خیر چه کسی معیار و میزان ارزش اخلاقی است؟

۳. نتایج حاصل از افعال اختیاری چگونه محاسبه می‌گردد؟

پاسخ‌های متعدد به سؤالات فوق منجر به تقریرهای متفاوت و متغیری از نتیجه‌گرایی شده است. در پاسخ به سؤال اول، گروهی لذت‌گرا بوده، خوبی را به «خوش» و بدی را به «رنج» تعریف می‌کنند. از دیدگاه این گروه عمل خوب یا قاعده درست عمل آن است که نسبت به هر بدیل دیگری مؤد غلبه خوشی بر رنج باشد. گروهی به‌جای لذت، قدرت، برخی معرفت یا تحقق نفس، سعادت، کمال و امور دیگری را غایه‌الغایات فعل اختیاری تلقی می‌کنند. (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۴۶؛ ژکس، ۱۳۶۲، ص ۴۱، ۴۲، ۵۹، ۸۷، ۹۱، ۱۰۷ و ۱۱۹).

در پاسخ به سؤال دوم نظریات «نتیجه‌گرایی» به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند. برخی از «خودگروی اخلاقی» (Ethical egoism) دفاع می‌کنند، ولی برخی به «همه‌گروی یا سودگرایی» (Utilitarianism) معتقدند.

«خودگروی اخلاقی» توصیه می‌کند که در تصمیم‌گیری و عمل، دنبال کاری باش که بیشترین خیر را برای خودت ایجاد می‌کند. براساس این شاخه از نتیجه‌گرایی، خوب و درستی عمل یا قاعده عمل مبتنی بر آن است که درازمدت - دست‌کم - به‌اندازه هر بدیل دیگری غلبه خیر بر شر را برای شخص عامل به وجود می‌آورد، صرف‌نظر از اینکه این عمل یا قاعده برای دیگران چه پیامدی دارد. /ایپیکور (۳۴۷-۲۷۰ ق م)، هابز (۱۵۸۸-۱۷۷۹) و نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) از جمله افرادی هستند که در این دسته قرار می‌گیرند.

در مقابل، «همه‌گروی اخلاقی» یا «سودگروی» نظریه‌ای است که مطلوب‌نهایی را خیر عمومی می‌داند و معتقد است: عمل یا قاعده عمل تنها در صورتی خوب و درست است که - دست‌کم - به‌اندازه هر بدیل دیگری به غلبه خیر بر شر در کل جهان بینجامد یا احتمالاً می‌انجامد. جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲)، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)، جی. ای. مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸) و هستینگز رُسال (۱۸۵۸-۱۹۲۴) از جمله افرادی هستند که از این رویکرد دفاع می‌کنند.

البته ممکن است نظریات غایت‌انگانه‌ای باشند که دیدگاهی بین دو دسته مزبور داشته و معتقد باشند که عمل یا قاعده عمل درست و خوب آن است که به بیشترین غلبه خیر بر شر برای گروه و طبقه خاصی، خانواده یا نژاد خاصی از انسان‌ها منجر گردد. همچنین ممکن است برخی به دیگرگرایی اخلاقی معتقد باشند؛ یعنی ملاک خوب و درست بودن عمل یا قاعده عمل را بیشترین خیر دیگران بدانند و به خیر خود توجه نکنند (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۴۷-۴۹؛ گنسلر، ۱۳۹۵، ص ۲۴۶).

همچنین در پاسخ به سؤال سوم نیز نظریات نتیجه‌گرایی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: نظریات «عمل‌نگر» و نظریات «قاعده‌نگر».

«نتیجه‌گرایی» یا «فایده‌گرایی عمل‌نگر» در ارزیابی نتایج حاصل از عمل و تعیین خوب و بد آن به نتیجه و غایت هر عمل خاص در شرایط و موقعیت خاص آن توجه می‌کند، به‌گونه‌ای که اگر آن عمل خاص ما را به نتایج بهتر رهنمون سازد، خوب و درست است و در غیر این صورت، بد و نادرست تلقی می‌شود. بنابراین این دسته از نظریات به وجود هیچ‌گونه قواعد و اصول عام و مطلق در محاسبه سود و زیان اعمال اختیاری معتقد نیستند.

نتیجه‌گرایان عمل‌نگر توصیه می‌کنند که در هر موقعیت خاص پیش‌آمده کاری بکن که بهترین پیامدها را به بار آورد. در مقابل، پیروان رویکرد قاعده‌نگر معتقدند: قواعد عامی وجود دارند که تصمیم‌گیری و عمل به آن قواعد در هر موقعیت و شرایطی به بیشترین نتایج منجر می‌شود. نتیجه‌گرایان قاعده‌نگر توصیه می‌کنند که افراد جامعه سعی کنند در رفتارهای اخلاقی خود از قاعده‌هایی تبعیت کنند که بهترین پیامدها را به بار می‌آورند (گنسلر، ۱۳۹۵، ص ۲۵۵).

همان‌گونه که اشاره شد، غایت‌گرایان عمدتاً لذت‌گرا هستند. نظریات لذت‌گرایی از جمله نظریات اخلاقی هستند که سابقه دیرین دارد، به‌گونه‌ای که در میان فلاسفه یونان باستان نیز کسانی بودند که از این رویکرد دفاع می‌کردند. این تقریر از نتیجه‌گرایی از جذابیت بیشتری برخوردار بوده و به همین علت در طول تاریخ اندیشه غرب طرفداران زیادی از عام و خاص را به خود جذب کرده است.

صورت‌ها و تقریرهای گوناگونی از لذت‌گرایی مطرح شده است. برخی مانند آریستیپوس و پیروان او لذات حسی را ملاک و میزان سنجش مطلوبیت افعال اختیاری انسان دانسته‌اند (فیل من، ۱۳۷۵، ص ۶۰). برخی دیگر مانند اپیکور علاوه بر لذات جسمانی و حسی، از لذات روحانی سخن گفته و معتقدند: لذات روحانی بر لذات جسمانی مقدم‌اند (ورنر، ۱۳۷۳، ص ۹۳؛ ژکس، ۱۳۶۲، ص ۴۵). برخی مانند جرمی بنتام بر کمیت لذت تأکید داشتند و در مقابل، برخی مانند جان استوارت میل بر کیفیت لذت تأکید می‌کردند (ژکس، ۱۳۶۲، ص ۵۴). برخی مانند آریستیپوس لذات آنی را مقدم می‌دانستند (فیل من، ۱۳۷۵، ص ۶۰) و برخی مانند اپیکور بر لذات پایدار تأکید داشتند (ورنر، ۱۳۷۳، ص ۹۳؛ ژکس، ۱۳۶۲، ص ۴۵). تفاوت‌های دیگری نیز در این زمینه مطرح شده است.

اما آنچه نقطه مشترک همه این تقریرها از لذت‌گرایی به شمار می‌آید این است که همه مکاتب لذت‌گرایی سعادت را همان «لذت» می‌دانند. از نظر آنها آنچه دارای ارزش ذاتی بوده و ملاک و معیار مطلوبیت عمل اختیاری است لذت و خوشی است. در تاریخ اندیشه متفکران غرب، خوانش‌های متفاوتی از این رویکرد صورت گرفته است. مکتب «کورنائی»، «لذت‌گرایی اپیکوری»، «لذت‌گرایی جرمی بنتام و جان استوارت میل از جمله این تقریرها هستند.

۵. نظریات وظیفه‌گرایی

یکی دیگر از اقسام نظریات اخلاق هنجاری کنش‌محور نظریات «وظیفه‌گرایی» است. این نظریات در مقابل نظریات «نتیجه‌گرایی» قرار می‌گیرند. پیروان این رویکرد برخلاف آنچه نتیجه‌گرایان معتقدند، ملاک خوب، بد، درستی و نادرستی رفتارهای اخلاقی را تابع نتایج غیراخلاقی نمی‌دانند و معتقد نیستند که هر چه موجب

غلبه خیر بر شر برای فرد، جامعه او یا کل جهان باشد درست و مطلوب است و هر چه چنین نباشد ارزش ندارد. آنها معتقدند: در ارزیابی و محاسبه اعمال و رفتارهای اختیاری و تعیین درستی از نادرستی و خوبی از بدی آنها ملاحظات دیگری غیر از نتایج اعمال نیز وجود دارد. آنها معتقدند که عمل یا قاعده عمل می‌تواند اخلاقاً درست و الزامی باشد، گرچه موجب غلبه خیر بر شر برای شخص عامل، جامعه یا جهان نگردد. بنابراین می‌توان گفت: اصل «فایده‌مندی» و اصل «غلبه خیر بر شر»، یا اساساً معیار اخلاق نیست یا اینکه تنها ملاک نمی‌تواند باشد (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۴۷).

نظریات وظیفه‌گرا به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱. وظیفه‌گرایی عمل‌نگر؛ ۲. وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر.

وظیفه‌گرایان دسته نخست در پی آنند که وظیفه اخلاقی انسان را در موقعیت‌های خاص و جزئی معلوم کنند. مدعای این دسته از وظیفه‌گرایی آن است که هر موقعیتی متفاوت و حتی یگانه است. بنابراین هیچ قاعده کلی نمی‌تواند وظیفه ما را در آن موقعیت خاص و جزئی معین کند، مگر آنکه به‌مثابه یک قاعده عملی استعجالی بر مبنای تجارب گذشته به‌دست آمده باشد (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۶۴).

با توجه به اینکه هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که براساس آن بتوان به داوری اخلاقی در موقعیت‌های خاص پرداخت، این سؤال پیش می‌آید که چگونه و از چه طریقی به داوری اخلاقی در آن موقعیت‌ها بپردازیم؟ وظیفه‌گرایان عمل‌نگر از نظر دستیابی به داوری اخلاقی در موقعیت‌های خاص، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱. شهودگرایان (intuitionists)؛ ۲. تصمیم‌گرایان (decisionists).

وظیفه‌گرایان عمل‌محور شهودگرا معتقدند: با مراجعه به وجدان و نیروی شهودی خود، می‌توان خوبی و بدی اخلاقی رفتارهای جزئی در موقعیت‌های خاص را کشف کرد. در مقابل، وظیفه‌گرایان عمل‌محور تصمیم‌گرا وجود چنین نیروی شهودی را در انسان انکار می‌کنند. آنها به‌جای شهود، بر تصمیم تأکید می‌کنند. از نظر این دسته، درستی و نادرستی مستقل از کنشگر وجود ندارد و درستی و نادرستی حاصل انتخاب‌های ماست. *ژان پل سارتر*، فیلسوف فرانسوی، از معروف‌ترین مدافعان این گرایش است. بیشتر وجودگرایان (اگزیستانسیالیست‌ها) از چنین گرایشی تبعیت می‌کنند (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۶۳و۵۰).

دسته دوم وظیفه‌گرایان «وظیفه‌گرایان قاعده‌نگر» نامیده می‌شوند. این گروه که بیشتر وظیفه‌گرایان را شامل می‌شوند، معتقدند: تعدادی قواعد کلی و جهانشمول وجود دارند که ملاک و معیار برای تشخیص درست از نادرست و خوب و بد بودن اعمال و رفتارهای اختیاری ما قرار می‌گیرند. طرفداران این دیدگاه تأکید دارند که این قواعد جدای از اینکه خیری به ارمغان می‌آورند یا نه، معتبرند. قواعد و اصول کلی اخلاق در دیدگاه آنها قواعد اساسی است و هرگز از استقرار موارد جزئی به‌دست نمی‌آید.

براساس این رویکرد، احکام موارد جزئی در پرتو این قواعد کلی تعیین تکلیف می‌گردند. ساموئل کلارک، ریچارد پرایس، تامس رایب، دلبیودی. راس و ایمانوئل کانت از جمله شخصیت‌هایی هستند که از این رویکرد دفاع می‌کنند (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۵۱).

۶. دیدگاه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی

چون دیدگاه اخلاقی ایشان در اخلاق هنجاری متأثر از واقع‌گرایی اخلاقی در فرااخلاق است، در تبیین نظریه اخلاقی ایشان ابتدا به تحلیل معظّمه از واقع‌گرایی اخلاقی اشاره می‌کنیم و در ادامه، به تفسیر مختار از نظریه اخلاقی وی در اخلاق هنجاری می‌پردازیم:

۱-۶. واقع‌گرایی اخلاقی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

همان‌گونه که اشاره شد، یکی از پژوهش‌های اخلاقی مباحث فرااخلاق است. مسائل مهمی در فرااخلاق مطرح می‌شود که برخی از آنها عبارتند از: مفاهیم اخلاقی از کجا به دست آمده‌اند؟ آیا مفاهیم عام اخلاقی مفاهیم ذهنی و اعتباری صرف هستند یا واقعیتی بیرون از ذهن دارند؟ اگر اعتباری‌اند آیا از قبیل اعتباریات شخصی‌اند یا اجتماعی؟ آیا گزاره‌های اخلاقی صرفاً بیان احساسات درونی ما هستند که هیچ مبنای واقعی و نفس‌الامری ندارند؟ ماهیت گزاره‌های اخلاقی انشایی قابل صدق کذب نیست، یا دارای ماهیت اخباری بوده که قابل صدق و کذب‌اند، گرچه به صورت انشایی بیان شوند؟ بر فرض که مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی دارای پشتوانه عینی و واقعی باشند، واقعیت و نفس‌الامر مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی چیست؟ نفس ما چگونه این مفاهیم را انتزاع می‌کند؟ براساس چه ملاکی بین موضوع و محمول در گزاره‌های اخلاقی رابطه و نسبت برقرار می‌کند؟ آیا گزاره‌های تشکیل شده از این مفاهیم گزاره‌هایی معنادار و معرفت‌بخش‌اند یا خیر؟ ملاک صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی چیست؟ آیا گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی بدیهی‌اند، یا نه؟ و سؤالات دیگری که لازم است در مباحث فرااخلاقی مدنظر قرار گیرند.

از مجموع مسائل مطرح در فرااخلاق، مهم‌ترین مسئله که زیربنای دیگر مسائل است، مسئله «واقع‌گرایی» است؛ اینکه آیا واقعیات اخلاقی مستقل از انسان‌ها وجود دارند که مفاهیم عام اخلاقی (مانند خوب، بد، باید و نباید) و بالتبع جملات و گزاره‌های اخلاقی حاکی از آن واقعیت‌ها باشند یا نه؟ واقع‌گرایان اخلاقی به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند. آنها معتقدند: ارزش و لزوم اخلاقی دارای واقعیت عینی مستقل از دستور، سلیقه، احساس، خواست فرد یا جامعه‌اند و بالتبع جمله‌های اخلاقی واقع‌نما، معنادار و معرفت‌بخش‌اند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «راستگویی خوب است» صرف‌نظر از اینکه فرد یا جامعه راستگویی را بپسندند یا نه و صرف‌نظر از اینکه کسی به ما دستور داده باشد که راست بگوییم یا نه، این گزاره حاکی از واقعیت عینی است (مک ناوتن، ۱۳۸۶، ص ۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸ و ۲۷؛ مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۰-۳۳).

از منظر واقع‌گرایی، درستی و نادرستی باورهای اخلاقی به واقعیتی مستقل از آن باورها در عالم عین وابسته است. یک باور اخلاقی از منظر این رویکرد فرااخلاقی، در صورتی صادق است که با واقع هماهنگ باشد (مک‌ناوتن، ۱۳۸۶، ص ۲۵). واقع‌گرایان اخلاقی ارزش اخلاقی را چیزی می‌دانند که در جهان خارج مستقل از ذهن و تجربه ما وجود دارد. آنها تفکیک بین واقعیت و ارزش را که موضع رقیب آنهاست، بکلی انکار می‌کنند (همان، ص ۷۵).

براساس رویکرد واقع‌گرایی در اخلاق، همان‌گونه که موضوع گزاره‌های اخلاق به نحوی حاکی از یک واقعیت و نفس‌الامر است، محمول گزاره‌های اخلاقی نیز دارای وجود خاصی در عالم واقع و نفس‌الامر است و بالتبع جملات اخلاقی حاکی از واقعیات مستقل از انسان هستند.

در مقابل واقع‌گرایی در اخلاق، رویکرد «غیرواقع‌گرایی اخلاقی» قرار دارد که برای ارزش و لزوم اخلاقی، واقعیت عینی قابل نیست. از منظر پیروان این رویکرد، تعهدات اخلاقی چیزی شبیه احساسات و عواطف هستند (همان، ص ۲۷). بر این اساس، از منظر غیرواقع‌گرایان گزاره‌های اخلاقی، همچون جملات دستوری، احساسی و قراردادی تلقی می‌شوند که واقعیتی مستقل از ذهن انسان ندارند.

پذیرش واقع‌گرایی یا غیرواقع‌گرایی در اخلاق، متوقف بر تحلیل ارکان گزاره‌های اخلاقی، یعنی موضوع و محمول و نسبت آنهاست. چون موضوع بحث در گزاره‌های اخلاقی افعال اختیاری انسان است، مفاهیمی که در ناحیه موضوع هستند - در حقیقت - بیان‌کننده افعال اختیاری یا صفات اکتسابی انسان‌اند. بنابراین موضوع گزاره‌های اخلاقی گاهی خود گفتار و رفتار عینی و خارجی است که متعلق اراده و اختیار انسان واقع می‌شود؛ مثل سخن گفتن، راه رفتن و خوردن، و گاهی یک عنوان انتزاعی است که به اوصاف، گفتار و رفتارهای اختیاری انسان مربوط می‌شود؛ مانند راستگویی، دروغ‌گویی، وفای به عهد، خیانت، کمک به دیگران، بخشش، صبر، عدالت و ظلم.

البته - همان‌گونه که برخی از اندیشمندان یادآور شده‌اند - در نگاه دقیق‌تر نفس امور عینی و خارجی (مثل سخن گفتن و راه رفتن) موضوع حکم اخلاقی شمرده نمی‌شوند، بلکه این امور عینی از آن نظر که مصداق برخی مفاهیم انتزاعی (مانند غضب و ظلم و عدل) قرار می‌گیرند، موضوع حکم اخلاقی هستند؛ مثلاً «راه رفتن» - فی‌نفسه - موضوع حکم اخلاقی قرار نمی‌گیرد، ولی اگر «راه رفتن» در زمین دیگران بدون اذن مالک آن باشد یک حرکت غاصبانه خواهد بود که در این صورت موضوع حکم اخلاقی واقع خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۹). در فلسفه اخلاق در باب موضوع گزاره‌های اخلاقی بحث چندانی صورت نمی‌گیرد و عمده مباحث فلسفه اخلاق مربوط به محمول گزاره‌های اخلاقی و ماهیت نسبت در گزاره‌های اخلاقی است. مفاهیم تشکیل‌دهنده محمول قضایای اخلاقی برخلاف مفاهیمی که در موضوع قضایای اخلاقی قرار می‌گیرند، تنوع چندانی ندارند. این مفاهیم شامل دو دسته کلی مفاهیم ارزشی (مانند خوب و بد) و مفاهیم الزامی (مانند باید و نباید) هستند که - درواقع - بیان‌کننده مطلوبیت و الزام موضوعات خود هستند.

درباره مفاهیم عام اخلاقی تحلیل‌های گوناگونی میان فلاسفه اخلاق صورت گرفته است. علاوه بر کتاب‌ها و رساله‌های مربوط به فلسفه اخلاق، اندیشمندان اسلامی در کتاب‌های اصولی و کلامی نیز ذیل مسئله «حسن و قبح» کم و بیش به این مباحث پرداخته‌اند (غزالی ۱۹۹۳، ص ۱۸۶-۱۹۷؛ بستانی، ۱۹۹۳، ج ۱ ص ۱۲۳؛ ارموی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۸۰؛ فخررازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۵۰؛ جرجانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۹۵).

یکی از شخصیت‌هایی اسلامی که اهتمام ویژه‌ای به واقع‌گرایی دارد، *آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی* است. از نظر ایشان مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین مسئله اخلاقی «واقع‌گرایی» است. به همین علت ایشان ضمن اشاره به انواع و شیوه‌های دسته‌بندی نظریه‌ها و مکاتب اخلاقی، بهترین شیوه دسته‌بندی نظریه‌ها و مکاتب اخلاقی را «واقع‌گرایی» می‌داند و تأکید می‌کند که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین عامل مکتب‌ساز در فلسفه اخلاق مسئله «واقع‌گرایی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷ و ۲۸).

به بیان ایشان برخی از فیلسوفان اخلاق بر این باورند که احکام و جملات اخلاقی از سنخ جملات انشایی هستند که کاشف و حاکی از هیچ واقعیت عینی نیستند. در مقابل، برخی دیگر گزاره‌ها و جملات اخلاقی را از سنخ جملات اخباری می‌دانند که حاکی از عالم واقع هستند. دسته اول «واقع‌گرا» و دسته دوم «غیرواقع‌گرا» خوانده می‌شوند. از نظر ایشان، مدافعان واقع‌گرایی در اخلاق خود به دو شاخه کلی تقسیم می‌شوند: برخی از واقع‌گرایان واقعیت احکام و قضایای اخلاقی را واقعیت طبیعی می‌دانند و در مقابل، برخی از واقع‌گرایان واقعیت احکام و قضایای اخلاقی را امور متافیزیکی و مابعدالطبیعی می‌شمارند. به نظر ایشان مکتب اخلاقی اسلام جزو مکاتب واقع‌گرایی مابعدالطبیعی قرار می‌گیرد (همان، ص ۳۷-۳۱).

بی‌شک تحلیل معرفت‌شناختی جملات و گزاره‌های اخلاقی و پذیرش ارتباط یا عدم ارتباط آنها با عالم واقع و نفس‌الامر متوقف بر اتخاذ موضعی معقول و موجه راجع به ارکان جملات اخلاقی است. *آیت‌الله مصباح یزدی* در آثار متعدد خود، به تحلیل موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد و معتقد است: تحلیل مفاهیم اخلاقی اولین و اساسی‌ترین گام ورود به بحث انشایی یا اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی است. به اعتقاد ایشان سؤال مهم و کلیدی در این باره آن است که منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی چیست؟

دیدگاه‌های گوناگونی راجع به منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی مطرح شده که عبارتند از:

۱-۱-۶. واقعیت خارجی

برخی فلاسفه اخلاق منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی مانند (حسن و قبح) را واقعیات خارجی می‌دانند. این دسته معتقدند: مفاهیم اخلاقی مابازای عینی دارند که با عقل یا شهود درک می‌شوند. مطابق این دیدگاه، خوبی یک فعل اختیاری درست مانند زیبایی است که در اشیا محسوس است؛ یعنی برخی افعال اختیاری انسان با صرف‌نظر از درک و مدرک، مشتمل بر نیکویی هستند و عقل و ذهن ما صرفاً کاشف و حاکی آن اوصاف است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۴۴ و ۴۵). براساس این دیدگاه، مفاهیم عام اخلاقی (مانند حسن و قبح) از سنخ مفاهیم ماهوی هستند - که قبلاً توضیح داده شد.

۲-۱-۶. اعتبار

بسیاری از فلاسفه اخلاق در تبیین منشأ پیدایش مفاهیم عام اخلاقی، ریشه شکل‌گیری این مفاهیم را انشا و اعتبار می‌دانند. آنها معتقدند: مفاهیم اخلاقی ربطی به واقعیات عینی ندارند، بلکه انشا و اعتبار گوینده‌اند و از خواست او نشئت می‌گیرند. به عبارت دیگر این مفاهیم - درواقع - امیال و احساسات خاص گوینده را ابراز می‌دارند. از نظر علامه مصباح یزدی مکاتب جامع‌گرایی که منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی را عقل و آگاهی جمعی می‌دانند، همچنین نظریه «امر الهی» که ریشه مفاهیم اخلاقی (مانند حسن و قبح) را در امر و نهی الهی می‌داند، جزء این رویکرد هستند (همان، ص ۴۵ و ۴۶). براساس این دیدگاه علم اخلاق از سنخ علوم دستوری محسوب می‌شود که رسالت آن کشف از چیزی نیست، بلکه صرفاً دربردارنده مجموعه اوامر و نواهی و دستورات است، در مقابل علوم توصیفی که رسالت آنها حکایتگری و توصیف اشیا و واقعیات عینی است (همان، ص ۴۶).

۳-۱-۶. فطرت

گروهی از اندیشمندان حوزه اخلاق بر این باورند که مفاهیم عام اخلاقی یک سلسله مفاهیم هستند که ریشه در فطرت و سرشت انسان دارند. طرفداران این رویکرد معتقدند: ما انسان‌ها بدون آموزش، با یک سلسله اصول اخلاقی زاده شده‌ایم. براساس این دیدگاه، خوب و بد‌ها آن‌گونه هستند که ما درک می‌کنیم، به‌گونه‌ای که اگر طور دیگری خلق می‌شدیم ممکن بود اموری را که اکنون خوب می‌دانیم، بد می‌پنداشتیم و همچنین اموری را که اکنون بد می‌دانیم خوب می‌پنداشتیم. حتی ممکن بود نحوه خلقت ما به‌گونه‌ای باشد که از اساس خوب و بد را درک نکنیم. استاد مصباح یزدی ریشه این تبیین از مفاهیم اخلاقی را در یک مسئله عام معرفت‌شناختی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۵۰). آن مسئله معرفت‌شناختی این است که آیا انسان‌ها در بدو تولد دارای یک سلسله معلومات فطری‌اند یا خیر؟ گروهی معتقدند: انسان در بدو تولد همه‌چیز را می‌داند. نمونه بارز این دیدگاه *فلاطون* است که نظریه «مُثُل» او معروف است. او معتقد است: انسان‌ها پیش از تولد، همه حقایق را می‌دانستند، ولی با آمدن به این عالم آنها را فراموش کرده‌اند. بنابراین برای یادآوری آنچه در ذاتشان نهفته است نیاز به یادآوری دارند. از این‌رو در تعلیم و تربیت، علم و معرفت جدیدی حاصل نمی‌شود، بلکه با تبه و تذکر، علوم ذاتی نفس به او یادآوری می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۸۷).

ایشان اشخاص دیگری همچون دکارت و کانت را نیز از مدافعان این دیدگاه می‌دانند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۴۸). در مقابل، عده‌ای معتقدند: انسان در بدو خلقت، هیچ نوع معلوماتی نداشته و ذهن او همچون لوح سفیدی بی‌نقش بوده است که با مرور زمان و در اثر ارتباط انسان با محسوسات به تدریج، نقش‌هایی در ذهن شکل می‌گیرند. از نظر ایشان افرادی همچون *اپیکور* و *جان لاک* و برخی دیگر از مدافعان این رویکرد به شمار می‌روند (همان). ایشان معتقد است: دیدگاه برگزیده در این باره همین دیدگاه است: ما معتقدیم: انسان در بدو تولد هیچ نوع مفهوم فطری ندارد، چه مفهوم مربوط به مادیات و چه مفهوم مربوط به مجردات. این امری است وجدانی که

هرکس با مراجعه به درون خود به آن اذعان می‌کند. به اعتقاد ایشان مفاهیم تصویری با مرور زمان و با کمک فعالیت‌های عقلانی در نفس انسان شکل می‌گیرند. آموزه‌های دینی، مانند آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸) نیز شاهد بر همین مطلب است. از نظر ایشان، حتی قضایای بدیهی، مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» یا «اجتماع نقیضین محال است» نیز از ابتدا در سرشت انسان نبوده؛ زیرا انسان در بدو تولد تصویری از کل، جزء، اجتماع تناقض و محال ندارد. این مفاهیم از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند که با فعالیت‌های ذهنی راجع به واقعیت‌های حقیقی و عینی به‌دست می‌آیند.

ایشان معتقد است: هیچ‌یک از حکمای مسلمان فطری بودن تصورات قبل از حس و تجربه را قبول ندارد. بنابراین اینکه مفاهیم اخلاقی مفاهیم فطری باشند که از ابتدا در سرشت انسان بوده، مقبول نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۵۰). ایشان برای تائید دیدگاه مختار به نظرات حکما در این باره اشاره می‌کند:

ابن سینا معتقد است: نخستین چیزهایی که با آنها مواجه می‌شویم و به آنها علم پیدا می‌کنیم محسوسات و صورت‌های خیالی هستند که از محسوسات گرفته می‌شوند. سپس از این محسوسات و صورت‌های خیالی مفاهیم کلی را به‌دست می‌آوریم (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۶ و ۱۰۷).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز با استناد به جمله معروف *معلم اول* «من فقد حساً فقد فقد علماً» معتقد است: کلید ابواب علوم کلی و جزئی حس است (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۳۷۵). *فخررازی* نیز در کتاب تفسیری خود، ذیل آیه ۷۸ سوره «نحل» بیان می‌دارد: بدیهی است که نفس انسان در بدو خلقت از هرگونه تصور بدیهی و نظری خالی است و تمام مفاهیم تصویری و تصدیقی مسبوق به حواس ظاهری و باطنی هستند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۵۰). *صدرالمتألهین* نیز در *الاسفار الاربعه* همین دیدگاه را قبول دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۸۷-۴۹۲).

۷. تحلیل موضوع گزاره‌های اخلاقی

فلاسفه اسلامی مفاهیم کلی را به سه دسته تقسیم می‌کنند: مفاهیم ماهوی یا «معقولات اولیه»، مفاهیم منطقی یا «معقولات ثانیه فلسفی»، و مفاهیم فلسفی یا «معقولات ثانیه فلسفی».

مفاهیم ماهوی همان ماهیات اشیا هستند که به صورت مستقیم در ذهن حاضر می‌شوند و دارای مابازای عینی هستند؛ مانند مفهوم «انسان» و «درخت».

مفاهیم منطقی وصف مفاهیم ذهنی‌اند که از مقایسه و سنجش مفاهیم ذهنی انتزاع می‌شوند؛ مانند مفهوم کلی و جزئی.

مفاهیم فلسفی نیز وصف اشیا خارجی‌اند که از سنجش و مقایسه موجودات خارجی به‌دست می‌آیند؛ مانند مفهوم «علت» و «معلول» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۱ و ۱۷۲؛ فیاضی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۳-۸۴؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۴۰-۳۹؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۶-۷۰ و ۲۵۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۳).

حال باید دید مفاهیم کلیدی اخلاق در کدام دسته از این مفاهیم کلی واقع می‌شوند. چون اخلاق و مباحث اخلاقی به افعال اختیاری انسان مربوط می‌شوند، موضوع قضایای اخلاقی افعال اختیاری انسان است، البته از آن نظر که تحت عناوین خاصی مانند عدالت، ظلم، راستگویی و دروغ‌گویی قرار می‌گیرند. به اعتقاد استاد مصباح یزدی مفاهیمی که در ناحیه موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند که بیانگر چیستی اشیای عینی باشند؛ همچنین از سنخ معقولات ثانی منطقی نیستند که بیانگر اوصاف مفاهیم ذهنی باشند، بلکه این مفاهیم از سنخ معقولات ثانی فلسفی هستند.

مثلاً، در جمله «عدالت خوب است»، «عدالت» مفهومی ماهوی نیست که مابازای عینی داشته باشد. این مفاهیم مصادیق متعدد و بی‌شماری دارند. صدق مفهوم «عدالت»، «ظلم» و دیگر مفاهیم از این سنخ بر رفتارهای اختیاری با ملاحظه خاصی صورت می‌گیرد؛ مثلاً سبلی زدن به‌تنهایی و بدون ملاحظه امر دیگر، نه عدل است و نه ظلم، بلکه یک حرکت است؛ اما اگر به‌عنوان قصاص صورت بگیرد، مصداق عدل قرار می‌گیرد. ولی اگر به انسان بی‌گناهی زده شود مصداق «ظلم» قرار می‌گیرد.

از این‌رو اگر در یک قضیه اخلاقی، یک امر عینی و خارجی موضوع حکم اخلاقی قرار بگیرد باید توجه داشته باشیم که در این موارد نیز آن امر عینی - فی‌نفسه - موضوع نیست، بلکه از آن نظر که مصداق یک عنوان انتزاعی (مانند عدل، ظلم، حق، باطل، فسق و فجور) قرار می‌گیرد موضوع قضیه اخلاقی واقع شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵ و ۳۲۶؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۶۷-۳۹). بر این اساس ایشان معتقد است: مفاهیمی که به‌مثابه موضوع گزاره‌های اخلاقی نقش ایفا می‌کنند (مانند عدالت و ظلم) مفاهیمی فلسفی‌اند.

۸. تحلیل محمول گزاره‌های اخلاقی

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: بحث اصلی در مفاهیم اخلاقی درباره مفاهیمی است که در ناحیه محمول قضایای اخلاقی نقش ایفا می‌کنند؛ مانند حسن و قبح، و باید و نباید. فلاسفه اخلاق تحلیل‌های متفاوتی از این مفاهیم ارائه کرده‌اند. ایشان ضمن اشاره به دیدگاه‌های شرق و غرب در این‌باره و نقد و بررسی آنها، به دیدگاه برگزیده خود می‌پردازد. از نظر ایشان مفاهیمی که در ناحیه محمول قضایای اخلاقی قرار می‌گیرند به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم الزامی (مانند باید و نباید) و مفاهیم ارزشی (مانند خوب و بد). در ادامه به‌طور جداگانه تحلیل ایشان را از مفاهیم الزامی و ارزشی بیان می‌کنیم:

۹. تحلیل مفاهیم الزامی

واژه‌های «باید» و «نباید» گاهی به معنای حرفی به‌کار می‌روند؛ مانند لام امر و لای نهی در زبان عربی. این واژه‌ها در این کاربرد معنای مستقلی نداشته، همراه با فعل جمله جایگزین هیأت و صیغه امر و نهی می‌شوند؛ مثلاً به جای «بگو» گفته می‌شود: «باید بگویی»، و به جای «نگو» گفته می‌شود: «نباید بگویی». گاهی نیز به صورت مفهوم

مستقل به کار می‌روند که معنای «واجب»، «ضروری» و «لازم» دارند؛ مثلاً به جای جمله «باید به عدالت رفتار کرد» که ظاهر انشایی دارد، می‌توان این جمله اخباری را «عمل به عدالت ضروری است» به کار برد.

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: این تفنن‌های زبانی نمی‌تواند کلید حل مسائل فلسفی باشد. بنابراین لازم است تحلیل‌های فلسفی ارائه شود. ایشان معتقد است: واژه «باید» و واژه‌های جانشین آن (مانند واجب و لازم) چه به معنای حرفی به کار روند و چه به معنای اسمی و مستقل، گاهی در قضایای غیر ارزشی به کار می‌روند؛ مثلاً معلم به دانش‌آموز می‌گوید: «باید کمر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام به دست آید»، یا پزشک به بیمار می‌گوید: «باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی».

بی‌شک مفاد «باید» در این قضایا بیان رابطه فعل و انفعال و تأثیر و تأثر ترکیب دو عنصر با پدید آمدن یک ماده شیمیایی، با بیان استعمال دارو و بهبودی است. به بیان فلسفی «باید» در این موارد بیان‌کننده «ضرورت بالقیاس» بین علت و معلول است. گاهی واژه‌های «باید»، «واجب»، «ضروری» و «لازم» در قضایای ارزشی به کار می‌روند.

مسئله این است که مفاد «باید» و واژه‌های جانشین آن در این قضایا چیست؟ برخی مفاد آن را بیان رغبت و مطلوبیت کاری برای فرد یا جامعه دانسته‌اند، ولی نظر صحیح این است که عبارات شامل این واژه‌ها مستقیماً بر مطلوبیت کاری دلالت نمی‌کنند، بلکه ارزش و مطلوبیت کار با دلالت التزامی فهمیده می‌شوند. مفاد اصلی این واژه‌ها همان ضرورت بالقیاس است؛ یعنی بیان‌کننده رابطه علیت بین کار و هدف اخلاق یا حقوق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵).

نکته مهمی که لازم است مدنظر قرار بگیرد این است که مراد آیت‌الله مصباح یزدی از «ضرورت» که از واژه «باید» به دست می‌آید، ضرورت فلسفی است که به رابطه دو واقعیت عینی و نفس‌الامری مربوط است، نه ضرورت منطقی که ناظر به قضیه بوده و مربوط به نسبت و رابطه بین مفاهیم ذهنی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۳ و ۶۴).

علامه مصباح یزدی معتقد است: «باید» در گزاره‌های اخلاقی رابطه علیت، ضروری و واقعی افعال اختیاری و هدف اخلاق، یعنی سعادت و کمال انسان را بیان می‌کند. لازم به ذکر است که «ضرورت» در مباحث فلسفی معانی گوناگونی دارد که عبارتند از: ضرورت بالذات، ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۱۱).

ایشان معتقد است که مراد از «باید» در جملات ارزشی ضرورت بالقیاس است. از نظر ایشان مفاد اصلی «باید» در قضایای ارزشی، اعم از اخلاقی و حقوقی، همچون قضایای علوم طبیعی و ریاضی بیان‌کننده رابطه علیت است؛ مثلاً هنگامی که گفته می‌شود: «باید مجرم را مجازات کرد»، «باید» در این گزاره بیان‌کننده رابطه علیت بین مجازات و هدف حقوق، یعنی امنیت اجتماعی است. همچنین وقتی گفته می‌شود: «امانت را باید به صاحب برگرداند»، «باید» در این گزاره اخلاقی بیان‌کننده رابطه فعل «ردّ امانت» با هدف اخلاق، یعنی کمال و سعادت است.

بنابراین مفاد «باید» در قضایای ارزشی، همچون قضایای طبیعی و ریاضی رابطه علیت را بیان می‌کند، الا

اینکه در قضایای ارزشی برخلاف قضایای غیر ارزشی رابطه علیت به جای دو شیء خارجی، میان فعل اختیاری و نتیجه آن برقرار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸-۱۶۱؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵).

۱۰. تحلیل مفاهیم ارزشی

بعد از بیان تحلیل علامه مصباح یزدی از مفاهیم الزامی، اینک به تحلیل ایشان از مفاهیم ارزشی می‌پردازیم. مفاهیم ارزشی مهم در اخلاق عبارتند از: خوب و بد یا حسن و قبح، و دیگر مفاهیم ارزشی (مانند درست، نادرست، صحیح و غلط) مترادف حسن و قبح است یا به وجهی به حسن و قبح تحویل برده می‌شود. این مفاهیم از کدام سنخ از مفاهیم هستند؛ عینی یا ذهنی؟ ماهوی هستند یا فلسفی؟ ملاک و منشأ این دو مفهوم در گزاره‌های اخلاقی چیست؟ علامه مصباح یزدی در تحلیل این مفاهیم نیز بر این نکته تأکید می‌کند که تحلیل‌های زبان‌شناسانه از این مفاهیم کمک‌چندانی به حل مباحث عقلی و فلسفی نمی‌کنند. بنابراین باید در پی تحلیل پدیدارشناسانه باشیم. ایشان معتقد است که یکی از عمده‌ترین علل پیدایش مکاتب متعدد و مختلف در طول تاریخ، تحلیل‌ها و تلقی‌های متفاوت از حسن و قبح است. مکتب «لذت‌گرایی»، «سودگرایی»، «جامعه‌گرایی»، «شهودگرایی»، «احساس‌گرایی»، نظریه «امر الهی» و مانند آن هریک تعریف خاصی از «خوب» و «بد» دارند. ایشان معتقد است: راجع به تعریف و تبیین مفاهیم «خوب» و «بد» دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده که در پنج دسته کلی ذیل جای می‌گیرند:

۱-۱. تحقق خارجی و عینی

برخی فیلسوفان اخلاق مفهوم «خوب» و «بد» را از سنخ مفاهیم ماهوی می‌دانند که دارای مابازای عینی و خارجی‌اند. آنها معتقدند: گرچه مابازای این مفاهیم از سنخ بوییدی و شنیدنی نیستند، ولی قوه عاقله بدون هیچ فعالیت و تأملی صرفاً به مدد قوای حسی، آن مفاهیم را درک می‌کند. علامه مصباح یزدی معتقد است: افرادی همچون نلسون، کای نیلسن، کاپلستون، جی.ای. مور و راسل در برهه‌ای از حیات عملی خود مدافع این دیدگاه بوده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۷۱).

۱-۲. نشانه عواطف و احساسات گوینده

برخی معتقدند: مفاهیم «خوب» و «بد» ربطی به عالم واقع ندارند و از اوصاف واقعی اشیای خارجی نیستند، بلکه این مفاهیم صرفاً بیان‌کننده احساسات و تمایلات گوینده‌اند. براساس این دیدگاه، برخی افعال با خواسته‌ها و تمایلات انسان سازگاری دارند. از این‌رو متصف به خوبی می‌شوند، و در مقابل، برخی افعال برخلاف خواسته‌ها و تمایلات انسان هستند و بدین‌رو متصف به بدی می‌گردند (همان، ص ۷۲ و ۷۳).

۱-۳. قرارداد و اعتبار محض

برخی دیگر مفاهیم خوبی و بدی را اعتباری صرف می‌دانند. براساس این دیدگاه، مفاهیم مزبور نه‌تنها مابازای عینی ندارند، بلکه حتی ارتباطی با تمایل تکوینی انسان نیز ندارند. بنابراین اموری صرفاً قراردادی هستند که به علل و

انگیزه‌های گوناگون از طرف خود یا جامعه جعل شده‌اند. این مفاهیم شبیه مفاهیم ملکیت، زوجیت و ریاست هستند (همان، ص ۷۳).

۴-۱۰. نظریه امر الهی

برخی معتقدند: افعال ما هیچ اقتضایی نسبت به خوبی و بدی ندارند و اتصاف آنها به خوبی و بدی به حکم خداوند است. این نظریه سابقه‌ای دیرینه دارد و در زمان حکمای یونان نیز بحثی جدی بود. در گفت‌وگوی سقراط و اثیفرورن همین بحث مطرح شده است. سقراط از اثیفرورن پرسید: آیا چون خدا به چیزی امر کرده صواب است یا چون صواب است خدا به آن امر کرده است؟ اثیفرورن جواب داد: «چون صواب است خدا به آن امر کرده است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۷۴؛ فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۷۵). تقریر اسلامی از نظریه «امر الهی» همان حسن و قبح شرعی است که اشاعره به آن معتقدند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۷۳ و ۷۴).

۵-۱۰. منشأ انتزاع خارجی داشتن

براساس این دیدگاه، مفاهیم اخلاقی نه از سنخ مفاهیم ماهوی‌اند که مابازای عینی داشته باشند و نه صرفاً نشانه عواطف و احساسات گوینده‌اند و نه از سنخ مفاهیم قراردادی و اعتباری محض که ریشه در اعتبار فرد، جامعه یا امر و نهی الهی داشته باشند، بلکه این مفاهیم از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند که منشأ انتزاع خارجی دارند (همان، ص ۸۰).

