

هویت معرفتی اخلاق دینی در قرآن

رضایی هفتادری^۱

مسلم محمدی^۲

چکیده

پژوهش حاضر، به بررسی و نقد مقاله کوین رینهارت با عنوان «اخلاق و قرآن» می‌پردازد که در *دائرة المعارف قرآن* منتشر شده است. همچنین واجد نکته‌هایی مثبت، و نیز استقصایی کامل از مفهوم‌شناسی اخلاق در قرآن است. در عین حال، در مقاله رینهارت نکات قابل تأملی به چشم می‌خورد که پژوهش حاضر به تحلیل آنها خواهد پرداخت. برخی از برداشت‌های رینهارت که نقد و بررسی خواهد شد، عبارت‌اند از:

1. در قرآن هیچ اشاره‌ای به اینکه «خوب»، به فلان دلیل عارضی خوب است، وجود ندارد.
 2. قرآن به توانایی‌ها و امیال انسان نگاهی بدبینانه دارد. همچنین وصف طبیعت انسان در قرآن خوش‌بینانه نیست.
 3. از برخی آیات قرآن، می‌توان برداشت کرد که خداوند موجب خطای فرد خطاکار می‌شود. در این صورت، انتخاب اخلاقی امری واهی خواهد بود و مجازات کردن به دلیل خطای اخلاقی، کاری ناعادلانه به نظر می‌رسد.
 4. نظریه اخلاقی قرآن را می‌توان صورتی از حسن و قبح الاهی دانست که در آن «خوب»، صرفاً بدان سبب خوب است که خداوند دستور داده است.
- در این مقاله می‌کوشیم پس از نقل هر یک از نظریات فوق، با رویکرد عقل‌گرایی دینی آن را تحلیل و بررسی کنیم و نشان دهیم که نگاه جامع و همه‌جانبه به مجموعه آیات قرآن، چنین ایرادهایی را برنمی‌تابد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، قرآن، دائرة المعارف قرآن، خوب، بد، انسان.

۱. استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم).

۲. استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم).

1. طرح مسئله

تأثیر دین بر اخلاق، از جمله مباحثی است که در حدود یک قرن گذشته، موضوعی برای بحث و تضارب آرای متألهان و متکلمان ادیان توحیدی بوده است؛ به ویژه این پرسش که میان این دو حقیقت مقدس و فراگیر، چه نوع رابطه‌ای را می‌توان تصور کرد؟ و اینکه آیا اخلاق می‌تواند مقتبس و مستنتج از حقایق اعتقادی و دینی باشد یا آنکه اخلاق، امری مقدم بر دین و مستقل از آن است؟

در قرآن، به عنوان مهم‌ترین منبع الهی مسلمانان، مسئله رابطه دین و اخلاق از زوایای گوناگونی قابل پیگیری و مطالعه است و دانشمندان اسلامی و شرق‌شناسان در این باره پژوهش‌های مختلفی انجام داده‌اند. مقاله «اخلاق و قرآن» دائرةالمعارف قرآن، از جمله این پژوهش‌هاست که از زوایای مختلفی قابلیت بحث و بررسی دارد.

2. گزارش مقاله رینهارت

مهم‌ترین نکات و یافته‌های ارزشمند رینهارت عبارت‌اند از:

1. معرفت اخلاقی قرآن: قرآن به مسلمانان نیرویی دوباره می‌بخشد تا درست عمل کنند و معرفت اخلاقی آنان را دریافتی شامل پاداش و جزا در این جهان و داوری و ثواب و عقاب متعاقب آن در جهان دیگر، دوباره شکل می‌دهد.
2. غایت