آیت‌الله مصباح یزدی از میان دیدگاه‌های مذکور، قائل به دیدگاه پنجم است. ایشان معتقد است: در انتزاع مفهوم «خوب»، تناسب میان دو حقیقت عینی و خارجی که وابسته به ذوق و سلیقه افراد نیستند، لحاظ می‌شود؛ یک طرف این رابطه افعال اختیاری انسان است و طرف دیگر آن کمال واقعی و عینی انسان که هدف اخلاق است. هر فعلی که انسان را به سوی کمال مطلوب انسان سوق دهد خوب است، و هر فعلی که در خلاف جهت کمال مطلوب انسان باشد متصف به بدی می‌شود. بنابراین ملاک خوب بودن فعل اختیاری تناسب و تلائم آن با کمال مطلوب انسان است، و در مقابل، ملاک بد بودن یک فعل اختیاری مبیانت و ناسازگاری آن با کمال مطلوب انسان است.

ایشان در تعبیری دیگر، مفهوم «خوب» و «بد» اخلاقی را از مصادیق مفهوم «علیت» می‌داند؛ به این معنا که خوبی و بدی از رابطه علیت میان فعل اختیاری و کمال انسان انتزاع می‌شود (همان، ص ۸۱).

۱۱. تحلیل جملات اخلاقی

بعد از بیان تحلیل علامه مصباح یزدی از مفاهیم اخلاقی، به تبیین ایشان از جملات اخلاقی می‌پردازیم. به اعتقاد ایشان مهم‌ترین بحث در فلسفه اخلاق مسئله «اخباری یا انشایی بودن ماهیت گزاره‌های اخلاقی» است. آیا گزاره‌های اخلاقی از سنخ جملات خبری‌اند یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا گزاره‌های اخلاقی دارای خصوصیت حکایتگری، واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی‌اند؟ یا از سنخ گزاره‌های اعتباری و قراردادی‌اند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۳).

لازم به ذکر است که صرف اخباری بودن برای واقع‌گرایی در اخلاق کفایت نمی‌کند؛ مثلاً اگر کسی بگوید: «من رنگ روشن را دوست دارم» در حقیقت خبر از سلیقه خود می‌دهد و یک جمله خبری به کار برده، درحالی‌که از یک حقیقت عینی فارغ از سلیقه خود خبری نداده است. ما در این بحث دنبال این هستیم که بدانیم آیا گزاره‌های اخلاقی فارغ از سلیقه و اعتبار، حاکی از واقعیت عینی‌اند یا نه؟ بنابراین برای اثبات واقع‌گرایی در اخلاق، علاوه بر اخباری بودن، عینی بودن گزاره نیز لازم است.

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: می‌توان مکاتب اخلاقی را براساس همین مسئله به دو قسم کلی تقسیم کرد: «توصیفی» و «غیرتوصیفی». مکاتبی مانند «امرگرایی»، «احساس‌گرایی»، «توصیه‌گرایی»، «جامعه‌گرایی»، نظریه «امر الهی» و نظریه «اعتبارات» جزو مکاتب غیرتوصیفی‌اند؛ گزاره‌های اخلاقی را انشایی تلقی می‌کنند که توصیفگر هیچ واقعیت نفس‌الامری نیست.

در مقابل، مکاتبی مانند «طبیعت‌گرایی»، «شهودگرایی» و نظریه‌های فلسفی از زمره مکاتب توصیفی‌اند که توصیفگر واقعیات نفس‌الامری‌اند. ایشان معتقد است: نظریه اخلاقی اسلام جزو مکاتب توصیفی است، البته با تقریر خاص از توصیف‌گرایی (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۷).

ایشان معتقد است: براساس آنچه در تحلیل مفاهیم اخلاقی بیان کردیم، معلوم شد که مفاهیم عام اخلاقی (مانند خوب و بد و باید و نباید) از سنخ مفاهیم فلسفی هستند که از نوع رابطه فعل اختیاری با کمال مطلوب انسان انتزاع می‌شوند. بنابراین ماهیت گزاره‌های اخلاقی متشکل از این مفاهیم آشکار می‌شود. جملات اخلاقی هرچند در ظاهر به سبب برخی اغراض تربیتی و مانند آن به صورت انشایی تعبیر شوند، ولی ماهیت اخباری دارند و از این نظر هیچ تفاوتی با گزاره‌های تجربی و ریاضی و منطقی ندارند. همه این گزاره‌ها از نفس‌الامر حکایت می‌کنند و قابلیت صدق و کذب دارند.

براساس آنچه گذشت، قضایای اخلاقی از سنخ قضایای اخباری هستند که حکایتگر رابطه تکوینی افعال اختیاری و کمال مطلوب انسان‌اند. البته ممکن است اولاً، در تشخیص کمال مطلوب انسانی اشتباهی صورت بگیرد؛ مثلاً کسانی براساس بینش مادی‌گرایانه، کمال مطلوب را در بهزیستی حیات دنیوی خلاصه کنند. ثانیاً، در تشخیص طرق وصول به هدف واقعی اشتباهی صورت بگیرد، ولی این خطاها ضرری به رابطه علی‌افعال اختیاری و نتیجه آنها نمی‌زند و برهانی بودن قضایای اخلاقی را زیر سؤال نمی‌برند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۶۴؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۹۳ و ۹۴).

۱۲. نتیجه‌گرایی اخلاقی از دیدگاه استاد مصباح یزدی

همان‌گونه اشاره شد، از دیدگاه/استاد مصباح یزدی واقع‌گرایی اخلاقی از مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین مسائل اخلاقی است. ایشان معتقد است: همین مسئله زیربنای دیگر مسائل و بهترین ملاک برای دسته‌بندی مکاتب اخلاقی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷ و ۲۸). براساس واقع‌گرایی اخلاقی، مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی ریشه در واقعیت مستقل از انسان دارند.

واقع‌گرایان معتقدند: ارزش و لزوم اخلاقی دارای واقعیت عینی مستقل از دستور، سلیقه، احساس، خواست فرد یا جامعه‌اند و گزاره‌های اخلاقی واقع‌نما و بالتبع معنادار و معرفت‌بخش‌اند. استاد مصباح یزدی از مدافعان میرز واقع‌گرایی بوده، معتقد است: احکام و گزاره‌های اخلاقی ریشه در امور متافیزیکی و مابعدالطبیعی دارد و از آن واقعیت‌ها حکایت می‌کنند و بالتبع، همچون گزاره‌های اخباری معنادار و معرفت‌بخش و قابل صدق و کذب‌اند. بر این اساس ضرورت دارد که دیدگاه اخلاقی ایشان در اخلاق هنجاری و نظریه‌های اخلاقی را از دریچه واقع‌گرایی اخلاقی تبیین کنیم.

در تبیین واقع‌گرایی اشاره شد که فهم ماهیت گزاره‌های اخلاقی وابسته به ارکان اصلی این جملات (یعنی موضوع، محمول و نسبت میان آن دو) است. چون اخلاق و مباحث اخلاقی درباره افعال اختیاری انسان مطرح می‌شود، موضوع گزاره‌های اخلاقی ناظر به افعال اختیاری انسان است، به‌گونه‌ای که خود آن افعال یا عناوین منتزع از آنها موضوع گزاره‌های اخلاقی را شکل می‌دهند.

همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، استاد مصباح یزدی معتقد است: عمده بحث در جملات و گزاره‌های اخلاقی به تحلیل محمول گزاره‌های اخلاقی مربوط می‌شود. مفاهیم کلی و عام اخلاقی که در بخش محمول این گزاره‌ها به کار می‌رود در دو دسته کلی قرار می‌گیرند که عبارتند از: مفاهیم ارزشی (مانند خوب و بد و دیگر مفاهیم ارزشی) و مفاهیم الزامی (همچون باید و نباید و واژه‌های مشابه آنها). ایشان مفاهیم عام اخلاقی را از سنخ مفاهیم فلسفی می‌داند که دارای منشأ انتزاع خارجی‌اند و با فعالیت عقل از طریق مقایسه و نسبت میان واقعیات به‌دست می‌آیند.

چون اخلاق در رابطه با فاعل مختار و درباره افعال اختیاری انسان مطرح است، بنابراین یک طرف اضافه در انتزاع مفاهیم ارزشی در اخلاق، افعال اختیاری انسان یا عناوین منتزع از افعال اختیاری (مانند عدالت و ظلم و وفای به عهد و راستگویی) و طرف دیگر اضافه، غایت و نتیجه افعال اختیاری است. می‌توان گفت: در تحلیل استاد مصباح یزدی از مفاهیم اخلاقی، آنچه ارزش ذاتی دارد غایت اخلاق (یعنی کمال مطلوب انسانی و قرب الهی) است که در لسان آموزه‌های دینی از آن با واژه‌های گوناگونی مانند «فلاح»، «فوز» و «سعادت» یاد می‌شود و افعال اختیاری انسان متناسب با آن ارزش‌گذاری می‌شوند.

بر این اساس مفاهیم ارزشی در گزاره‌های اخلاقی بیان‌کننده رابطه واقعی و نفس‌الامری افعال اختیاری انسان با هدف اخلاق (یعنی سعادت) است. بنابراین در انتزاع مفاهیم ارزشی تناسب دو حقیقت عینی ملاحظه می‌گردد که عبارتند از: فعل اختیاری یا عناوین منتزع از آن که موضوع گزاره‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهد، و کمال واقعی انسان که مرتبه‌ای از وجود و تحقق عینی انسان است، که «قرب» نامیده می‌شود.

ملاک خوب بودن یک فعل اختیاری متناسب آن با غایت اخلاق و کمال مطلوب انسان است و ملاک بد بودن فعل اختیاری عدم تناسب میان آن دو است. از نظر استاد مصباح یزدی مفاد مفاهیم الزامی (مانند باید و نباید و جانشین آن دو) که در ناحیه محمول گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند بیانگر رابطه علیت و ضرورت بالتقیاس میان فعل اختیاری و هدف اخلاق است.

براساس این تحلیل از مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی می‌توان گفت: *استاد مصباح یزدی* از پیروان نظریه «نتیجه‌گرایی اخلاقی» است که حسن و قبح، و درستی و نادرستی افعال اختیاری انسان را با کمال و سعادت انسان که غایت نهایی اخلاق است، گره می‌زند. بنابراین از دیدگاه ایشان ارزیابی رفتار اختیاری و تشخیص صواب از خطا در آن مبتنی بر نتیجه حاصل از فعل اختیاری است. رفتار «صواب و خوب» به رفتاری گفته می‌شود که خودش یا قاعده‌ای که تحت آن قرار می‌گیرد به خیر و سعادت انسان منجر شود و بیش از هر بدیل دیگری ما را به نتیجه مطلوب برساند.

در پایان، توجه به این نکته ضروری است که در افعال اختیاری برای وصول به نتیجه، فعل ما یکی از اسباب و معدّات تحقق عینی نتیجه است و ما از تمام اسباب و معدّات تحقق نتیجه فعل خود غافلیم. بنابراین گرچه ضروری است که در افعال اختیاری خود نتایج فعل خود را در نظر داشته باشیم، ولی در عین توجه به نتایج فعل اختیاری خود، نباید تصور کنیم که فعل اختیاری ما علت تامه و منحصره تحقق عینی نتیجه است.

نتیجه‌گیری

در باب اخلاق پژوهش‌های متعددی از سوی اندیشمندان مطرح شده است. این پژوهش‌ها در یک تقسیم اولیه در دو شاخه کلی جای می‌گیرند: «اخلاق هنجاری» و «اخلاق غیرهنجاری». در «اخلاق هنجاری» اولین تقسیم در نظریه‌های اخلاقی عمل‌محور، تقسیم نظریه‌های اخلاقی به «وظیفه‌گرایی» و «نتیجه‌گرایی» است. طرفداران این دو دیدگاه هر کدام براساس مبانی خاص خود، دلایلی برای اثبات و تأیید دیدگاه خود اقامه کرده‌اند.

بی‌شک تصمیم‌گیری درباره نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی در اخلاق هنجاری متأثر از مسئله واقع‌گرایی در اخلاق است. در این مقاله *تقریر آیت‌الله مصباح یزدی* از واقع‌گرایی اخلاقی ذکر شد تا از این دریچه به رهیافت ایشان در اخلاق هنجاری برسیم. ایشان مفاهیم عام اخلاقی را از سنخ مفاهیم/ معقولات ثانی فلسفی می‌داند که از رابطه میان افعال اختیاری انسان با کمال نهایی انسان (یعنی قرب الهی) انتزاع می‌شود. براساس *تقریر* ایشان از «واقع‌گرایی» جملات و گزاره‌های اخلاقی از سنخ گزاره‌های خبری‌اند که از واقعیت نفس‌الامری حکایت می‌کنند و کاشف رابطه تکوینی افعال اختیاری و کمال مطلوب انسان هستند که در لسان آموزه‌های دینی از آنها با واژه‌های گوناگونی (مانند فلاح، فوز و سعادت) یاد می‌شود.

براساس *تقریر* مذکور از «واقع‌گرایی» موضع *استاد مصباح یزدی* در اخلاق هنجاری *تقریر* خاصی از نتیجه‌گرایی است که نتیجه را کمال مطلوب انسانی، یعنی قرب الهی می‌داند. بدین‌روی هر فعل اختیاری که ملائم با قرب الهی باشد خوب است و هر چه غیرملائم با آن باشد به بدی متصف می‌شود. پس می‌توان ایشان را از مدافعان نظریه «نتیجه‌گرایی اخلاقی» در اخلاق هنجاری برشمرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ارموی، سراج‌الدین، ۱۴۰۸ق، *التحصیل من المحصول*، تحقیق عبدالحمید علی ابوزنید، بیروت، مؤسسه الرساله.
- بستانی، بطرس، ۱۹۹۳م، *المحصل فی اصول الفقه*، ط. الثانيه، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جرجانی، سیدشریف، بی تا، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- زکس، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- سبزواری، ملاهادی، بی تا، *شرح المنظومه*، قم، علامه.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۶، *اساس الاقتباس*، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد، ۱۹۹۳م، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۴۱، *البراهین فی علم کلام*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فرانکنا، ویلیام، ۱۳۹۲، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۷۸، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- فییل من، جیمز کرن، ۱۳۷۵، *آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه محمد بقائی، تهران، حکمت.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- گنسلر، هری جی، ۱۳۹۵، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، آسمان خیال.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۷، *شرح نهایة الحکمة*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۲، *بنیاد اخلاق: روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
- مک‌ناوتن، دیوید، ۱۳۸۶، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ورنر، شارل، ۱۳۷۳، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، علمی و فرهنگی.

ملاک فضیلت اخلاقی

بر اساس دیدگاه علامه مصباح یزدی*

محمدجواد حمزه پور / دانش پژوه دکتری روان شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Mohammadjavahamzepoor68@gmail.com

رحیم میردريکوندی / استادیار گروه روان شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mirderikvandi@qabas.net

orcid.org/0009-0006-9938-0390

bonyani.1386@yahoo.com

محمد رضا بنیانی / دکترای روان شناسی بالینی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳

چکیده

«فضیلت اخلاقی» از موضوعات مدنظر دانشمندان علمی همچون روان شناسی، جامعه شناسی و اخلاق است که با توجه به روایات منقول، مطمح نظر علمای اسلام قرار گرفته و در زمینه معرفی، شناسایی، اقسام و ملاک فضایل اخلاقی، دیدگاه های متفاوتی ارائه شده است. علامه مصباح یزدی یکی از اندیشمندان صاحب نظر در این موضوع است. از این رو در پژوهشی کیفی و با هدف دستیابی به ملاک «فضیلت اخلاقی» بر اساس دیدگاه ایشان، آثار مکتوب معظم له به روش «خط به خط» مطالعه و نکته برداری شده و نکات به دست آمده به روش «تحلیل محتوای کیفی» تحلیل گردیده است. بر این اساس مشخص شد حد وسط به تنهایی نمی تواند ملاک درستی باشد و ملاک اصلی فضایل اخلاقی سازگاری با روح عبودیت است که در بسیاری از موارد بر حد وسط منطبق می شود و حد وسط می تواند به مثابه نشانه فضیلت مورد استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه ها: ملاک، فضیلت اخلاقی، حد وسط، سعادت، قرب، بندگی، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

اخلاق یکی از موضوعات اساسی زندگی انسان بوده و آدمی هیچ‌گاه خود را بی‌نیاز از آن ندانسته است. نظر به اهمیت اخلاق در زندگی انسان، ادیان و مکاتب گوناگون نیز از این مهم فروگذار نکرده‌اند (منتظری و نظری، ۱۳۹۲) و مدت‌های مدیدی قبل از آنکه روان‌شناسی مثبت یا حتی روان‌شناسی وجود داشته باشد، فلاسفه با موضوع اخلاقیات و رفتار اخلاقی درگیر بودند (پترسون و سلیگمن، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۱۳۹).

این درگیری پژوهشی در فلسفه اخلاق را می‌توان در سه حیطة کلی دسته‌بندی کرد: الف) مطالعه فرمان‌ها؛ ب) سازمان‌دهی فضایل؛ ج) تحلیل روش‌های زندگی که با فرمان‌ها محافظت شده‌اند و به‌واسطه فضایل تشخیص داده می‌شوند (یرلی، ۱۹۹۰، ص ۱۶۹).

از این سه حیطة، دو بخش (ب و ج) با فضایل مرتبط بوده که این نشان‌دهنده اهمیت ویژه فضایل در فلسفه اخلاق است (پترسون و سلیگمن، ۲۰۰۴، ص ۸۵). این اهمیت موجب شد تا اواخر قرن نوزدهم فلاسفه اخلاق توجه زیادی را به فضایل مبذول دارند. اما پس از این مقطع، (دو نظام اخلاقی) «اخلاق کانتی» و «اصالت فایده» بر فلسفه اخلاق حاکم شدند و علاقه و اهتمام به فضایل به‌مثابه یک موضوع مستقل برای تأمل و تدبیر، رو به ضعف نهاد (پورتر، ۱۳۷۸).

در برابر این دو نظام اخلاقی «تکلیف‌گرا» و «غایت‌گرا» در غرب، در دهه‌های اخیر، مجدداً نظامی اخلاقی احیا شد که به جای «کنش» بر «منش» تأکید داشت و به «اخلاق فضیلت‌مدار» نامور شد (اسلامی، ۱۳۸۷) و مدنظر دانشمندان علمی همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اخلاق قرار گرفت. برای نمونه، این رویکرد با کوشش روان‌شناسان مثبت وارد علم روان‌شناسی شد (تیبیک و همکاران، ۱۳۹۲)، تا جایی که فضایل اخلاقی یکی از حوزه‌های مهم این شاخه از روان‌شناسی به‌شمار می‌رود (مقصودی و حسین ثابت، ۱۳۹۵؛ قادری و دیگران، ۱۳۹۶)، و روان‌شناسانی همچون شلدون و کینگ این رشته (روان‌شناسی مثبت) را مطالعه علمی فضایل و نقاط قوت (توانمندی‌های) افراد عادی معرفی می‌کنند (شلدون و کینگ، ۲۰۰۱، ص ۲۱۶).

موضوع فضایل اخلاقی با توجه به برخی روایات مانند روایت منقول از امیرالمؤمنین علیه السلام: «لَوْ كُنَّا لَأَنْرَجُو جَنَّةً وَ لَأَنْخَشِي نَارًا وَ لَا نُؤَابَا وَ لَا عِقَابًا، لَكَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَطْلُبَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ، فَإِنَّهَا مِمَّا تَدُلُّ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاحِ» (ر.ک: محدث نوری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۹۳، ح ۱۲۷۲۱) (اگر ما امیدوی به بهشت و ترسی از دوزخ و انتظار ثواب و عقابی نداشتیم، شایسته بود به سراغ فضایل اخلاقی برویم؛ زیرا آنها راهنمای موفقیت‌اند)، مطمح نظر علمای اسلام نیز قرار گرفته و در زمینه معرفی، شناسایی، اقسام و ملاک فضایل اخلاقی، بحث‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است (دانایی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۴).

یکی از علل اختلاف در شناسایی و اقسام فضایل اخلاقی وجود اختلاف در ملاک فضیلت اخلاقی است. برای طبقه‌بندی فضایل اخلاقی به ملاکی نیاز است که بتوان به وسیله آن فضایل اخلاقی را از دیگر اوصاف تشخیص داد.

برای نمونه، /رسطو و به تبعیت از او بنا بر نقل، برخی اندیشمندان مسلمان همچون غزالی (مبارک، ۱۹۷۰، ص ۱۶۶) حد وسط بین افراط و تفریط را ملاک فضایل می‌دانند. متکلمان مسیحی همچون آگوستین (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۴) و توماس آکوئیناس (بکر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸؛ پترسون و سلیگمن، ۲۰۰۴، ص ۸۵) با توجه به متون انجیل (مانند متن تعریف پولس از محبت: «محبت حلیم و مهربان است. محبت حسد نمی‌برد. محبت کبر و غرور ندارد، اطوار ناپسندیده ندارد و نفع خود را طالب نمی‌شود، خشم نمی‌گیرد و سوء ظن ندارد، از ناراستی خوشوقت نمی‌شود؛ ولی با راستی شادی می‌کند، در همه چیز صبر می‌کند و همه را باور می‌نماید، در همه حال امیدوار است و همه چیز را تحمل می‌کند». رک: رساله اول پولس به قرنتیان، ۷-۴: ۱۳) عشق و محبت را ملاک فضیلت معرفی می‌کنند.

همچنین در روان‌شناسی مثبت سلیگمن و پترسون با مطالعه گسترده در آثار روان‌شناسان، آیین‌ها و فلسفه باستان و نیز ادیان یهودی، مسیحی و اسلام، شش فضیلت جهانی و توانمندی شخصیتی (Character strengths) یا نقطه قوت (Values in Action) مربوط به هر فضیلت را بررسی نموده و با جمع‌آوری و طبقه‌بندی این توانمندی‌ها، به کمک ده ملاک (ملاک‌هایی نظیر: رضایت‌بخش بودن، ارزشمند بودن از نظر اخلاقی، عدم تضعیف و تحقیر دیگران، صفت‌گونه بودن، متمایز بودن)، آنها را وارد ادبیات روان‌شناسی کرده‌اند (پترسون و سلیگمن، ۲۰۰۴، ص ۳۸؛ هاسلم و همکاران، ۲۰۰۴؛ دالسگارد و همکاران، ۲۰۰۵).

در این پژوهش‌ها مشخص گردیده که ملاک پذیرفته‌شده در فرهنگ‌های گوناگون، عامل مهمی در شناسایی و طبقه‌بندی فضایل اخلاقی به حساب می‌آید (اسنو، ۲۰۱۹؛ راتو و دونالدسون، ۲۰۱۵). از این رو به‌مثابه نخستین گام برای ورود به این حوزه، ارائه تحلیلی دقیق از ملاک فضیلت لازم است.

۱. پیشینه بحث

با توجه به جست‌وجوی انجام‌شده از نزدیک‌ترین پژوهش‌های داخلی به پژوهش حاضر، می‌توان به مقاله‌های «ارزش و گزاره‌های ارزشی از دیدگاه محقق خراسانی» (کریمی، ۱۳۸۷)؛ «فضیلت‌گرایی در اخلاق» (دبیری، ۱۳۸۹) و «تیین ملاک ارزش اخلاقی مبتنی بر تناسب بین ارکان فعل اختیاری» (قاسمی اصل اصطهباناتی، ۱۳۹۷) و در پژوهش‌های خارجی به کتاب *فضایل و توانمندی‌های شخصیت* (پترسون و سلیگمن، ۲۰۰۴) اشاره نمود.

از جمله نظریه‌پردازان مسلمانی که در این زمینه به تحقیق و بررسی پرداخته، آیت‌الله مصباح یزدی است. ایشان که از علمای برجسته فلسفه اخلاق محسوب می‌شود، در موارد بسیاری به تبیین فضایل اخلاقی گوناگون براساس منابع اسلامی پرداخته است که نیاز به منسجم کردن و طبقه‌بندی فضایل برای استفاده بهتر و بیشتر در آن احساس می‌شود.

اما برای دستیابی به این مهم، در گام نخست باید ملاک فضیلت از دیدگاه ایشان به دقت تحلیل گردد و پس از آن براساس ملاک به‌دست‌آمده، فضایل جمع‌آوری و طبقه‌بندی شود. بدین روی، با هدف کمک به پژوهش‌های

اسلامی و برداشتن گام نخست در جهت طبقه‌بندی فضایل اخلاقی، نگارندگان در پی آن برآمدند تا با مطالعه آثار علامه مصباح یزدی، در پژوهشی کیفی و با استفاده از روش «تحلیل محتوا» تحلیلی دقیق نسبت به ملاک فضایل اخلاقی از دیدگاه ایشان ارائه نمایند.

بر این اساس سؤالات اصلی و فرعی پژوهش عبارتند از:

– ملاک فضیلت اخلاقی از دیدگاه علامه مصباح یزدی چیست؟

– هدف نهایی، مصداق هدف نهایی و راه وصول به هدف نهایی از دیدگاه اسلام (براساس نظر علامه مصباح

یزدی) چیست؟

برای پاسخ به پرسش اصلی (دستیابی به ملاک فضایل اخلاقی) ابتدا باید تعیین کنیم کدام نظام ارزشی را پذیرفته‌ایم (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۲۸)؛ زیرا براساس هریک از نظام‌های ارزشی، ملاک خاصی برای فضیلت پذیرفته شده است. از دیدگاه اسلام، «ارزش» از کیفیت رابطه رفتار انسان با هدف نهایی به‌دست می‌آید؛ یعنی عملی ارزش حقیقی دارد که در جهت هدف نهایی او باشد. به عبارت دیگر، ارزش‌ها، پلی ارتباطی بین وضع موجود انسان با وضع مطلوب و او هستند. این یک واقعیت است و تابع هیچ قراردادی هم نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۳۴).

از سوی دیگر، تعیین مصداق هدف نهایی و راه وصول به آن از تفاوت‌های نظام ارزشی اسلام با دیگر نظام‌های ارزشی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ج، ص ۶۲). پس برای پی بردن به ارزش انسانی و کمال او براساس دیدگاه اسلام، باید موقعیت انسان، مقصد و هدف نهایی او را بشناسیم و تا زمانی که هدف نهایی او شناخته نشود، نمی‌توان گفت از چه راهی می‌تواند به آن هدف برسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۳۴). برای تحلیل دقیق ملاک فضایل اخلاقی، باید هدف نهایی، مصداق هدف نهایی و راه وصول به هدف نهایی روشن گردد.

۲. هدف نهایی و تعیین مصداق آن

هر انسانی الزماً دارای هدف یا اهداف نهایی است و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۱، ص ۳۰). هدف نهایی همان است که از اول در نظر گرفته و به خاطر آن کارهای مقدماتی را انجام می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۶۳). همه نظام‌های اخلاقی در این عقیده مشترک‌اند که باید هدف نهایی داشته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ د، ص ۳۲)، تا آنجا که یکی از اصول موضوعه در هر نظام اخلاقی، داشتن هدف است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۱، ص ۶۵).

در آیات قرآن نیز خداوند به هدف خلقت و به تبع آن، هدف انسان اشاراتی نموده است. از دیدگاه اسلام با تحلیل آیات قرآن می‌توان برای انسان اهداف نزدیک، متوسط و نهایی متصور شد (همان، ص ۳۰).

به‌طور کلی می‌توان گفت: از منظر قرآن مطلوب نهایی همان چیزی است که به‌طور فطری برای انسان مطلوب است و از آن به «سعادت»، «فلاح»، «فوز» و امثال آن تعبیر می‌کنیم، و چون مطلوبیت آن ذاتی است، چون و چرابردار نیست و نمی‌توان آن را به چیز دیگری تعلیل و در پرتو مطلوبیت هدف دیگری توجیه نمود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ج، ص ۳۲).

در توضیح مفهوم «سعادت» به‌منزله هدف نهایی، می‌توان گفت: مطلوب اصیل و هدف نهایی انسان همان کمال حقیقی است که ارزش ذاتی دارد و مطلوب بودن اشیا دیگر مطلوبیتی فرعی و مقدماتی به شمار می‌آید. همچنین لذتی که انسان اصالتاً طالب آن است لذتی است که از حصول کمال حقیقی می‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ الف، ص ۳۸). پس کمال با درک لذت همراه است و اگر لذت بر رنج و ناراحتی غالب شود و دوام پیدا کند، «سعادت» نامیده می‌شود. با این توضیح می‌توان گفت: ملاک ارزش اخلاقی، «سعادت، لذت و کمال» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۸۹).

۳. مصداق هدف نهایی (مصداق سعادت)

ملاک سعادت نمی‌تواند به‌مثابه ملاکی کارساز پذیرفته شود؛ زیرا اختلاف اساسی نظام‌های اخلاقی به لحاظ مفاهیم کلی نیست، بلکه بیشتر به مصادیق آن مفاهیم کلی مربوط می‌شود؛ یعنی هر انسانی فطرتاً طالب سعادت است و هرگز این خواست را نمی‌تواند از خویش سلب کند و می‌توان گفت: این حقیقت را همه نظام‌های اخلاقی پذیرفته‌اند و در آن اتفاق نظر دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ج، ص ۵۰).

اما اختلاف اساسی بین نظام اخلاقی اسلام با دیگر نظام‌های اخلاقی از رابطه عمیق بین جهان‌بینی و اخلاق به وجود می‌آید. اختلاف جهان‌بینی‌ها موجب بروز اختلاف در تشخیص مصداق سعادت و در نتیجه آن، پیدایش مصادیق متفاوت و متناسب با جهان‌بینی‌های گوناگون می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۱، ص ۹۵؛ همو، ۱۳۹۰ ج، ص ۵۲).

ممکن است در تشخیص مصداق هدف نهایی و هدف‌های متوسط اشتباه رخ دهد؛ چنان‌که برخی براساس بینش ماده‌گرایانه خود، هدف انسان را در بهزیستی دنیوی خلاصه کرده‌اند. از این رو تنها همین اهداف مادی را ملاک ارزش می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۸۳). اسلام با توجه به جهان‌بینی ویژه و الهی خود، مصداقی خاص از سعادت را مطرح می‌کند و انجام برخی کارها را برای دستیابی به آن سفارش می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ج، ص ۵۰).

ملاک سعادت و شقاوت در بینش انسانی اسلامی، «لذت و رنج ابدی» است؛ به این معنا که اسلام در معنای «سعادت» و «شقاوت» تغییری نمی‌دهد و در این زمینه مفهوم جدیدی مطرح نمی‌کند که از دسترس فهم مردم دور باشد، بلکه «سعادت» را به همان معنای رایج لذت پایدارتر و «شقاوت» را به معنای عرفی رنج بیشتر می‌داند؛

ولی در مصداق آن دو تغییر می‌دهد و چون لذایذ و آلام دنیوی دوام و ثباتی ندارند، لذایذ و آلام ابدی جهان آخرت را به‌مثابه مصادیق صحیح و حقیقی سعادت و شقاوت مطرح می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۳).

بر این اساس نیازهای دنیوی و لذت‌های مادی مصداق سعادت انسان نیستند و باید به قدر ضرورت به آنها پرداخت (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۵) و اهدافی همچون رحمت بی‌پایان الهی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، الف، ص ۱۸۵ و ۴۸۷)، شناخت خداوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰)، بندگی خداوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۹)، وصال الهی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، الف، ص ۹۰)، سعادت‌های مادی و معنوی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۷۶)، همسایگی خدا (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج، ص ۳۷۰)، رضایت خدا (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷) و قرب خداوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، هـ، ص ۱۵۱) را که می‌توانند ما را به لذت ابدی برسانند، می‌توان از جمله مصادیق سعادت برشمرد.

از میان این مصادیق، علامه مصباح یزدی تأکید زیادی بر قرب به خداوند به‌منزله مصداق سعادت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، الف، ج ۲، ص ۳۵۷؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۸، د، ص ۲۰۱؛ همو، ۱۳۹۰، د، ص ۴۷۱؛ همو، ۱۳۹۱، و، ص ۳۱؛ همو، ۱۳۹۱، ز، ص ۶۳ و ۴۵). ایشان معتقد است: در زبان شرع، کمال نهایی انسان بر قرب به خدا تطبیق داده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، الف، ص ۲۴۶؛ همو، ۱۳۹۱، ح، ص ۲۱۵) و حقیقت قرب یافتن شهودی تعلق و ارتباط وجودی خود با خداست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، الف، ص ۸۶).

قرب به خدا شعار نیست، بلکه یک حقیقت و ارتباط معنوی است که بین انسان‌ها و خدا برقرار می‌شود و انسان‌ها مراتبی از وجود را می‌گذرانند و صعود می‌کنند تا به آن مقام راه یابند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۹). بعثت انبیا نیز به همین سبب بوده است تا به انسان‌ها راه ترقی و تکامل معنوی و روحی، و رسیدن به هدف نهایی یعنی نزدیکی و قرب به خدای متعال را بیاموزند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، الف، ص ۲۰).

۴. راه‌های وصول به هدف نهایی (راه وصول به قرب به خدا)

۴-۱. بندگی کردن

راه ترقی و تکامل معنوی و روحی مسیر اصلی تکامل و صراط مستقیم انسانیت و راه صحیح قرب به خدا «بندگی کردن» است و هیچ فعالیتی را جز عبادت خدا نمی‌توان موجب کمال حقیقی دانست (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، الف، ص ۲۶۶؛ همو، ۱۳۹۱، ط، ج ۱، ص ۲۶۹؛ همو، ۱۳۹۱، ی، ص ۳۸).

این نکته با توجه به برخی آیات (مانند «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ و جن و انس را نیافریدم، جز برای اینکه مرا بپرستند) و روایات نیز دانسته می‌شود که یگانه راه رسیدن به قرب خداوند «عبودیت» است. اگر خدا را عبادت کنیم به هدف نهایی خلقت انسان که مدنظر خداوند بوده، دست یافته‌ایم (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، الف، ص ۶۴).

برای رسیدن به چنین مقامی اولین گام آن است که بکوشیم هرچه بیشتر اراده خود را تابع اراده خدا قرار دهیم. انسان‌های عادی برای خود اراده مستقلی قائلند. کسی که می‌گوید: «خدا این را خواسته و من آن را می‌خواهم» خود را از خدا مستقل می‌بیند. اصلاً همین که ما اراده خود را در مقابل اراده خدا می‌بینیم دال بر آن است که استقلال وجودی برای خود قائلیم. «استقلال» یعنی اینکه من به خواست خدا کار ندارم؛ خدا خواستی دارد و من نیز خواستی؛ و این دقیقاً مقابل عبودیت است.

«عبودیت» این است که من از خودم اراده و خواستی ندارم. فقط یک اراده جاری است - و باید جاری باشد - آن هم اراده خدای متعال است. اگر بخواهیم در مسیر بنده شدن گام برداریم اولین کار این است که دل و خواسته‌های آن را کنار بگذاریم و خواسته خدا را محور اعمالمان قرار دهیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ هـ.، ص ۵۰). خلاصه اینکه نقطه اوج ترقی انسان قرب به خداست و آن هم یک راه بیشتر ندارد: خداپرستی. نقطه مقابل آن نیز سقوطی است که تا اسفل السافین فرود می‌آید، و آن هم یک راه دارد: خودپرستی (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۸۳).

۲-۴. کسب فضایل اخلاقی

نکته‌ای که نباید از آن غافل شد این است که اگرچه اصالت با توحید و عبودیت است و بدون روح عبودیت، هیچ رشد تکاملی و فضیلت انسانی که مورد تأیید کامل اسلام باشد، وجود ندارد. علت اینکه مورد تأیید کامل اسلام قرار نمی‌گیرد این است که ما در «فلسفه اخلاق» به این نتیجه رسیدیم که ارزش و فضیلت حد نصابی دارد که اسلام کمتر از آن را به حساب ارزش و فضیلت اصلی نمی‌گذارد. نصاب فضیلت آن است که انگیزه انسان در انجام آن الهی باشد.

البته یک مرتبه پایین‌تر از آن هم هست که انسان را آماده می‌کند تا کارهای خود را با چنین انگیزه‌ای بتواند انجام دهد و کارهای خود را به حد نصاب فضیلت برساند؛ مثلاً، «سخاوت» که یک فضیلت اخلاقی است، به خودی خود، انسان را وارد بهشت نمی‌کند؛ ولی عذاب سخاوتمند را کم می‌کند و چه بسا همین خصلت انسان را به خدا نزدیک سازد و به ایمان آوردن موفق گرداند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ۲، ص ۲۹۳).

اما نباید از نقش فضایل اخلاقی که موجب ترقی، تعالی و صعود انسان شده و به صعود انسان به سوی خدا و قرب به خدا کمک می‌کند، غافل شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۹)؛ زیرا انسان برای نیل به تکامل، ناگزیر از حرکت در مسیری است که مشکلات و موانعی در آن وجود دارد و در هر قدم احتمال لغزش و سقوط می‌رود. به همین سبب انسانی که طالب رسیدن به مقصد است، باید شرایطی را به وجود بیاورد که بتواند از این موانع و مشکلات سالم عبور کند و به مقصد برسد. این شرایط در برخی آیات قرآن به صورت صفات و - به اصطلاح - «ملکات یا فضایل اخلاقی» مطرح شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ج، ص ۳۵).

با توجه به این آیات، علامه مصباح یزدی معتقد است: فضایل اخلاقی در رسیدن به تکامل روح و کمال حقیقی، یعنی قرب به خدای متعال مؤثرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۲)؛ یعنی هر صفتی به هر اندازه انسان را در رسیدن به کمال واقعی و نهایی یاری رساند یا زمینه را برای وصول به آن فراهم کند از ارزش اخلاقی برخوردار است و می‌توان چنین نتیجه گرفت که چون کمال انسان امری واقعی و صفتی وجودی است، صفاتی که بین آنها و کمال نهایی انسانی رابطه‌ی علی و معلولی وجود داشته باشد آن صفات دارای ارزش اخلاقی بوده، در ردیف فضایل اخلاقی محسوب می‌گردند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۵۶).

به همین علت می‌کوشد تا با کسب فضایل و نفی ردایل اخلاقی، در آخرت به سعادت برسد و از نعمت‌های بهشتی برخوردار و از عذاب الهی برکنار باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۶). قرآن در برخی آیات (مانند آیه ۹ سوره شمس: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا»؛ به یقین هر که نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده است؛ و آیه ۱۴ سوره اعلی: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى»؛ به یقین کسی که پاکی جست و خود را تزکیه کرد، رستگار شد)، از میان تمام راه‌های موجود، «تزکیه نفس» را مؤثرترین و بلکه تنها راه رسیدن به آن هدف نهایی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۱).

از دیدگاه وحی، زشتی ردایل اخلاقی به لحاظ «ناسازگاری با روح عبودیت» در مقابل خدای تعالی است و نهایت فضیلت و کمال انسان درک عمیق «عبد محض خدای قادر متعال» بودن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۶)، تا جایی که امام صادق علیه السلام در یکی از بیانات خود، متخلق شدن به فضایل اخلاقی را نکته‌ای کلیدی برای نیل به کمالات انسانی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۹).

با توجه به این نکات و نقش فضایل اخلاقی در نیل به هدف نهایی، مهم است که بدانیم چه اوصافی و با چه ملاکی فضایل اخلاقی محسوب می‌شوند.

۵. ملاک فضیلت اخلاقی

سؤالی که در اینجا وجود دارد این است که ریشه و مبنای فضیلت و ردیلت چیست؟ به عبارت دیگر، ملاک «ارزش» و «ضد ارزش» کدام است؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۱) بسیاری از دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی معتقدند: هیچ ویژگی واقعی در کارهای گوناگون نیست که موجب مطلوب یا نامطلوب بودن آنها باشد، بلکه مطلوب یا نامطلوب بودن آنها صرفاً به این سبب است که درباره انجام یا ترک آنها الزام و دستور بیرونی وجود دارد یا افراد به انجام یا ترک آنها تمایل دارند یا گروهی بر انجام یا ترک آن توافق کرده اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷-۳۲).

ولی علامه مصباح یزدی معتقد است: اشیا از آن نظر که در درون خود - کمابیش - مستحق طلب انسان و حایز قدر و قیمت‌اند، ارزشمندند. به قول ارسطو چنان نیست که شیء بدان سبب که ما آن را می‌خواهیم خوب باشد، بلکه

بدان سبب که خوب است ما آن را می‌خواهیم، و این عقیده را از کتاب و سنت اقتباس کرده‌اند و در مباحث فلسفه اخلاق، با دلیل و برهان آن را به اثبات رسانده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰د، ص ۲۳۲).

به عقیده ایشان، ارزش‌های دینی، ارزش‌های اخلاقی و بسیاری از ارزش‌های حقوقی از آن دسته ارزش‌هایی هستند که ریشه در واقعیت‌ها دارند و به اموری از قبیل سلیقه‌های فردی و قراردادهای اجتماعی وابسته نیستند. این دسته از ارزش‌ها اموری نفس‌الأمری‌اند که باید درست همچون حقایق ریاضی، منطقی، فلسفی و علمی کشف شوند و عملی گردند (همان، ص ۲۳۳).

اما علت تغییر برخی ارزش‌ها در موقعیت‌های گوناگون، آن است که در اسلام یک سلسله اصول کلی، ثابت و مطلق اخلاقی وجود دارد که تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند، اما مصادق آنها تغییرپذیر است؛ مثلاً عنوان کلی «صداقت» مطلقاً ارزشمند است، اما گاهی مصادیق آن تغییر می‌کند. راست گفتن تا آنجا که به صلاح فرد یا جامعه است، با ارزش و فضیلت است، اما اگر همین کار برخلاف مصالح فرد و جامعه باشد - مثلاً جان انسانی را در معرض خطر قرار دهد - گناه و ضد ارزش محسوب می‌شود.

پس نظام ارزشی اسلام، نه کاملاً مطلق و ثابت است که در هیچ شرایط زمانی و مکانی تغییر نکند و نه همیشه تابع شرایط زمان و مکان است. در یک جمله، اصول اخلاقی اسلام ثابت، اما مصادیق آن متغیر است و ملاک کلی فضیلت اخلاقی «مصلحت عمومی فرد و جامعه و مصلحت واقعی انسانیت» است. «مصلحت» یعنی: هر چه موجب کمال و صلاح واقعی انسانیت است، نه آنچه دلخواه افراد و خوشایند آنهاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ب، ص ۱۵۵).

برای دستیابی به این مصلحت باید توجه داشت که در انسان، قوای گوناگونی وجود دارد و اسلام هرگز یک‌سونگری صرف و تک‌بعدی بودن را نمی‌پذیرد. منتها هریک از این فعالیت‌ها برای خود مرزی دارد. مرز آن دوری از افراط و تفریط است تا به مذموم بودن ختم نشود. بنابراین رعایت اعتدال همیشه می‌تواند معیار فضیلت باشد؛ زیرا آدمی تنها یک وظیفه ندارد (همان، ۱۳۹۰ز، ج ۲، ص ۳۲۰).

با توجه به آیات و روایات باب اعتدال - برای مثال - به نظر علامه مصباح یزدی عبارت‌های «فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ» در آیه ۳۲ سوره لقمان؛ «وَمِنْهُمْ مَّقْتَصِدٌ» در آیه ۳۲ سوره فاطر (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ج، ص ۲۴۳)، «وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» در آیه ۶۷ سوره فرقان (همان، ص ۲۶۵) و عبارت‌های «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» از امام کاظم علیه السلام (مجلسی، ج ۷۶، ص ۲۹۲) (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ج، ص ۳۸)، «أَحَبُّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ» از امام علی علیه السلام (سیدرضی، کتاب ۵۳)، «خَيْرُ النَّاسِ فِي حَالٍ أَلْوَسَطُ، فَالْزَمُوهُ» از امام علی علیه السلام (همان، خطبه ۱۲۷) (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ج، ص ۳۹) و «مَنْ تَرَكَ الْقَصْدَ جَارٌ» از امام علی علیه السلام (سید رضی، نامه ۳۱) (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ج، ص ۳۱۷) که به اصل «اعتدال» به‌مثابه ملاکی برای فضایل اخلاقی اشاره دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ز، ج ۲، ص ۳۲۴)، بسیاری از عالمان شیعه و اخلاق اسلامی نیز همین قاعده را پذیرفته و کتاب‌های خود را براساس آن نگاشته‌اند.

اگر کتاب‌هایی نظیر *جامع السعادات* و *معراج السعاده* ملاحظه شوند، مشاهده می‌گردد که براساس همین قاعده «اعتدال» و «حد وسط»، در بیان مکارم و فضایل اخلاقی، برای هر صفت دو حد افراط و تفریط ذکر شده و ضمن نکوهش این دو طرف، حد وسط آن دو به مثابه فضیلت اخلاقی معرفی گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ج، ص ۲۴۹). در نتیجه به اجمال می‌توان پذیرفت که واقعاً در افعال ارزشی و اخلاقی و صفات ممدوح، حد وسط امری است مطلوب، و معیاری است برای پرهیز از رذیلت و کسب فضیلت (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ز، ج ۲، ص ۳۲۱).

همچنین باید توجه داشت منظور از «حد وسط» میانگین کمی و عددی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ج، ص ۲۵۴). معنای درست اصل «اعتدال» و حد وسطی که علمای اخلاق فرموده‌اند این است که انسان در تراجم امور و تکالیف با یکدیگر، هر کدام را طوری انجام دهد که به دیگری ضرر نزنند. بر این اساس، حد وسط هر چیزی - در واقع - نسبت به مزاحمانش تعیین می‌گردد (همان، ص ۲۵۳) و وقتی حاصل می‌شود که مجموعه دستورات دینی را هماهنگ با هم و به صورت مجموعه‌ای کامل در نظر بگیریم و هرگز دل به تفریط خوش نداریم و سراسیمه به افراط نیز مبتلا نشویم (مصباح یزدی، ۱۳۹۰و، ج ۱، ص ۲۹۹).

اگرچه این قاعده از مسلمات و مشهورات است (همان، ج ۲، ص ۳۱۸) و یونانیان و به تبع آنان، اخلاق‌نویسان سنتی بر آن تأکید می‌کنند، اما به سبب استثناهایی (همچون حد وسط در تکبر و تواضع) با فرهنگ اصیل اسلام چندان همخوانی ندارد؛ زیرا این قاعده مبتنی بر آن امر است که هر صفت پسندیده حد اعتدال بین دو صفت نکوهیده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۵)، ولی نگرش منابع اصیل دینی به بحث تکبر و استکبار با آنچه در کلمات این علمای اخلاق دیده می‌شود، متفاوت است. اشتباه آنها این است که برخورد افراد بشر با یکدیگر را بررسی کرده و ملاکی برای افراط و تفریط آن ارائه می‌کنند، و «تکبر» و «تذلل» را دو حد افراط و تفریط برای حد وسط «تواضع» برمی‌شمارند؛ اما به این نکته توجه ندارند که نمی‌توان «تذلل» را نقطه مقابل «تکبر»، و هر دو را دارای بار منفی دانست و همچون «شجاعت» که حد اعتدال «جبن» و «تهور» است، «تواضع» را نقطه معتدل بین آن دو شمرد، بلکه در پیشگاه پروردگار مئان، هر چه خاکساری بیشتر باشد، انسان به کمال لایق خود بهتر دست می‌یابد (همان، ص ۳۳۶).

از دیگر استثناهای این قاعده می‌توان از تفاوت اوصاف «کبر»، «بخل» و «ترس» برای زنان و مردان نام برد که در حدیث امیرمؤمنان علیه السلام به آن اشاره شده است: «خَيْرُ خِصَالِ النِّسَاءِ شَرَارُ خِصَالِ الرِّجَالِ: الزَّهْوُ وَالْجَبْنُ وَالْبُخْلُ. فَإِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَرْهُوَةً لَمْ تُمْكُنْ مِنْ نَفْسِهَا، وَإِذَا كَانَتْ بَخِيلَةً حَفِظَتْ مَالَهَا وَ مَالَ بَعْلِهَا، وَإِذَا كَانَتْ جَبَانَةً فَرِقَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَعْزُضُ لَهَا»؛ (سید رضی، حکمت ۲۲۶؛ مجلسی، ج ۱۰۳، ص ۲۳۸، ح ۵۲) نیکوترین ویژگی‌های زنان بدترین صفات مردان است: کبر، ترس و بخل. پس اگر زن اظهار بزرگی نماید (مردان نامحرم را) بر خود مسلط نمی‌سازد، و اگر در صرف اموال بخل بورزد مال خود و همسرش را حفظ خواهد نمود، و اگر ترسو باشد (و بی‌باکانه

با مسائل گوناگون مواجه نشود) از هر چه به او روی آورد ترس خواهد داشت (و در نتیجه از نقشه‌های بدخواهان محفوظ خواهد ماند) (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۳).

از این رو می‌توان نتیجه گرفت که این قاعده عمومیت ندارد و به همین علت به اجمالی پذیرفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ج، ص ۳۴۹).

از این رو «اعتدال» ملاک درستی نیست، بلکه به‌مثابه نشانه مؤثر است و نه برهان. در نتیجه می‌توان گفت: تنها تکیه بر اعتدال، سعادت‌آفرین نیست. بدین روی که اگر آدمی بی‌هدف و یا در پی اهداف باطل میانه‌روی پیشه سازد، هرگز به حق و مقصود ایده‌آل نخواهد رسید. پس باید این حرکت معتدل دارای هدفی صحیح باشد. آدمی اگر هدف زندگی را نیک تشخیص دهد و در بهره‌گیری از امیال، راه اعتدال را پیش گیرد، مظفر است، والا نه اعتدال تنها در نیل به سعادت کفایت می‌کند و نه صرف تشخیص صحیح هدف ما را به آن می‌رساند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ز، ج ۲، ص ۴۲).

از دیدگاه وحی، زشتی تکبر به علت ناسازگاری با روح عبودیت در مقابل خدای تعالی است و نهایت فضیلت و کمال انسان درک عمیق «عبد محض خدای قادر متعال» بودن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۶). اگر «تواضع» را فضیلت و «تکبر» را ردیلت می‌دانیم، به سبب حقیقتی است که در ورای آنها وجود دارد. اسلام این دو را چون واقعاً در سعادت و شقاوت انسان و رسیدن او به قرب الهی یا بازماندنش از قرب تأثیر دارند ارزش و ضد ارزش می‌داند.

از دیدگاه اسلامی، خوب بودن تواضع و سایر فضایل به لحاظ تأثیر آنها در تحقق کمال انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ج، ص ۱۷۴). بنابراین، تواضع با این پشتوانه و ملاک است که یک ارزش عام و صفت ممدوح به شمار می‌آید (همان، ص ۱۷۸). بنابراین بحث دایرمدار حد وسط ارسطویی نیست و ملاک «بندگی خدا» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان در رابطه با ملاک فضیلت اخلاقی براساس دیدگاه علامه مصباح یزدی چنین نتیجه‌گیری کرد:

۱. هر انسانی الزاماً دارای هدف یا اهداف نهایی است و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند.
۲. هدف نهایی چیزی نیست جز سعادت، فلاح، فوز و امثال آن؛ زیرا مطلوبیت آن ذاتی است و چون و چرابر دار نیست.
۳. اسلام با توجه به جهان‌بینی ویژه و الهی خود، سعادت را به معنای رایج لذت پایدارتر می‌داند و لذا ذی‌ابدی جهان آخرت را مصداق صحیح و حقیقی سعادت می‌شمارد که دستیابی به آن با رسیدن به قرب الهی امکان‌پذیر است.

۴. راه رسیدن به قرب الهی، بندگی خداوند و متخلق شدن به فضایل اخلاقی است.

۵. متخلق شدن به فضایل اخلاقی امری کلیدی برای نیل به کمالات انسانی است.

۶. فضیلت اخلاقی از کیفیت رابطه رفتار انسان با هدف نهایی به دست می‌آید؛ یعنی صفت و عملی ارزش حقیقی دارد که در جهت هدف نهایی (سعادت و مصداق سعادت یعنی قرب الهی) باشد.

۷. اصالت با توحید و عبودیت است و بدون روح عبودیت، هیچ رشد تکاملی و فضیلت اخلاقی که مورد تأیید کامل اسلام باشد، وجود ندارد.

۸. در راستای رسیدن به هدف نهایی، با توجه به اصالت توحید و عبودیت، اوصاف تنها در صورتی ذیل فضایل اخلاقی قرار می‌گیرند که دارای ملاک روح عبودیت باشند.

۹. روح عبودیت این است که «من از خودم اراده‌ای ندارم، فقط یک اراده جاری است - و باید جاری باشد - آن هم اراده خدای متعال است». اگر بخواهیم در مسیر بنده شدن گام برداریم اولین کار این است که باید دل و خواسته‌های آن را کنار بگذاریم و خواسته خدا را محور اعمال و رفتارمان قرار دهیم. به عبارت دیگر تا زمانی یک صفت فضیلت اخلاقی به شمار می‌آید که براساس خواست خداوند و در مسیر رسیدن به او باشد، نه خواست خود انسان.


۱۰. برخلاف نظر علمای یونان و برخی اندیشمندان مسلمان، حد وسط ملاک درستی نیست. ملاک اصلی فضایل اخلاقی سازگاری با روح عبودیت است که در بسیاری از موارد بر حد وسط منطبق می‌شود و حد وسط می‌تواند به عنوان نشانه فضیلت مورد استفاده قرار گیرد.

منابع

- اسلامی، سیدحسن، ۱۳۸۷، «اخلاق فضیلت‌مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی»، *پژوهشنامه اخلاق*، دوره اول، ش ۱، ص ۱-۲۲.
- بکر، لارنس، ۱۳۸۰، *مجموعه مقالات فلسفه اخلاق*، ترجمه گروهی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پترسون، کریستوفر و مارتین‌ای. پی. سلیگمن، ۲۰۰۴، *فضایل و توانمندی‌های شخصیت*، ترجمه گل‌تیا امساک و مهسا موحد ابطحی، اصفهان، یارمانا.
- پورتر، جین، ۱۳۷۸، «اخلاق فضیلت»، ترجمه انشالله رحمتی، *قیسات*، دوره چهارم، ش ۱۳، ص ۱۴۰-۱۴۷.
- تبییک، محمدتقی و همکاران، ۱۳۹۲، «رابطه انگیزش دینی و خودشناسی با فضایل اخلاقی»، *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، سال هفتم، ش ۱۲، ص ۱۳۵-۱۴۸.
- دانایی‌فرد، حسن و همکاران، ۱۳۹۴، «شناسایی مؤلفه‌های سازمان‌های فضیلت‌محور و جهادی»، *مدیریت اسلامی*، سال بیست و سوم، ش ۴، ص ۴۵-۷۱.
- دبیری، احمد، ۱۳۹۰، «فضیلت‌گرایی در اخلاق»، *معرفت اخلاقی*، ش ۵، ص ۵-۲۲.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
- قادری، فرزاد و دیگران، ۱۳۹۶، «الگوی ساختاری روابط فضیلت‌های شخصیتی، اصالت شخصیت و اقدام برای رشد شخصی با کسب خرد در دانشجوین»، *پژوهش در سلامت روان‌شناختی*، ش ۱۱(۴)، ص ۱۵۱.
- قاسمی اصل اصطهباناتی، محمدجواد، ۱۳۹۷، «تبیین ملاک ارزش اخلاقی مبتنی بر تناسب بین ارکان فعل اختیاری»، *معرفت اخلاقی*، ش ۲۴، ص ۳۵-۵۱.
- کریمی، مهدی، ۱۳۸۷، «ارزش و گزاره‌های ارزشی از دیدگاه محقق خراسانی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۰، ص ۱۶۵-۱۹۲.
- مبارک، زکی، ۱۹۷۰، *الاخلاق عند الغزالی*، قاهره، دارالشعب.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹ج، *دروس فلسفه اخلاق*، چ ششم، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۸۲الف، *آدرخشی دیگر از آسمان کریلا*، چ دهم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۲ب، *بر درگاه دوست*، تحقیق و نگارش عباس قاسمیان، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۳الف، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۳ب، *جنگ و جهاد در قرآن*، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴الف، *به سوی خودسازی*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴ب، *آموزش عقاید*، چ هفدهم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۴ج، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶الف، *خودشناسی برای خودسازی*، چ سیزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶ب، *اصلاحات ریشه‌ها و تیشه‌ها*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، *زینهار از تکبر*، تحقیق و نگارش محسن سبزواری، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸الف، *لقای الهی*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸ب، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا منتقی‌فر، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸ج، *رستگاران*، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸د، *پیام مولا از بستر شهادت*، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹الف، *جامی از زلال کوثر*، تحقیق و نگارش محمدباقر حیدری، چ دوازدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹ب، *سیری در ساحل*، تحقیق و نگارش علی احمدی‌خواه، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰الف، *به سوی او*، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰ب، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰ج، *انسان‌سازی در قرآن*، تحقیق و نگارش محمود فتحعلی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

- _____، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *پند جاوید*، تحقیق و نگارش علی زینتی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *پند جاوید*، تحقیق و نگارش علی زینتی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *آیین پرواز*، تحقیق و نگارش جواد محدثی، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، الف، *معارف قرآن ۱-۳: خداتناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، ب، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، ج، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، ح، *بهترین‌ها و بدترین‌ها از دیدگاه نهج‌البلاغه*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *پندهای امام صادق (ع) به رهجویان صادق*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *حقوق و سیاست در قرآن*، تحقیق و نگارش شهید محمد شهبازی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، ط، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *طوفان فتنه و کشتی بصیرت*، تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *عروج تاجی‌نهایت*، تحقیق و نگارش محمدرضا غیائی کرمانی، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مقصودی مدیح، سمیرا و فریده حسین‌نابت، ۱۳۹۵، «اثر بخشی آموزش صبر بر سه فضیلت شجاعت، عدالت، میان‌رومی»، *روان‌شناسی و دین*، ش ۳۵، ص ۶۹-۷۷.
- منتظری، سیدسعیدرضا و محمدرضا نظری، ۱۳۹۲، «رهیافتی به اخلاق فضیلت در دینکرد ششم»، *ایران‌شناسی*، سال سوم، ش ۲، ص ۱۱۳-۱۳۲.
- نوری طبرسی، حسین، ۱۳۶۸، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چ دوم، قم، مؤسسه آل‌البتیت.
- Dahlsgaard, K., Peterson, C., & Seligman, M. E., 2005, "Shared virtue: The convergence of valued human strengths across culture and history", *Review of general psychology*, N. 9(3), p. 203-213.
- Haslam, N., Bain, P., & Neal, D., 2004, "The implicit structure of positive characteristics", *Personality and Social Psychology Bulletin*, N. 30(4), p. 529-541.
- Rao, M., & Donaldson, S. I., 2015, "Expanding opportunities for diversity in positive psychology: An examination of gender, race, and ethnicity", *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*, N. 56(3), p. 271-282.
- Sheldon, K.M. King, L., 2001, *Why positive psychology is necessary*, American psychologist.
- Snow, N. E., 2019, "Positive psychology, the classification of character strengths and virtues, and issues of measurement", *The Journal of Positive Psychology*, N. 14(1), p. 20-31.
- Yearley, L. H., 1990, *Mencius and Aquinas: Theories of virtue and conceptions of courage*, Albany, State University of New York Press.

انگیزه‌های استهزا در اخلاق اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*

محسن جمالی / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد تربیت مربی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ mohsenjamali@chamail.ir
 سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ akbar.hosseini37@yahoo.com
 orcid.org/0000-0002-5823-5211
 دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۸
 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

استهزا یکی از رفتارهای زننده و ناپسند در زندگی اجتماعی به شمار می‌آید. همچنین این عمل در اخلاق اسلامی به شدت محکوم است. در جای‌جای قرآن کریم نیز تمسخر یکی از موانع و مشکلات جدی انبیا در مسیر هدایت دانسته شده است. این مقاله در پی یافتن انگیزه‌ها و عوامل بروز رفتارهای استهزاگونه در جامعه با توجه به دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی است. این نوشته به روش توصیفی - تحلیلی با گردآوری کتابخانه‌ای اطلاعات سامان یافته است. براساس دیدگاه و طرح کلی ایشان درباره انگیزه‌های نفس، عوامل پیدایش استهزا را می‌توان به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم کرد. انگیزه‌های فرعی ترکیبی از انگیزه‌های اصلی بوده و بازگشت آنها نیز به حب ذات است. انگیزه‌های اصلی شامل حب بقاء، حب کمال و لذت‌جویی است. کمال‌جویی خود به دو بخش قدرت‌طلبی و علم‌دوستی تقسیم می‌شود. خودکم‌بینی، خودبرتربینی و حسادت نیز از مصادیق انگیزه‌های فرعی است. به‌طور کلی تمام این انگیزه‌ها مبتنی بر هرم سه بعدی نفس بوده، نوع شناخت و هوای نفس عامل انحراف کشش‌های فطری خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: انگیزه، استهزا، تمسخر، ردیله، اخلاق اسلامی.

مقدمه

به‌طور کلی استهزا از اموری است که در فضای اجتماعی ظهور پیدا می‌کند. روابط بین انسان‌ها از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین آنها بستری برای پدید آمدن استهزا به شمار می‌آید. اگرچه تصور اینکه فردی خود را صرف‌نظر از هرگونه رابطه اجتماعی با دیگران مورد تمسخر قرار دهد امری محال نیست، اما چنین اتفاقی به‌ندرت پیش می‌آید و آنچه فراوان مورد ابتلای افراد است همان جنبه تعاملی بین افراد است.

اما سؤال اینجاست که چه عاملی موجب بروز چنین رفتاری می‌شود؟ اگر انسان‌ها برای حیات و زندگی مطلوب خود وابسته به زندگی اجتماعی هستند و تنها از همین راه و با کمک یکدیگر قادر به حرکت‌اند، پس چرا یکدیگر را به سخره می‌گیرند؟ چه چیزی موجب می‌گردد فردی در مواجهه با دیگری با گفتار و یا رفتار خود او را با تمسخر و تحقیر آزرده‌خاطر کند؟

آیت‌الله مصباح یزدی این موضوع را با عنوان مستقل «استهزا و تمسخر» در جلد سوم کتاب *اخلاق در قرآن* مطرح کرده است. ایشان اگرچه در دیگر آثار خود نیز به استهزا پرداخته، ولی این مباحث به صورت منسجم ارائه نشده است. این مقاله کوشیده است موضوع «تمسخر» را به صورت منسجم تدوین نماید. افزون بر آن، با دقت و مطالعه درباره چبستی استهزا، چگونگی شکل‌گیری و همچنین توجه به ویژگی‌های روانشناختی انسان، می‌توان به علل بروز چنین عملی دست یافت. بنابراین پرسش اصلی این نوشتار در رابطه با انگیزه‌های استهزا در اخلاق اسلامی با توجه به دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی* است.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. «انگیزه»

واژه «انگیزه» به لحاظ لغوی اسم و به معنای سبب، باعث، محرک، موجب و علت است. به هرچه محرک انسان باشد و او را به انجام کاری برانگیزاند، «انگیزه» گفته می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۶۰۴؛ معین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۹۴). اگر با دقت در انسان بنگریم خواهیم دید که او هیچ‌گاه رفتاری را بدون نیت انجام نداده و همواره متوجه هدفی است. در واقع، علت غایی نسبت به رفتار از حیث تصور مقدم و از حیث تحقق خارجی مؤخر است. پس می‌توان «انگیزه» را مفهومی دو منظوره دانست: از یک سو به محرک و از سوی دیگر به هدف مربوط است (شجاعی، ۱۳۸۶، ص ۶۰). با توجه به اینکه هدف اصلی این نوشته توجه کاربردی به رفتارهای استهزاگونه است، مراد از «انگیزه» همان معنای عام و لغوی است.

۱-۲. «استهزاء»

«استهزاء» از ریشه (ه ز ع) به معنای ریشخند، تمسخر، تحقیر و دست‌انداختن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۷۴؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۹۸؛ آذرنوش، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵۵). برخی «هزء» را به معنای مزاح و شوخی آرام و پنهانی ذکر کردند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۴۱). برخی نیز آن را مطلق تحقیر و اهانت دانسته، «استهزاء» را به معنای طلب تحقیر به هر شکل و وسیله‌ای که امکان‌پذیر باشد، گفته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۵۶).

در علم اخلاق اسلامی اصطلاح «استهزا» عبارت است از: تحقیر مردم با بیان کردن و همانندسازی از گفتار، کردار، اوصاف و یا خلقت آنها به گونه‌ای که سبب خنده دیگران شود. این عمل می‌تواند با قول، فعل، ایما و کنایه صورت گیرد (غزالی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۰؛ نراقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۶).

«استهزاء» از واژگان دقیق قرآنی است که بیان‌کننده رابطه نزدیک آن با کفر و شرک است (ایزوتسو، ۱۳۹۴، ص ۳۰۶). نکته و ظرافتی که در بطن این واژه بوده موجب شده است قرآن کریم بارها از آن استفاده کند. با بررسی عمیق‌تر متوجه می‌شویم که ریشه (ه ز ء) در اصل به معنای «سبکی» است. مراد از این ریشه در جمله «نافته تهرأ به» شتابان و سبک راه رفتن است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۶). چون لازمه چابکی و حرکت سریع خفت است و هر چیزی که سبک‌تر باشد، جابه‌جایی آن سهل‌تر و ممکن‌تر است، چنین نتیجه می‌گیریم که مغز و بطن معنای این کلمه همان خفت و سبکی است. بر همین اساس، «مُستهزئ» کسی است که هدفش خوار و سبک کردن طرف مقابلش بوده تا برچسب حقارت و پستی بر او بزند (داوود، ۱۳۹۷، ص ۱۹۵).

تمسخر به اشکال گوناگونی صورت می‌گیرد: توهین زبانی، تقلید لهجه، اشاره، مکتوبات موهن، کاریکاتور، عکس و فیلم از اشکال استهزا به شمار می‌آید. حتی گاهی در شرایط خاص، سکوت و سکون نیز می‌تواند مصداقی از تمسخر باشد.

۱-۳. «ذلت»

«ذلت» از ریشه (ذ ل ل) در لغت به معنای خوار و زبون، ضد عزت و ارجمندی است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۱؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۱۵۱۲). آنچه در علم اخلاق با عنوان «ذلت» مطرح است، در نقطه مقابل «کبر» قرار دارد. با این توضیح، براساس نظریه «اعتدال»، «تواضع» حد وسط دو رذیله «کبر» و «ذلت» است و هریک از اینها نیز - به ترتیب - در جایگاه افراط و تفریط قرار دارند. براساس این معنای اصطلاحی، همان‌گونه که «کبر» به معنای خودبزرگ‌داری است، «ذلت» در طرف مقابلش به معنای خوار و ذلیل کردن خویش است. «کبر» و «ذلت» هر دو از امور مذموم و مهلک هستند (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۳).

۱-۴. «اخلاق اسلامی»

علم «اخلاق» دانش مدوّتی است که اعمال درست و نادرست و باید و نبایدهای حوزه رفتاری و همچنین اوصاف نیک و بد نفسانی، اعم صفات راسخ و غیرراسخ در نفس را تبیین کرده، چگونگی آراسته شدن به صفات نیک و پیرایش از صفات بد را آموزش می‌دهد (اترک، ۱۳۹۵، ص ۳۳).

در عبارت «اخلاق اسلامی» واژه اسلامی نیز صفتی منسوب و به معنای اخلاقی است که منسوب به اسلام باشد. هنگامی می‌توان اخلاقی را به اسلام نسبت داد که بر آموزه‌ها و ارزش‌های دین اسلام استوار باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۵).

۲. انگیزه‌های اصلی استهزا

آیت‌الله مصباح یزدی در تشبیهی معقول به محسوس، نفس را به‌مثابه یک هرم سه بعدی ترسیم می‌کند. این سه بعد شامل «شناخت»، «قدرت» و «محبت» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۲). رأس هرم نمایانگر وحدت نفس و دربردارنده همه سطوح به صورت اجمالی است. همین نفس در مقام تفصیل و تجلی، به صورت این سطوح سه‌گانه درمی‌آید. این ابعاد پیوسته در حال تأثیر و تأثر بر یکدیگر بوده، با هم ارتباطی ناگسستگی دارند.

انگیزه‌های انسانی را می‌توان از شاخه‌های «حب نفس» دانست که البته این خوددوستی از دو بعد دیگر جدا نخواهد بود. درواقع دو بعد نفسانی علم و قدرت در جهت‌دهی و تکثیر فروع حب نفس مؤثرند. تمام تمایلات و کشش‌های انسانی به سه انگیزه اصلی منتهی شده که خود از مظاهر حب نفس هستند. این سه مجاری اصلی «حب بقا»، «حب کمال» و «لذت‌جویی» هستند.

این انگیزه‌ها نیز از یکدیگر جدا نبوده و پیوسته با هم در ارتباطند. این پیوستگی عامل تولید گرایش‌های فراوان و رفتارهای گوناگون متناسب با آنها در انسان می‌شود. گاه یک رفتار و یا یک گرایش، متأثر از چند گرایش پدید می‌آید. درهم‌تنیدگی گرایش‌ها موجب شده است شناخت انگیزه‌ها و عوامل روانی فعالیت‌های انسان چندان آسان نباشد. ممکن است تصور شود کار مشخصی به خاطر انگیزه‌ای معینی رخ داده است، در حالی که با تأمل و تدبیر می‌توان دریافت انگیزه و یا انگیزه‌های متعددی از نظرها پنهان مانده است. حتی در مراتب عمیق‌تر نفس، فعل و انفعالات بین انگیزه‌ها و عوامل مخفی، ما را وادار به کارهایی می‌کند که خود نیز از آنها تفسیری غلط می‌کنیم (همان، ص ۶۴).

باید توجه داشت که به لحاظ اخلاقی زمانی می‌توان چیزی را ارزش‌گذاری کرد که در حوزه اختیار انسان بگنجد. این امیال به خاطر فطری و غیراختیاری بودنشان نه خوب هستند و نه بد. جهت‌دهی این امیال توسط شناخت که امری اختیاری است، سبب شده تا آنها به داورهای اخلاقی گذاشته شوند.

۱-۲. حب بقا

انسان به خاطر خوددوستی، به حیات جاودان و دائمی علاقه دارد. این گرایش نیز به شدت تحت تأثیر علم است. اگر این میل با شناخت درست و جهت‌دهی مناسب همراه شود در مسیری صحیح حرکت می‌کند و اگر نادانی میل انسان را به سمت سراب و مصادیق غیرحقیقی روانه کند، گرایشی منحرف و منشأ مشکلات اخلاقی می‌شود. کج‌روی‌ها زمانی آغاز می‌شود که گستره دید کسی به همین زندگی مادی محدود شود. در این صورت دنیا هدف نهایی و منتهای آمال شناخته شده، برای ادامه حیات در آن، ارتکاب هر کار خطا امری طبیعی به نظر می‌رسد. در این گرایش جهت‌دهی و عوارض برخاسته از آن که در حوزه اختیار انسان قرار می‌گیرد، قابلیت ارزش‌گذاری می‌یابد. درواقع این میل فطری، همانند ماده خامی است که به شکل‌های گوناگون می‌توان آن را قالب‌ریزی کرد (همان، ص ۱۴۳). بنابراین خوب یا بد بودن آن بستگی دارد به اینکه انسان به کدام سو کشانده می‌شود. اگر به راهی درست هدایت شود مفید، و اگر به بیراهه منحرف گردد این گرایش مضر به شمار می‌رود.

اگر کسی به زندگی اخروی اعتقادی نداشته باشد، تمام داشته‌اش دنیاست و پس از مدتی، دنیاپرستی سرانجام کارهایش خواهد شد. مردم دوران جاهلیت عده‌ای عشرت‌طلب با سرخوشی‌های احمقانه بودند. این بی‌پروایی‌ها ناشی از تفکر و بینش مادی‌گرایانه آنان بود. برای کسانی که ورای دنیای حاضر دنیای دیگری نداشته باشند، دینی که حیات اخروی را تبلیغ می‌کند و بدان بشارت می‌دهد وسیله‌ای جز خنده و استهزا نخواهد بود (ایزوتسو، ۱۳۹۴، ص ۳۰۶).

خطای شناختی موجب شده است آخرت برای ماده‌گرایان به معنای محرومیت از دنیا باشد. بنابراین طبیعی است که در مقابل آن ایستادگی کنند. برای کسانی که حتی امکان زنده شده استخوان‌های پوسیده امری محال است (یس: ۷۸)، بی‌شک حرف از حیات اخروی، جملاتی مهمل و مضحک خواهد بود. از نظر دنیاپرستان، سرای آخرت توهمی بیش نیست. از این رو انبیا را چون افرادی متوهم و مجنون فرض می‌کردند، خود و پیروانشان را به باد سخره می‌گرفتند.

۲-۲. حب کمال

انسان علاوه بر آنکه خواهان بقاست، دوست دارد حیاتش همراه با افزایش کمی و کیفی باشد. چون هیچ تکاملی بدون بقا ممکن نیست، حب کمال همراه با حب بقاست. کمال خواهی، خود در دو میل قدرت‌طلبی و حقیقت‌جویی شکوفا می‌شود.

۲-۳. قدرت‌طلبی

«قدرت‌طلبی» یکی از گرایش‌های فطری انسان است که ریشه در نفس او دارد. این میل فطری لحظه‌ای انسان را رها نکرده، در مقاطع سنی گوناگون به اشکال متفاوتی در رفتارها ظاهر می‌شود. از نوزاد در تلاش برای تصاحب اسباب‌بازی گرفته تا خیال تسلط کرات آسمانی، همگی برخاسته از همین میل است. علم و شناخت در قدرت‌طلبی نیز نقش ایفا می‌کند و هر کسی به تناسب معرفتی که از قدرت دارد، در مسیری حرکت می‌کند.

سه گونه شناخت موجب می‌شود این میل به درستی پیش رود و یا انسان را به گمراهی بکشاند:

یکم. معرفت به انواع قدرت و عمق آنها؛ انسان نباید به قدرتهای مادی بسنده کند. به عبارت دیگر چنانچه فردی به مرحله‌ای از قدرت رسیده، نباید آن را نهایت استعداد و ظرفیت خود لحاظ کند. اگر کسی به خاطر انحراف فطرت، به قدرتی محدود دلخوش شود در همان حد متوقف خواهد ماند.

دوم. آگاهی از اینکه قدرتهای جهان مادی، همگی ابزاری برای رسیدن به مرتبه‌ای بالاترند و نباید به آنها به چشم هدف نگریست.

سوم. معرفت که آموزه‌های اسلامی بر آن بسیار تأکید دارند، این است که انسان آگاه باشد که قدرت او همانند سایر دارایی‌هایش حقیقتاً از آن او نیست، بلکه مالک آن و قادر مطلق و حقیقی خداوند متعال است. قدرت ما لطفی از طرف اوست تا با فرصت به دست آمده به سمت تکامل و شکوفایی پیش برویم. اگر مسیریابی انسان در قدرت‌طلبی دچار اختلال شود، حتی مصادیق ناچیز قدرت او را به صفات و رذایل اخلاقی آلوده می‌کند. این صفات پلید منشأ هر نوع خیانت و جنایتی در اجتماع خواهد بود (همان، ص ۱۲۲).

میل به قدرت چنانچه افسار عقلانیت را پاره کند خود را بی‌نیاز یافته، همچون سیل طغیانگر به هیچ چیز و هیچ کسی رحم نمی‌کند (علق: ۷۰). افراد سرمست از قدرت، دیگران را به چشم حقارت دیده، هستی و حیات آنان را اموری مسخره و بی‌ارزش می‌دانند. امثال فرعون که حتی جریان جویبارها را متعلق قدرت خویش می‌دانست و از کاخ خود روان می‌دید (زخرف: ۵۱)، جرئت و جسارت کرد و پیامبران و صالحان ساده‌پوش را به باد استهزا گرفت (زخرف: ۴۷ و ۴۸).

۴-۲. علم‌دوستی

جلوه دیگر کمال‌خواهی، حقیقت‌جویی است. علم‌دوستی نیز امری ذاتی بوده، ریشه در فطرت انسان دارد. از کودکان گرفته تا کهنسالان، همگی در پی پاسخ به سؤالات خود هستند. حتی انبوه اکتشافات و اختراعات متأثر از همین روح علم‌طلبی است. با این حال علم‌دوستی نیز متأثر از برخی شناخت‌های اصولی و همچنین سایر تمایلات، همچون قدرت‌طلبی و سودگرایی است و این امر موجب شده تلاش‌های علمی متنوعی دیده شود.

میل به دانستن حدی ندارد و اگر در مسیر تکامل همه‌جانبه انسان تعدیل نشود سر از بیراهه درمی‌آورد. روح کنجکاو ممکن است فرد را متوجه محیط خصوصی و خلوت دیگران کند. رواج چنین عملی در بین مردم، نه تنها نفعی ندارد، بلکه مشکلات متعددی برای زندگی اجتماعی ایجاد می‌کند (همان، ص ۱۰۵).

هر انسانی ممکن است خطاها و عیوبی در زندگی شخصی خود داشته باشد که از آشکار شدن آنها بیمناک است. اگر کنجکاو انسان مهار نشود، به تجسس در زندگی خصوصی دیگران و آشکارسازی عیوبشان کشیده می‌شود. آشکارسازی موارد پوشیده زندگی افراد موجب می‌شود آنان مضحکه دیگران شده، آبرویشان به تاراج رود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا» (حجرات: ۱۲).

تجسس و جست‌وجوی بیجا عاملی برای فاش‌سازی رازهای نهانی و غیبت مردم است. از منظر اسلامی مردم در زندگی خصوصی خود باید از هر نظر در امنیت باشند. اگر هر کس اجازه باید در زندگی دیگران تجسس کند، حیثیت مردم به باد رفته، اجتماع چنان جهنمی می‌شود که دیگر هیچ‌کس در امان نخواهد بود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸۴).

۵-۲. لذت‌جویی

از دیگر انگیزه‌های اصیل انسان، میل به سعادت، لذت و رفاه است. از آن‌رو که این انگیزه به بدن و یا روان و یا به هر دوی آنها تعلق می‌گیرد، فروع گوناگونی پیدا می‌کند. گرایش به لذت نیز از گرایش‌های فطری است: «فطری بودن» به این معنا که نمی‌توان از لذت، متنفر و گریزان، و در مقابل، طالب رنج بود. اصل این میل به خاطر غیراختیاری بودن، در دایره دآوری اخلاقی قرار نمی‌گیرد. بر این اساس بهره‌مندی از نعمت‌ها و لذت‌ها بی‌اشکال خواهد بود. منتها ترجیح لذت‌های کم‌ارزش و آنی بر لذایذ ابدی و ماندگار کار محکومی است. درواقع در ارزش‌گذاری اخلاقی، آن لذت‌هایی منفی شمرده می‌شوند که انسان را از درک موارد برتر محروم کنند (همان، ص ۱۷۸).

شادی و خنده از اموری است که هر کسی نسبت به آن احساس خوشایندی دارد. اما زمانی که بهای شادی عده‌ای ریختن آبرو و هتک حرمت مردم باشد، بی‌شک چنین عملی مذموم و محکوم است. روشن است که این لذت مانع درک سعادت پایدار اخروی خواهد شد. بنابراین استهزای دیگران به بهانه شاد شدن و شاد ساختن به هیچ وجه روا نیست.

۴. انگیزه‌های فرعی استهزا

گفته شد که انگیزه‌های اصلی انسانی برخاسته از حب نفس بوده، به سه بخش عمده تقسیم می‌شود. این انگیزه‌ها با یکدیگر رابطه تنگاتنگی دارند و چنان نیست که به صورت مجزا و بی‌ارتباط فعالیت کنند. براساس هرم نفس هرچه از رأس هرم که مقام اجمال تمام جنبه‌های نفسانی است، به سمت قاعده آن حرکت کنیم، وجوه نفس تفصیل و جلوه‌های متعددی پیدا می‌کند. انگیزه‌های اصلی نیز با یکدیگر آمیزش و اشتباك داشته، از این رو مولد انگیزه‌های فرعی می‌شوند (همان، ص ۵۹).

انگیزه‌هایی که در این قسمت ذیل عنوان «انگیزه‌های فرعی» به آنها می‌پردازیم، در حقیقت ترکیبی از انگیزه‌ها با یکدیگر هستند. سلسله انگیزه‌ها صرفاً محدود به درهم‌آمیختگی انگیزه‌های اصلی نیست، بلکه انگیزه‌های فرعی نیز با یکدیگر پیوند خورده، انگیزه‌های جزئی‌تر را تولید می‌کنند.

۱-۴. خودکم‌بینی

سراسر زندگی تلاش برای حفظ و ارتقای کیفیت حیات است. نفس پیوسته می‌خواهد حرکت کند، و این حرکت خارج از ذات آن نیست، تا جایی که می‌توان گفت: خود نفس، عین این حرکت و پویاست (همان، ص ۳۴). حتی اگر به خاطر خطای شناختی، سراب و مصداقی غیرواقعی مقصود قرار گیرد، اما جهت این حرکت بنا به میل کمال‌خواه انسان، از سوی نقص به سمت کمال است. هرگاه انسان متوجه خلأ و نقصی در خود شود، برای پر کردن آن به تکاپو می‌افتد. غیر از پروردگار عالم که کمال مطلق است، سایر موجودات به علت نقص وجودی خود در جریان این سیر استکمالی قرار دارند.

هر انسانی - دست کم - در دوران کودکی با مقایسه خود با بزرگسالان، متوجه ضعف قدرت جسمی و وابستگی خود به آنها می‌گردد. چون ساحت وجودی انسان شامل دو بعد «روح» و «جسم» است و اصالت هم با روح است (همان، ص ۱۶۴)، بنابراین احساس کمبود در هر دو بخش قابل جست‌وجو می‌باشد.

۱-۱-۴. عقده حقارت

«احساس کهنتری» از احساساتی است که هرکس کم‌وبیش آن را درک کرده است. صرف‌نظر از اینکه برخی نقص‌ها موجب می‌شود شخصی آماج تمسخر دیگران واقع شود، اگر احساس کهنتری به عقده حقارت تبدیل شود، فرد بیمارگونه دیگران را به باد استهزا می‌گیرد. توضیح آنکه عوامل احساس کهنتری را می‌توان «محیط اجتماعی»، «کهنتری واقعی» و همچنین «صفات عجیب» دانست (منصور، ۱۳۷۵، ص ۱۷).

۱-۱-۴. محیط اجتماعی

محیط اجتماعی، از خانواده گرفته تا مدرسه و جامعه می‌تواند در افراد احساس حقارت به وجود آورد. احساس حقارت ناشی از مقایسه بین افراد، از کودک گرفته تا بزرگسال، همه را درگیر خود می‌کند. وقتی فرزندی به نام «الگوی برتر» به سایر برادران و خواهران معرفی شود و پیوسته با تحسین الگو و سرزنش بقیه همراه گردد، در چنین خانواده‌ای احتمال کاشته شدن احساس حقارت در دل‌ها به شدت افزایش پیدا می‌کند.

در مدرسه نیز تویخ و خوارسازی عده‌ای در حضور سایر همکلاسی‌ها نیز همین اثر را خواهد داشت. به همین صورت، در فضای بزرگ اجتماع نیز وقتی کارکنان اداره‌ای نسبت به کارکنان اداره‌ای دیگر، مردم شهری نسبت به مردم شهری دیگر، قوم، فرهنگ و حتی ملتی در مقایسه با دیگران با توهین روبه‌رو شوند، احساس حقارت و حس رقابت در آنها برانگیخته خواهد شد.

۲-۱-۴. کهنتری واقعی

در این زمینه احساس کمبود ناشی از یک کهنتری واقعی به لحاظ جسمی و یا روانی است. کوتاهی قد، چشم منحرف، لنگیدن پا، گوزپشتی، سنگینی گوش، عقب‌ماندگی، اضطراب نامتعارف و بسیاری دیگر از این نارسایی‌ها، احساس کمبود ایجاد می‌کند.

۳-۱-۴. صفات عجیب

گاه ممکن است خصوصیتی که به خاطر کهنتری واقعی نیست موجب تعجب و تمسخر دیگران شود. کافی است مختصر شباهتی بین شخص با یک حیوان باشد تا ذهن جوآل عده‌ای را به حرکت درآورد. گاهی نیز ممکن است کمترین ناهماهنگی در اندام (مانند خال بزرگ در صورت، سفیدی قسمتی از مو، گوش‌های بزرگ،...) اسباب تفریح گروهی را فراهم آورد (همان، ص ۲۱).

چنانچه احساس حقارت ناشی از نقصی واقعی باشد رنج افراد دو برابر می‌شود. نقص عضو و یا روانی پریشان‌ازیک‌سو و زخم تمسخر و اهانت دیگران از سوی دیگر آنان را می‌آزارد. کودکی با دست فلج و یا پایی لنگ افزون بر تحمل مشقت کارهای روزانه، باید خود را نیز مضحکه دیگران ببیند و طعم تلخ ریشخندها را بچشد. هریک از علل یادشده به‌تنهایی و یا به صورت مشترک عاملی برای ایجاد احساس کهنتری هستند.

نکته اینجاست که احساس کمبود را نمی‌توان صددرصد عنصری مخرب تلقی کرد. اگر جوانب امر به دقت بررسی شود متوجه روی دیگر ماجرا می‌شویم. در حقیقت آنچه انسان را از حالت سکون و ایستایی خارج کرده، به حرکت درمی‌آورد همین احساس است. وقتی ما به لحاظ شناختی و گرایشی متوجه کمبودی می‌شویم، از امکانات موجود برای دستیابی به آنچه نسبت به آن احساس فقر داریم استفاده می‌کنیم. این احساس تمام شئون هستی و سبک زندگی ما را به‌گونه‌ای رقم می‌زند که از رنج کمبود رها شویم و از کسب آن لذت ببریم. حتی می‌توان تاریخ

انسانیت را به‌منزله تاریخ احساس کهنتری و یافتن راه‌حلی برای آن در نظر داشت. این احساس نیروی محرک پرقدردتی است که فرد را به سمت دستیابی به موقعیت‌های برتر و غلبه بر مشکلات می‌راند (دادستان، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳).

تمام مشکل از زمانی شروع می‌شود که احساس حقارت به عقده تبدیل شود. گاه ممکن است احساس حقارت چنان قدرتمند باشد که فرد به شدت تحت تأثیر قرار گرفته، دست و پایش به‌گونه‌ای بسته گردد که توان شناسایی هدفی راهگشا برای جبران را نداشته باشد. در این حالت شخص دچار «عقده حقارت» می‌شود. در شرایطی که نه توانی برای مقابله باشد و نه مهارتی برای سرپوش گذاشتن، حقارت آشکارا جلوه کرده، انسان را در رنج ناشی از آن غوطه‌ور می‌سازد (بشیری و حیدری، ۱۳۹۶، ص ۲۱۹).

در این صورت امکان دارد فرد برای ارضای نیاز به تفوق، دست به کار اشتباهی بزند. چنانچه نسبت به کسی کدورت داشته باشد و یا اگر دیگران در توانایی او شک می‌کنند، او دایم با تحت نظر قرار دادن جزئیات زندگی آنها در کمین کوچک‌ترین خطایی است تا با تمسخر، بزرگ‌نمایی کرده، آنان را در پیش چشمان دیگران به استهزا بکشاند. حتی اگر هیچ نقیصی در آنان نیابد، برایشان عیوبی می‌تراشد تا به هر طریقی شده آنان را به زیر بکشد. این عملکرد بیشتر به خاطر برتر نشان دادن خود است، تا آنکه هدف، لطمه زدن به دیگران باشد (منصور، ۱۳۷۵، ص ۳۸). روشن شد آنچه در این میدان مشکل‌ساز خواهد بود عقده حقارت است و نه صرف احساس کمبود. همین نیازها بوده که انسان‌های سرشناس و موفقی را در حوزه‌های گوناگون علمی، پزشکی و صنعتی به وجود آورده است. شکوفایی بسیاری از استعدادها مرهون همین احساس کهنتری است.

خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵).

بر این اساس قرآن به صراحت نیازمندی انسان به خداوند را گوشزد می‌نماید. این بیان به خاطر آن است که ما به خود آیینم و متوجه فقر وجودی خود شویم و سپس به سوی منبع هستی حرکت کنیم. هرکس اندکی خود را با هستی بیکران مقایسه کند به چنین احساس فقری می‌رسد. اما این احساس، نه بیماری است و نه انسان را متوقف می‌سازد، بلکه همانند قطب‌نمایی وی را به سمت چشمه‌ای که تشنه آن است، راهنمایی می‌کند. آنگاه که انسان خود را در ارتباط با خداوند دید، دیگر احساس حقارتی باقی نمی‌ماند (مصباح، ۱۳۹۶ الف، ج ۱، ص ۸۹).

۵-۱-۴. ضعف نفس

گاه انسان به علل گوناگون، نفس خود را که هویت حقیقی و دارایی اصلی اوست، به چشم خواری می‌نگرد. این معنا در متون اخلاقی، ذیل عناوینی همچون «صغر نفس»، «دون‌همتی» و «ذلت» مطرح می‌گردد. هر کس در قبال تلاشی که در زندگی خود دارد، بهره می‌برد. اندوخته مادی و معنوی ما حاصل میزان کوششی است که می‌کنیم. حال اگر تصور ما از خودمان، تنها موجودی پست باشد، دیگر انگیزه‌ای برای انجام کارهای بزرگ باقی نمی‌ماند.

انسانی که خود را خوار بداند، همتی هم برای عزت نفس خود ندارد؛ در مقابل مشکلات و خطرات، نه شجاعتی از خود نشان می‌دهد و نه غیرتی؛ با دیدن اندک چیزی از بلایا و امور ترس‌آور مضطرب گشته، می‌گریزد (نراقی،

بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۶). این خودکم‌بینی موجب ذنات همت در مواجهه با کارهای ارزشمند می‌گردد و در نتیجه عمر انسان محدود به امور پست و حقیر می‌شود.

در روابط اجتماعی چنانچه فردی به خاطر احترام و یا هر امر دیگری از تواضع که همان حد وسط است، خارج شود، خود را نسبت به دیگران بیش از حد متعارف کوچک نشان می‌دهد. این اظهار حقارت خود در مقابل دیگران، هم موجب خواری نفس می‌شود و هم دیگران را به تکبر سوق می‌دهد. فرد در چنین حالتی شخصیتش را بیش از حد معقول و واقع، کوچک نشان می‌دهد. این گونه رفتارها، حتی اگر برای اغفال - که خود فعلی مذموم است - نباشد، به تدریج عزت نفس انسان را به یغما برده، او را نزد خود و دیگران خوار می‌سازد. همچنین در طرف مقابل، چنین پنداری را ایجاد می‌کند که حقیقتاً واجد یک برتری منحصر به فرد است.

به‌طور کلی، ضعف نفس، ذلت و ذنات همت اگرچه به خودی خود نامطلوب‌اند، اما منشأ ناگواری‌های دیگری خواهند بود. از جمله این آثار دست آلودن به کارهای ناپسند از نظر شرع و عرف است، به‌گونه‌ای که برخی حتی برای رسیدن به منافع ناچیز دنیوی حاضرند مرتکب هر کار زشتی شوند (مظاهری، ۱۳۸۸، ص ۴۰۶). به عبارت دیگر حقارت ناشی از ناتوانی ارضای تمایلات، چیزی از شخصیت و عزت نفس باقی نمی‌گذارد تا از آن محافظت شود و از این‌رو شخص ناگزیر در ورطه سایر رذایل می‌افتد.

این حس بی‌ارزشی اگرچه امری نامطلوب است، ولی چنانچه با تمسخر همراه شود مشکل دوچندان خواهد شد. درواقع احساس ذلت و بی‌مقداری می‌تواند انگیزه‌ای برای تمسخر دیگران باشد. توضیح آنکه شخص حقیر به خاطر ضعف نفس و بی‌همتی، وقتی خود را با افرادی برتر از خود مقایسه می‌کند به جای درس گرفتن از آنها و تلاش برای پیشرفت، تمام سعی او صرف پایین کشیدن اطرافیان به منظور پر کردن خلأ درونی می‌شود. در رذیله تکبر، متکبر در مقایسه با سایرین می‌کوشد سطح و ارزش خود را بالاتر از آنان نشان دهد. مهم‌تفوق بر رقباست، اما اینکه برخوردار دیگران در چه سطحی است، چندان مدنظر نیست. اما در اینجا فرد پست که حتی قادر به این اظهار فضل هم نیست، در اقدامی ناپسند با توهین و تمسخر، شأن و مقام دیگران را پایین می‌کشد. تنها امید او این است که رتبه ارجمندی آنان را به قدی فرو بکاهد که به سطح خودش نزدیک شوند. به وسیله این حيله، ارزش و برتری دیگران به چشم کسی نمی‌آید.

به فرمایش امام هادی علیه السلام: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۸۳).

استهزا یکی از شرارت‌های انسان بی‌مقدار است. برای چنین کسانی، عقب‌ماندگی و خواری خویش اهمیت چندانی ندارد، مهم این است که دیگران به مقام آنها سقوط کنند. با تمسخر می‌توان در منظر مردم نقاط مثبت و مؤلفه‌های برتر در وجود افراد والامقام را بی‌اهمیت جلوه داد. آنها با کمال تعجب حتی سعی می‌کنند به باور افراد برتر، این تصور را بقبولانند که شما برتری چندانی نسبت به ما ندارید، و چه بسا گاهی موفق هم بشوند.

اگر بخواهیم در مقام تشبیه، خودکم‌بینی را با خود برتربینی مقایسه کنیم، می‌توان گفت: تکبر مانند پا گذاشتن بر سر و صورت دیگران برای بالا رفتن و تفوق بر دیگران است، در حالی که خود کم‌بینی مانند کشیدن نردبان از زیر پای افراد است تا دیگر کسی نتواند از او برتر باشد.

در اینجا باید اشاره کرد که در ادبیات دین، اگرچه احساس ذلت نزد مردم کار مذمومی است، اما در پیشگاه خداوند کاری ممدوح به شمار می‌آید، اگرچه خضوع در برابر والدین و مؤمنان مطلوب است. درک این ذلت نسبت به پروردگار ناشی از امری حقیقی است، در حالی که این فروتنی‌ها نسبت به دیگران نشانه نوعی شرک است. اگر ما معتقد باشیم که تمام نعمت‌ها از جانب خداوند بوده و همه دل‌ها به دست اوست، دیگر مقابل هیچ بنده‌ای کرنش و احساس ذلت نخواهیم داشت. اگر هم در مقابل پدر و مادر خود خضوع می‌کنیم، خارج از این دایره نیست. تواضع در برابر والدین به دستور خالق هستی بوده و - درواقع - تواضع در برابر خود خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۱، ص ۱۴۱).

در نتیجه، این معنا هیچ تعارضی با اعتماد به نفس و مذموم بودن ذلت ندارد. این از ویژگی‌های نظام الهی است که قابلیت جمع کردن صفات به‌ظاهر ناسازگار را دارد. اسلام با اینکه انسان را متواضع می‌خواهد، در عین حال اجازه ذلت و فرومایگی نداده و به عزت نفس توصیه می‌کند. نظام‌های غیر الهی به خاطر نداشتن پشتوانه اصیل، افراد را دچار نفاق می‌کنند. از سوی دیگر، باور چنین انسان‌هایی استقلال و قدرت است، اما به خاطر مصالح فردی یا اجتماعی، خود را متواضع وانمود می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۲۴۸).

۲-۴. خودبرتربینی

در علم اخلاق «تکبر» به‌مثابه یکی از عوامل استهزا ذکر شده است (غزالی، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۸). در عین حال خود تکبر از مهملکات اساسی محسوب می‌شود. برای روشن شدن چگونگی رابطه بین استهزا و تکبر، لازم است قدری در این‌باره بحث کنیم:

۱-۲-۴. تعریف «تکبر»

«تکبر» از ریشه (ک ب ر) به معنای بزرگی، عظمت و شکوه است. درواقع «کبر» و «صغر» از امور نسبی و متقابل یکدیگرند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۵۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱؛ آذرنوش، ۱۳۹۱، ص ۹۰۳).

از این‌رو در واژه‌هایی که از این ماده ساخته شده باشند، به‌گونه‌ای مفهوم «بزرگی» در مقابل کوچکی گنجانده شده است. معنای واژه‌های «کِبَر»، «تَكْبَر» و «اِسْتِكْبَار» به یکدیگر نزدیک است. «کبر» به معنای حالت خودشیفتگی است که فرد به خاطر آن خویش را بزرگ شمرده، از دیگران برتر می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۹۷).

در علم اخلاق «کبر» و «تکبر» دو اصطلاح جدای از هم بوده، از پیامدهای رذیله «عجب» محسوب می‌شوند. هر کس خود را دارای کمالی یافته و از بهره درون خود احساس سرور نموده، به خودپسندی افتد، دچار «عجب» شده است. حال اگر شخصی با مقایسه خود با دیگرانی که فاقد آن کمال هستند احساس برتری کند، دچار رذیله «کبر» گردیده است. تا این جای کار هرچه رخ داده در لب و باطن انسان است. اما زمانی که فرد این حالت نفسانی را در هیأت بدن بروز دهد از این پس گرفتار «تکبر» نیز شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹).

چون کبر از آثار عجب است، بنابراین نباید آنها را به یک معنا تلقی کرد. نیاز نیست که این احساس برتری براساس امری واقعی باشد، بلکه ممکن است صرفاً ناشی از یک کمال توهمی باشد (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۳۵۷).

بنابراین تکبر مرحله‌ای بعد از کبر است و تا زمانی که شخص در گفتار و یا رفتار اظهار بزرگی نکند در مرحله کبر باقی می‌ماند. با این توضیحات روشن شد که «کبر» صفتی درونی و «تکبر» صورت بیرونی و عملی است. چون «کبر» و «تکبر» دو حالت مجزا هستند که رابطه طولی دارند، قابل تصور است که انسانی گرفتار کبر باشد، اما دچار تکبر نشود؛ اما عکس آن که کسی تکبر ورزیده باشد بی‌آنکه درون خود کبر داشته باشد، صحیح نیست. بین تکبر و بی‌ایمانی رابطه نزدیکی وجود دارد، به‌گونه‌ای که «اندیشه مستکبرانه» وصف کلی کسانی است که از ایمان روی برتافته‌اند. در حقیقت تمام وجوه قابل تشخیص کفر چیزی جز تجلی همین اندیشه بنیادی نیست. در قرآن به صورت نمایان دو مفهوم با استکبار کافران ارتباط مستقیم دارد: یکی «استهزا» و دیگری «مجادله» با هر آنچه پیامبران ارائه می‌دهند (ایزوتسو، ۱۳۹۴، ص ۳۰۵).

۲-۴. ارتباط تکبر با تمسخر

تا زمانی که انسان تنها به کبر آلوده شده باشد، در روابط اجتماعی‌اش به ردیله استهزا مبتلا نخواهد شد. اما احتمال اینکه در مرحله تکبر از خود رفتارهای تمسخرآمیز بروز دهد بسیار است. در مرحله کبر، همین که کسی در نفس خود نسبت به دیگران احساس بزرگی کند برایش کفایت می‌کند. اما در مرحله تکبر تا زمانی که این بزرگی را آشکارا به نظر مردم نرساند راضی نمی‌شود. شخص متکبر همواره در تلاش است برتری خود را به هر روشی که شده به رخ دیگران بکشد.

انسان به لحاظ شناختی وقتی دو چیز را در کنار هم قرار دهد و مقایسه کند، با تمرکز بیشتری موارد تشابه و تفاوت آنها را درمی‌یابد. چنین شناختی به مراتب قوی‌تر از زمانی است که اشیا با فاصله زمانی و مکانی با یکدیگر مقایسه می‌شوند. با این سنجش درک انسان از هر شیئی واضح‌تر خواهد بود. انسان متکبر برای آنکه مردم به سهولت و وضوح ویژگی‌های او را درک کنند از این سازوکار شناختی استفاده کرده، نقاط قوت خود را در کنار نقاط ضعف دیگران قرار می‌دهد، به این امید که مردم با این مقایسه و سنجش به برتری او اعتراف کنند.

همان‌گونه که گذشت، تکبر به شکل گفتاری و یا رفتاری بروز می‌کند. یکی از مصادیق گفتار و رفتار متکبرانه استهزای مردم است. او برای اینکه اثبات کند از دیگران برتر است، با رفتار و یا گفتارش دیگران را به سخره می‌گیرد. در این شرایط، استهزا همچون ذره‌بین عمل می‌کند. زیر ذره‌بین تمسخر خصوصیات در کوتاه‌ترین زمان، بزرگ‌نمایی شده، برتری متکبر به رخ کشیده می‌شود. به عبارت دیگر، قیاس در قالب تمسخر به دیگران عرضه می‌شود. اگرچه قصد اولیه او به سخره گرفتن دیگران نیست؛ اما او برای اثبات بزرگی خود، ناچار است با شگردی زیرکانه از استهزا کمک بگیرد.

علاوه بر آنچه گفته شد، احساس تکبر انسان را فریب می‌دهد، به‌گونه‌ای که دیگران در چشمش کوچک و بی‌ارزش جلوه می‌کنند. آنگاه که کسی ضعیف و بی‌مقدار به حساب آید به راحتی حقوقش پایمال می‌شود. قرآن کریم با تأکید بر همین نکته، مؤمنان را از تمسخر دیگران برحذر می‌دارد (حجرات: ۱۱). بر این اساس حتی احتمال

برتر بودن دیگران سببی برای بیداری و پرهیز از تمسخر است. چنین بیانی گویای آن است که تمسخر ناشی از یک خطای شناختی مبتنی بر کوچک و بی‌ارزش دانستن اطرافیان است. به دیگر سخن، روی دیگر برتر دانستن خود، پست و حقیر دیدن دیگران است.

کار دیگری که تکبر با انسان می‌کند ایجاد توهم و احساس بی‌نیازی و استقلال است. به همین دلیل «استکبار» از واژگان کلیدی قرآن است که مخالفان انبیا با این وصف شناخته می‌شوند؛ مخالفانی که خوی استکبار دارند و پیروانی که از آن پرهیز می‌کنند. تکبر آنچنان انسان را به خود مغرور می‌سازد که حتی از دعا و اظهار نیاز به درگاه پروردگار عالم ابا می‌کند. کار او به جایی می‌رسد که نسبت به مالک مطلق هستی نیز استکبار می‌ورزد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۷). تکبر یعنی «من»، و «من» یعنی استقلال و اظهار بی‌نیازی نسبت به دیگران (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶).

این روحیه به انسان اجازه نمی‌دهد به دیگران و گفته‌های آنان اعتنا کند. هر حرف و دیدگاهی که در مخالفت این افراد باشد، چیزی جز مهملات و امور مضحک نیست. به جای تشکر در قبال راهنمایی، جواب آنان استهزاست. کسی که خود را برتر از همه و معیار درستی بیندارد، دیگر گوش شنوایی برای حرف‌های دیگران ندارد.

خداوند حضرت موسی و هارون را مأمور هدایت فرعون ساخت. وقتی فرعونیان دو چوپان را با فرعون می‌دیدند که «انا ربکم الاعلی» می‌گفت مقایسه کردند، حاضر به شنیدن ندای حق نشده، آنان را به سخره گرفتند (زخرف: ۴۷).

همچنین کنجکاو ی ناروا در کاستی‌های دیگران می‌تواند بذر تکبر را در دل انسان بکارد، به‌ویژه اگر این عیوب در ظاهر دیگران باشد و شخص خود را تنها از این حیث که مبتلا به آن مشکل نیست، برتر بداند. ممکن است افراد غافل با مشاهده این نقایص در دیگران، آنان را ریشخند کنند. آنان حتی اگر مؤدب باشند و رفتاری تحقیرآمیز از خود نشان ندهند، ولی در دل به آنها می‌خندند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۰).

از نگاه آنان ملاک برتری هر کس بسته به سلامت جسمی و غیرجسمی اوست. اصلاً پای لنگ و یا زبان الکن مستحق تمسخر و وسیله‌ای برای خنده است. کسی که از شدت فقر چاره‌ای جز پوشیدن کفش پاره ندارد باید هم ملعبه دست دیگران باشد. این خوی از آن روست که شخص خود رنج کاستی را ندیده و طعم تلخ فقر را نچشیده است. کسی که درد نکشیده خود را بهتر فرض می‌کند و متکبرانه به زخم دیگران نمک می‌پاشد. او فراموش کرده که بهای افراد تنها بسته به میزان پرهیزگاری است (حجرات: ۱۳).

حقیقت این است که اگر هر انسانی به درستی در خود بنگرد، خواهد فهمید که خودش نیز بی‌عیب نیست. هیچ انسان بی‌نقصی در جهان وجود ندارد و همه عالم به خاطر فقر به سمت کمال برتر حرکت می‌کنند. آنچه افراد را به این نوع تمسخر سوق داده، غفلت از کاستی‌های خود و سرگرم شدن به عیوب دیگران است. وقتی انسان از عیوب خود بی‌خبر باشد، خودپسند و متکبر می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸). بی‌شک اگر به خود بنگریم دیگر فرصت فکر کردن به عیوب دیگران را نخواهیم داشت (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، الف، ص ۱۱۴).

۳-۴. حسادت

«حسادت» به معنای آرزوی زوال نعمت از دیگران است، چه خود فرد دارای آن بهره باشد یا نباشد و یا اینکه بخواهد به آن برسد یا نه. اگر توجه به برخورداری دیگران، نه با آرزوی زوال، بلکه به این امید باشد که خود نیز واجد آن شود، دیگر حسادت نیست و به آن «غبطه» می‌گویند. حالت اول ناپسند و دومی پسندیده است (نراقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵). حسد علاوه بر آنکه خود از امراض قلبی بسیار خطرناک است، زاینده بسیاری از مفاسد روحی و رفتاری است که هریک به‌تنهایی می‌تواند انسان را به هلاکت برساند (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸).

حسود هرچند خود به چیزی نرسد، ولی همین که دیگران از خیری محروم شوند، خوشحال می‌شود. باید توجه داشت حسد صفت قلب است و نه فعل. از این رو جایگاهش نیز قلب است، نه جوارح. در واقع این صفت روحی باعث انجام گناهان جوارحی می‌شود. در اخلاق اسلامی نه‌تنها انجام رفتارهایی مانند تمسخر که بروز خارجی حسد است، مذموم است، بلکه حفظ و پرورش حسادت در قلب نیز ناپسند به شمار می‌آید (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۵).

۱-۳-۴. شرایط پیدایش حسد

برای تحقق حسادت شرایط ذیل لازم است:

۱. وجود انسان دیگری که به آن حسادت شود.
۲. محسود دارای نعمتی ویژه و قابل توجه باشد.
۳. نعمت به شکل محدود و مورد تراحم باشد.

حسد در انسان زمانی تحقق پیدا می‌کند که یا خود نعمت مورد تراحم باشد و یا امکانی برای یک موقعیت مورد تراحم (مانند جایگاه ویژه اجتماعی) ایجاد کند. هرگاه برای کسی دستیابی به جایگاه ممتاز فردی سخت و یا غیرممکن باشد، حسادت در او شعله‌ور شده، محسود را عامل محروم ماندن خویش تلقی می‌کند، آنگاه آرزو می‌کند که کاش دیگری این نعمت را نمی‌داشت تا من از آن برخوردار می‌شدم.

واقع ماجرا این است که نمی‌توان حسادت را یک گرایش فطری دانست. آنچه فطری است دستیابی به کمالات است. در حقیقت عامل برانگیخته شدن حس حسادت فعالیت انحرافی حب ذات است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۳۱). این انحراف موجب شده است به جای اینکه یک امر مطلوب را هم برای خود و هم برای سایرین بخواهد، یک‌طرفه فقط آرزوی نابودی آن را از دیگران داشته باشد.

حسد یکی از مهم‌ترین عواملی است که افراد را وادار به تجاوز به حیثیت و تخریب شخصیت دیگران می‌کند. حسادت موجب می‌شود افراد با توهین، تمسخر و تهمت، موقعیت اشخاص را تضعیف کنند. این‌گونه اعمال از گناهان کبیره بوده، اسلام به شدت با آن مخالف است و عامل آن را مستحق کیفر می‌داند (همان، ص ۲۳۹).

حسد حتی اگر تنها در دل یک نفر فعال باشد، اما به قدری مخرب است که موج ویرانی آن صدها هزار تن را دربر می‌گیرد. رد پای این رذیله در بسیاری از بلاهای اجتماعی به روشنی پیداست. حسادت عبدالله بن زبیر یکی از مهم‌ترین عوامل جنگ جمل بر ضد امام علی علیه السلام بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ب، ص ۱۲۹).

از این گذشته حسادت به مواهب دیگران به نوعی دخالت در ربوبیت پروردگار است. این اعتراض به منزله قبول نداشتن حکمت خداوند است و اگر از این حد بالاتر رود شرک محسوب می‌شود. کسی می‌تواند چنین اعتراضی بکند که از خود مالکیتی داشته باشد، و حال آنکه ما از خود چیزی نداریم. با این وصف، بدون توجه به مالکیت و حکمت خداوند و همچنین مصالح امور، فرد اعتراض خود را با گفتن اینکه چرا باید دیگری از من زیباتر، پول‌دارتر و بااستعدادتر باشد، نشان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ب، ص ۱۵۲).

قرآن، کتاب هدایت بشر، با ذکر چند داستان، اهمیت و نقش حسادت را به ما یادآور می‌شود. در ماجرای فرزندان حضرت آدم، وقتی *هابیل و قابیل*، هریک برای خدا قربانی خود را عرضه کردند، فقط قربانی *هابیل* قبول شد. *قابیل* از اینکه خود را شکست خورده و کار برادر را سامان یافته می‌دید، بر او حسد ورزید؛ به حدی که راضی به کشتن برادر شد. *هابیل* برای راهنمایی برادرش به او گفت: عنایت خداوند تنها به تقوای پیشگان است. تو نیز تقوا پیشه کن تا رستگار شوی. بنابراین علت پذیرفته نشدن قربانی را در خود بجوی و مرا مقصر ندان (مائده: ۲۷). قرآن اشاره به این خطای شناختی دارد که حسود به جای اینکه به فکر اصلاح و پیشرفت خویش باشد، دیگران را مقصر می‌داند و از این رو به آنان حسادت می‌ورزد.

همچنین در داستان حضرت یوسف علیه السلام بار دیگر بحث حسد را به میان می‌آورد؛ آنجا که برادران او احساس کردند حضرت یعقوب، یوسف و بنیامین را از آنان بیشتر دوست دارد. آنان برای اینکه به خیال خود، پدرشان را از گمراهی درآورند و محبت او را به خود جلب کنند، حاضر به برادرکشی و یا آواره ساختن برادر کوچکشان شدند (یوسف: ۸-۹).

قرآن کتاب تاریخی نیست و با این‌گونه داستان‌ها، به ما تذکر می‌دهد که درون ما نیز ممکن است چنین احساسی باشد که منشأ انحرافات و اعمال غیرقابل تصور شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ب، ص ۹۱-۹۲).

۲-۳-۴. تمسخر ناشی از حسادت در زیبایی

کسی که چشم دیدن خیری را از برای دوست و آشنا نداشته باشد، می‌کوشد آن ویژگی را بی‌ارزش نشان دهد و یا صاحب آن را از چشم همه بیندازد. به همین علت حسود با گفتار و یا رفتاری استهزاگونه، دیگران را از حیثیت ساقط می‌کند. تمسخر برخاسته از حسادت مصادیق فراوانی را دربر می‌گیرد، اما در این مجال تنها به یک نمونه اکتفا می‌کنیم:

جمال و زیبایی در بین خانم‌ها یکی از موضوعات شایعی است که حسد را برانگیخته، غالباً آنان را وادار به تمسخر یکدیگر می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۲۸). به طور کلی گرایش به زینت و جمال در انسان از تمایلاتی است که با اشباع آن سرشار از لذت می‌شود. این میل مستقل از دیگر نیازهای بشری است، اگرچه غالباً با آنها همراه می‌شود.

«جمال» به معنای زیبایی طبیعی و «زینت» به معنای زیبایی آرایشی و عرضی است. زیادوستی و دیدن انسان‌هایی با این ویژگی از خواسته‌های فطری و اصیل انسان است و به همین دلیل قرآن کریم هنگامی که نعمت‌های بهشتی را برمی‌شمرد، مصاحبت با زیبارویان و نگاه به آنان را یکی از بالاترین لذت‌های بهشتیان یاد می‌کند (همان، ص ۲۵۵).

در سرای دنیا، زنان به خاطر ویژگی خاص خود به شدت میل به «تبرج» دارند. آنها می‌خواهند از لحاظ قلبی قاهر و از لحاظ جسمی تحت حمایت باشند (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۰۳). حتی حاضرند از خوراک، استراحت و منافع بسیاری به خاطر خودنمایی چشم ببوشند. بنابراین موضوع برایشان آنقدر جدی است که به راحتی از صحنه کنار نمی‌روند. وقتی زیبایی و جلب توجه میدان رقابت شود، دست و پای افراد برای بسیاری از کارها بسته می‌شود. اینجا دیگر جای خشونت‌های عیان و حذف فیزیکی نیست؛ زیرا زنان بدخلق و خشن، خودبه‌خود از چشم‌ها می‌افتند. باید کاری کرد که فرد مظهر جمال به نظر آید، نه آنکه مظهر جلال شود. بنابراین استهزا و پامال ساختن احترام و ارزش رقبا راهکاری زیرکانه و لطیف برای بیرون انداختن دیگران از عرصه است.

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که امور نفسانی به‌طور کامل در اختیار انسان قرار نمی‌گیرند. بنابراین انتظار برطرف ساختن حسادت در هر شرایطی شاید تکلیفی دشوار و بلکه محال باشد. با این حال مهار بخش اختیاری آن، کاری معقول و شدنی است (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۵). پس اگر بیماری حسد را درون خود یافتیم، دست کم از آن ناخشنود شویم و برای درمان آن حرکتی کنیم.

نتیجه‌گیری

اگرچه مردم در زندگی گروهی به یکدیگر نیازمندند، ولی با این حال با رفتارهای تمسخرآمیز همدیگر را می‌رنجانند. هرگونه تلاشی برای ادراک، پیشگیری و درمان چنین رفتارهایی منوط به یافتن علت‌های بروز آن است. از این‌رو بررسی و یافتن انگیزه‌ها و عوامل تمسخر راهگشای بسیاری از تحقیقات بعدی است. با تأمل در موارد استهزا، متوجه می‌شویم چنین اموری صرفاً برخاسته از تعداد محدودی از انگیزه‌ها نیست.

با توجه به دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، انگیزه‌های انسان به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم می‌شوند. تمسخر و مشکلاتی از این دست، ناشی از انحراف در شناخت و هواهای نفسانی است. انگیزه‌های فرعی ترکیبی از انگیزه‌های

اصلی هستند. بازگشت انگیزه‌های اصلی نیز به حب ذات است. بنابراین اختلال در حب ذات و شناخت، محرک و انگیزه رفتارهای استهزاگونه است. خودکم‌بینی، خودبرتربینی و حسادت از مهم‌ترین عوامل فرعی تمسخر است که مبتنی بر انگیزه‌های اصلی حب بقاء، حب کمال و لذت‌جویی است. از این‌رو اگرچه بیشتر تمسخرهای اجتماعی متأثر از انگیزه‌های فرعی دانسته می‌شود، اما این تنها ظاهر ماجراست و ریشه آنها را باید در حب نفس و انگیزه‌های بنیادی جست.

عقدۀ حقارت و ضعف نفس در افراد خودکم‌بین باعث می‌شود آنان دست به تمسخر دیگران بزنند. همچنین در تکبر، توهم خودبزرگی و در مقابل، ذلیل‌انگاری دیگران موجب استهزا می‌شود. در نهایت هم شخص حسود، چشم دیدن پیشرفت دیگران را ندارد و به همین علت آنان را به سخره می‌گیرد.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۹۱، *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، چ چهاردهم، تهران، غزال.
- ابن شعبه حرائی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اترک، حسین، ۱۳۹۵، *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ایزوتسو، نوشیهیکو، ۱۳۹۴، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ سوم، تهران، ارغوان.
- بشیری، ابوالقاسم و محتبی حیدری، ۱۳۹۶، *روانشناسی شخصیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- دادستان، پریخ، ۱۳۸۷، *هجده مقاله در روانشناسی*، چ دوم، تهران، سمت.
- داوود، محمدمحمد، ۱۳۹۷، *فرهنگ واژه‌های قریب المعنی در قرآن کریم*، ترجمه محمدحسن قوادیان و ابوالفضل بهادری، تهران، دانشگاه تهران.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه دهخدا*، چ دوم از دوره جدید، تهران، دانشگاه تهران.
- راعب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات لفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- شجاعی، محمدصادق، ۱۳۸۶، *دیدگاه‌های روانشناختی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- غزالی، محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بی جا، دار الکتب العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، چ دوم، قم، هاجر.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳ الف، *به سوی او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۳ ب، *در پرتو ولایت*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۸، *رستگاران*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۲ الف، *اخلاق اسلامی*، تهران، سمت.
- _____، ۱۳۹۲ ب، *پندهای امام صادق ☞ به رجویان صادق*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ الف، *پند جاوید*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ ب، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۶ الف، *ره توشه*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۶ ب، *طوفان فتنه و کشتی بصیرت*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه یادداشت‌ها*، چ دوم، تهران، صدرا.
- مظاهری، حسین، ۱۳۸۸، *کاوشی نو در اخلاق اسلامی*، ترجمه محمدرضا آذیر و محمود ابوالقاسمی، تهران، ذکر.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ فارسی*، چ بیست و ششم، تهران، معین.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- منصور، محمود، ۱۳۷۵، *احساس کهنتری به ضمیمه بررسی‌های بالینی آدلر*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۸، *شرح چهل حدیث*، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ☞
- نراقی، مهدی، بی تا، *جامع السعادات*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- نراقی، احمد، ۱۳۷۷، *معراج السعاده*، چ پنجم، قم، هجرت.

نقد دیدگاه ماکیاولی درباره معیار فعل اخلاقی بر اساس مبانی انسان‌شناسی آیت‌الله مصباح یزدی*

ک زینب کبیری / استادیار دانشگاه فرهنگیان قم، پردیس خواهران حضرت معصومه علیها السلام

zেকabiry@gmail.com  orcid.org/0000-0001-5035-8826

کبرات آگبوگون / دانشجوی دکتری کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی وابسته به جامعه المصطفی

kubratagbogun@gmail.com



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۳

چکیده

ماکیاولی فیلسوفی است قدرت‌گرا که نظریات اخلاقی خود را در قالب نظریات سیاسی خویش مطرح نموده و متناسب با مبانی فکری خود، در باب معیار فعل اخلاقی نظراتی ارائه کرده است. به باور ماکیاولی معیار فعل اخلاقی رسانندگی انسان به هدف و غایت اصلی زندگی است. وی غایت اصلی زندگی را قدرتمندی انسان می‌داندست و افعال آدمی را در صورتی اخلاقی می‌شمرد که فرد را برای رسیدن به قدرت مادی توانمند سازد. از منظر وی «قدرت» ارزش ذاتی دارد و برای رسیدن به آن، انسان مجاز است از هر روشی استفاده کند. درواقع از منظر او ملاک اخلاقی بودن یا نبودن یک فعل (نظیر دروغ‌گویی) رسانندگی انسان به کمال یعنی قدرت است. او معتقد بود: هدف وسیله را توجیه می‌کند و برای رسیدن به هدف والا (قدرتمندی انسان)، از هر نوع رفتاری می‌توان استفاده کرد. آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: برای تعیین ملاک خوبی و بدی افعال انسان، ابتدا باید به شناخت صحیحی از انسان، ابعاد وجودی او، سعادت و شقاوت وی، کمال و هدف نهایی او دست یافت تا بتوان در گام بعد معیار صحیح ارزشمندی افعال اخلاقی انسان را تعیین کرد. ایشان معتقد است: رسیدن به قدرت محدود مادی نمی‌تواند معیار خوبی برای رساندن انسان به حیات ابدی معنوی و اخلاقیات باشد. در این مقاله دیدگاه ماکیاولی درباره معیار فعل اخلاقی به شیوه توصیفی - تحلیلی تبیین شده و براساس مبانی انسان‌شناسانه آیت‌الله مصباح یزدی ارزیابی گردیده است.

کلیدواژه‌ها: معیار فعل اخلاق، اخلاق، انسان‌شناسی، ماکیاولی، آیت‌الله مصباح یزدی.

پرسش از معیار فعل اخلاقی بدان معناست که یک کار باید شامل چه خصوصاتی باشد تا بتوان آن را از دایره افعال عادی و طبیعی خارج کرد و در زمره افعال اخلاقی به حساب آورد؟

برخی فیلسوفان اخلاق معتقدند: افعال اخلاقی برخلاف افعال طبیعی و عادی که برای اداره زندگی و حیات دنیایی از آنها بهره گرفته می‌شود و میان ما و حیوانات مشترک هستند، مختص زندگی انسانی و مافوق حیات حیوانی هستند. برخی نیز معتقدند: افعال اخلاقی قابلیت ستایش دارند، برخلاف افعال طبیعی که چنین قابلیت ندارند. برخی دیگر از فیلسوفان اخلاق نیز فعل اخلاقی را با توجه به هدف و غایت آن تبیین کرده‌اند. عده‌ای نیز با توجه به نیت و انگیزه انجام آن فعل، تعریفی از اخلاقی بودن افعال ارائه نموده‌اند. در نهایت، یک فیلسوف بسته به ملاک و معیاری که برای اخلاقی قلمداد کردن یک فعل دارد، مکتب اخلاقی خود را تبیین و پایه‌ریزی می‌نماید.

ماکیاولی انسان را موجودی شریر، خبیث و فزون طلب می‌داند که تنها با قانون و زور می‌توان او را مهار کرد. وی معتقد است: انسان برای کامل شدن، برتری یافتن و حفظ آن، پیروزی و سعادت‌مندی به قدرت نیاز دارد. بنابراین هر کاری که موجب افزایش قدرت انسان شود پسندیده است و هر کاری که موجب کاهش قدرت شود، ناپسند است. البته چون ماکیاولی انسان را تک‌بعدی و مادی می‌پندارد و ارزش او را در امور مادی جست‌وجو می‌کند، منظورش از «قدرت» تنها قدرتمندی مادی است.

این مقاله کوشیده است دیدگاه ماکیاولی درباره معیار فعل اخلاقی را توسط اندیشه‌های *آیت‌الله مصباح یزدی* نقد و ارزیابی کند. ایشان معتقد است: چون انسان موجودی تک‌بعدی نیست، پس غایت اصلی افعال او نیز نمی‌تواند تنها به امور و انگیزه‌های مادی ختم شود. بنابراین ملاک اخلاقی بودن فعل انسان نمی‌تواند تنها در امور مادی (نظیر رسیدن به قدرت مادی) خلاصه شود و ارزش‌های متناظر سعادت انسان باید به‌گونه‌ای متعالی و فرامادی تبیین گردند.

در تبیین معیارهای اخلاقی و داوری و ارزیابی آنها، این نکته قابل تأمل است که تا شناخت درستی از انسان، سعادت او و راه رسیدن به این سعادت وجود نداشته باشد، نمی‌توان ارزش را از ضد ارزش تشخیص داد و گزاره‌های سعادت‌آفرین را از گزاره‌های شقاوت‌آفرین جدا ساخت.

در خصوص این موضوع، کتاب *گفتارها*، اثر نیکلو ماکیاولی (۱۳۸۹) از منابعی است که دیدگاه ماکیاولی را درباره رابطه میان قدرت، اخلاق، عدالت و حکومت تبیین می‌کند. کتاب معروف دیگر ماکیاولی با عنوان «The prince and the art of war» (۲۰۰۵) است که به بررسی رابطه اخلاق و سیاست و اوصاف اخلاقی که یک شهربار (حاکم) باید داشته باشد، پرداخته است. اصول معروف دهگانه ماکیاولی از این کتاب گرفته شده است.

مقاله‌ای با عنوان «Machiavelli's political anthropology»، اثر دنت جرمن نیز به بحث درباره طبیعت انسانی، ناهماهنگی ماهیت انسان، رابطه سیاست و ماهیت انسان و جوهر منفی ذات و خلاقیت انسان از دیدگاه ماکیاولی پرداخته است.

دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی نیز در کتب ایشان نظیر *انسان‌شناسی در قرآن، حقوق و سیاست در قرآن و نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* تبیین شده که به بررسی سرشت انسان، سعادت او، کمال و هدف غایی افعال انسان و در نهایت ملاک و معیار افعال اخلاقی پرداخته است و با استفاده از نظرات وی در سایر کتب ایشان، می‌توان دیدگاه ماکیاوولی درباره معیار فعل اخلاقی را ارزیابی کرد.

هرچند منابع معرفی شده به موضوع محل بحث اشاراتی نموده‌اند، لیکن منبعی که به‌طور مستقل به بیان دیدگاه ماکیاوولی درباره معیار فعل اخلاقی و ارزیابی دیدگاه وی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی بپردازد، نگارش نشده است. از این رو در مقاله حاضر نقد و ارزیابی دیدگاه ماکیاوولی درباره معیار فعل اخلاقی براساس مبانی انسان‌شناسی آیت‌الله مصباح یزدی در دو گام پی گرفته می‌شود:

الف) بررسی مبانی انسان‌شناسی ماکیاوولی: چون بررسی معیار فعل اخلاقی انسان نیازمند تبیین نوع نگاه به انسان در آن مکتب است، در این زمینه به دیدگاه ماکیاوولی درباره ماهیت و سرشت انسان، تغییرپذیری یا تغییرناپذیری انسان، کمال و جهت‌دهی قوای انسان، قدرت و رابطه آن با کمال، کرامت ذاتی انسان اشاره شده و در نهایت این دیدگاه توسط دیدگاه علامه مصباح یزدی ارزیابی گردیده است.

ب) بررسی معیار فعل اخلاقی از نظر ماکیاوولی: در گام دوم به منظور تبیین معیار فعل اخلاقی از دیدگاه ماکیاوولی، ابتدا چپستی فعل اخلاقی، درجه‌بندی افعال اخلاقی، ملاک ارزش‌مندی فعل اخلاقی و نحوه احراز ملاکات ارزش فعل اخلاقی از دیدگاه وی تبیین و در نهایت، دیدگاه ماکیاوولی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی ارزیابی شده است.

۱. ماکیاوولی و مکتب «قدرت‌گرایی»

نیکولو ماکیاوولی، فیلسوف سیاسی، شاعر، مورخ و نمایشنامه‌نویس مشهور ایتالیایی در دورانی زندگی می‌کرد که به شدت تحت تأثیر عصر نوزایی (رنسانس) بود. این دوره مقارن با فساد و خودخواهی افسارگسیخته، بحران سیاسی و رقابت‌های سیاسی در میان حاکمان ایتالیایی و مقامات کلیسا بود. ماکیاوولی موضوع «دولت و قدرت» را در چارچوب جدیدی مطرح کرد و بنیاد اندیشه نوین سیاسی را پی‌ریزی نمود. وی از منظر قدرت به سیاست نگریست و با ارائه نظریه جدیدی درخصوص دین، اخلاق و سیاست، زمینه دنیاگرایی در اندیشه سیاسی (سکولاریسم) را برای نخستین بار فراهم ساخت (بیگدلی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴). فردی همچون ماکیاوولی که زاده عصر نوزایی است، تمام ارزش‌های اخلاقی قرون وسطایی را که برای رسیدن به «بهترین» زندگی از سوی خداوند تجویز شده است انکار می‌کرد (جونز، ۱۳۹۴، ص ۲۳).

در طول تاریخ فرهنگ و تمدن انسانی، مکاتب فراوانی در زمینه فلسفه اخلاق به وجود آمده‌اند. یکی از این مکاتب، مکتب «قدرت‌گرایی» است. این مکتب بر این باور است که برای تشخیص فضایل و ردآپیل اخلاقی باید دید چه کاری موجب تقویت قدرت در انسان می‌شود و چه کاری موجب تضعیف آن خواهد شد. کارهای نوع اول

فضیلت و کارهای نوع دوم رذیلت به حساب می‌آیند. در این مکتب، کمال مساوی با توانایی و نقص مساوی با ناتوانی است، خوبی و بدی نیز با همین مقیاس و معیار سنجیده می‌شوند؛ خوب یعنی: توانا و خوبی یعنی: توانایی، بد یعنی: ناتوان، و بدی یعنی: ناتوانی. بنابراین، در مکتب «قدرت‌گرایی» انسانی دارای کمال است و به کسی می‌توان «انسان کامل» گفت که دارای قدرت باشد به دیگر سخن، کمال انسان در قدرت اوست (کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۳۹۱-۳۹۳).

نیچه از نظریه پردازان مؤثر مکتب «قدرت‌گرایی»، همانند ماکیاوولی معتقد بود: مسیحیت با ترغیب انسان‌ها به کسب صفاتی مانند نوع‌دوستی، شفقت، خیرخواهی، تسلیم و سرسپاری، شخصیت واقعی انسان را سرکوب می‌کند و آن را از شکوفایی بازمی‌دارد. وی معتقد بود: به جای دم زدن از برابری انسان‌ها، باید به «انسان برتر» (ابرمد) بیندیشیم و کسب قدرت را سرلوحه اهداف انسانی خود قرار دهیم و برای رسیدن به این هدف به فلسفه‌ای نیازمندیم که «نیرومند را نیرومندتر سازد و برای خسته از دنیا، فلج‌کننده و نابودی‌آور باشد». این در حالی است که ادیان، به‌ویژه مسیحیت، راهی کاملاً متفاوت در پیش گرفته‌اند (نیچه، ۱۳۷۳، قطعه ۲۰۵، ۲۲۲ و ۲۶۰).

ماکیاوولی نماینده مکتب «قدرت‌گرایی نوبنیاد» است. او حوزه فلسفه سیاسی را زنده کرد و برای اولین بار قدرت و سیاست را با حوزه اخلاق گره زد. وی قدرت را هدف نهایی انسان دانست و برای به‌دست آوردن و حفظ آن، استفاده از هر روش، اعم از بد و خوب را مجاز شمرد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳، ص ۲۴۹).

۲. تعریف اخلاق و معیار فعل اخلاقی از دیدگاه ماکیاوولی

اخلاق جمع «خُلُق» (بر وزن «قفل») و «خُلُق» (بر وزن «فق») در لغت به معنای خوی، عادت، طبع، طبیعت و سرشت درونی در مقابل «خَلْق» به معنای صورت ظاهری آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۴؛ دهخدا، ۱۳۴۱، ص ۱۲۹۶).

ماکیاوولی اخلاق را از دو حیث تعریف می‌کرد:

«اخلاق فردی» که در این نوع اخلاق، فرد باید تا جایی که می‌تواند به اخلاق پایبند باشد.

«اخلاق اجتماعی» که همان اخلاق در حوزه سیاست و جامعه است. در این قسمت، وی اخلاق جامعه سالم را از اخلاق جامعه غیرسالم جدا کرده است.

او معتقد است: در جامعه غیرسالم، اخلاق تابع ضرورت و مصلحت‌اندیشی سیاسی است. ماکیاوولی به رابطه مناظره (دیالکتیک) بین اخلاق و قانون قایل است و می‌گوید: «همان‌گونه که برای نگاهداری اخلاق نیک، قانون خوب لازم است، برای رعایت قوانین نیز اخلاق نیک ضروری است». او معتقد است: مفهوم «فضیلت» و «هنر» با شایستگی، تلاش، کوشش و جوانمردی همراه است (ماکیاوولی، ۲۰۱۱، ج ۵، ص ۵۰).

از نظر ماکیاوولی مفهوم «فضیلت» را باید در پرتو مفهوم «قدرت» و «اخلاق سودگرایانه» جست‌وجو کرد. ماکیاوولی در کتاب *شهریار و گفتارها* بیان کرده است: «قدرت» فی‌نفسه غایت است و «فضیلت» باید در خدمت قدرت باشد (همان، ص ۱۰۲).

ماکیاولی رعایت اخلاق در حوزه سیاسی را واجب نمی‌داند و حفظ قدرت و خدمت به قدرت را از اوجب واجبات می‌شمرد. وی در کتاب *شهریار* تأکید می‌کند که برای داشتن یک جامعه سالم، حاکم باید به اخلاق پایبند باشد، ولی این پایبندی حاکم به اخلاق، همیشگی نیست و هر وقت حاکم احساس کند که رعایت اخلاق با منفعت دولت یا شخص او در تعارض است، می‌تواند از اخلاق سرپیچی کند. به نظر می‌رسد ماکیاولی به اخلاق اثبات‌گرایان (پوزیتیویست‌ها) معتقد بود؛ زیرا احکام اخلاقی را ثابت نمی‌دانست (همان).

در تعیین معیار فعل اخلاقی و تمییز آن از سایر افعال انسان، فیلسوفان به دو دسته «نتیجه‌گراها» و «وظیفه‌گراها» تقسیم شدند. «نتیجه‌گرایی» به آن دسته از نظریات اخلاقی اطلاق می‌شود که بنا بر آنها، نتایج اعمال مبنای هر حکم اخلاقی معتبر درباره آنهاست. براساس نتیجه‌گرایی، عمل درست عملی است که به بهترین نتایج منتهی می‌شود. درواقع معیار فعل اخلاقی از دیدگاه نتیجه‌گراها، رساندن به نتایج یا اهداف مدنظر از انجام فعل است. برخی مکاتب نتیجه‌گرا با توجه به غایت و هدف فعل در جهت رسیدن به کمال، عبارتند از: سودگرایی، لذت‌گرایی و قدرت‌گرایی.

در تقابل با «نتیجه‌گرایی»، مکتب «وظیفه‌گرایی» است که بر انجام تکلیف و وظیفه تأکید می‌ورزد و آن را از هدف و غایت انجام عمل مهم‌تر می‌داند. براساس نظریات وظیفه‌گرایانه، ما وظیفه داریم بعضی از اعمال را انجام دهیم و از انجام بعضی از اعمال خودداری کنیم، این وظیفه از ماهیت خود عمل ناشی می‌شود، نه از نتایجی که با انجام گرفتن عمل حاصل می‌گردند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۵).

«قدرت‌گرایی» مکتبی نتیجه‌گراست. بنابراین ماکیاولی معیار فعل اخلاقی را همانند سایر هم‌مسلمان خود، در جهت رسیدن به کمال و غایت نهایی، یعنی قدرتمندی انسان معنا می‌کند.

۳. مبانی انسان‌شناسی ماکیاولی

۳-۱. ماهیت انسان، سرشت و ذات حقیقی او

در آثار ماکیاولی دقیقاً مشخص نیست که از دیدگاه وی آیا انسان فقط بعد مادی دارد یا علاوه بر بعد مادی، جنبه معنوی و روحی هم دارد؟ ولی با تأمل در برخی از نظرات وی که لازمه آن، مادی بودن حقیقت انسان است، چنین برداشت می‌شود که وی بُعد معنوی برای انسان قایل نیست.

افزون بر این، فان فوکنو که از مفسران مشهور نظرات ماکیاولی است، به مادی بودن هویت انسان از دیدگاه نیچه و ماکیاولی اشاره کرده است. وی معتقد است که انسان‌شناسی فلسفی نیچه و ماکیاولی مبتنی بر جسمانیت انسان است. حاصل آنکه اعتقاد به بعد روحانی انسان در آثار ماکیاولی به چشم نمی‌خورد (مانفرد و هولر، ۲۰۰۹، ص ۳). نتیجه این نوع دیدگاه آن است که اگر انسان موجودی تک‌بعدی دانسته شود و اعتقادی به روح مجرد نداشته باشد بحث کردن درباره ارزش‌ها و معیار دستیابی به آنها نیز مادی شده، کمال‌گرایی ناتمام می‌ماند؛ زیرا ارزش‌های جاودانه مربوط به روح انسان است.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا از دیدگاه ماکیاولی سرشت انسان کاملاً بد است؟ آیا خوب یا بد بودن سرشت انسان به عوامل خاصی بستگی دارد؟ مفسران ماکیاولی در پاسخ او به این سؤال، به سه گروه تقسیم شده‌اند و نظریه هر گروه مستخرج از آثار و مؤلفات ماکیاولی است.

برخی از مفسران نظرات ماکیاولی بر این عقیده‌اند که وی سرشت انسان را ذاتاً بد می‌داند، چه در حوزه سیاست و چه در غیر آن (ماکیاولی، ۱۳۸۹، ص ۳۵).

عده‌ای معتقدند که ماکیاولی سرشت انسان را نه ذاتاً خوب می‌داند و نه بد و حتی سؤال پرسیدن از خوب و بد بودن انسان برایش مهم نبوده است و اگر کسی اصرار بر این مطلب دارد که ماکیاولی سرشت انسان را بد می‌داند، به تناقض برخورد خواهد کرد.

گروه سوم سرشت انسان را از نظر ماکیاولی، هم بد و هم خوب می‌دانند. طبق این دیدگاه، نظریه ماکیاولی درباره سرشت انسان بیشتر در عرصه سیاست نمایان می‌شود و این در جایی است که جامعه ناسالم و حاکم بی‌کفایت باشد (ماکیاولی، ۲۰۰۷، ص ۲۹).

ماکیاولی در فصل‌های گوناگون کتاب *گفتارها* سخنانی درباره بد بودن سرشت انسان گفته است و حتی مقدمه کتاب را اینچنین آغاز می‌کند: «آدمیان با فطرتی حسود به دنیا می‌آیند و به نکوهش بیشتر می‌گریند تا به ستایش» (ماکیاولی، ۱۳۸۹). به اعتقاد وی انسان فرومایه و جاه‌طلب است و چون اینگونه خلق شده زود از کارهای خود خسته می‌شود، تا جایی که حتی مرگ پدران را فراموش می‌کند؛ ولی هرگز مالکیت پدرش از یادش نمی‌رود (همان).

بیشتر مفسران کتاب‌های ماکیاولی معتقدند که از نظر او موقعیت اجتماعی و قانون موجب می‌شود که انسان بر صفات خودخواهی خود و میل به خود غلبه کند، ولی موقعیت اجتماعی نمی‌تواند خودخواهی انسان را سرکوب سازد و از این رو سیاستمداران باید از این خصلت بد انسان (جاه‌طلبی) برای بالا بردن قدرت خود استفاده کنند و برای این کار از هر وسیله‌ای می‌توانند بهره‌جویند (مددیور، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۵-۴۶).

ماکیاولی بر این باور است که انسان‌ها دارای یک درجه از عقل نیستند، ولی دارای یک سرشت‌اند که از فرمانداری هوس‌های خویش سرچشمه می‌گیرد، و چون هوس انسان‌ها ریشه در خودخواهی دارد، در نهایت به ستیز با همدیگر منجر می‌شود و به همین علت است که هر سیاستمداری باید از همان اولین مرحله سیاست خود، انسان را موجودی بد فرض کند و در مقابله با انسان، هرگاه لازم است حاکم باید از رذیلت خود استفاده کند.

وی معتقد است: وقتی انسان کار خوبی انجام می‌دهد - حتماً - یا مجبور است یا نیازمند، و اگر آزادی و نیاز او برطرف شود بی‌درنگ عالم را آشفته و پر از هرج و مرج می‌کند، و چون انسان اینگونه است باید برایش قانون وضع شود. در حقیقت به وجود آورنده قانون، همان انسان است؛ زیرا اگر انسان‌ها می‌توانستند کارهای خوبشان را تداوم دهند، جامعه نیازمند قانون نبود و چون آدمیان برعکس عمل کرده‌اند، قانون واجب شده است.

ماکیاولی بیان می‌دارد که چون گرایش به کارهای بد در همه انسان‌ها وجود دارد، انجام کار بد نباید هرگز شرم‌آور باشد. او معتقد است: چون انسان از طبیعت خود تبعیت می‌کند و طبیعت همیشه در حال تغییر است، انسان هم در حال تغییر است. پس هوس‌ها و شهوت‌های او نباید مورد نکوهش قرار بگیرد (همان).

۲-۳. تغییرپذیری یا تغییرناپذیری انسان

یکی از مباحثی که در تعیین ملاک ارزش‌های اخلاقی مهم است این است که آیا اخلاق انسان قابل تغییر است یا خیر؟ اگر قایل به تغییرناپذیری خلق انسان باشیم، صحبت از تعیین ملاک ارزش‌های اخلاقی بیهوده خواهد بود. ماکیاولی تغییر سرنوشت با رعایت اخلاق را رد می‌کند، هرچند بنا بر قول برخی از مفسران ماکیاولی، وی این کار را به صورت غیرمستقیم انجام داده است (ماکیاولی، ۲۰۱۱، ص ۱۶).

وی در کتاب *شهریار* درباره تغییرناپذیری اخلاق انسان بحث کرده و داستان دو فرمانده را نقل نموده است که یکی بد بود و دیگری خوب؛ ولی هر دوی آنها به یک درجه از موفقیت رسیدند. وی از این داستان نتیجه می‌گیرد که موفقیت فرماندهان به حالات درونی آنها برمی‌گردد که همیشه ثابت است و آنچه تغییر می‌کند حالات بیرونی انسان است (ماکیاولی، ۱۸۸۳، بخش ۳، فصل ۲۲، ص ۲). او معتقد است: هر انسانی طبعی غیرقابل تغییر دارد و صفات اخلاقی برگرفته از طبیعت او تغییرناپذیرند؛ زیرا انحراف از طبیعت ممکن نیست (جبر طبیعی). به اعتقاد وی تنها صفات و حالات بیرونی انسان تغییرپذیرند.

ماکیاولی در بخشی از کتاب *شهریار* می‌نویسد: اینکه انسان به میل خود نمی‌تواند تغییر کند به دو علت است: یکی عدم امکان انحراف از طبیعت انسان و دوم دشواری متقاعد کردن خودش برای انجام دادن این عمل (تغییر دادن شخصیت خودش) (همان، فصل ۹، ص ۱۱۶-۱۱۷).

ماکیاولی بر این باور است که حالت درونی انسان امری ثابت است (همان صفات درونی انسان)، ولی تغییراتی که در بیرون می‌بینیم مربوط به زمان و محیط زندگی و طبیعت است. به همین علت از نظر ماکیاولی موفقیت انسان در تعیین اراده او مؤثر است. برای مثال، اگر انسانی را در حال انجام کارهای خوب مشاهده کردیم، باید فریب نخوریم و بدانیم چون انسان ذاتاً جاه‌طلب است و به بدی گرایش دارد، حتماً آن کار را برای منفعت خود انجام داده است.

۳-۳. قدرت و رابطه آن با کمال حقیقی و اهداف انسان

ماکیاولی در هیچ جایی از آثارش به‌طور دقیق و روشن «قدرت» را تعریف نکرده، ولی او درباره حفظ قدرت شهریار (حاکم، ابرمرد و الگوی انسان کامل از نظر ماکیاولی) سخنان بسیاری گفته است. به نظر می‌رسد برای ماکیاولی «قدرت» یک فعالیت سیاسی است.

یکی از فیلسوفان فرانسوی متأثر از نیکولو ماکیاولی «قدرت» را اینچنین تعریف می‌کند: «قدرت یک استراتژی موفقیت پیچیده در محیط اجتماعی است» (پل، ۱۹۶۷، ص ۱۹۲۶-۱۹۸۴).

ماکیاولی در کتاب معروفش *شهریار* هدف اصلی فعالیت سیاسی را دستیابی به قدرت سیاسی می‌داند و بر این اساس، سیاست را محدود به هیچ حکم اخلاقی نمی‌داند. در نتیجه، وی به کار گرفتن هر وسیله‌ای را برای اینکه انسان به هدف سیاسی برسد جایز می‌شمارد و بدین گونه سیاست را به طور کلی از اخلاق جدا می‌کند (ماکیاولی، ۲۰۰۵، ص ۱۴).

بنا بر نظر *ماکیاولی* اهداف انسان با سیاست و قدرت ارتباط تنگاتنگی دارند و هر دوی آنها برای انسان ضروری‌اند. البته ارزش قدرت، ذاتی است و ارزش هدف، تابع آن است؛ به این معنا که هدف داشتن بدون قدرت کافی نیست؛ زیرا چیزی که موجب محقق شدن اهداف می‌شود همان قدرت است.

از سوی دیگر، گام اول برای به دست آوردن هر چیزی در این عالم هدف داشتن است. یک زمامدار اگر می‌خواهد موفق شود باید قدرت داشته باشد. *ماکیاولی* معتقد است: انسان برای اینکه جایگاه خود را حفظ کند و اهدافش نابود نشود باید قدرت داشته باشد (همان).

مفهوم «کمال» (perfection) به معنای «تمامیت»، «درستی» و «بی‌عیبی» آمده است (پل، ۱۹۶۷، ج ۶، ص ۸۸۸۷). در واقع موجودی دارای کمال است که از عیب و نقص منزّه باشد. معنای دیگری که برای «کمال» ذکر کرده‌اند، دست یافتن به هدف و غایت یا غرض است. در واقع یک شیء دارای کمال است اگر بتواند طبیعت خود را تکمیل کند و در نهایت، به هدف و غرض خود برسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰).

ماکیاولی همچون سایر افراد مکتب «قدرت‌گرایی» کمال انسان را در افزایش قدرت ظاهری فرمانروا و استمرار داشتن حکومت در یک شهر و در یک کشور می‌داند. «انسان کامل» از نظر او *شهریار* یا حاکم است که توانسته است به قدرت برسد. وی معتقد است: در صورت به کارگیری همه قوا در جهت قدرتمندی، افعال انسان دارای ارزش می‌شود. بنابراین چون از دیدگاه وی «کمال» در قدرت ظاهری تعبیر می‌شود، جهت‌دهی قوای انسان در مسیر قدرتمند شدن معنای اخلاقی پیدا می‌کند (پل، ۱۹۶۷، ج ۴، ص ۴۲۴).

در خصوص هدف انجام فعل اخلاقی از دیدگاه *ماکیاولی* باید گفت: *ماکیاولی* بالاترین هدف فعل اخلاقی را در افزایش قدرت *شهریار* و تأسیس حکومت مقتدر می‌بیند که سبب افتخار و آبرومندی حکومت می‌شود. علت این نظر آن است که وی در جامعه‌ای زندگی می‌کرد که شرایط آن خوب نبود و سبب شد او در جامعه، بسیاری از منافع خود را از دست بدهد. *ماکیاولی* استفاده *شهریار* (حاکم) از هر وسیله‌ای برای رسیدن به هدف و برای رسیدن به قدرت در جامعه را جایز می‌داند (ماکیاولی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵).

پس تنها هدف مهم در مکتب *ماکیاولی* «قدرت» است و هر چیز دیگری غیر از قدرت، چه سعادت، چه فضیلت، کمال و مانند آن وسیله‌ای برای رسیدن به قدرت می‌شود. *ماکیاولی* قدرت را دارای ارزش ذاتی می‌داند (کانت، ۱۳۹۹، ص ۱۵۸). او قدرت را از خواسته‌های طبیعی و مشترک انسان‌ها برشمرده و معتقد است: میل به هدف داشتن، میل به فرمان دادن به دیگران و اشتباهی سلطنت (قدرت داشتن) یک میل طبیعی است (ماکیاولی، ۱۹۹۶، ص ۸).

بر این اساس ماکیاوولی در جهت کسب قدرت، سه بحث مهم را مطرح کرده است:

۱. جدایی سیاست از اخلاق: حوزه سیاست که یکی از هسته‌های قدرت داشتن است، از اخلاق جداست و سیاست با اخلاق اشتراک ندارد.

۲. شخصی بودن اخلاق: رعایت اخلاق امری شخصی است. از این رو اگر یک سیاستمدار می‌خواهد اخلاق را رعایت کند و به آن پایبند باشد باید آن را در زندگی شخصی خودش انجام بدهد، نه در محیط سیاست؛ زیرا قطعاً رعایت اخلاق اجازه نمی‌دهد که یک سیاستمدار هرطور که می‌خواهد به هدفش برسد.

۳. تقدم مسائل سیاسی بر مسائل اخلاقی: ماکیاوولی معتقد است: چون مسائل اخلاق از سیاست جداست، همه‌جا مصالح سیاسی بر مسائل اخلاقی مقدم است و توجه به مسائل سیاسی مهم‌تر از مسائل اخلاقی است (همان، ص ۶۸-۶۹).

۳-۴. انسان‌مداری یا اصالت انسان

«اومانسیم» یا انسان‌مداری معروف در غرب به این معناست که انسان محور عالم است و نظام‌های فلسفی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نیز باید مطابق خواست انسان اداره شود؛ زیرا سعادت انسان ملاک همه حقایق و ارزش‌هاست. همه فعالیت‌های علمی و عملی باید بر محور رفاه و سعادت آدمی بچرخد. از دیدگاه ماکیاوولی انسان محور ارزش‌هاست. از این رو قدرت و کرامت انسانی باید حفظ گردد و حفظ کرامت انسان به معنای حفظ آزادی حداکثری و اشباع‌گریزه قدرت‌طلبی است (مارک، ۲۰۱۴، ص ۸۳-۱۰۲).

منظور اندیشمندان غرب از «آزادی» این است که انسان قدرت داشته باشد در جامعه‌ای که زندگی می‌کند به هر نحو که می‌پسندد، از طبیعت خود بهره‌بردار. شهرت این تفکر به قرن ۱۴-۱۶ دوره نوزایی برمی‌گردد، ولی در این اواخر، «اومانسیم» رنگ دیگری به خود گرفته است و به‌مثابه یک ستیزگر سنتی که هرگونه افکار دینی، عرفانی و امور مقدسی را انکار می‌کند، معروف شده است (همان).

۳-۵. کرامت ذاتی داشتن انسان

یکی از مفاهیمی که در تاریخ اخلاق، به‌ویژه در عالم غرب محل مناقشه اندیشمندان قرار گرفته مسئله «کرامت» انسان است (مارکوس، ۲۰۱۴). کرامتی که ماکیاوولی برای اشراف‌زادگان قایل است با کرامتی که برای ضعفا قایل است، کاملاً تفاوت دارد. او میزان کرامت و ارزشمندی انسان را در میزان قدرتمندی او می‌داند. یکی از مفسران آثار او چنین گفته است: «اخلاق و تعهدی که ماکیاوولی به آن معتقد است بر تفرق او از فساد اشرافی و خودفروشی استوارتر است تا براساس کرامت و برابری انسانی» (همان).

پس از بررسی مبانی انسان‌شناسانه دیدگاه ماکیاوولی که در تعیین ملاک ارزش‌ها و معیار فعل اخلاقی مؤثر است، اکنون نوبت آن رسیده که از این مبانی در جهت کشف معیار فعل اخلاقی و ملاک ارزشمندی ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه وی استفاده گردد.

۴. معیار فعل اخلاقی از نظر ماکیاولی

۴-۱. چیستی فعل اخلاقی و هدف از انجام آن

ماکیاولی «فعل اخلاقی» را فعلی می‌داند که انسان را به هدف و کمال نزدیک می‌کند و از او یک انسان کامل می‌سازد. این هدف همان قدرتمندی انسان است. ماکیاولی بالاترین هدف فعل اخلاق را در افزایش قدرت شه‌ریار یا حاکم و تأسیس حکومت مقتدر می‌بیند که سبب افتخار و آبرومندی حکومت می‌شود. علت این نظریه او آن است که وی در جامعه‌ای زندگی کرده که شرایط آن خوب نبوده و سبب شده است او در جامعه بسیاری از منافع خود را از دست بدهد. ماکیاولی برای حل این مشکلات، مطالبی مطرح کرده است که حاصل آن استفاده از هر وسیله برای رسیدن به هدف شه‌ریار (حاکم) برای رسیدن به قدرت در جامعه است (ماکیاولی، ۱۸۸۳، ص ۲۱۶۵).

ماکیاولی بر این عقیده است که مسئله اخلاق به نوع جامعه بستگی دارد. از نظر او در جامعه سالم که دارای حکومت جمهوری است، فعل اخلاقی دارای درجه‌بندی است که مطابق آن ارزش اخلاقی نیز لحاظ می‌شود؛ ولی در جامعه ناسالم مسائل اخلاقی تابع ضرورت و مصلحت‌اندیشی سیاسی تعریف و اجرا می‌شوند. وی معتقد است: اساس هر حکومت سالم، به‌ویژه حکومت جمهوری در قانون و عمل به قانون است و برای اینکه حاکم به قانون پایبند شود افراد جامعه باید به مسائل اخلاقی توجه کنند و به آن اهمیت دهند (ماکیاولی، ۱۳۸۹، ص ۹۲).

۴-۲. درجه‌بندی افعال اخلاقی

«ارزش» به معنای ارزشمندی یک چیز و «ارزش‌گذاری» به معنای برآورد ارزش آن چیز است. «ارزش» نوعی حقیقت، درستی یا حتی خوب بودن را دربر دارد. گسترش معنا و کاربرد این اصطلاح به تدریج موجب دور شدن معانی این مفاهیم در هریک از علوم شده است (پل، ۱۹۶۷، ص ۲۲۹).

در یک تقسیم‌بندی مشهور، ارزش‌ها به ذاتی و غیرذاتی تقسیم می‌شوند. «ارزش ذاتی» به این معناست که یک شیء «خود به خود» ارزشمند باشد. «ارزش غیر ذاتی» ارزشی است که نه به خاطر خود، بلکه به خاطر چیز دیگری که به نوعی با آن مرتبط است، خوب باشد (همان).

همان‌گونه که بیان شد، ماکیاولی قدرت را دارای غایت فی‌نفسه و ارزش ذاتی می‌داند. او در کتاب معروفش شه‌ریار می‌نویسد: شاهزادگان برای رسیدن به قدرت و حفظ آن، باید آماده قربانی کردن فضایل و صفات پسندیده خویش باشند. بنابراین از دیدگاه او اخلاق باید در خدمت قدرت باشد (ماکیاولی، ۲۰۱۱، فصل ۱۶، ص ۱۲۹-۱۳۰).

به اعتقاد ماکیاولی چون هدف و کمال انسان قدرتمندی اوست، پس هر عملی که انسان را به قدرتمندی نزدیک کند، اولویت بالاتری دارد و هر عملی که انسان را از این هدف دور کند درجه ارزش‌گذاری‌اش کمتر است. بنابراین از دیدگاه ماکیاولی راستگویی خوب است و ارزش مثبت دارد اگر ما را به قدرت برساند و همین فعل بد

خواهد بود اگر موجب افول قدرت شود. وی معتقد است: قدرت ارزش ذاتی دارد و سایر فضایل و کمالات ارزش گیری دارند و در مقایسه با قدرت، ارزش‌گذاری می‌شوند (ماکیاوولی، ۱۳۸۹، ص ۹۲).

۳-۴. نقش نیت و انگیزه و نتایج عمل در ارزش‌گذاری افعال اخلاقی

چون ماکیاوولی یک فیلسوف سیاسی به حساب می‌آید، نه فیلسوف اخلاق، یافتن نظریه خاص او درباره اخلاق، معیار فعل اخلاقی و نیز «نیت» کار بسیار دشواری است. به نظر می‌رسد با توجه به این مطلب که وی تنها برای قدرت مادی و حکومت ظاهری ارزش ذاتی قایل است، نیت انجام اعمال اخلاقی را در صورتی که به قدرتمندی انسان منجر شود، ارزشمند می‌داند. از این‌رو از دیدگاه وی راستگویی و دروغ‌گویی با چه نیتی انجام شود، فرقی نمی‌کند؛ هر کدام انسان را به قدرت بیشتری برساند پسندیده است و ارزش بیشتری دارد (ماکیاوولی، ۱۹۹۶، ص ۲۷).

چون بیشتر استدلال‌های آشکار و متقاعدکننده ماکیاوولی شکلی نتیجه‌گرایانه دارند و برای نتایج زودگذر مادی تهیه شده، وی معتقد است: هر عملی فارغ از حسن فاعلی و فعلی، در صورتی عملی خوب محسوب می‌شود که نتیجه آن رساندن انسان به قدرت بیشتر باشد (همان).

۴-۴. نحوه احراز ملاکات ارزش فعل اخلاقی

ماکیاوولی معتقد است: اگر معیار ارزش‌ها در طبیعت - که منبع اولیه استخراج آنهاست - یافت نشود، آنها را باید در مطالعه تجربی تاریخ - که منبع ثانویه آنهاست - جست‌وجو کرد (بیر، ۲۰۰۹، ص ۱۳۱-۱۳۲). از این‌رو وی بر این باور است که با مراجعه به طبیعت و تاریخ می‌توان دریافت چه کاری موجب تقویت حس قدرت‌طلبی ما می‌شود و چه کاری موجب تضعیف این حس می‌گردد؛ کارهای نوع اول فضیلت، و کارهای نوع دوم رذیلت به حساب می‌آیند (همان، ص ۳۴۳-۳۴۶).

ماکیاوولی برای فرار از ظلم‌پذیری به ظلم کردن و ستمگری روی آورده است. وی حسن و قبح ذاتی، عدل و ظلم را نادیده گرفته و حتی کارهای عادلانه‌ای را که عامل ضعف یا معلول آن باشند بد، و کارهای ظالمانه‌ای را که علت یا معلول قدرت باشند خوب می‌داند. وی در کتاب *گفتاورها* چنین نگاشته است: «زمانی که امنیت کشور ما در خطر است، عادلانه یا ناعادلانه، رفتار با رحمت یا ظالمانه، شایسته تمجید یا ستایش نیست. شرم‌آورانه تنها باید برای قدرت مداخله کرد».

درواقع او از رفتار غیراخلاقی فرمانروا در صورتی که به قدرتمندی کشور منجر شود، حمایت می‌کند و نصیحت و امر به معروف او را شایسته نمی‌داند (ماکیاوولی، ۱۸۸۳، بخش ۳، فصل ۴۱، ص ۲۹۳).

براساس نظام اخلاقی ماکیاوولی به هیچ‌وجه نمی‌توان از این دو اصل اخلاقی مقبول همه نظام‌های اخلاقی و همه انسان‌های عاقل که «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» دفاع کرد. هر کاری در خدمت افزایش قدرت باشد، «خوب» و هر کاری که موجب کاهش قدرت و توانایی انسان شود «بد» است؛ یعنی محور و معیار ارزش‌های

اخلاقی نظیر خوب و بد «قدرت» است و نه «ظلم» و «عدل» یا امثال آن. بنابراین اگر کاری ظالمانه موجب افزایش قدرت و آبرومندی کشور شود، آن کار از نظر *ماکیاولی* «خوب» است، و اگر کاری عادلانه موجب کاهش و ضعف قدرت شود، آن کار «بد» است (ماکیاولی، ۱۹۹۶، ص ۹۶-۹۷).

۵. ارزیابی دیدگاه *ماکیاولی* براساس مبانی انسان‌شناسانه آیت‌الله مصباح یزدی

در این بخش خلاصه دیدگاه *ماکیاولی* درباره معیار فعل اخلاقی براساس مبانی انسان‌شناسانه وی مرور شده و از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی ارزیابی می‌گردد:

۵-۱. انسان؛ موجودی تک‌بعدی

ماکیاولی انسان را موجودی تک‌بعدی می‌داند.

علامه مصباح یزدی برخلاف دیدگاه *ماکیاولی*، انسان را دارای دو بعد جسمانی و روحانی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۹).

۵-۲. انسان؛ ذاتاً شریر و مقهور جبر طبیعی

ماکیاولی انسان را ذاتاً شریر می‌داند و او را مقهور جبر طبیعی معرفی می‌کند و معتقد بود: انسان ذاتاً جاه‌طلب است و به بدی گرایش دارد.

علامه مصباح یزدی دیدگاه جبر طبیعی *ماکیاولی* را رد کرده، معتقد است: شرط افعال اخلاقی، اختیاری انجام شدن آنهاست. پس تنها صفاتی که با اختیار انسان به وجود آمده‌اند واجد وصف «اخلاقی بودن» هستند و با همین اختیار و البته با کوشش بسیار قابل تغییرند؛ زیرا اگر غیر از این باشد، علم اخلاق و تلاش مصلحان اجتماعی و فیلسوفان تربیتی بی‌معنا و بی‌فایده خواهد بود. نتیجه آنکه علامه مصباح یزدی این مطلب *ماکیاولی* را که معتقد است انسان به علت جبر طبیعی (محال بودن تغییر سرشت اولیه) نمی‌تواند تغییر کند را قبول ندارد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۴۹).

بنا بر نظر آیت‌الله مصباح یزدی انسان دارای نیروهایی است که او را به طرف کارهای خوب سوق می‌دهند و در نهایت، او را به کمال می‌رسانند. مطابق این برداشت، موجودی سرشت خیر دارد که میل و انگیزه کارهای خیر در او وجود داشته باشد. ایشان معتقد است: انسان با وجود فطرت الهی که خداوند در وجود او به ودیعه نهاده است، بیشتر به کارهای خوب گرایش دارد تا کارهای بد. هر انسانی به خاطر حب نفس، دوست دارد کاری را انجام دهد که موجب ستایش او می‌شود، نه کاری که موجب مذمت او می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳-۱۲۵).

۵-۳. کمال انسان؛ قدرتمندی مادی و انسان کامل

ماکیاولی کمال انسان را در قدرتمندی مادی می‌داند و انسان کامل از نظر او شهریار یا حاکم است.

آیت‌الله مصباح یزدی برخلاف ماکیاولی، کمال حقیقی انسان را از قبیل کمالات مادی و طبیعی نمی‌داند و معتقد است: انسانیت انسان بستگی به روح ملکوتی او دارد و تکامل انسانی هم - در حقیقت - همان تکامل روح است. تکامل روح نیز در قرب وجودی به پروردگار است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۴۶۰).

علامه مصباح یزدی معتقد است: هر کس در انگیزه‌های درونی و تمایلات روانی خود دقت کند، خواهد دید که ریشه بسیاری از آنها رسیدن به کمال است. اساساً هیچ کس دوست ندارد نقصی در وجودش باشد و سعی می‌کند هرگونه کمبود و نارسایی، عیب و نقصی را تا سر حد امکان از خودش برطرف سازد تا به کمال مطلوبش برسد و پیش از برطرف شدن نقص‌ها، آنها را از دیگران پنهان می‌دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۸). بنابراین از دیدگاه ایشان کمال حقیقی انسان - در حقیقت - تکامل روح است و کسب قدرت باید در جهت تقویت بعد روحانی فرد باشد، نه در جهت اهداف زودگذر مادی.

انسان کامل از منظر ایشان، کسی است که روح او به قرب و رضوان الهی رسیده است.

۴-۵. همراهی هدف و قدرت

به نظر ماکیاولی هدف داشتن بدون قدرت کافی نیست؛ زیرا چیزی که موجب محقق شدن اهداف می‌شود قدرت است. ماکیاولی معتقد بود: انسان باید قدرت داشته باشد تا جایگاه خود را حفظ کند و اهدافش نابود نشود.

آیت‌الله مصباح یزدی هدف فعل اخلاقی را در مادیات جست‌وجو نمی‌کند. ایشان معتقد است: هدف فعل اخلاقی نزدیک شدن به خداوند متعال و جهت دادن به قوای درونی و استعدادهای ذاتی و گرایش‌های روحی انسان (نظیر قدرت، لذت، کمال و سعادت) است. همه این گرایش‌ها در جهت قرب الهی و نزدیک شدن به خداوند ارزشمند می‌شوند. ایشان هدف فعل اخلاقی را رسیدن به رضایت الهی و قرب و رضوان خدا می‌داند و برای این کمال وجودی، ارزش ذاتی قابل است؛ اما ایشان به قدرت ارزش‌گیری می‌دهد و آن را در جهت رسیدن به قرب الهی ارزشمند می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱-۱۴۲). بنابراین مطابق نظر آیت‌الله مصباح یزدی، قدرت یک نیروی غریزی در مسیر کمال‌یابی و اهداف نهایی انسان است.

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: قدرت چیز بدی نیست. در جامعه باید در مقابل ظالمانی که به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند و به هیچ چیز قانع نیستند و تحت تعلیم و تربیت نیز واقع نمی‌شوند، از قدرت استفاده کرد؛ اما استفاده از قدرت نیز باید قانون داشته باشد. رسیدن به هدف توجیه‌کننده هر وسیله‌ای نیست، بلکه وسیله باید متناسب با هدف باشد. هر عقل سالمی این موضوع را تصدیق می‌کند که اگر هدف وسیله را توجیه کند راه‌های هرج و مرج در جامعه باز می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۶).

از نظر آیت‌الله مصباح یزدی قدرت طلبی در وجود انسان نهاده شده و انسان تا زنده است طالب قدرت است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۶)، ولی نباید فراموش شود که انسان هر چقدر قدرت داشته

باشد خالق او قدرتمندتر است (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۴۷۷). به همین دلیل وی معتقد است: خداوند غریزه قدرت طلبی را برای تکامل بشر در او به ودیعه نهاده و با دستورات اخلاقی آن را مهار کرده است. از این رو ایشان حوزه اخلاق و سیاست را از هم جدا نمی‌داند و تقدم مسائل اخلاقی را بر همه مسائل دیگر و در جهت کمال حقیقی انسان مطرح می‌کند.

۵-۵. چپستی فعل اخلاقی

ماکیاولی فعل اخلاقی را فعلی می‌داند که انسان را به هدف و کمال نزدیک می‌کند و از او انسانی کامل می‌سازد. این کمال همان قدرتمندی انسان است. در واقع از نظر ماکیاولی فعلی اخلاقی بود که انسان را قدرتمند بسازد. از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، فعلی اخلاقی است که لیاقت و شأنت آن را داشته باشد که انسان را به کمال نهایی (یعنی قرب الی‌الله) برساند. چنین فعلی باید هم خوب و نیک باشد و هم دارای نیت صحیح باشد تا نفس انسان را به کمال برساند. ایشان در تعیین درجه‌بندی ارزش‌های اخلاقی و رتبه‌بندی افعال اخلاقی بر دو نکته تکیه می‌کند: حسن فاعل (به معنای سرشت نیکوی فاعل) و صلاحیت فعل از آن نظر که از فاعل صادر می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۷، ص ۴۹۷).

بنا بر نظر علامه مصباح یزدی هر چیزی که قابلیت ارزش‌گذاری دارد باید با اختیار انجام پذیرد؛ زیرا کمال انسان اختیاری بوده و دارای مراتب واقعی است و رابطه صفات و افعال ما با این مراتب نیز واقعی است و بالاترین مرتبه ارزش‌ها همان قرب الهی است (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۵۸).

۵-۶. اولویت‌بندی و ارزش‌گذاری افعال اخلاقی

به اعتقاد ماکیاولی چون هدف و کمال انسان، قدرتمندی اوست، پس هر عملی که انسان را به قدرتمندی نزدیک کند، اولویت و درجه بالاتری دارد و هر عملی که انسان را از این هدف دور کند، درجه ارزش‌گذاری آن کمتر است. وی معتقد است: قدرت ارزش ذاتی دارد و سایر فضایل و کمالات ارزش‌گیری دارند و در مقایسه با قدرت، ارزش‌گذاری می‌شوند.

از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی تنها چیزی که ارزش ذاتی اخلاقی دارد، کمال اختیاری انسان است. ایشان برخلاف ماکیاولی معتقد است: قدرت نمی‌تواند ارزش ذاتی اخلاقی داشته باشد؛ زیرا فقط از یک جهت خاص موجب کمال انسان می‌شود و از جهت دیگر می‌تواند باعث جنگ‌افروزی، نابودی و خسران انسان گردد. بنابراین کمال اختیاری انسان معنوی و نامحدود است و در ارتباط با آفرینش و هدف خلقت او معنا می‌گردد. بنابراین کمال حقیقی انسان نزدیکی به سرچشمه آفرینش است و قرب الهی قطعاً انسان را سعادت‌مند می‌کند و موجب فلاح اخروی او می‌شود. این قرب، نزدیکی روحی و معنوی است. سایر افعال اخلاقی در این زمینه درجه‌بندی و ارزش‌گذاری می‌شوند.

۷-۵. ارزشمندی نیت در انجام افعال اخلاقی

ماکیاولی نیت انجام اعمال اخلاقی را در صورتی که به قدرتمندی انسان منجر شود، ارزشمند می‌داند. از این رو از دیدگاه وی راستگویی و دروغ‌گویی با چه نیتی انجام شود، فرقی نمی‌کند؛ هر کدام انسان را به قدرت بیشتری برساند پسندیده است و ارزش بیشتری دارد.

آیت‌الله مصباح یزدی مخالف این دیدگاه ماکیاولی بوده و بر این باور است که یکی از معیارهای مهم در قبولی اعمال اخلاقی و اساس ارزش‌گذاری اعمال در دیدگاه اسلام «نیت» است. از دیدگاه ایشان، نیت و انگیزه آگاهانه است که در فعل تأثیر می‌گذارد تا در هنگام تراحمات اخلاقی، انسان بتواند یک فعل را بر دیگری ترجیح دهد. باید در نظر داشت که هیچ فعل اختیاری بدون نیت و انگیزه انجام نمی‌پذیرد. پس اولین کاری که نیت و انگیزه در افعال اخلاقی انسان می‌کند جهت دادن به افعال اختیاری انسان است، سپس ارزش‌گذاری آن افعال (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴).

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: در نظام ارزشی اسلام، ارزش‌های اخلاقی برای نتایج ابدی است، ولی این مطلب بدان معنا نیست که نتایج پایانی یک عمل نادیده گرفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷).

۸-۵. نحوه احراز ملاکات ارزش فعل اخلاقی

براساس نظام اخلاقی ماکیاولی به هیچ وجه نمی‌توان از این دو اصل اخلاقی مقبول همه نظام‌های اخلاقی و همه انسان‌های عاقل که «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» دفاع کرد. هر کاری که در خدمت افزایش قدرت باشد، «خوب» و هر کاری که موجب کاهش قدرت و توانایی انسان شود «بد» است.

آیت‌الله مصباح یزدی با رد دیدگاه ماکیاولی بر این عقیده است که اسلام بالاترین ارزش را به کمال حقیقی (یعنی قرب الهی) داده و این نکته حایز اهمیت است که از نظر اسلام، همواره ارزش‌های اخلاقی امکان ضعف و قوت دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵۶-۳۵۷). از دیدگاه ایشان نحوه احراز ملاکات ارزش فعل اخلاقی با توجه به رسانندگی آنها به کمال حقیقی تعیین می‌شود.

بنا بر آنچه گفته شد، از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، نحوه احراز ملاکات فعل اخلاقی، رسانندگی آن فعل به کمال حقیقی، نیت الهی داشتن در انجام فعل، اختیاری و آگاهانه انجام دادن آن فعل و توجه به آثار و نتایج مثبت اخروی و دنیوی آن فعل است. ایشان با این بیان، نحوه احراز ملاک و معیار فعل اخلاقی ماکیاولی (فعل اخلاقی، فعلی است که در خدمت قدرت باشد) را رد کرده است (همان، ص ۳۲۸).

۹-۵. رابطه کرامت انسانی و آزادی حداکثری

چون ماکیاولی بر اصالت انسان بسیار تأکید دارد، کرامت انسانی را مطابق انسان‌گرایی غربی تعریف می‌کند. از دیدگاه او کرامت انسانی باید حفظ گردد و حفظ کرامت انسان به معنای حفظ آزادی حداکثری و اشباع‌غریزه قدرت‌طلبی است.

آیت‌الله مصباح یزدی برخلاف دیدگاه ماکیاولی معتقد است: انسان برای اینکه بتواند به کمال مطلوبش برسد، در تمام هستی‌اش و زندگی‌اش باید خدامحور باشد. «خدامحوری» یعنی: انجام و یا قصد انجام کلیه اعمال و رفتارهای انسان براساس معیارهایی که خداوند تعیین کرده است، برای کسب رضایت الهی.

براین اساس آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است:

اولاً، با تمام پیشرفت‌های انسان امروزی، باز هم برخی از نواقص در امور انسان مشاهده می‌شود که بر محدودیت او دلالت می‌کند.

ثانیاً، وجود و ساختار پیچیده انسان دلالت می‌کند بر اینکه او خالقی دارد و خالق او نیز نمی‌تواند طبیعت بی‌شعور باشد. ثالثاً، کسی که انسان را خلق کرده، موجودی حکیم است و تنها کسی است که شناختی کامل نسبت به انسان دارد و چون علم کامل درباره انسان دارد، می‌تواند و باید قانونگذار حقیقی او باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴-۱۲۵).

بنابراین از دیدگاه ایشان اصالت با خدامحوری است، نه انسان‌محوری و انسان تنها با نزدیکی وجودی به پروردگارش به تکامل حقیقی می‌رسد.

۱۰-۵. تفاوت کرامت انسانی اشرف‌زادگان با کرامت ضعفا

ماکیاولی به نوعی کرامت انسان را قبول دارد، ولی نه معنای حقیقی آن را. این مسئله به آن علت است که کرامتی که وی برای اشرف‌زادگان قابل است با کرامتی که برای ضعفا قابل است تفاوت دارد. از دیدگاه وی، اشرف‌زادگان به دلیل بهره‌مندی از قدرت بیشتر، دارای کرامت والاتری هستند و باید بیشتر مورد توجه و احترام قرار بگیرند.

دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره کرامت انسان، با دیدگاه ماکیاولی تفاوت دارد. از منظر ایشان، فلسفه آفرینش انسان رسیدن به کمال است. ایجاد زمینه برای تکامل انسان اولاً، با اجتماعی شدن انسان که نیاز طبیعی و فطری اوست، محقق می‌گردد و ثانیاً، فرصت بهره‌مندی از امکانات و نعمت‌های موجود باید برایش فراهم شود. اسلام حق کرامت و احترام انسان را برای همه انسان‌ها معتبر و ضروری می‌داند.

آیت‌الله مصباح یزدی بخشی از کرامت انسان را ذاتی و خدادادی می‌داند و معتقد است که در وجود همه انسان‌ها نهاده شده است. ایشان بخش دیگری از کرامت انسان را اکتسابی می‌داند که فرد برای به‌دست آوردن آن باید تلاش کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۴۹). بنابراین انسان - فرقی نمی‌کند اشرف‌زاده باشد یا ضعیف و فقیر - به میزان تلاش و کوشش خود، به کرامت حقیقی می‌رسد. البته کرامت اکتسابی نیز در جهت هدف نهایی (کمال) انسان مطرح می‌شود؛ بنابراین از سنخ اخلاقیات و معنویات است، نه از سنخ مادیات.

نتیجه‌گیری

چون ماکیاولی شخصی مؤثر در ارائه اصول و مبانی مکتب اخلاقی «قدرت‌گرایی» بوده و سایر هم‌مسئله‌کنانش از نظریات وی بسیار بهره برده‌اند، نقد نظریات وی می‌تواند در نقد مبانی اخلاقی مکتب «قدرت‌گرایی» اثرگذار تلقی

شود. از این رو نوشتار حاضر دیدگاه ماکیاولی درباره معیار فعل اخلاقی را براساس مبانی انسان‌شناسی آیت‌الله مصباح یزدی بررسی کرد.

ماکیاولی، انسان را موجودی تک‌بعدی و ذاتاً دارای سرشت پلید می‌داند و معتقد بود: کمال حقیقی انسان وابسته به قدرتمندی او و البته قدرت مادی است. اما به عقیده آیت‌الله مصباح یزدی، انسان موجودی دوبعدی و ذاتاً دارای سرشتی پاک و خوب است. کمال حقیقی او نیز وابسته به بعد مجرد روح اوست.

از نظر ماکیاولی هدف انسان و قدرت ارتباطی تنگاتنگ با هم دارند و می‌توان گفت: هر دو ملازم یکدیگرند. اما هدف نهایی و کمال انسان از دیدگاه وی قدرتمند شدن مطلق است، به هر قیمتی، حتی به قیمت زیر پا گذاشتن همه اصول اخلاقی و انسانی. اما استاد مصباح یزدی بر آن عقیده است که چون مهم‌ترین و قوی‌ترین بعد انسان یک امر فرامادی است، اهداف او نیز نباید در امور مادی خلاصه شوند. در نتیجه، هدف فعل اخلاقی باید برای رسیدن به ارتقای معنوی باشد، چه این هدف قدرتمندی باشد، چه اهداف واسطه دیگر. این همه در صورتی ارزشمند است که انسان را به کمال وجودی و ارتقای معنوی برساند.

ماکیاولی معتقد است: انسان موجودی باعزت و دارای کرامت ذاتی است و این کرامت در قدرتمندی اوست. هرچه انسان قدرتمندتر باشد، از کرامت بیشتری برخوردار است. ولی آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: کرامت انسان دو نوع است: ذاتی و اکتسابی. چون فعل اخلاقی همان فعلی است که با اختیار انجام پذیرد و مطلوب انسان باشد و براساس دستور عقل انتخاب شود تا انسان را به کمال حقیقی نزدیک کند و به سعادت برساند، بنابراین فعلی دارای کرامت است که انسان را به قرب الهی نزدیک‌تر کند.

ماکیاولی «نیت» را در اخلاق لحاظ نمی‌کند و معتقد است: احراز معیار فعل اخلاق باید براساس هدف نهایی انسان، یعنی رسیدن به قدرت باشد. اما از منظر آیت‌الله مصباح یزدی «نیت» نقش مهمی در افعال ایفا می‌کند؛ زیرا یکی از علل پیچیدگی انسان به خاطر پنهان بودن نیتش است. به اعتقاد علامه مصباح یزدی، معیار فعل اخلاقی و ارزشمندی آن براساس میزان رساندن به هدف نهایی است و این هدف همان قرب الهی است.

ماکیاولی معتقد است: اصالت با انسان است و جایگاه او در هستی آنقدر بالاست که نیازمند مدیریت هیچ موجود دیگری نیست. اما آیت‌الله مصباح یزدی بر این عقیده است که انسان خلیفه الله بر روی زمین است و این به معنای اصالت مطلق او نیست، بلکه به معنای نیازمندی و وابستگی محض او به خداوند است.

از این رو از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی برخلاف دیدگاه ماکیاولی، نحوه احراز ملاکات فعل اخلاقی، میزان رسانندگی آن فعل به کمال حقیقی (قرب الی الله)، نیت الهی داشتن در انجام فعل، اختیاری و آگاهانه انجام دادن آن و توجه به آثار و نتایج مثبت اخروی و دنیوی آن فعل است.

منابع

- بیگللی، علی، ۱۳۷۷، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*، تهران، لادن.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۷، *اصطلاح‌نامه فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- جونز، و. ت.، ۱۳۹۴، *خدانودان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۴۱، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۳۷۵، *مفردات راغب*، ترجمه سیدغلامرضا خسروی حسینی، چ دوم، تهران، مرتضوی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۹، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بندی، چ هشتم، تهران، نقش و نگار.
- ماکیاولی، نیکلو، ۱۳۸۹، *گفتارها*، ترجمه حسن لطفی، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- مددیور، محمد، ۱۳۸۹، *درآمدی بر سیر تفکر معاصر*، تهران، سوره مهر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۷، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۶، *خودشناسی برای خودسازی*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۰، *اخلاق در قرآن*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۱، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۲، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *بنیاد اخلاق*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- مظهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا.
- نیچه، فردریش، ۱۳۷۳، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی.

- Benner, Erica, 2009, *Machiavelli ethics*, United kingdom, Princeton University Press.
- Holman, Christopher, 2016, *Machiavelli's Philosophical Anthropology*, The European legacy.
- Machiavelli, Niccollo, 1883, *the prince*, translated by Harvey C. Mansfield, second edition, University of Chicago Press Ltd, London.
- _____ , 1996, *The Prince*, translation, Thomas Hobbes, by Encyclopedia Britannica, Inc. twenty-eight edition printing.
- _____ , 2005, *The prince and the art of war*, translation Peter Whitehome, and Edward Dacres.
- _____ , 2007, *The discourses on livy*, translation: Thomson, Ninian Hill, Dover publication, New York.
- _____ , 2011, *History, Power, and Virtue*, edited Leonidas, Donskis, Neitherland.
- Manfred J. Holler, Niccolo Machiavelli on Power, 2009, *RMM vol. 0. Perspectives in Moral Science*, ed. by M. Baurmann and BLahno.
- Marcus Duwell, Jens Braavig, and others, 2014, *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Cambridge University Press, United Kingdom.
- Mark, Jurdjevic, 2014, *A great and wretched city*, United State of America, Harvard University Press.
- Paul, Edwards, 1967, *Encyclopedia of Philosophy*, vol 4, &6, first edition, published by pearson college division.

تحلیل دیدگاه علامه مصباح یزدی در باره فقدان گزاره بدیهی در اخلاق*

مجید ابوالقاسم زاده / استادیار گروه اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

maz@maaref.ac.ir  orcid.org/0000-0002-4077-3070

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۷

چکیده

پس از آنکه بپذیریم حسن و قبح افعال عقلی است و نه شرعی، و یقینی است و نه مشهوری و عقلایی، نوبت به این پرسش می‌رسد که آیا بدیهی است یا نظری؟ ثمره این بحث آنجا ظاهر می‌شود که در صورت وجود گزاره بدیهی در اخلاق، علم اخلاق - دست کم - در اثبات برخی گزاره‌های نظری خود، از علوم دیگر بی‌نیاز می‌شود. هرچند علامه مصباح یزدی گزاره‌ای مانند «عدل حسن است» را اولی می‌داند، اما در نهایت، علم اخلاق را فاقد گزاره بدیهی می‌شمرد. این نوشتار به روش توصیفی و تحلیلی به حل این تعارض ظاهری پرداخته و به این نتیجه دست یافته که از نظر علامه مصباح یزدی، قضیه مزبور یک قضیه حقیقیه است که بر وجود مصادیق در خارج دلالت ندارد. با توجه به انحصار قضایای حقیقتاً بدیهی در اولیات و وجدانیات، مصادیق عدل تنها زمانی بدیهی خواهند بود که افزون بر اولی بودن، وجدانی هم باشند، در حالی که این مصادیق به صورت وجدانی و با علم حضوری قابل شناخت نیستند. به بیان دیگر، هرچند قضیه مزبور اولی است، اما وجدانی نیست و صرف اولی دانستن کافی نیست تا به وجود گزاره بدیهی در اخلاق باور داشته باشیم؛ زیرا با صرف تحلیلی و اولی بودن حسن عدل، مشکل ارتباط این قضایا با خارج و صدق آنها بر واقعیت‌های عینی حل نمی‌شود و نمی‌توان این قضایا را به واقعیت‌های عینی و خارج از ذهن نسبت داد، مگر آنکه اثبات کردند. بر این اساس و با توجه به نظریه «مبنایابی»، علم اخلاق به‌مثابه یکی از اقسام حکمت عملی، برای اثبات گزاره‌های خود به بدیهیات حکمت نظری نیازمند است.

کلیدواژه‌ها: گزاره اخلاقی، بدهت گزاره اخلاقی، اصل «عدالت»، اصل «علیت»، علامه مصباح یزدی.

برخی از مسائل فلسفه اخلاق از دیرباز در برخی علوم (مانند فلسفه، کلام، اصول فقه و اخلاق) مطرح بوده است. در این میان، مسئله «حسن و قبح افعال» از اهمیت بیشتری برخوردار بوده، به گونه‌ای که توجه غالب متفکران اسلامی را به خود جلب کرده و به تعبیر ملاهادی سبزواری معرکه آراء شده است. او درباره اهمیت این بحث می‌گوید: «مسئله حسن و قبح مسئله‌ای بزرگ و مهم است. دیدگاه‌های فراوانی درباره آن مطرح شده است و بسیاری از مسائل کلامی و اصولی مبتنی بر آن هستند. مدار و محور بسیاری از مباحث اعتقادی همین مسئله است» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳). برخی تا چهارده مسئله مهم را متفرع بر بحث «حسن و قبح» دانسته‌اند (حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹-۱۵۴).

در تاریخ تفکر اسلامی، عالمان فلسفه، کلام، اصول فقه و اخلاق، هر کدام با انگیزه‌های خاصی به این بحث مهم پرداخته‌اند (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳-۱۴۵). عالمان اخلاق بدان سبب به این مسئله پرداخته‌اند تا اولاً، ملاک و معیاری برای بازشناسی افعال اختیاری پسندیده انسان از افعال ناپسند او داشته باشند، و ثانیاً، ماهیت حقیقی جملات اخلاقی حاصل از این مفاهیم را بیان کنند؛ یعنی معلوم نمایند که آیا جملات اخلاقی پشتوانه‌ای از واقعیت دارند یا صرفاً اعتباری‌اند؟ و صادق و برهان‌پذیرند یا نه؟ به بیان دیگر، آیا قضایای حسن و قبح از یقینات هستند یا از مشهورات؟ اگر از قضایای یقینی‌اند، آیا بدیهی‌اند یا نظری و محتاج استدلال؟ جملات اخلاقی مطلق‌اند یا نسبی؟ بین «حسن و قبح» و «باید و نباید چه رابطه‌ای برقرار است؟ و...»

از سوی دیگر - دست کم - از چهار منظر هستی‌شناختی، معناشناختی، معرفت‌شناختی و منطقی می‌توان به مسئله حسن و قبح افعال نگریست (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۸-۳۱). اما بحث ما به معرفت‌شناسی اخلاق مربوط می‌شود. برای تبیین بهتر ماهیت معرفت‌شناختی قضایای اخلاقی یا قضایای حسن و قبح، لازم است آن را از سه منظر متفاوت عقلی بودن، یقینی بودن و بدیهی بودن مطرح کنیم.

۱. حسن و قبح؛ عقلی یا شرعی؟

نزاع میان حسن و قبح عقلی یا شرعی به این معناست که از چه راهی می‌توان حسن و قبح افعال را کشف کرد؟ آیا عقل به‌تنهایی این توانایی را دارد یا فقط با امر و نهی الهی و دستورات شرعی می‌توان حسن و قبح افعال را تشخیص داد؟ پذیرش حسن و قبح عقلی از همان ابتدای علم کلام، نزد اندیشمندان امامیه جزو مسلمات بوده است. با مراجعه به قدیمی‌ترین کتاب‌های کلامی شیعه، مانند *التوحید* (صدوق، ۱۳۹۸ق ص ۳۹۵-۳۹۶)، *الباقوت* (ابراهیم‌بن نوبخت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴-۱۰۵)، *تصحیح اعتقادات الامامیه* (مفید، ۱۴۱۳ق ص ۱۴۳)، *الذخیره فی علم الکلام* (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق ص ۲۸۷) و *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد* (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۱ و ۲۴۹) می‌یابیم که آن بزرگان نه‌تنها به عقلی بودن حسن و قبح، بلکه اکثریت آنها به بداهت آن حکم کرده‌اند.

بنابراین، عدلیه (امامیه و معتزله) معتقدند که حسن و قبح بعضی از افعال را با عقل تنها می‌توان کشف کرد، اما اشاعره بر این باورند که حسن و قبح هیچ فعلی جز از راه دستورات شرع قابل کشف نیست (ر.ک: اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۵-۱۱۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق ج ۸، ص ۱۸۱-۱۹۵؛ غزالی، ۱۹۹۳، ص ۱۸۶-۱۹۷؛ فخررازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۵۰؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۱۷؛ ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۹-۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴ب، ج ۳، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۴الف، ص ۸۷-۱۰۳؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۱۹۳).

۲. حسن و قبح؛ یقینی یا مشهوری؟

در مرحله بعد، این سؤال مطرح می‌شود که قضایای اخلاقی عقلی از کدام سنخ قضایا هستند؟ یقینی هستند یا غیریقینی؟ به عبارت دیگر، جزو کدام دسته از مبادی قیاس قرار می‌گیرند؟ یقینیات هستند تا در برهان به کار آیند، یا مشهورات صرف (مشهورات به معنای اخص) تا جزو مبادی جدل باشند؟ به بیان دیگر، آیا قضایای اخلاقی از سنخ مشهورات صرف‌اند تا واقعیتی جز تطابق با آراء عقلا نداشته باشند یا مشهوری بودن آنها منافاتی با یقینی بودنشان ندارد و می‌توانند جزء مقدمات برهان نیز قرار گیرند؟ به بیان آخر، معیار در قضایای اخلاقی چیست: صرف شهرت و تطابق با آراء عقلا یا مطابقت با واقع؟ در غالب آثار حکمای اسلامی، همچون *فارابی* (فارابی، ۱۴۰۸ق ج ۱، ص ۳۶۲؛ ۴۲۱ و ۴۸۵)، *ابن‌سینا* (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹؛ همو، ۱۴۰۴ق ج ۳، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸)، *خواجه نصیرالدین طوسی* (طوسی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۴۰۸ق ص ۲۳۳؛ همو، ۱۴۰۵ق ص ۳۳۹)، *قطب‌الدین رازی* (رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۳)، *قطب‌الدین شیرازی* (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۹) و *حکیم سبزواری* (سبزواری، ۱۴۲۲ق ج ۱، ص ۳۳۸) قضایای اخلاقی به‌عنوان مثالی برای مشهورات ذکر شده‌اند.

در تحلیل دیدگاه فیلسوفان ذکر شده، دو برداشت صورت گرفته است: در یک سو حکیم لاهیجی قرار دارد که قضایای اخلاقی را یقینی و حتی بدیهی می‌داند و منافاتی بین مشهوری بودن و یقینی بودن قضایای اخلاقی نمی‌بیند؛ زیرا یک قضیه از آن حیث که مورد اتفاق عقلاست، می‌تواند جزو مشهورات (مشهورات به معنای اعم)، و از آن حیث که جزو مقدمات برهان قرار می‌گیرد و با نفس الامر سنجیده می‌شود، می‌تواند از یقینیات باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۱؛ همچنین ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴ج، ج ۱، ص ۶۶۶).

اما در سوی دیگر، محقق/اصفهانی قرار دارد که قضایای اخلاقی را صرف مشهورات می‌شمارد؛ زیرا برای این قضایا واقعیتی جز تطابق با بناها و آراء عقلا قائل نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۱). البته از برخی تعابیر مرحوم/اصفهانی استفاده می‌شود که گزاره‌های اخلاقی را واقع‌نما و یقینی می‌داند (برای آگاهی از این مطلب و نیز ارزیابی دو دیدگاه ذکر شده، ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۰۹-۲۲۷).

۳. حسن و قبح؛ بدیهی یا نظری

بعد از اینکه پذیرفتیم قضایای اخلاقی یا قضایای حسن و قبح، عقلی‌اند، نه شرعی و نیز یقینی‌اند، نه مشهوری و عقلایی، نوبت به این پرسش می‌رسد که قضایای عقلی یقینی، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال‌اند یا نظری و نیازمند استدلال؟ بدهت حسن و قبح برخی افعال از همان اوایل علم کلام، مقبول اندیشمندان عدلیه و به‌ویژه امامیه بوده است؛ چنان‌که ابراهیم‌بن‌نویخت در این‌باره گفته است: «برخی از ما امامیه این احکام را ضروری و بدیهی شمرده‌اند که حق همین است» (ابراهیم‌بن‌نویخت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴) و سید مرتضی نیز در کتاب *الذخیره* این نمونه را ذکر می‌کند که علم به خوبی بازگشت امانت به صاحبش، بدیهی است؛ «وَجوب ردّ الودیعة معلوم بالضرورة» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸۷).

بحرانی (ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴)، علامه حلی (حلی، ۱۹۸۲، ص ۸۲-۸۴)، فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۵)، استرآبادی (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۸۳)، شبر (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۸۴)، محقق لاهیجی (فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۲-۶۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳) و حکیم سنزوری (سنزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱) از دیگر چهره‌های شاخص این دیدگاه هستند.

از معاصران می‌توان *آیت‌الله شهید صدر* (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۳؛ ج ۴، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۴۰۸ق، ص ۵۴۴)، استاد شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۲۷، ۴۶۸، ۴۷۶، ۴۹۲، ۵۱۲، ۶۱۲؛ ج ۴، ص ۴۰، ۱۱۸، ۱۸۰، ۵۲۰؛ ج ۶، ص ۸۲، ۲۶۲؛ ج ۱۳، ص ۴۹۲، ۷۳۷؛ ج ۱۵، ص ۴۶۰، ۷۹۸، ۹۰۲، ۹۳۹، ۹۸۰، ۹۱۰؛ ج ۱۶، ص ۱۶۵؛ ج ۱۷، ص ۱۲۰؛ ج ۲۰، ص ۱۷۴؛ ج ۲۲، ص ۳۳، ۳۸۲؛ ج ۲۶، ص ۲۸۹ و ۲۷، ص ۶۰۷)، مهدی حائری یزدی (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۳۳، ۲۵۳)، *آیت‌الله جوادی آملی* (جوادی آملی، ۱۳۸۷ق، ص ۱۳۰ و ۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۷ق، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۳۷۷ق، ص ۴۴-۶۱؛ همو، ۱۳۸۶ق، ج ۴، ص ۲۹۴-۳۰۷؛ همو، ۱۳۸۴ق، ص ۳۱ و ۱۷۲) و *آیت‌الله سبحانی* (سبحانی، ۱۳۸۲ق، ص ۳۰، ۷۷، ۸۲، ۱۵۲؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۳۹؛ ج ۶، ص ۱۸۲؛ ج ۳، ص ۴۶۱) را جزو قائلان به بدهت قضایای اخلاقی به شمار آورد. حکمای سابق بیشتر به اصل بدهت توجه داشته‌اند، اما معاصران از نوع بدهت قضایای اخلاقی نیز بحث کرده‌اند.

۴. پیشینه بحث

بحث از «بدیهی یا نظری بودن قضیه» بحثی معرفت‌شناختی است و در معرفت‌شناسی مطلق تبیین می‌گردد. اما از «بدیهی یا نظری بودن قضیه اخلاقی» در معرفت‌شناسی اخلاق بحث می‌شود که از انواع معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۴). هرچند درباره بدهت به‌طور کلی، آثاری نوشته شده (همچون کتاب *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، اثر عباس عارفی)، اما درباره بدهت گزاره اخلاقی کار چندانی صورت

نگرفته است. در این باره می‌توان تنها به کتاب *معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی*، اثر مجید ابوالقاسم‌زاده اشاره کرد که یک فصل آن به این بحث اختصاص یافته است.

از سوی دیگر - چنان‌که اشاره شد - بیشتر حکمای اسلامی به وجود گزاره اخلاقی بدیهی باور دارند؛ گزاره‌هایی که هم اولی‌اند و هم خوبی یا بدی موضوع این قضایا را بالوجدان و با علم حضوری تشخیص می‌دهیم. این در حالی است که آیت‌الله مصباح یزدی به فقدان گزاره بدیهی در اخلاق باور دارد. مسئله زمانی مهم‌تر می‌شود که ایشان قضیه‌ای مانند «باید عادل بود» یا «عدالت خوب است» را بدیهی اولی می‌داند، اما با این حال معتقد است: علم اخلاق از وجود گزاره بدیهی بی‌بهره است. پس ضرورت دارد بدانیم که اولاً، چرا دیدگاه ایشان مخالف دیدگاه بیشتر حکمای اسلامی است؟ و ثانیاً، چرا به‌رغم اولی دانستن برخی گزاره‌های اخلاقی، در نهایت علم اخلاق را خالی از گزاره بدیهی می‌داند؟

یکی از ثمرات مهم بحث آن است که در صورت وجود گزاره بدیهی در اخلاق، علم اخلاق - دست‌کم - در اثبات برخی گزاره‌های نظری خود، از علوم دیگر بی‌نیاز می‌شود. در غیر این صورت، علم اخلاق به‌مثابه یکی از اقسام حکمت عملی، برای اثبات گزاره‌های خود - به‌تمامه - به بدیهیات حکمت نظری وابسته خواهد بود (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۸)؛ زیرا بنابر نظریه «مبنای‌گرایی» (Foundationalism)، برای اثبات قضایای نظری باید از راه استدلال‌های منطقی درست، آنها را به قضایای بدیهی به‌مثابه قضایای پایه و مبنا ارجاع داد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۴؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۲؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۱۴-۳۵۵).

۵. ضرورت بحث

پیش از ورود به بحث، لازم است به چند نکته ضروری اشاره گردد:

۱-۵. تنبیهی بودن بیان وجه بدهت

هرچند توجیهات گوناگونی برای وجه بدهت ذکر شده است (ر.ک: عارفی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۸-۴۵۸)، اما نباید آنها را استدلال و برهان قلمداد کرد؛ زیرا امر بدیهی، بدیهی است و برهان نمی‌طلبد. بعضی از حکما به این نکته که بدهت قضایای اخلاقی بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، تصریح نموده‌اند.

حکیم سبزواری می‌گوید: حکم به ضرورت نیز در ما نحن فی‌ه، ضروری است و ضروری محتاج به دلالت نیست، بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلاً مجرد تنبیه بیش نیست؛ «ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا یقبل الإنکار بل الحکم ببدهتها ایضاً بدیهی» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۲؛ همچنین ر.ک: فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۲). بنابراین آنچه در وجه بدهت گزاره‌های بدیهی اخلاق ذکر نموده‌اند، صرفاً تنبیهات است و جنبه استدلال ندارد.

۲-۵. بدهت برخی گزاره‌های اخلاقی

قائلان به بدهت در میان اندیشمندان مسلمان، تنها برخی از قضایای اخلاقی را بدیهی می‌دانند، نه همه آنها را. از نظر آنها، افعال انسان - که موضوع قضایای اخلاقی قرار می‌گیرد و حکم اخلاقی بدان‌ها نسبت داده می‌شود - سه دسته‌اند:

دسته نخست افعالی هستند که عقل انسان با صرف نظر از هدایت‌های شرعی و وحیانی توانایی درک خوبی یا بدی آنها را ندارد؛ مانند وجوب روزه روز آخر ماه رمضان و حرمت روزه روز اول ماه شوال.

دسته دوم افعالی که عقل با استدلال و به واسطه فکر و نظر، خوبی یا بدی آنها را درک می‌کند؛ مثل حکم به بدی «صدق ضار» و خوبی «کذب نافع».

دسته سوم کارهایی که عقل انسان مستقلاً و مستقیماً خوبی یا بدی آنها را درک می‌کند؛ یعنی نه نیاز به هدایت‌های وحیانی دارند و نه نیاز به استدلال و برهان، بلکه به صورت ضروری و بدیهی آنها را درک می‌کند؛ مانند خوبی عدل و صدق نافع، و بدی ظلم و کذب ضار. تنها همین دسته سوم بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است (نشانی منابع این مطلب، همان آثار قایلان به بدهت گزاره اخلاقی است که پیش از این، ذیل بحث «حسن و قبح بدیهی یا نظری» معرفی شدند).

۳-۵. تعریف گزاره‌های بدیهی و ارزش معرفت‌شناختی آنها

از منظر حکیمان، از جمله آیت‌الله مصباح یزدی، «قضیه بدیهی» به قضیه‌ای گفته می‌شود که نیازمند استدلال نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۵۶-۱۵۷)، اعم از آنکه اساساً استدلال‌ناپذیر باشد، مانند اصل «تناقض» یا استدلال‌پذیر، مانند دیگر بدیهیات اولیه (اولیات). البته برخی حکما بدیهی را اعم از اولی دانسته‌اند و قضیه اولی را استدلال‌ناپذیر و منحصر در اصل تناقض، و دیگر بدیهیات را استدلال‌پذیر، اما بی‌نیاز از استدلال دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳ و ۱۴۵ و ۱۵۶).

از میان گزاره‌هایی که طبق نظر مشهور حکما بدیهی شناخته می‌شوند، مانند اولیات، مشاهدات، محسوسات و وجدانیات، مجربات، فطریات، حدسیات، متواترات (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۶ ق، ص ۳۲۷-۳۳۷)، تنها وجدانیات و اولیات قطعاً و منطقیاً بدیهی‌اند، اما دیگر قضایا - چنان که آیت‌الله مصباح یزدی در موارد متعددی به این مسئله تصریح کرده - حقیقتاً نظری‌اند، خواه قریب به بدیهی باشند، خواه نباشند. از این رو قضایای اخلاقی بدیهی نیز باید یکی از این دو قسم باشند. اگر از اولیات باشند، وجه صدق یا توجیه آنها به خود این قضایا برمی‌گردد.

اگر دو طرف قضیه را درست تصور کنیم و به مفاد هیأت ترکیبی قضیه هم توجه داشته باشیم، خود به خود به صدق یا کذب قضیه حکم می‌کنیم. به بیان دیگر، دستگاه ذهن ما برای تصدیق این قضایا فراتر از آنها نمی‌رود و به امری جز خود این قضایا نیازمند نیست. این ویژگی خاص اولیات است، و گرنه صدق هیچ قضیه دیگری، به صرف نفس قضیه احراز نمی‌گردد.

وجه صدق وجدانیات نیز به این علت است که طرفین صدق، یعنی وجود علمی (حاکمی یا مطابق) و وجود عینی (محکی یا مطابق) هر دو در اختیار ماست. از این رو می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را بالوجدان بیابیم. به عبارت دیگر، این قضایا حاکمی از علم حضوری‌اند و همان چیزی را می‌گویند که ما حقیقت آن را مستقیماً با علم حضوری در خود می‌یابیم (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۵ق، ص ۳۳۱؛ بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۲۶۷؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۳۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸-۲۵۲؛ همو، ۱۳۸۴ج، ص ۱، ص ۱۰۷).

بنابراین، تنها اولیات و وجدانیات قضایای ضروری الصدق بالذات هستند. بدین‌روی اگر قضایای اخلاقی از سنخ اولیات و وجدانیات باشند، خود موجهند و نیازی به توجیه و اقامه دلیل ندارند؛ زیرا صدق آنها ذاتی‌شان است. در این صورت، این قضایا پایه و مبنای توجیه قضایای اخلاقی دیگر می‌شوند.

۶. دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

به‌رغم آنکه قول به بدهت برخی قضایای اخلاقی طرفدارانی دارد و آیت‌الله مصباح یزدی نیز تحلیلی از دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» ارائه می‌کند که به بدهت و اولی بودن این دو قضیه می‌انجامد، اما در نهایت، بر این باور است که علم اخلاق فاقد گزاره اخلاقی است و تمام قضایای اخلاقی، نظری و نیازمند برهان هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ج، ص ۱، ص ۱۲۲-۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۵۲).

قبل از توضیح دیدگاه علامه مصباح یزدی، لازم است دیدگاه ایشان را درباره فطرت و وجدان متذکر شویم. ایشان بر این باور است که مفاهیم و قضایای اخلاقی فطری نیستند؛ به این معنا که خداوند از ابتدای خلقت این امور را در ذات و سرشت انسان قرار نداده است. به بیان دیگر، انسان از همان بدو تولد، با علم به این امور خلق نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۷).

همچنین از منظر ایشان، مفاهیم و قضایای اخلاقی، وجدانی هم نیستند؛ به این معنا که انسان در درون خود و به علم حضوری، شناختی نسبت به احکام اخلاقی ندارد. پس قضایای اخلاقی نمی‌توانند از سنخ وجدانیات باشند که حاکمی از معلومات حضوری‌اند. اصلاً ما نیرویی به نام «وجدان» که احکام اخلاقی را بیابد و تشخیص دهد، نداریم. آنچه درباره «وجدان اخلاقی» می‌گویند - درواقع - همان عقل است، نه قوه مدرک مستقل و مغایر با عقل (مصباح یزدی، ۱۳۸۴الف، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۸۴).

آیت‌الله مصباح یزدی از یک‌سو مفاهیم و قضایای اخلاقی را فطری و وجدانی نمی‌داند، اما از سوی دیگر، حُسن و بایستگی عدل و قبح و ناپیستگی ظلم را تحلیلی و بدیهی اولی می‌داند؛ با این بیان که حسن عدالت و لزوم رعایت آن در ادراکات عملی، از جمله قضایای تحلیلی است و راز بدیهی بودنش نیز در تحلیلی بودن آن نهفته است. این یک اصل کلی است که همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی (مانند حسن عدالت و قبح ظلم) و بدیهیات در ادراکات نظری (مثل اصل علیت) - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شود. اینکه عقل بدیهیات اولیه

را خودبه‌خود درک می‌کند، به این معنا نیست که این قضایا جزو سرشت عقل هستند و در وجود آن آفریده می‌شوند، بلکه به این معناست که در این موارد، مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع حاصل می‌شود و چیزی جدای از آن نیست. اصول بدیهی از ادراکات عملی نیز از قضایای تحلیلی هستند؛ مثلاً «عدل واجب است» یکی از اصول بدیهی در ادراکات عملی و ارزش‌هاست و از قضایای تحلیلی به شمار می‌آید.

«عدل» به این معناست که «حق هر کسی را به او بدهند» (اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه). البته به معانی لغوی دیگری نیز تعریف شده است؛ مانند: «وضع الشيء فی موضعه؛ تساوی؛ الحکم بالحق؛ هو أن يعطى ما عليه و يأخذ أقلّ مما له؛ هو التّقسیط علی سواء؛ و...» (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۴۳۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۰؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

«عدل» به معنای تساوی مطلق نیست، بلکه بدین معناست که حق هر کسی، هرچه باشد، به او داده شود. بنابراین، «عدالت» به معنای دادن حق به صاحب حق است و «حق» چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود. از ترکیب این دو جمله نتیجه می‌گیریم که جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را که باید داد، باید داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۹۱). لازم به ذکر است که مفهوم ارزشی «حُسن» و مفهوم الزامی «باید» ملازم هم هستند و نه مترادف. از این‌رو تحلیلی بودن «عدل واجب است» به معنای تحلیلی بودن «عدل حَسَن است» نیست. لیکن اگر عدل را به «وضع الشيء فی موضعه» معنا کنیم، آن وقت «عدل حسن است» نیز تحلیلی خواهد بود؛ یعنی «آنچه حَسَن است، حَسَن است».

آیت‌الله مصباح یزدی حمل در قضایای مذکور را اولی و جهت این قضایا را ضروری از نوع ضرورت به شرط محمول می‌داند: «عدل را هم دیدیم که به‌طور اطلاق همه می‌گویند [حَسَن است]؛ چون به حمل اولی است، ضرورت به شرط محمول است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۹۳).

لازم به ذکر است که فطری نبودن دو قضیه «حسن عدل» و «قیح ظلم» هیچ منافاتی با تحلیلی بودن آن دو قضیه ندارد. از این‌رو این دو قضیه ممکن است فطری به معنای مذکور نباشند، اما درک آنها برای ما بدیهی باشد. به بیان دیگر، نفی فطری بودن در ابتدای خلقت بدان معنا نیست که انسان پس از رشد عقلانی لازم و تصور درست موضوع و محمول قضایای بدیهی نتواند به‌طور بدیهی آنها را تصدیق کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۸).

مطابق نظر آیت‌الله مصباح یزدی، قضایای «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» افزون بر اینکه تحلیلی و اولی‌اند (تحلیلی‌اند، زیرا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به‌دست می‌آید؛ اولی‌اند چون صرف تصور اجزای این قضایا برای تصدیق آنها کفایت می‌کند)، از ویژگی‌های دیگری نیز برخوردارند؛ از جمله آنکه محمول این قضایا باید ذاتی موضوع باشد، نه عرضی آن؛ زیرا محمول جزء مفهوم موضوع است، و حمل ذاتی (ذاتی باب ایساغوجی) اعم است از اینکه موضوع آن از مفاهیم ماهوی باشد یا غیرماهوی - که در اینجا «عدل» از مفاهیم فلسفی و

غیرماهوی است. حمل در این قضایا نیز باید ذاتی اولی باشد؛ زیرا موضوع و مفهوم علاوه بر اتحاد در مصداق، اتحاد مفهومی هم دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۷. برای توضیح این مطلب، ر.ک: ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۴).

۷. تحلیل دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی براساس مقایسه اصل «عدالت» با اصل «علیت»

علامه مصباح یزدی در عین بدیهی دانستن دو قضیه مذکور، قضایای اخلاقی را - در مجموع - نظری و نیازمند استدلال می‌داند و قول به بی‌نیازی قضایای اخلاقی از استدلال را نادرست می‌شمارد. دیدگاه ایشان را براساس مقایسه اصل «عدالت» با اصل «علیت» تبیین می‌کنیم:

۷-۱. شباهت اصل «عدالت» با اصل «علیت» در تحلیلی بودن

حُسن عدل و قبح ظلم همانند اصل «علیت» از قضایای تحلیلی است. همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی، مانند حسن عدالت و قبح ظلم، و بدیهیات در ادراکات نظری، مثل اصل «علیت» - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸).

از این رو هر خصوصیتی که اصل «علیت» به‌عنوان قضیه تحلیلی دارد، اصل «عدالت» هم دارد.

۷-۲. شباهت اصل «عدالت» با اصل «علیت» در حقیقی بودن

اصل «علیت» عبارت است از: قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازم‌ه‌اش آن است که معلول بدون علت تحقق نیابد. این مطلب را می‌توان در قالب «قضیه حقیقیه» به این شکل بیان کرد: «هر معلولی محتاج علت است» و مفاد آن، این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد، نیازمند علت خواهد بود. این قضیه از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش به دست می‌آید. از این رو از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هرگونه دلیل و برهان است و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آن کفایت می‌کند.

اما این قضیه دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی‌توان اثبات کرد که در جهان هستی موجودی نیازمند علت وجود دارد؛ زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و به‌خودی‌خود، نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیت تحقق یافت، ناچار علتی خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸-۲۹).

از همین رو در فلسفه و معارف گفته می‌شود که به‌صرف اصل «علیت» نمی‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم؛ زیرا اصل «علیت» صرفاً به ما می‌گوید: اگر چیزی در خارج معلول باشد، باید علت داشته باشد، وگرنه به وجود نمی‌آید. پس ما هنگامی به کمک این اصل می‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم که معلول بودن عالم از راه دیگری، غیر از این اصل برای ما ثابت شده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹).

اصل «عدالت» به علت شباهتی که با اصل «علیت» دارد، قضیه‌ای حقیقیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند، بلکه مصادیق عدالت را از راه دیگری باید شناخت و احتیاج به برهان دارد. توضیح آنکه جمله «عدالت واجب است» به این معناست که «آنچه را باید انجام داد، باید انجام داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است. اما این قضیه هیچ مشکلی را در هیچ نظام ارزشی حل نمی‌کند؛ زیرا همه - حتی غیرواقع‌گرایان - قبول دارند که رعایت عدالت واجب است و نباید به کسی ظلم کرد. آنچه ابهام دارد و محل اختلاف است، تعیین مصادیق عدل و ظلم است. در چنین مواردی ابتدا باید معیار تعیین حقوق را تبیین کرد، نه لزوم رعایت عدالت را.

به دیگر سخن، اصل «عدالت» همان‌گونه که در تحلیلی بودن شبیه دیگر اصول بدیهی است، در تعیین مصادیق نیز شبیه آن اصول است. همان‌گونه که اصل «علیت» اصلی بدیهی است، ولی خود به خود نمی‌تواند مصادیق علت و معلول را مشخص کند، بلکه باید از خارج مصادیق علت و معلول را شناسایی کرده، سپس این اصول بدیهی را بر آنها تطبیق کنیم، اصل «عدالت» نیز یک اصل بدیهی است، اما نمی‌تواند مصادیق عدالت را تعیین کند. مصادیق عدالت را ما از طرق دیگری باید شناسایی کنیم. پس از تعیین آن مصادیق است که اصل «عدالت» به لزوم آن فرمان می‌دهد.

اینکه درباره اصل «عدالت» گفتیم که با وجود بدیهی بودنش مشکلی را حل نمی‌کند و در تعیین مصادیق عدل و ظلم نمی‌تواند به ما کمکی بکند، نباید تعجب‌برانگیز باشد؛ زیرا هیچ‌یک از اصول بدیهی، از جمله اصل «علیت» قادر به تعیین مصادیق نیست (همان، ج ۳، ص ۱۲۹).

اصل بدیهی «علیت» در ادراکات نظری، کبرای قیاس است که با ارتباط میان آن و صغرای قیاس نتیجه یقینی حاصل می‌شود. به بیان دیگر، وقتی موجودی را معلول تشخیص دادیم، با ضمیمه کردن کبرای کلی «هر معلولی علت دارد» نتیجه می‌گیریم که آن موجود معلول هم علتی دارد.

در قضایای ارزشی نیز توجه به قضایای بدیهی حسن عدل و قبح ظلم می‌تواند چنین نقشی داشته باشد؛ یعنی وقتی یک مصادیق عدل را شناختیم و کاری را عادلانه تشخیص دادیم، با ضمیمه کردن کبرای کلی لزوم رعایت عدالت، نتیجه می‌گیریم که انجام آن کار واجب است. پس در مقام نظر و استدلال، این قضایای ارزشی نقش کبرای کلی در ادراکات نظری را دارند و همان فایده‌ای که بر استدلال برهانی در مسائل نظری مترتب می‌شود، بر استدلال در مسائل ارزشی نیز مترتب می‌گردد که عبارت است از: توجه پیدا کردن به ارتباط صغرا و کبرا تا نتیجه آنها مد نظر قرار گیرد (همان، ص ۱۳۰-۱۳۱).

۳-۷. تفاوت اصل «عدالت» با اصل «علیت» در وجدانی بودن

شناخت مصادیق علت و معلول - جز آنچه با علم حضوری درک می‌شود - بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علت و معلول را تعیین کرد و با تطبیق آنها بر موجودات خارجی، مصادیق علت و معلول را در

میان آنها تشخیص داد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹)، و حال آنکه مصادیق عدل و ظلم را نمی‌توان به صورت وجدانی و با علم حضوری شناخت تا بر این اساس، بی‌نیاز از استدلال و برهان باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۳۵-۲۳۶؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۸۴-۸۵).

اگرچه اصل «علیت» و اصل «عدالت» تا اینجا ویژگی‌های مشترکی داشتند، اما همین تفاوت کافی است تا قضایای اخلاقی را نیازمند استدلال و برهان بدانیم. با علم حضوری می‌توان مصادیق علت و معلول را (مانند علیت نفس برای اراده و تصمیم‌گیری‌ها) شناخت، اما مصادیق عدل و ظلم را نه. از این رو، نیاز به اثبات و دلیل دارد.

در تبیین چگونگی استدلال بر قضایای اخلاقی، به‌ویژه کبرای کلی آن، باید گفت: قضایای اخلاقی مربوط به رفتار اختیاری انسان هستند؛ رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب به شمار می‌آیند، و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیت وسیله‌ای و مقدمی آنهاست. به بیان دیگر، افعال اختیاری ما آثار و لوازمی دارد. این آثار معلول افعال اختیاری ما هستند. ضرورت حاکم بر این علت و معلول، یعنی افعال اختیاری و کمال مطلوب از قبیل ضرورت بالقیاس است؛ مانند: «باید عدالت ورزید» که بیانگر ضرورتی است که بین عدالت و کمال مطلوب برقرار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵ و ۲۶۲-۲۶۵؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۲۶-۲۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۵۸ و ۵۹-۶۱ و ۹۳-۹۴ و ۱۰۱-۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۲۷؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۵-۲۰۸).

خلاصه آنکه با صرف تحلیلی و اولی بودن حُسن عدل و قبح ظلم، مشکل ارتباط این قضایا با خارج و صدق آنها بر واقعیت‌های عینی حل نمی‌شود و ما نمی‌توانیم این قضایا را به واقعیت‌های عینی و خارج از ذهن خود نسبت دهیم، بلکه باید آنها را اثبات کرد. در نتیجه، قضایای اخلاقی از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است.

نتیجه‌گیری

قضایای اخلاقی یا قضایای حسن و قبح، عقلی و یقینی‌اند، نه شرعی و مشهوری.

در این باره که قضایای اخلاقی بدیهی‌اند یا نظری، بیشتر حکمای اسلامی به بدهات باور دارند و آنها را اولی و وجدانی می‌دانند. اما آیت‌الله مصباح یزدی آنها را اولی، لیکن غیروجدانی می‌داند و چون صرف اولی بودن برای بدیهی دانستن گزاره اخلاقی کافی نیست، بلکه باید وجدانی هم باشند، از این رو نمی‌توان به وجود گزاره بدیهی در علم اخلاق باور داشت.

یکی از ثمرات بحث آن است که در صورت وجود گزاره بدیهی در اخلاق، علم اخلاق - دست کم - در اثبات برخی گزاره‌های نظری خود، از علوم دیگر بی‌نیاز می‌شود. در غیر این صورت، بنابر نظریه

«میناگرایی»، علم اخلاق به مثابه یکی از اقسام حکمت عملی، برای اثبات گزاره‌های خود - بتمامه - به بدیهیات حکمت نظری وابسته خواهد بود.

آیت‌الله مصباح یزدی دیدگاه خود را با مقایسه اصل «عدالت» با اصل «علیت» ارائه می‌کند که دو اشتراک و یک افتراق بین این دو اصل وجود دارد.

قضیه «عدالت حسن است»، همچون قضیه «هر معلولی علت دارد» از قضایای تحلیلی است که مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید. از این رو هر ویژگی که اصل «علیت» به عنوان قضیه تحلیلی دارد، اصل «عدالت» هم دارد.

اصل «عدالت» همچون اصل «علیت» از قضایای حقیقیه است. مفاد قضیه «هر معلولی نیاز به علت دارد» این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد، نیازمند علت است؛ اما این امر دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد؛ زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند. اصل «عدالت» نیز قضیه‌ای حقیقیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند، بلکه مصادیق عدالت را از راه دیگری باید شناخت.

تفاوت اصل «عدالت» با اصل «علیت» این است که مصادیق علت و معلول را مانند علیت نفس برای اراده، می‌توان بالوجدان یافت؛ اما مصادیق عدل و ظلم را نمی‌توان به صورت وجدانی و با علم حضوری شناخت. همین تفاوت کافی است تا قضایای اخلاقی را نیازمند استدلال و برهان بدانیم.

نتیجه آنکه با صرف تحلیلی و اوّلی بودن حُسن عدل و قبح ظلم، مشکل ارتباط این قضایا با خارج و صدق آنها بر واقعیت‌های عینی حل نمی‌شود و نمی‌توان این قضایا را به واقعیت‌های عینی و خارج از ذهن خود نسبت داد، مگر آنکه با ارائه استدلال اثبات شوند. بنابراین، قضایای اخلاقی از سنخ قضایای نظری و قابل استدلال با براهین عقلی است.

منابع

- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دارالکتب.
- ابراهیم‌پن نوخت، ۱۳۶۳، *الباقوت*، در: حسن بن یوسف حلی، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، قم، شریف الرضی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۳۷۵ق، *الشفاء: البرهان*، قاهره، امیریه.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *دانش نامه علانی: منطق*، تهران، دهخدا.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء: المنطق*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمة*، بیروت، دار القلم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، ۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابوالقاسم‌زاده، مجید، ۱۳۹۴، «معناشناسی ذاتی در حسن و قبح ذاتی»، *حکمت اسلامی*، ش ۴، ص ۶۴-۳۳.
- _____، ۱۳۹۶، *معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- _____، ۱۳۹۸، «میناکرایی در اخلاق از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی»، *اخلاق و حیاتی*، ش ۱۷، ص ۲۶-۵.
- استرآبادی، سیف‌الدین، ۱۳۸۲، *البرهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اشعری، علی بن اسماعیل، بی‌تا، *المع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث.
- اصفهانى، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهاية الدراية فی شرح الکفایة*، قم، سیدالشهداء.
- بهمنیار، بن‌مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۸، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، *تفسیر موضوعی قرآن: فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷الف، *دین‌شناسی*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷ب، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسین‌زاده محمد، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقه جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق ☞.
- _____، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیبه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دار الکتب اللبنانی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۲۸۴، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، الدار الشامیه.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، قم، مؤسسه امام صادق ☞.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الالهیات*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۸، *منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت استاد مصباح به ضمیمه روش‌شناسی علوم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.

- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ انصاری*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
 شبر، سیدعبدالله، ۱۳۴۴ق، *حق‌الیقین فی معرفه اصول‌الدین*، قم، انوار الهدی.
 شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *دره‌التاج*، تهران، حکمت.
 صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۸ق، *مباحث‌الاصول*، تقریر سیدکاظم حسینی حائری، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی.
 _____، ۱۴۱۵ق، *جواهر‌الاصول*، تقریر محمدابراهیم انصاری اراکی، بیروت، دار‌التعارف.
 _____، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم‌الاصول*، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت، الدار الاسلامیه.
 _____، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم‌الاصول*، تقریر سیدمحمد هاشمی شاهرودی، چ سوم، قم، مؤسسه دایرة‌المعارف فقه اسلامی.
 صدوق، محمدین علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع‌البحرین*، تهران، مرتضوی.
 طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
 طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس‌الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران.
 _____، ۱۳۷۵، *شرح‌الاثارات و التبیہات*، قم، البلاغه.
 _____، ۱۴۰۵ق، *تلخیص‌المحصل*، بیروت، دار‌الاضواء.
 _____، ۱۴۰۸ق، *تجرید‌المنطق*، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
 عارفی، عباس، ۱۳۸۹، *بديهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
 علم‌الهدی، علی‌بن حسین (سید مرتضی)، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم‌الکلام*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی.
 غزالی، ابوحامد، ۱۹۹۳م، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار‌الکتب العلمیه.
 قارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد‌الطالبین الی نهج‌المسترسدین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 فخرزازی، محمدبن عمر، ۱۳۴۱، *البراهین در علم‌کلام*، تهران، دانشگاه تهران.
 فراهیدی، خلیل‌بن احمد، بی‌تا، *کتاب‌العین*، بی‌جا، دار و مکتبه‌الهملال.
 فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمایه‌ایمان*، تهران، الزهرا.
 _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
 فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *مصباح‌المنیر*، قم، هجرت.
 مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
 _____، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، امیرکبیر.
 _____، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
 _____، ۱۳۸۴الف، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
 _____، ۱۳۸۴ب، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
 _____، ۱۳۸۴ج، *شرح برهان شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
 _____، ۱۳۹۸، *آموزش عقاید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
 _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهایه‌الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق.
 مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
 مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۶ق، *المنطق*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی.
 مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

جایگاه حسن فعلی و حسن فاعلی در ارزشمندی اخلاقی افعال از منظر آیت‌الله مصباح یزدی*

خدیدجه سپهری / دکتری مدرسی معارف اسلامی - مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران

khsepehri@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-5105-9200



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۵

چکیده

یکی از ویژگی‌های نظام ارزشی اسلام برخلاف بیشتر مکاتب اخلاقی، توجه به حسن فاعلی در ارزشمندی اخلاقی است؛ اما این به معنای نادیده گرفتن جایگاه حسن فعلی نیست. مقاله حاضر با هدف تدقیق در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در جایگاه هریک از حسن فعلی و حسن فاعلی در ارزشمندی فعل اخلاقی به رشته تحریر درآمده و به تحلیل دیدگاه ایشان در برخی مسائل جزئی در این بحث پرداخته است. از جمله مسائل مدنظر در این مقاله، رابطه حسن ذاتی با ارزشمندی افعال، حسن فعلی و ارزشمندی در فعل مباح، وجوه اصالت حسن فاعلی و ارتباط نیت خوب بدون عمل با ارزشمندی اخلاقی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی است. این نوشتار که با روش توصیفی و تحلیلی نگاشته شده، به این نتایج دست یافته که از منظر ایشان، «حسن ذاتی» به معنای حسن فعلی است، اما ارزشمندی اخلاقی فعل، مشروط به حسن فاعلی نیز هست. مباحث شرعی با توجه به معنای سلبی حسن (قبیح نبودن)، از مصادیق حسن فعلی محسوب می‌شود و با نیت الهی، ارزش اخلاقی پیدا می‌کنند. همچنین می‌توان وجوه اصالت حسن فاعلی را در وابستگی حسن فعلی به حسن فاعلی، جهت‌دهی ارزشی آن به فعل خنثا و تأثیر قبیح فاعلی در سقوط انسان دانست. علاوه بر این، بررسی به‌دست‌آمده روشن کرد که نیت خوب بدون انجام فعل، فعل جوانحی محسوب می‌گردد و موضوع آن از بحث دخالت حسن فعلی و فاعلی در ارزشمندی اخلاقی خارج است.

کلیدواژه‌ها: ارزش اخلاقی، حسن فاعلی، ایمان، نیت، حسن فعلی، حسن ذاتی، آیت‌الله مصباح یزدی.

مقدمه

اختلاف میان اندیشمندان و صاحب‌نظران در معیار خوبی و بدی افعال، نظام ارزشی جوامع را معین ساخته و بر نحوه رفتار افراد جامعه تأثیر می‌گذارد. در جامعه‌ای که مکتب اخلاقی آن خوبی را در سود شخصی تعریف می‌کند، افراد جامعه رفتاری منفعت‌طلبانه خواهند داشت؛ ولی در جامعه‌ای که خوبی را در کسب کمالات روحی دانسته، ایشار را موجب کمال می‌دانند، ارزشمندی افراد به کسب منفعت بیشتر نخواهد بود. بدین‌روی رشد یک جامعه به شکل‌گیری نظام ارزشی صحیح در آن وابسته است.

اعتقاد به معاد در میان مسلمانان، موجب شده است نظام ارزشی آنها با رویکرد آخرت‌گرایانه شکل بگیرد. با این حال، اختلافاتی در معیار خوبی و بدی افعال در میان آنان به وجود آمده است. آنچه در ارزشمندی فعل اخلاقی نیازمند بررسی است، حسن و قبح فعلی و حسن و قبح فاعلی است. مقصود از «حسن و قبح فعلی» خوب بودن ذات یک فعل بدون در نظر گرفتن فاعل آن است. منظور از «حسن و قبح فاعلی» نیز ویژگی‌های درونی فاعل در انجام فعل (همچون ایمان) و به‌طور عمده، انگیزه او از انجام کار است.

در بیشتر مکاتب اخلاقی، ارزش اخلاقی صرفاً وابسته به حسن و قبح فعلی است که فعل حسن از نظر اخلاقی ارزشمند بوده و فعل قبیح از نظر اخلاقی فاقد ارزشمندی است. اما از منظر استاد مصباح یزدی، حسن فعلی برای ارزشمندی اخلاقی افعال کافی نیست؛ چنان‌که حسن فاعلی نیز در افعال به تنهایی کفایت نمی‌کند؛ بدین‌معنا که با وجود حسن فاعلی و قبح فعلی، فعل نمی‌تواند از نظر اخلاقی ارزشمند محسوب شود. ریشه این مسئله به معیار ارزش اخلاقی از منظر ایشان بازمی‌گردد که با توجه به آن معیار، جایگاه ویژه‌ای برای هریک از حسن فعلی و حسن فاعلی قائل می‌شود.

مقاله حاضر به تحلیل، توضیح، ریشه‌یابی و جمع‌بندی نظرات ایشان با توجه به عبارات گوناگون پرداخته است. از جمله مسائلی که نیازمند بررسی است، بحث مصادیق حسن فعلی است تا روشن شود که از منظر ایشان آیا فعل مباح جزو مصادیق حسن فعلی محسوب می‌شود یا خیر؟ همچنین در کلمات ایشان به اصالت حسن فاعلی اشاره شده است که این مسئله نیاز به تبیین دارد که آیا اصالت حسن فاعلی به معنای کفایت آن برای تحقق ارزشمندی اخلاقی فعل خارجی می‌تواند باشد یا خیر؟ و وجوه اصالت چگونه از سخنان ایشان قابل استخراج است؟ و سؤال آخر اینکه نیت الهی که به انجام فعل منتهی نمی‌شود و مطابق روایات دارای ارزش اخلاقی است، چگونه با ضرورت وجود حسن فعلی و فاعلی - هر دو - در تحقق ارزشمندی اخلاقی سازگار است؟

۱. پیشینهٔ بحث

تحلیل دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی با توجه به نقاط مبهم و نیازمند توضیح، در پژوهش‌های دیگران وجود ندارد. اما برخی پژوهش‌های مرتبط با بحث وجود دارد که فقط به نقش نیت در ارزش اخلاقی پرداخته و هریک از زاویه‌ای متفاوت با مقاله حاضر، به تبیین مطالب همت گمارده‌اند که از جمله آنها می‌توان به مقاله «نقش نیت در ارزش اخلاقی» از مجتبی مصباح و «نقش نیت در ارزش فعل اخلاقی» از علی رهنما اشاره نمود.

۲. ارزش اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

گزاره‌های اخلاقی گاهی به صورت خبری و گاهی به صورت انشایی بیان می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۵۰). آنچه در ناحیه مسندالیه جملات اخلاقی واقع می‌شود فعل یا صفت اخلاقی است و آنچه در ناحیه مسند جملات اخلاقی قرار می‌گیرد یک مفهوم ارزشی است (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳۱).

آیت‌الله مصباح یزدی با تحلیل معنای «ارزش» در اقتصاد، ارزش اقتصادی را به معنای «مطلوبیت» دانسته، معتقد است: در ارزش اخلاقی نیز مطلوبیت وجود دارد، گرچه مطلوبیت صرف نمی‌تواند معنای ارزش اخلاقی را برساند، بلکه علاوه بر «مطلوبیت»، باید سه عنصر «اختیار»، «مطلوبیت انسانی» و «انتخاب آگاهانه» را نیز در نظر گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۳۷-۱۴۵).

با توجه به معیارهای متفاوتی که مکاتب گوناگون برای ارزش اخلاقی قائل شده‌اند، ماهیت ارزش اخلاقی نیز متفاوت شده است. از این رو در ارزش اخلاقی، با واژه‌های یکسان، ولی معانی متفاوت روبه‌رو هستیم. واژه‌های یکسان کلماتی همچون «خوب، بد، باید و نباید» هستند.

چون در ارزش اخلاقی، هم مفاهیم تکلیفی و الزامی کاربرد دارد و هم مفاهیمی که آنها را در اصطلاح «ارزشی» می‌نامیم، باید گفت: مقصود ما از «ارزش اخلاقی» اولاً، اعم از مفاهیم الزامی و ارزشی است؛ یعنی هم شامل مفاهیمی مانند «باید» و «نباید» می‌شود و هم شامل مفاهیمی مانند «خوب» و «بد». ثانیاً، هم شامل ارزش‌های مثبت است و هم شامل ارزش‌های منفی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۳۵). بنابراین فعل اخلاقی نیز که فعلی ارزشی است، هم شامل افعال شایسته و بایسته و هم شامل افعال ناشایسته و نابایسته است و مراد از «فعل اخلاقی ارزشمند» فعلی است که شایسته و بایسته است.

مقصود از «شایسته بودن فعل» نیز این است که رفتار اختیاری با مقدمات و مؤخراتش موجب کمال نفس انسان می‌شود و ناشایسته بودن فعل، یعنی رفتار اختیاری موجب نقص در انسانیت انسان شده، مانع رشد و کمال او می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۱۱). پس میان فعل اختیاری و نتیجه آن، رابطه سبب و مسببی برقرار است که سازگاری یا ناسازگاری فعل با کمال مطلوب، خوبی یا بدی فعل را معین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۰۳).

از نظر *آیت‌الله مصباح یزدی*، «فعل اخلاقی» فعل اختیاری ناشی از ترجیح میل خاص در میان میل‌های متعارض است (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳۸) که در رساندن فاعل به کمال مخصوص او مؤثر است (همان، ص ۱۸).

تشخیص کمال مطلوب انسان یکی از لغزشگاه‌های انسان در تشخیص ارزش‌های اخلاقی است. از این رو *استاد مصباح یزدی* به تشریح کمال نهایی انسان پرداخته، مکتب اخلاقی اسلام را «مکتب واقع‌گرای ماورای طبیعی» می‌نامد، نه طبیعی؛ یعنی کمال نهایی انسان در ارزش‌گذاری افعال او را باید در ماورای طبیعت جست، هرچند فعل اخلاقی آثاری در عالم طبیعت نیز دارد.

در نظام ارزشی اسلام، کمال نهایی انسان قرب الهی است. مقصود از «قرب» نیز قرب مکانی یا زمانی نبوده و امر اعتباری نیست، بلکه قرب وجودی با منشأ تکوینی است. قرب میان انسان و خدا از دو جهت قابل ملاحظه است: قرب خداوند به انسان، و قرب انسان به خداوند.

نوع اول چون اکتسابی نیست، دارای ارزش اخلاقی نخواهد بود. نوع دوم در اثر انجام اعمال خاصی برای انسان حاصل می‌شود که موجب رابطه وجودی قوی با خداوند شده، جوهر نفس انسان را کامل‌تر می‌کند و همین موجب ارزشمندی اخلاقی افعال است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۴۳-۳۴۴). بنابراین هر نوع تأثیر مثبت فعل موجب ارزشمندی اخلاقی آن نیست و صرفاً افعالی که انسان را به قرب الهی می‌رسانند، دارای ارزشمندی اخلاقی هستند. به همین علت آیت‌الله مصباح یزدی در تفاوت بین قضایای حقوقی و اخلاقی، اهداف این دو را با یکدیگر متفاوت دانسته، جامع‌ترین هدف حقوق را تأمین مصالح اجتماعی و هدف اخلاق را کمال نهایی انسان در سایه قرب خداوند بیان می‌دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۳).

این مبحث تأثیر بسزایی در تبیین جایگاه حسن فاعلی و تفاوت ارزشمندی اخلاقی با حسن فعلی دارد. از منظر استاد مصباح یزدی:

۱) موضوع ارزش اخلاقی فعل اخلاقی است. پس اگر درباره ارزشمندی اخلاقی صحبتی می‌شود، باید از فعل اخلاقی به‌مثابه موضوع، بحث واقع گردد.

۲) فعل اخلاقی فعلی ارادی است (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۱)؛ زیرا ارزش اخلاقی درخصوص افعالی مطرح است که موجب قرب یا بعد انسان از خداست و فقط کارهای ارادی این ویژگی را دارا هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰). پس افعالی که از روی جبر انجام می‌شوند در محدوده اخلاق نمی‌گنجد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ص ۱۴۰). این ویژگی شامل ارزش اخلاقی مثبت و منفی - هر دو - می‌شود؛ به این معنا که فعل جبری اساساً متعلق ارزش اخلاقی واقع نمی‌گردد.

۳) فعل ارادی از این نظر که مصداق عنوانی است زاید بر ماهیت - نه از این نظر که ماهیتی از ماهیات است - موضوع ارزش اخلاقی واقع می‌شود (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳). از این‌رو موضوع حکم اخلاقی عنوانی انتزاعی از سنخ معقولات ثانی فلسفی است؛ مثلاً «راه رفتن در زمین دیگران» نه از این نظر که مصداق ماهیت «راه رفتن» است، بلکه از این نظر که مصداق عنوان انتزاعی «غصب» است، ناشایست است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۹۱، الف، ج ۱، ص ۵۰). پس فعلی با ماهیت واحد - بسته به اینکه تحت کدام عنوان انتزاعی اخلاقی قرار گیرد - می‌تواند زمانی ارزش باشد و زمانی ضد ارزش.

۴) فعل اخلاقی باید دارای مطلوبیت انسانی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ص ۱۴۴). ویژگی مطلوبیت اشاره به ارزش اخلاقی مثبت دارد. برای استفاده از معنای اعم «ارزش» می‌توان مطلوبیت یا مبعوضیت را به‌مثابه یکی از عناصر دخیل در ارزش اخلاقی لحاظ نمود.

در ارزش اخلاقی، مطلوبیت فعل نباید فقط به انگیزه اشباع غریز حیوانی باشد، بلکه ارزش اخلاقی مطلوبیتی است که در اثر کارهایی که به انگیزه خواست‌های فوق غریز حیوانی انجام می‌گیرند، برای روح انسان حاصل می‌شود (همان، ص ۱۴۱).

توضیح آنکه خواست‌های روح به دو قسم تقسیم می‌شوند: خواست‌های مرتبه غریز حیوانی (مثل تغذیه و دفاع که مشترک بین انسان و حیوان هستند) و خواست‌هایی که فوق غریز حیوانی بوده، مختص انسان هستند (مثل

شجاعت و سخاوت)، مطلوبیت کارهای اختیاری دسته اول ارزش اخلاقی محسوب نمی‌شود، برخلاف کارهای دسته دوم که دارای ارزش اخلاقی‌اند (همان، ص ۱۴۲).

این ویژگی در بیان استاد مطهری به نحو تقسیم فعل به طبیعی و اخلاقی بیان شده است. از نظر ایشان، فعل طبیعی همان فعالیت‌های معاشی انسان است که هدف در آنها فقط معاش و زندگی عادی است. همان‌گونه که کار یک حیوان قابل ستایش و نکوهش نیست، کار طبیعی انسان نیز مادام که با انگیزه‌های طبیعی صورت بگیرد و امر دیگری به آن ضمیمه نشود، قابل ستایش و نکوهش نخواهد بود. اما فعل اخلاقی فعل قابل «ستایش» و «نکوهش» است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۴۵۴-۴۵۶).

۵) مطلوبیت فعل با کمک عقل تشخیص داده می‌شود و به صورت آگاهانه انتخاب می‌گردد و این امر در صورت تراجم خواست‌هاست که محقق می‌شود. در این صورت، انتخاب فعلی که عقل آن را برتر می‌داند و در تقابل با خواست‌های طبیعی است، فعل را ارزشمند خواهد ساخت (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۴۳) و انتخاب خلاف تشخیص عقل ضد ارزش محسوب می‌شود.

بنابراین افعال موجوداتی، همچون فرشتگان و حیوانات که امیال متعارض و انگیزه‌های متراجم ندارند، فعل اخلاقی نیست (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۲۰؛ همو، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۲۸). همچنین کار از روی غفلت و بدون توجه به تأثیر آن در کمال مطلوب، فاقد ارزش اخلاقی است؛ زیرا انتخاب با وجود امیال متراجم، جز با آگاهی میسر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۲۸).

۶) فعل اخلاقی منحصر در افعال جوارحی نیست، بلکه شامل افعال جوانحی نیز می‌شود (همان، ص ۳۱)؛ یعنی فعل اخلاقی گاهی نفسانی است و مظهر مادی ندارد و گاهی عمل خارجی است که دارای دو طرف است: طرف جسمانی و طرف معنوی (همان، ص ۴۰). چون ایمان نیز فعل اختیاری قلبی است، از اعمال جوانحی محسوب شده، متعلق ارزش اخلاقی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸).

اما متعلق ارزش می‌تواند منشأ فعل اختیاری، نتیجه فعل اختیاری و یا خود فعل اختیاری باشد. منشأ و نتیجه فعل اختیاری همان ملکات و صفات نفسانی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۴۲) که به سبب جوانحی بودن، داخل در حیطه ارزش اخلاقی‌اند. اما خود کمال (مانند رستگاری و سعادت، با اینکه متصف به صفات ارزشی همچون خوب و بد و باید و نباید می‌شود) دارای ارزش اخلاقی نیست (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۴۸)؛ زیرا با توجه به تعریف «ارزش اخلاقی»، «کمال» غایت ارزش اخلاقی است، نه متعلق آن.

بدین‌روی وقتی هریک از افعال اختیاری خود را با کمال مطلوب انسان می‌سنجیم، از نظر عقلی سه حالت ممکن است پدید آید:

نخست. میان آنها رابطه‌ای مثبت برقرار باشد؛ یعنی انجام آن کارها ما را در وصول به کمال نهایی مدد رساند، که در این صورت آنها را «خوب» می‌دانیم.

دوم. میان آنها رابطه‌ای منفی باشد؛ یعنی انجام آن اعمال ما را از دستیابی به کمال مطلوب بازدارد، که چنین کارهایی را متصف به صفت «بد» می‌کنیم.

سوم. میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب او هیچ رابطه‌ای، اعم از مثبت یا منفی نباشد، که در این صورت چنین کارهایی اگر اصولاً وجود داشته باشند، نه خوب‌اند و نه بد و به اصطلاح، در مقایسه با کمال مطلوب آدمی ارزش «خنثا» دارند (همان، ص ۱۰۳).

اما چون در جملات اخلاقی، مُسند به صورت مثبت و منفی (خوب و بد، باید و نباید) به کار می‌رود و فقط ارزش و ضد ارزش را دربر می‌گیرد، معمولاً بی‌ارزش کاربرد ندارد. پس ارزش اخلاقی وقتی محقق است که رابطه فعلی ارادی - چه جوارحی و چه جوانحی - در تحقق قرب یا بعد انسان از خداوند سنجیده شود.

۳. جایگاه حسن فعلی در ارزشمندی اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: برای ارزشمندی اخلاقی، هم حسن فعلی ملاک است و هم حسن فاعلی و نمی‌توان حسن فعلی را نادیده گرفت و مواردی که انسان تصمیم به انجام کار خوب می‌گیرد (یعنی دارای نیت صحیح است) ولی فعل اشتباهی انجام می‌دهد، جزو استثناهاست و در نتیجه نمی‌تواند معیار کلی برای ارزش اخلاقی به شمار آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۴۱).

ارزش اخلاق به دو عامل وابسته است: یکی صلاحیت خود فعل، و دوم نیت و انگیزه فاعل، که این دو - در حقیقت - به منزله جسم و روح عمل اخلاقی هستند؛ یعنی کار اخلاقی، هم خود به خود باید صالح و درست باشد و هم علاوه بر آن، لازم است با نیت و انگیزه صحیحی انجام گیرد تا ارزش پیدا کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۲۶).

چون حسن فاعلی به منزله روح، و حسن فعلی به منزله قالب عمل است، قالب عمل باید صلاحیت تعلق این روح را داشته باشد و از این رو نمی‌توان با انگیزه شریف، هر فعلی را انجام داد (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳۰).

این عبارات نشان می‌دهند که وجود حسن فعلی برای ارزشمندی اخلاقی ضرورت دارد. بدین سان ارزشمندی اخلاقی فعل (که به معنای آن است که با آن فعل، انسان به کمال مطلوب انسانی‌اش دست پیدا می‌کند) وقتی محقق است که هم حسن فعلی وجود داشته باشد و هم حسن فاعلی.

اما مهم‌ترین مسئله در حسن فعلی این است که مصادیق حسن فعلی کدامند؟ آیا مباحات شرعی خارج از محدوده حسن فعلی هستند؟ اگر مباحات شرعی را خارج از محدوده حسن فعلی بدانیم، چگونه فعل مباحی که با نیت تقرب به خداوند انجام می‌پذیرد و محصل کمال انسان است، فاقد ارزش اخلاقی می‌شود، در حالی که معیار ارزشمندی اخلاقی رسیدن به کمال به واسطه فعل اختیاری است؟ برای پاسخ به این سؤالات باید حسن فعلی و محدوده آن از منظر استاد مصباح یزدی بررسی گردد.

۱-۳. معنای «حسن فعلی»

متکلمان مسلمان در خصوص حسن و قبح افعال، در دو جهت اختلاف دارند: یکی ذاتی یا غیرذاتی بودن خوبی و بدی افعال، و دیگری عقلی یا شرعی بودن تشخیص خوبی و بدی افعال.

شیعیان، معتزلیان و برخی دیگر از گروه‌های کلامی معتقد بودند: خوبی و بدی از صفات ذاتی افعالند و همچنین عقل آدمی به‌تنهایی توانایی درک خوبی و بدی برخی از کارها را دارد. از این‌رو اوامر و نواهی الهی صرفاً جنبه کاشفیت از واقع دارند. چون خوبی کار خوب و زشتی کار بد در ذات آنها نهفته است، خداوند نیز به انجام کار خوب فرمان می‌دهد و از انجام کار بد نهی می‌کند.

در مقابل، اشعریان معتقد بودند: امر و نهی خداوند مثبت نیکی و بدی افعال است. چنین نیست که خوبی و بدی در ذات افعال نهفته باشد و کار شرع صرفاً کشف آنها و کنار زدن پرده از روی واقعیت باشد، بلکه با امر شارع، فعلی حسن می‌گردد و با نهی وی، فعلی قبیح می‌شود؛ یعنی شرع، هم مثبت حسن و قبح افعال است و هم مبین آن دو (ایبجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۲). در واقع ذاتی نبودن حسن و قبح افعال موجب می‌شود عقل نیز توانایی تشخیص خوبی و بدی را نداشته باشد و صرفاً با بیان شارع به آن پی ببرد؛ زیرا ذاتی و غیرذاتی بودن حسن و قبح مربوط به مقام ثبوت است و عقلی یا شرعی بودن آنها مرتبط با مقام اثبات است، و اگر در مقام ثبوت، چنین اوصافی برای افعال آدمی وجود نداشته باشد طبیعتاً عقل نیز نمی‌تواند در مقام اثبات، چنین درکی از افعال اختیاری انسان داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص ۹۳).

«خوبی» و «بدی» معانی متعددی دارند که اختلاف اشاعره و عدلیه در تمام آن معانی نیست. متکلمان معنای محل اختلاف را تعلق یا عدم تعلق ذم به فعل (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۲) یا تعلق مدح یا ذم عقلا و خداوند به فعل - که ملازم با استحقاق ثواب یا عقاب است - (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۹) یا تعلق مدح و ثواب یا ذم و عقاب (ایبجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۸۳) می‌دانند.

آیت‌الله مصباح یزدی نیز مدح و ذم عقلا را برای حسن و قبح فعل کافی نمی‌داند؛ زیرا مدح و ذم عقلا امری است که به عقلا بازمی‌گردد و برای حسن فعل که قالب فعل اخلاقی را تشکیل داده و در جهت رسیدن به کمال باید مؤثر باشد، مدح و ذم عقلا کافی نیست (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳۶).

ایشان ضمن نفی دیدگاه اشاعره در غیر ذاتی دانستن حسن و قبح افعال، معتقد است که آیات قرآن نشان از ذاتی بودن خوبی و بدی افعال دارند و بر همین اساس است که امر به احسان و عدل و نهی از ظلم و فحشا صورت می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ج ۱، ص ۱۰۱) و حسن ذاتی فعل را در جایی می‌داند که انسان را به کمال برساند و مصلحت واقعی فرد و جامعه را محقق سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص ۱۰۴).

ایشان همچنین در پاسخ اختصاصی خود به اشکال اشاعره در قبح راستگویی در نجات جان مؤمن، حسن فعل راستگویی را مشروط به مصلحت واقعی او و جامعه و رسیدن انسان به کمال دانسته است. از نظر ایشان ذاتی بودن حسن و قبح افعال با مشروط بودن خوبی و بدی آنها منافات ندارد (همان، ص ۱۰۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص ۲۰۶-۲۰۸).

درست است که «راستگویی خوب است» مشهور میان مردم بوده و در جدل کاربرد دارد، ولی اگر بخواهیم قضیه‌ای بسازیم که یقینی باشد و حکایت از امری تکوینی و نفس‌الامری نماید و در نتیجه حسن و قبح ذاتی را نشان دهد، باید قیودی به راستگویی اضافه شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۵). بنابراین اگر به نحو قضیه

قطعی می‌گوییم: خوب بودن ذاتی صدق است، ذاتی صدق بما انه صدق نیست، بلکه ذاتی صدق است که برای مصلحت واقعی و سعادت حقیقی فرد و جامعه مفید باشد (همان، ص ۱۰۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۰۸-۲۰۶).

بدین‌روی قضایای اخلاقی کاشف از واقعیاتی خارجی‌اند. پس مقصود از گزاره «راستگویی مفید خوب است»، این خواهد بود که چنین فعلی در واقع و نفس الامر صلاحیت آن را دارد که انسان را به کمال مطلوب (قرب خدا) برساند، برخلاف راستگویی مضر یا دروغ‌گویی غیرمفید که صلاحیت آن را ندارند که انسان را به کمال برسانند. مسلماً ایصال به کمال زمانی محقق می‌شود که حسن فاعلی نیز به آنها افزوده شود. در مقابل این معنای ذاتی، اعتباری قرار دارد؛ بدین معنا که صلاحیت ایصال به کمال در واقعیت فعل وجود ندارد، بلکه توسط معتبر - که در دیدگاه اشاعره خداوند است - اعتبار شده است.

بنابراین مقصود ایشان از «حسن فعلی» که آن را به «صلاحیت فعل بما انه فعل» معنا نموده، این نیست که فعل را بی‌هیچ شرطی دارای حسن و قبح ذاتی می‌داند، بلکه به قرینه مقابله با حسن فاعلی - که به صلاحیت فعل بما انه صادر عن الفاعل معنا شده - «حسن فعلی» صلاحیت فعل است، بدون لحاظ صدور آن از فاعل، گرچه مشروط به شروط دیگری شده باشد.

از این‌رو در نظر آیت‌الله مصباح یزدی:

۱) مقصود از «حسن فعلی» همان حسن ذاتی فعل است و یکی دانستن حسن ذاتی و حسن فعلی منجر به تعارض در کلام ایشان نیست؛ زیرا وقتی می‌گوید: «حسن فعلی صلاحیت فعل بما انه فعل است» و از سوی دیگر حسن را ذاتی صدق بما انه صدق نمی‌داند، جمله اول ناظر به عدم لحاظ فاعل است و از وجود شروط دیگر برای تحقق حسن فعلی ابا ندارد، و جمله دوم ناظر به فعل بدون لحاظ هرگونه شرطی است.

۲) حسن فعلی به معنای صلاحیت فعل در رساندن انسان به کمال است.

۳) تنها چیزی که در حسن فعلی شرط نمی‌شود، جهت صدور آن از فاعل و - در واقع - نیت فاعل آن است.

۲-۲. مصادیق گوناگون حسن فعلی

گفته شد که تعریف متکلمان مسلمان از «حسن فعل» متفاوت است؛ برخی «حسن» را معادل با «عدم تعلق ذم به فعل حسن» دانسته (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۲) و برخی آن را به معنای «تعلق مدح عقلا و خداوند به فعل حسن» (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۹) یا «تعلق مدح و ثواب به فعل» (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۸۳) عنوان کرده‌اند. تفاوت در تعریف منجر به تفاوت مصادیق از منظر آنان گردیده است؛ چنان‌که قائلان به «عدم تعلق ذم به فعل حسن»، آن را شامل احکام چهارگانه (واجب، مستحب، مباح و مکروه) دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۳) و قائلان به «تعلق مدح عقلا و خداوند به فعل حسن»، آن را شامل واجب، مستحب و مباح می‌دانند.

براساس معیار ارزش اخلاقی از منظر استاد مصباح یزدی می‌توان گفت: کار حرام و مکروه از دایره حسن فعلی خارج‌اند؛ زیرا ملاک کلی ارزش اخلاقی - بدون در نظر گرفتن استثناها - صلاحیت فعل برای رساندن انسان به

کمال است و چنین صلاحیتی در فعل حرام و مکروه وجود ندارد. البته فعل حرام خاصیت بازدارندگی از کمال را هم دارد (مصباح یزدی، بی تا، ص ۴۱). اما آنچه با توجه به سخنان استاد مصباح یزدی محل بحث است، دیدگاه ایشان درباره افعال مباح است. بنا بر هر دو نظر فوق از متکلمان درباره معنای حسن فعلی، فعل مباح داخل در حسن فعلی است. اما لازم است بیانات گوناگون ایشان بررسی گردد تا نظر ایشان درباره این مطلب روشن گردد که «صلاحیت فعل بما انه فعل» شامل چه نوع افعالی می‌گردد؟

۱-۲-۲. رفتارهای صعودی و سقوطی

ایشان ارزش اخلاقی را در رفتارهای ارادی انسان به رفتارهای «صعودی» و «سقوطی» تقسیم نموده، رفتارهای صعودی را نیز دارای دو دسته می‌داند: رفتارهایی که جهت‌گیری مستقیم به سوی خدا دارند، یعنی کارهایی که در شریعت، «عبادت» به شمار آمده‌اند؛ و رفتارهایی که به صورت غیرمستقیم به انسان در جهت صعود کمک می‌رسانند، یعنی کارهای مباحی که گرچه بالذات عنوان «عبادت» ندارند، اما با نیت الهی جنبه عبادی پیدا می‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص ۱۶۰).

همان‌گونه که پیداست، طبق این بیان، افعال «واجب» و «مستحب» در دسته اول و افعال «مباح» در دسته دوم قرار می‌گیرند و هر دو دسته صلاحیت به کمال رساندن انسان و متصف شدن به ارزش اخلاقی را دارند. براساس دیدگاه ایشان درباره ضرورت حسن فعلی و فاعلی در ارزشمندی اخلاقی فعل، باید فعل مباح را - هرچند انگیزه الهی در آن لحاظ نشود - دارای حسن فعلی دانست.

۲-۲-۲. رفتار همراه با ایمان به خدا و قیامت و در چارچوب شرعی

ایشان قائل است به اینکه افعالی در کمال انسان مؤثرند که دارای دو شرط باشند: ایمان به خدا و روز قیامت، و قرار گرفتن در چارچوب تکالیف شرعی. «ایمان» اشاره به حسن فاعلی، و انجام فعل در «چارچوب شرعی» اشاره به حسن فعلی دارد. مقصود از «حسن فعلی» افعالی هستند که مخالف قالب‌های شرعی نباشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص ۳۴۲)؛ یعنی قبیح نباشند. گویا در اینجا معنایی عام از «حسن» اراده شده که سلبی است و معنای قبیح نبودن دارد؛ یعنی برای ارزشمند بودن فعل، علاوه بر ایمان و نیت الهی، همین که فعل قبیح نباشد کافی است. بدین‌رو می‌توان فعل مباح را داخل در افعال حسن به حساب آورد؛ زیرا مخالف قالب شرعی نیست و از این‌رو با حسن فاعلی در انجام آنها، کمال و قرب الهی برای انسان محقق می‌شود.

۳-۲-۲. مراتب افعال اختیاری

ایشان مراتب افعال اختیاری را به چهار درجه کلی تقسیم می‌کند:

الف) افعالی که موجب قرب هستند که هم سازگاری بین فعل و کمال در آنها وجود دارد و هم نیت خالص دارند.

ب) افعالی که موجب قرب نیستند، ولی معدّ انسان در رسیدن به کمال و قرب و الهی‌اند. این دسته افعالی هستند که فضیلت محسوب می‌شوند، ولی از غیرمؤمن صادر می‌شوند.

ج) افعالی که از نظر ایجاد قرب و بعد نسبت به خداوند، خنثا هستند. مباحات شرعی در این دسته قرار می‌گیرند.

د) افعالی که منجر به بعد انسان از خدا هستند. محرمات شرعی در این دسته قرار می‌گیرند. (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۴۰-۴۱).

ایشان در جای دیگر، افعال را در مقایسه آنها با کمال مطلوب، به سه قسم تقسیم می‌کند:

- افعال خوب که به رسیدن انسان به کمال کمک می‌کنند.

- افعال بد که او را از رسیدن به کمال بازمی‌دارند.

- افعال خنثا که تأثیر مثبت یا منفی در تحقق کمال انسان ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۰۳).

خنثا بودن ارزش فعل مباح به سبب عدم لحاظ حسن فاعلی است. فرق مباحات شرعی با افعال نیکویی که از فاعل غیرمؤمن صادر می‌شود در این است که افعال نیکو از غیرمؤمن، معدّ قرب است، ولی فعل مباحی که از غرایز صادر می‌شود، معدّ قرب نیست. علت این امر را می‌توان عدم منشأ بودن عقل در انجام افعال مباح (بدون انگیزه الهی) دانست.

برای جمع‌بندی، فعل «راه رفتن» را به‌عنوان فعل مباح در گزاره‌های فوق در نظر می‌گیریم تا مقصود نهایی به‌دست آید:

طبق بند الف، «راه رفتن» صلاحیت به کمال رساندن انسان را دارد و از این‌رو با قطع نظر از انگیزه فاعل، دارای حسن فعلی خواهد بود (با لحاظ شرط بودن حسن فعلی در ارزشمندی اخلاقی فعل)؛ زیرا:

حسن فعلی + حسن فاعلی = ارزشمندی اخلاقی

از سوی دیگر «راه رفتن» با انگیزه الهی، دارای ارزشمندی اخلاقی لحاظ شده است. پس هر دو جزء علت باید محقق باشند. از این‌رو «راه رفتن» دارای حسن فعلی خواهد بود.

طبق بند ب، «راه رفتن» چون قبیح نیست و در محدوده شرع است، صلاحیت به کمال رساندن انسان را دارد و دارای حسن فعلی است.

طبق بند ج، «راه رفتن» به‌تنهایی و بدون نیت الهی، نه موجب سقوط است، نه موجب کمال و از این‌رو ارزش خنثا دارد.

نتیجه آنکه اگر فعل مباح فی نفسه لحاظ شود، ارزش خنثا دارد و تأثیری در کمال یا سقوط انسان نخواهد داشت؛ ولی صلاحیت آن را دارد که از خنثا بودن خارج شود و انسان را به سمت کمال ببرد و این زمانی اتفاق می‌افتد که با نیت الهی همراه گردد؛ یعنی حسن فاعلی می‌تواند فعلی با ارزش خنثا را از «فاقد ارزشمندی» به سمت «ارزشمندی» و «خوب» بودن تغییر جهت دهد.

وجه این مسئله را می‌توان در بخش‌های دیگری از سخنان استاد مصباح یزدی جست که در ادامه، دو وجه در

تبیین مسئله بیان می‌شود:

۱-۳-۲. وجه اول

از نظر ایشان مباحات به دو صورت مدنظر قرار می‌گیرند: یکی به عنوان فعل غریزی و یکی به عنوان مقدمه برای مطلوب انسانی.

چون انسان موجودی دارای مراتب است، آنچه موجب انجام فعل است توجه انسان به یکی از شئون خوبش است که موجب می‌شود کمال مربوط به همان شأن را بطلبد و فعل مرتبط با آن، او را به کمال همان شأن می‌رساند. از این رو ممکن است توجه وجودی انسان به شئون طبیعی خود باشد که در این صورت، انگیزه انجام فعلی در جهت کمال طبیعی‌اش را برای او به وجود خواهد آورد. ولی اگر به شئون معنوی خود توجه کند، فعلی در جهت کسب کمالات روحانی خود انجام خواهد داد که دارای ارزش اخلاقی محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۴-۳۳۵).

حال اگر انسان فعل غریزی را در جهت رسیدن به کمال انسانی خود بطلبد - از این لحاظ که غایات افعال غریزی واسطه در رسیدن او به کمال انسانی است - آن فعل دارای ارزش اخلاقی خواهد شد (همان، ص ۳۳۷؛ مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۲۹). در این صورت مبدأ فعل دیگر غریزه نیست، بلکه عقل است. مطلوبیت آن نیز مطلوبیت انسانی است و با آگاهی منتخب انسان واقع می‌شود و بدین‌روی متعلق ارزش اخلاقی است. وجود نیت و تأثیر آن در فعل به گونه‌ای است که ایشان با اینکه مباحات را دارای ارزش خنثا می‌داند، ولی در اصل وجود افعالی که هیچ تأثیری در کمال یا سقوط انسان نداشته باشند، تشکیک می‌کند. حالت سوم اینکه، میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب او هیچ رابطه‌ای، اعم از مثبت یا منفی نباشد، که در این صورت، چنین کارهایی اگر اصولاً وجود داشته باشند، نه خوب‌اند و نه بد و - به اصطلاح - در مقایسه با کمال مطلوب آدمی ارزش خنثا دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ص ۱۰۳).

۲-۳-۲. وجه دوم

ایشان موضوع حکم اخلاقی را عناوین انتزاعی می‌داند، نه ماهیات خارجی؛ یعنی غذا خوردن و راه رفتن و سخن گفتن و مانند آن فقط در صورتی که مصادیق یکی از عناوین انتزاعی عدالت، ظلم، راستگویی و مانند آن باشند، جایگزین موضوع قضایای اخلاقی و مشمول حکم آنها می‌شوند و خود به خود نمی‌توان آنها را خوب یا بد شمرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، الف، ج ۱، ص ۵۰). در واقع، در اسلام اصول کلی، ثابت و مطلق اخلاقی، مثل «عدالت خوب است» وجود دارد، اما مصداق آن تغییر می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ب، ص ۱۵۵)؛ چنان که سخن گفتن که فعلی مباح است، می‌تواند مصداق عدالت یا ظلم واقع شود و از این رو ارزشمند یا ضدارزش محسوب گردد.

یکی از چیزهایی که مصداقی را تحت عنوان فعل اخلاقی خاصی قرار می‌دهد، «نیت» است. بنابراین اگر فعلی همچون راه رفتن که فعلی مباح است، به واسطه نیت الهی متصف به «خوب بودن» شد، ارزشمند محسوب می‌گردد؛ زیرا تحت عنوانی انتزاعی همچون «عبادت» واقع شده و چون «عبادت» از نظر اخلاقی فعلی ارزشمند است، چنین راه رفتنی (با نیت الهی) نیز ارزشمند خواهد شد. بدین‌روی «نیت» افعال دارای ماهیت خارجی را تحت یکی از عناوین انتزاعی اخلاقی (معقول ثانی فلسفی) قرار می‌دهد و از این نظر موضوع احکام ارزشی واقع می‌شوند.

۴. جایگاه حسن فاعلی در ارزشمندی اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

در بیشتر مکاتب اخلاقی، معیار قضاوت درباره ارزش داشتن یا بی‌ارزش بودن یک رفتار، نفس عمل و نتایج آن است، بی‌آنکه انتساب آن به فاعل مطرح باشد. به تعبیر دیگر، معیار قضاوت فقط حُسن فعلی است و انگیزه، قصد و نیت فاعل در این زمینه دخالته ندارد. برخی مکاتب همچون مکتب کانت نیز حسن فاعلی را مدنظر قرار داده و از این نظر با دیدگاه اسلام همسو گشته‌اند. اما تفاوت مکتب کانت با اسلام در این است که کانت «قصد ادای تکلیف» را برای ارزشمندی اخلاقی شرط می‌داند، اما مکتب اخلاقی اسلام «انگیزه الهی» را. از دیدگاه کانت فقط اعمالی که برای ادای تکلیف انجام می‌شوند، دارای ارزش اخلاقی هستند و در نتیجه، فعل واحد (مثل حفظ جان و خودکشی نکردن) اگر به صرف تمایل شخص به زندگی انجام شود، گرچه کاری خلاف تکلیف نیست، ولی ارزش اخلاقی هم ندارد. ارزش اخلاقی این فعل وقتی است که جان را به خاطر انجام تکلیف حفظ کند (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۲۴).

از نظر استاد مصباح یزدی اگر عملی دارای حسن فعلی باشد، اما از حسن فاعلی برخوردار نباشد، انسان را به کمال نمی‌رساند و پاداشی بر آن مترتب نیست، بلکه اگر شخصی عبادتی را به قصد ریا انجام دهد، گرچه حسن فعلی دارد، اما چون از حیث فاعلی هیچ ارزشی ندارد، چنین عملی دارای ارزش منفی بوده، موجب سقوط انسان و جهنم‌آفرین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۲).

با توجه به اینکه حسن فعلی و حسن فاعلی هر دو در ارزشمندی اخلاقی مؤثرند، در این بخش به تبیین نقش حسن فاعلی در ارزشمندی اخلاقی افعال خواهیم پرداخت و وجوه اصالت آن از دیدگاه استاد مصباح یزدی را استخراج خواهیم نمود:

۴-۱. معنای «حسن فاعلی»

برخی اصولیان به مناسبت بحث «تجری» سخن از قبح فاعلی به میان آورده و آن را امری غیر از قبح فعلی دانسته‌اند. علاوه بر این، از تعلق بحث متجری به علم اصول، فقه و کلام از جهات گوناگون سخن گفته‌اند (کاظمی خراسانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰). از نظر ایشان، حسن و قبح فاعلی با حسن و قبح فعلی متفاوت است و تلازمی بین آنها نیز وجود ندارد؛ زیرا گاهی فاعل قبیح است و فعل حسن - که در تجری چنین است - و گاهی فاعل حسن است و فعل قبیح - که «انقیاد» نامیده می‌شود (همان، ص ۴۲).

در مباحث کلامی نیز حسن فاعلی در بحث صدور عمل صالح از غیر مؤمن موضوع بحث واقع شده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷۸).

تقسیم حسن و قبح به «فاعلی» و «فعلی» منحصر در علوم سه‌گانه مزبور نبوده و در علم فلسفه اخلاق نیز به مناسبت «معیار ارزش اخلاقی» بحث «حسن فاعلی» مطرح شده است و به بحث‌های کلامی که استحقاق ثواب و عقاب را مطرح می‌کنند، نزدیک شده است.

استاد مصباح یزدی بحث «حسن فاعلی» را در دو حیطة مطرح می‌کند: (۱) ایمان قلبی؛ (۲) نیت و انگیزه الهی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۲۴؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۴۶۲).

۱-۱-۴. ایمان قلبی

از نظر ایشان، ایمان امری قلبی و در عین حال اختیاری بوده و متفاوت با علم و عقیده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۹؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۷) که نیازمند متعلق است. ایمانی که در اخلاق می‌تواند حسن فاعلی افعال را تأمین کند، ایمان به خدا، روز قیامت و محتوای دعوت انبیاست (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳۲ و ۴۰). به بیان دیگر توحید و نبوت و معاد - که «اصول عقاید» خوانده می‌شوند - گرچه آیات قرآن متعلق ایمان را بیش از این موارد معرفی کرده‌اند و ایمان به کتب، رسل، ملائکه، امامت و غیب را جداگانه بیان نموده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۶-۳۱۸)، اما بازگشت آنها به همان سه اصل کلی، بلکه در نهایت به توحید است.

متعلق ایمان گاهی در بیانات استاد مصباح یزدی به ایمان به خدا و روز قیامت (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۴۲) و گاه به ایمان به خدا تقلیل یافته است. علت این موضوع آن است که اساسی‌ترین امری که متعلق ایمان قرار می‌گیرد، ایمان به خداست؛ زیرا اگر ایمان به خدا جامع و کامل باشد، ایمان به معاد و نبوت نیز تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱).

۲-۱-۴. نیت الهی

«نیت الهی» دومین تعبیر از حسن فاعلی است. فعل صادر شده از اراده فاعل، مسبوق به انگیزه و میل به سوی فعل است. اگر انگیزه‌های متعدد متدافعی وجود داشته باشند، انگیزه غالب تأثیرگذار خواهد بود. انگیزه و رغبت به «غریزی» و «غیرغریزی» تقسیم می‌شود. رغبت غیر غریزی در دو حالت محقق است: یا با توجه تفصیلی نفس محقق می‌شود و یا بدون توجه و با غفلت اتفاق می‌افتد. مقصود از «نیت» صرفاً رغبت غیرغریزی است که بدون غفلت ایجاد شده باشد (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۲۱-۲۲). بدین‌روی «نیت» انگیزه‌ای است آگاهانه که در تحقق اراده فعل مؤثر است؛ «الداعی المشعور به، المؤثر فی ارادة الفعل» (همان، ص ۲۶). از این‌رو امور ذیل در تحقق نیت شرط است:

۱) تحقق انگیزه انجام فعل (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۵)؛

۲) آگاهانه بودن انگیزه (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۷۳)؛

۳) تعلق انگیزه به فعل ارادی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۵).

باید توجه داشت که هر نیتی حسن فاعلی محسوب نمی‌شود، بلکه حسن فاعلی منحصر در نیت‌هایی است که به کمالات انسانی تعلق می‌گیرند. از این‌رو اگر انگیزه به امر متضاد با کمال انسانی تعلق گیرد، متصف به «قبح فاعلی» می‌گردد، گو اینکه کمالات انسانی، خود دارای درجاتی هستند که اعلا مرتبه آن رسیدن به مرتبه‌ای از

وجود است که بین انسان و پروردگارش هیچ حجابی نباشد (مصباح یزدی، بی تا، ص ۳۰-۳۱)، به گونه‌ای که فاعل فعل اخلاقی، فعل را صرفاً به قصد رضایت خدا انجام می‌دهد و در درجات پایین‌تر، رضایت‌الهی در قالب کسب بهشت و نجات از جهنم اراده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۰۰).

رابطه ایمان با انگیزه الهی یک رابطه طولی است؛ زیرا نیت الهی در انجام افعال، وابسته به وجود ایمان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۵۶). تا کسی ایمان به خدا نداشته باشد، نمی‌تواند کاری را به خاطر خداوند انجام دهد و تا ایمان به روز قیامت - که روز حساب و پاداش و کیفر است - نداشته باشد، نمی‌تواند برای امید به پاداش خدا یا ترس از عذاب وی کاری انجام دهد. بنابراین، ایمان نقش اساسی در تحقق نیت و انگیزه الهی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

بدین‌روی اگر گاهی در بیان حسن فاعلی، به نیت الهی اکتفا می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۴۰)، به این علت است که ایمان پشتوانه آن و ریشه تحقق قصد خدایی است، و نیز اگر در جایی از ایمان به‌عنوان حسن فاعلی صحبت می‌شود، مقصود ایمانی است که انگیزه مؤمنانه برای انجام فعل ایجاد می‌کند، وگرنه اگر کسی مؤمن به خدا و روز قیامت باشد، ولی در انجام افعالش قصد ریا کند یا انگیزه الهی نداشته باشد، عملش فاقد حسن فاعلی خواهد بود.

۲-۴. شرطیت حسن فاعلی در ارزشمندی اخلاقی

از نظر استاد مصباح یزدی، برخی احکام اخلاقی مطلق هستند و برخی مقید و نسبی؛ اما حکم نسبی با لحاظ شرایط و قیودش، مطلق و ثابت خواهد بود؛ مثلاً گزاره «عدل خوب است» مطلق است، ولی گزاره «کشتن انسان بد است» نسبی بوده و مقید به بی‌گناهی اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۰۴). این اطلاق و تقیید در احکام اخلاقی مرتبط با حسن و قبح فعلی است و فعل را بما انه فعل لحاظ نموده است؛ چنان‌که ایشان در پاسخ به اشکال اشاعره نیز چنین روشی را اتخاذ نموده و راستگویی را به شرط آنکه برای مصلحت واقعی و سعادت حقیقی فرد و جامعه مفید باشد، خوب دانسته است (همان، ص ۲۰۸).

همین رویکرد در خصوص حسن فاعلی نیز مقبول ایشان است؛ یعنی عبادت از نظر فعلی، با اینکه مطلقاً خوب محسوب شده، اما ارزشمندی اخلاقی آن مشروط به وجود نیت صحیح و حسن فاعلی است؛ چنان‌که براساس آیات قرآن معتقد است: تأثیر اعمال صالح در سعادت اخروی مشروط به ایمان و قصد تقرب است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۳). بنابراین تمام افعال ذاتاً نیک (حسن ذاتی) مشروط به یک شرط واحد و ثابت برای ارزشمندی اخلاقی هستند و آن شرط «نیت قرب الهی» است.

نتیجه این بحث تفاوت ارزشمندی اخلاقی با حسن فعلی است. قضیه «عدل خوب است» از یک‌سو حسن فعلی عدل را بیان می‌کند و از سوی دیگر گزاره‌ای اخلاقی محسوب می‌شود که به ارزش اخلاقی عدل در ضمن آن

اذعان شده است. به بیان دیگر، در حسن فعلی، مفهومی انتزاعی به مثابه موضوع گزاره و مفهومی ارزشی به مثابه محمول گزاره مطرح می‌شود. در گزاره‌های اخلاقی نیز - همان گونه که بحث مفصلی درباره موضوع و محمول جملات اخلاقی بیان شده - انتزاعی بودن موضوع و محمول و ارزشی بودن محمول مقبول واقع شده است. با این حال ارزش اخلاقی و حسن و قبح فعلی با یکدیگر فرق دارند و فرقتشان در شرطیت حسن و قبح فاعلی در ارزش اخلاقی و عدم شرطیت آن در حسن و قبح فعلی است.

بنابراین گزاره «عدل خوب است» به طور مطلق حسن فعلی را بیان می‌کند و گزاره «عدل خوب است» مشروط به اینکه فاعل آن انگیزه الهی داشته باشد، ارزشمندی اخلاقی را متذکر می‌شود؛ یعنی عدالت اگر از فاعلی بی‌ایمان و بدون انگیزه الهی (مثلاً به قصد جلب توجه مردم یا با منشأ عاطفه انسانی) سر بزند، فاقد ارزشمندی اخلاقی خواهد بود، درحالی که حسن ذاتی‌اش را دارد.

از نظر *استاد مصباح یزدی* ارزش اخلاقی مولود نیت و فعل است؛ اما نسبت فعل با نیت، نسبت جسد به روح است؛ یعنی نیت عنصر اساسی در خلق ارزش اخلاقی به شمار می‌آید (مصباح یزدی، بی تا، ص ۲۶؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵) و در مقایسه با فعل، دارای اصالت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۴۱). اما آیا اصالت می‌تواند بدین معنا باشد که حسن فاعلی برای ارزشمندی اخلاقی کافی است؟ اگر چنین باشد چرا ایشان وجود حسن فعلی را نیز ضروری دانسته است؟

۳-۴. کفایت یا عدم کفایت حسن فاعلی در ارزشمندی اخلاقی

گفته شد که حسن فعلی نیز همچون حسن فاعلی برای تحقق ارزشمندی اخلاقی ضروری است. شاید اشکالی ناظر بر دیدگاه مزبور مطرح گردد که در برخی روایات، نیت الهی و آرزوی عمل نیک عامل بهره‌مندی از آن عمل دانسته شده (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۲) و از این رو حسن فاعلی برای ارزشمندی اخلاقی کفایت می‌کند و وجود حسن فعلی و اساساً فعل ضرورت ندارد.

پاسخ این است که مطابق دیدگاه *استاد مصباح یزدی*، عمل صالح از لوازم ایمان است و مواردی که ایمان و نیت الهی وجود دارد ولی امکان انجام عمل به سبب نبود فرصت، نبود قدرت و مانند آن از سوی فرد مهیا نبوده است، مواردی خارج از قاعده محسوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶). بدین‌روی مقصود از «کفایت حسن فاعلی» این است که ایمان و انگیزه الهی انسان را به سوی عمل سوق می‌دهد. بر همین اساس است که *استاد مصباح یزدی* بر این مطلب تأکید دارد که حسن فعلی نیز لازم است و عمل صالح باید وجود داشته باشد.

علاوه بر این، می‌توان مطلب را به گونه دیگری نیز نگاه کرد. نظر دقیق در کاربرد واژگان نشان می‌دهد که اساساً چنین مواردی موضوعاً از بحث خارج است؛ زیرا *استاد مصباح یزدی* «فعل» اخلاقی را به دو قسم تقسیم

می‌کند: فعلی که نفسانی است و مظهری در عالم ماده ندارد؛ و فعلی که از جنس عمل خارجی است و دارای دو جنبه جسمانی و معنوی است که به جنبه معنوی آن «نیت» می‌گویند (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳۹-۴۰). فقط در حالت دوم است که حسن فاعلی و حسن فعلی مطرح است، نه در حالت اول؛ یعنی وقتی تعبیر حسن فاعلی به‌کار می‌رود، حتماً باید مقابل آن حسن یا قبح فعلی نیز وجود داشته باشد. از این رو «حسن فاعلی» فقط درباره افعال خارجی به‌کار می‌رود تا علاوه بر ظهور خارجی، به نیت درونی آنها اشاره شود. پس در مواردی که فعل خارجی وجود ندارد، حسن فاعلی فعل نیز کاربرد ندارد.

به بیان دیگر، ایمان و نیت در مواردی که فعلی تحقق نمی‌یابد، حسن فاعلی نیستند، بلکه خود، عملی اختیاری هستند که متعلق ارزش اخلاقی واقع می‌شوند. در واقع ایمان و نیت الهی از دو جهت قابل توجه و بررسی‌اند: یکی به‌عنوان فعل قلبی، و دیگری به‌عنوان سبب و روح فعل خارجی. در حالت دوم است که عنوان «حسن فاعلی» به خود می‌گیرند که شرط ارزشمندی اخلاقی فعل است. پس خوبی ایمان و نیت الهی به‌مثابه فعل اختیاری - نه به‌عنوان منشأ فعل خارجی - به معنای ارزشمندی حسن فاعلی بدون حسن فعلی نیست؛ زیرا ایمان و نیت خالص در اینجا خود «فعل» است، نه انگیزه فاعل.

این تقسیم‌بندی در بیان استاد مصباح یزدی و اختصاص حسن فاعلی به قسم دوم را می‌توان از این نظر دانست که ما ارزشمندی نیت الهی و ایمان را پذیرفتیم و آنها را فعل جوانحی دانستیم، اما نمی‌توانیم برای این افعال جوانحی نیت الهی لحاظ کنیم تا در فعل جوانحی هم حسن فعلی و فاعلی محقق باشد. به عبارت دیگر، معنا ندارد که سؤال کنیم این فرد با انگیزه الهی ایمان آورده است یا بدون انگیزه الهی؟ یا مثلاً سؤال کنیم که نیت الهی این فرد در انجام فلان عمل نیک، با قصد الهی بوده است یا بدون قصد الهی؟ چنین تفاوتی بین عمل جوارحی و جوانحی، در مسائل مشابهی مانند اراده نیز مطرح است که برای اراده، اراده دیگری در نفس انسان به وجود نمی‌آید. در اینجا نیز باید گفت: برای ایمان و نیت الهی، نیت الهی دیگری در نفس تحقق ندارد.

بدین‌روی اگر اصالت حسن فاعلی به معنای کفایت آن نیست، و جوه اصالت را چگونه می‌توان تبیین نمود؟

۳-۴. وجوه اصالت حسن فاعلی

با توجه به سخنان استاد مصباح یزدی می‌توان وجوه اصالت حسن فاعلی را در نکات ذیل ذیل جمع‌بندی نمود:

۱-۳-۴. وابستگی حسن فعلی به حسن فاعلی

گفته شد که عمل صالح از لوازم ایمان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۱). البته می‌توان مواردی را فرض کرد که ایمان وجود دارد، ولی عمل صالح از انسان مؤمن صادر نمی‌شود. این امر به آن علت است که شرایط زمانی و مکانی و دیگر شرایط برای انجام عمل محقق نشده؛ مثل کسانی که ایمان می‌آورند ولی فرصت عمل پیدا نمی‌کنند و عمرشان برای عمل کردن کفاف نمی‌دهد، یا فرصت پیدا می‌کنند ولی قدرت ندارند، و یا با وجود فرصت و قدرت،

چون در تقیه به سر می‌برند، عملی را که به مقتضای ایمان باید انجام دهند به خاطر تقیه ترک می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶).

علاوه بر اینکه عمل صالح لازمه ایمان است، کیفیت، کمیت، شکل، خصوصیات مکانی و زمانی و دیگر مشخصات کار نیز تابع انگیزه است. چون روح عمل انگیزه است، عامل تعیین‌کننده شکل و مشخصات عمل هم انگیزه خواهد بود. در واقع شکل و قالب کار تجلی نیت فاعل آن است. از این رو نمی‌توان هر کاری را با هر انگیزه‌ای انجام داد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۳۸). نیت صحیح اقتضای چیزی را دارد که با آن سنخیت داشته باشد و کاری که حسن فعلی ندارد، با نیت خوب نیز سنخیت ندارد. مواردی که به نام «حسن انقیادی» در علم اصول شناخته می‌شوند - که در آن، نیت صحیح است، ولی عمل اشتباه - از نظر استاد مصباح یزدی جزو استثناسهاست؛ زیرا آگاهی در آن وجود ندارد، در حالی که قاعده در اینجا بر محور آگاهی نسبت به فعل شکل می‌گیرد (همان، ص ۳۴۱).

۲-۳-۴. جهت‌دهی ارزشی به فعل خنثا

روشن گردید که افعال مباح که فی‌حد نفسه دارای ارزش خنثا هستند، به واسطه نیت صحیح موجب تقرب و دارای ارزش مثبت می‌شوند. بنابراین حسن فاعلی می‌تواند فعل دارای ارزش خنثا را به فعل ارزشمند تبدیل کند، البته نه به این معنا که ماهیت خارجی فعل تغییر می‌کند، بلکه به این معنا که فعل را تحت عنوان «فعل ارزشمند» قرار می‌دهد. این در حالی است که قضیه را به صورت عکس نمی‌توان درباره حسن فعلی مطرح کرد؛ یعنی فعل ذاتاً خوب بدون نیت صحیح، موجب قرب نیست، حتی اگر نیت بدی هم پشت این عمل خوب نباشد. به تعبیر دیگر، اگر نیت را خنثا از نظر ایجاد قرب و بعد لحاظ کنیم و فعل را ذاتاً نیک فرض نماییم، چنین فعلی دارای ارزش اخلاقی و موجب تقرب فاعل آن نخواهد بود؛ مثل اینکه کسی به خاطر عطوفت قلبی نسبت به مردم بخشنده باشد، ولی غیرمؤمن بوده و یا این کار را به خاطر رضایت‌الهی انجام نداده باشد. این ویژگی می‌تواند نشانه اصالت حسن فاعلی در مقابل حسن فعلی باشد.

البته درباره فعل نیک با انگیزه فوق حیوانی (مثل سخاوت) به سبب عاطفه انسانی که از انسان مؤمن ولی بدون نیت‌الهی و یا از انسان غیر مؤمن صادر شده است، باید گفت: گرچه حد نصاب ارزش اخلاقی را ندارد، ولی با فعل قبیح و یا فعلی حسن با نیت قبیح تفاوت دارد؛ زیرا فعلی با این شرایط، نفس را برای نزدیکی به کمال مطلوب و بهره‌مندی از آن آماده می‌کند و از این نظر دارای ارزش قریب به حد نصاب خواهد بود. چنین افعالی براساس روایات، با اینکه موجب ورود به بهشت و دار رحمت نمی‌شوند، ولی رهایی از عذاب را به دنبال دارند که نشانه نزدیک شدن به حد نصاب ارزش اخلاقی است (همان، ص ۳۴۲). به بیان دیگر نهایت تأثیر چنین افعالی زمینه‌سازی برای قرب به خداست، بی‌آنکه قربی ایجاد کنند (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۴۱).

۳-۳-۴. تأثیر قبح فاعلی در سقوط انسان

یکی دیگر از وجوه اصالت حسن فاعلی را می‌توان در مقایسه قبح فاعلی و قبح فعلی با یکدیگر در اثرگذاری آنها دانست. عمل انسان تحت یکی از فروض چهارگانه ذیل قرار می‌گیرد:

حسن فعلی + حسن فاعلی = کمال و قرب انسان به خدا و در نتیجه، از نظر اخلاقی دارای ارزش مثبت است؛ مانند انجام عبادت با انگیزه الهی.

قبح فعلی + قبح فاعلی = بعد انسان از خدا و در نتیجه ارزش منفی اخلاقی؛ مانند دروغ گفتن به قصد آسیب رساندن به دیگران.

حسن فعلی + قبح فاعلی = بعد انسان از خدا و دارای ارزش اخلاقی منفی؛ مانند عبادت به قصد ریا (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۲).

قبح فعلی + حسن فاعلی = در کلمات اصولیان «انقیاد» نام دارد. چنین فعلی چون با اشتباه و ناآگاهی فاعل همراه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۴۱)، لزوماً موجب سقوط فاعل نیست.

مقایسه دو حالت اخیر نشان می‌دهد که قبح فاعلی به خاطر عمل آگاهانه فاعل در مقابل قبح فعلی به سبب غفلت فاعل، تأثیر بیشتری در سقوط انسان می‌تواند داشته باشد.

نتیجه‌گیری

از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، ارزش اخلاقی افعال وابسته به کمالاتی است که یک فعل برای انسان به وجود می‌آورد. «کمال» در مکتب اخلاقی اسلام چیزی جز «قرب الهی» است و قرب خداوند در صورتی محقق می‌شود که فعل، هم دارای حسن فعلی باشد و هم حسن فاعلی. از این رو به‌عنوان یک قاعده کلی، حسن فعلی به‌منزله جسد، و حسن فاعلی به منزله روح آن در تحقق ارزش اخلاقی است.

براساس معنای سلبی از «حسن» هر چه قبیح نباشد، دارای حسن فعلی خواهد بود و در نتیجه مصادیق حسن فعلی - غیر از واجب و مستحب - شامل افعال مباح نیز می‌شود. مقصود از «حسن فعلی» همان حسن ذاتی افعال است که براساس مقابله با دیدگاه اشاعره، به معنای آن است که فعل حسن در واقع و نفس‌الامر صلاحیت آن را دارد که انسان را به کمال برساند.

همان‌گونه که استاد مصباح یزدی حسن ذاتی افعال را مشروط به صلاحیت افعال در محقق ساختن کمال برای انسان می‌داند، ارزشمندی اخلاقی افعال نیز مشروط به حسن فاعلی (یعنی ایمان و نیت الهی) خواهد بود؛ اما حسن فاعلی نسبت به حسن فعلی دارای اصالت است. وجوه اصالت آن را می‌توان در وابستگی حسن فعلی به حسن فاعلی و جهت‌دهی ارزشی به فعل خنثا و تأثیر قبح فاعلی در سقوط انسان دانست. مباحث مطرح‌شده در جایگاه حسن فعلی و فاعلی در ارزشمندی اخلاقی، مختص افعال جوارحی است و در افعال جوانحی چنین تفکیکی وجود ندارد.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۶۹، ترجمه محمد دشتی، قم، صفحه‌نگار.

ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۳۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، شریف الرضی.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

رهنما، علی، ۱۳۹۰، «نقش نیت در ارزش فعل اخلاقی»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۶۸، ص ۴-۱۹.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، چ سوم، تهران، الزهراء.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.

کاظمی خراسانی، محمدعلی، بی‌تا، *فوائد الاصول*، تحقیق رحمت‌الله رحمتی اراکی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۸۳، *به سوی او*، تحقیق محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۹۱الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۱ب، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۴الف، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۴ب، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، بی‌تا، *کلمه حول فلسفه الخلاق*، قم، مؤسسه در راه حق.

مصباح، مجتبی، ۱۳۹۱، «نقش نیت در ارزش اخلاقی»، *اخلاق و حیانی*، ش ۳، ص ۸۱-۱۰۴.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار (عدل الهی)*، چ هفتم، تهران، صدرا، ج ۱.

_____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار (فلسفه اخلاق)*، چ هفتم، تهران، صدرا، ج ۲۲.

The Status of the Goodness of Action and the Goodness of Actor in the Moral Value of Actions from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi

Khadija Sepehri / PhD in Islamic Studies Teaching - Theoretical Foundations of Islam, Tehran University

khsepehri@yahoo.com

Received: 2022/11/19 - **Accepted:** 2023/04/04

Abstract

One of the characteristics of the Islamic value system, unlike most moral schools, is paying attention to the goodness of actor in moral value; But this does not mean ignoring the status of goodness of action. Verifying Ayatollah Misbah Yazdi's point of view, this paper examines the position of the goodness of action and the goodness of actor in the valuability of moral action. The relationship between intrinsic goodness and the valuability of actions, the goodness of action and valuability in permissible actions, aspects of the originality of the goodness of action, and the relationship between good intention without action and moral value are among the issues discussed in this paper in a descriptive and analytical method. The findings show that from Ayatollah Misbah's point of view, "intrinsic goodness" means the goodness of action, but the moral value of the act is also conditional on the goodness of actor. According to the negative meaning of goodness, (not being ugly), permissible actions are considered examples of current goodness, and they acquire moral value with divine intention. Also, it is possible to see the original aspects of the goodness of action in the dependence of the goodness of action on the goodness of actor, its value orientation to neutral verbs, and the effect of the badness of actor on the downfall of man. In addition, the results showed that the good intention without doing the act is considered a lateral act and its subject is beyond the discussion of the involvement of the goodness of action and the goodness of actor in moral value.

Keywords: moral value, the goodness of actor, faith, intention, the goodness of action, authentic goodness, Ayatollah Misbah Yazdi.

An Analysis of Allameh Misbah Yazdi's View on the Lack of Self-evident Statements in Ethics

Majid Abulqasemzadeh / Assistant Professor in Islamic, Department of Ethics, University of Islamic Education
maz@maaref.ac.ir

Received: 2022/03/11 - **Accepted:** 2022/06/28

Abstract

After we accept that goodness and badness of actions are rational and not legal, and that they are certain and not popular and rational, it is time to ask whether it is obvious or theoretical? The results of this discussion appear when there is a self-evident statement in ethics, the science of ethics - at least - needs other sciences to prove some of its theoretical propositions. Although Allameh Misbah Yazdi considers a proposition such as "justice is good" as the first, but in the end, he considers the science of ethics to be devoid of self-evident propositions. Using a descriptive-analytical method, this paper has resolved this apparent conflict. The results show that according to Allameh Misbah Yazdi, the mentioned case is a real case that does not imply the existence of examples outside. According to the monopoly of truly self-evident cases in a priori and conscience, the cases of justice will be self-evident only when, in addition to being a priori, they are also conscientious, while these examples cannot be known conscientiously and by direct knowledge. In other words, although the aforementioned case is a priori, it is not a conscientious one, and simply knowing it a priori is not enough to believe in the existence of a self-evident proposition in ethics; Because considering the goodness of justice as analytical and primary, cannot solve the problem of the connection of these issues with the outside world and their validity on objective realities. And these cases cannot be attributed to objective realities outside the mind, unless they are proven. Based on this and according to the theory of "fundamentalism", the science of ethics, as one of the types of practical wisdom, needs the axioms of theoretical wisdom to prove its propositions.

Keywords: moral proposition, improvisation of moral proposition, principle of "justice", principle of "cause", Allameh Misbah Yazdi.

A Critical Analysis of Machiavelli's View on the Standard of Moral Action based on the Anthropological Foundations of Ayatollah Mesbah Yazdi

✉ **Zeinab Kabiri** / Assistant Professor, Qom Farhangian University, Hazrat Masoumeh Sisters Campus zekabiry@gmail.com

Kubrat Agbogun / PhD Student in Islamic Theology, Bint al-Huda Higher Education Complex
Affiliated to Al-Mustafa International University

Received: 2022/09/13 - **Accepted:** 2023/02/12

Abstract

Machiavelli is a power-oriented philosopher who presented his moral theories in the form of his political theories and presented opinions about the standard of moral action in accordance with his intellectual foundations. According to Machiavelli, the standard of moral action is to bring people to the main goal of life. He considered the main goal of life to be human power and considered human actions as moral in a way that empowers a person to achieve material power. From his point of view, "power" has intrinsic value and to reach it, man is allowed to use any method. In fact, from his point of view, the criterion of being moral or not of an act (such as lying) is to bring a person to perfection, that is, power. He believed: the goal justifies the means and to reach the high goal (human strength), any kind of behavior can be used. Ayatollah Mesbah Yazdi believes: to determine the criteria of good and bad human actions, one must first have a correct understanding of man, his existential dimensions, his happiness and misery, his perfection and ultimate goal, so that in the next step, the correct criterion of the value of human moral actions should be achieved. He believes: reaching limited material power cannot be a good criterion for bringing human beings to eternal spiritual and moral life. Using a descriptive-analytical method, in this paper Machiavelli's point of view about the standard of moral action has been evaluated based on the anthropological foundations of Ayatollah Misbah Yazdi.

Keywords: standard of moral verb, ethics, anthropology, Machiavelli, Ayatollah Mesbah Yazdi.

Motives of Mockery in Islamic Ethics with Emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's Point of View

Mohsen Jamali / MA Student in Moral Education, IKI

✉ **Seyyed Akbar Husaini Ghalebahman** / Associate Professor, Department of Religions
akbar.hosseini37@yahoo.com

Received: 2021/07/14 - **Accepted:** 2021/10/20

Abstract

Mockery is one of the disgusting behaviors in social life, which is strongly condemned in Islamic ethics. In the verses of the Holy Qur'an, mockery is also considered one of the serious obstacles and problems of the prophets in the path of guidance. Using a descriptive analytical and deaskresearch method, his paper seeks to find out the motivations and factors of ironic behavior in society according to Ayatollah Misbah Yazdi's point of view. Based on his point of view about self-motivation, the causes of sarcasm can be divided into two main and sub-categories. Sub-motives are a combination of the main motivations and their origin is also the love of nature. The main motives include the love of survival, the love of perfection, and the hedonism. Self-perfection is divided into two parts: seeking power and seeking knowledge. Self-deprecation, self-aggrandizement and jealousy are also examples of secondary motivations. In general, all these motivations are based on the three-dimensional pyramid of the soul, the type of cognition and the mood of the soul will be the cause of the deviation of the natural tensions.

Keywords: motivation, mockery, ridicule, vice, Islamic ethics.

The Standard of Moral Virtue According to Allameh Misbah-Yazdi's Point of View

Mohammad Javad Hamzepour / PhD Student in Psychology, IKI

✉ **Rahim Mirderikvandi** / Assistant Professor, Department of Psychology, IKI

mirderikvandi@qabas.net

Mohammad Reza Bunyani / PhD in Clinical Psychology, IKI

Received: 2021/11/19 - **Accepted:** 2022/01/23

Abstract

Moral virtue is among the sciences such as psychology, sociology and ethics, which according to the narrations, has been considered by Islamic scholars, and different viewpoints have been presented in the field of introduction, identification, types and criteria. Allameh Misbah Yazdi is one of the expert thinkers in this matter. Therefore, achieving the criterion of "moral virtue" based on his point of view, his written works were studied and noted by "line by line" method, in a qualitative research and the obtained points were analyzed by "qualitative content analysis" method. The results showed that [logical] mediocrity alone cannot be a correct criterion, but the main criterion of moral virtues is compatibility with the spirit of servitude, which in many cases coincides with [logical] mediocrity, and [logical] mediocrity can be used as a sign of virtue.

Keywords: criterion, moral virtue, [logical] mediocrity, happiness, closeness, servitude, Allameh Misbah Yazdi.

Consequentialism in Islamic Ethics from the Point of View of Ayatollah Misbah Yazdi

Mehrdad Nadimi / PhD in Transcendent Theosophy, Ferdowsi University

ali.nadimi6159@gmail.com

Received: 2022/04/18 - Accepted: 2022/09/01

Abstract

Regarding moral theories in normative ethics, there are two well-known views, which are "functionalism" and "consequentialism". The defenders of each of these two points of view provide reasons to prove or confirm their point of view. The question of the current research is what is the view of Ayatollah Misbah Yazdi as one of the contemporary Muslim thinkers in this field? Using a descriptive-analytical method the findings indicate that he is among those who pay special attention to moral realism and believes that the basis of division in moral theories is this issue. In his numerous works, he explains the Islamic moral theory and places the Islamic moral theory among realist theories. Because moral realism in meta-ethics leads us to moral conclusions in normative ethics, we can expect that Ayatollah Misbah Yazdi's speech on the moral theory of Islam is a speech of moral conclusions with a special reading of the result and conclusion.

Keywords: ethics, consequentialism, deontological ethics, realism, Ayatollah Misbah Yazdi.

Abstracts

An Analysis of the Ethical System of Islam from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi

Husain Ahmadi / Associate Professor, the Center of Intellectual-Islamic Sciences Encyclopedia
hosseina5@yahoo.com

Received: 2022/05/29 - **Accepted:** 2022/07/23

Abstract

The moral system of Islam refers to a coordinated and related set of values and requirements about personal qualities and discretionary behaviors, all of which pursue a specific goal based on the Islamic worldview. Explaining this moral system, Ayatollah Mesbah Yazdi considers moral value and necessity to be the proportional and necessary relationship between voluntary traits and behaviors and their results. He considers this relationship to be the result of formation and the product of God's will, and in addition to the origin of ethics, he emphasizes the role of monotheism in the necessity of the intention of the moral agent to approach God from the will to perform the action to reach the goal. Ayatollah Misbah Yazdi has considered the goal of morality to be the acquisition of perfections in accordance with human creation, which is interpreted as "closeness to absolute perfection" or "closeness to God". From his point of view, the way to reach this goal is the method of intellectual limitation in the framework of divine, individual, social and environmental ethics. Using a descriptive-analytical method this paper considers his explanation of the moral system of Islam as coherent, rational, realistic, religious, absolutist, unitary and inclusive.

Keywords: moral system, moral system of Islam, the goodness of action and the goodness of actor, Ayatollah Misbah Yazdi.

Table of Contents

An Analysis of the Ethical System of Islam from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi / Husain Ahmadi	7
Consequentialism in Islamic Ethics from the Point of View of Ayatollah Misbah Yazdi / Mehrdad Nadimi.....	25
The Standard of Moral Virtue According to Allameh Misbah-Yazdi's Point of View / Mohammad Javad Hamzepour / Rahim Mirderikvandi / Mohammad Reza Bunyani.....	45
Motives of Mockery in Islamic Ethics with Emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's Point of View / Mohsen Jamali / Seyyed Akbar Husaini Ghalebahman.....	59
A Critical Analysis of Machiavelli's View on the Standard of Moral Action based on the Anthropological Foundations of Ayatollah Mesbah Yazdi / Zeinab Kabiri / Kubrat Agbogun.....	77
An Analysis of Allameh Misbah Yazdi's View on the Lack of Self-evident Statements in Ethics / Majid Abulqasemzadeh.....	95
The Status of the Goodness of Action and the Goodness of Actor in the Moral Value of Actions from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi / Khadija Sepehri.....	109

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ehtical Inquiry

Vol. 14, No. 1

Spring & Summer 2023

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *Hadi Hosseinkhani*

Executive Manager: *Amir Hosein Nikpour*

Editorial Board:

- ▣ **Dr. Hamid Parsania:** *Assistant Professor, Bagher AlAulum University*
- ▣ **Dr. Mohssen Javadi:** *Professor, Qom University*
- ▣ **Dr. Mohammad Saidi Mehr:** *Associate Professor Tarbiyat Mudarris University*
- ▣ **Dr. Ahmad Hossein Sharifi:** *Professor IKI*
- ▣ **Dr. Mahmud Fathali:** *Assistant Professor IKI*
- ▣ **Mojtaba Mesbah:** *Assistant Professor, IKI*
- ▣ **Dr. Ahmad Vaezi:** *Associate Professor, Bagher AlAulum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113480

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir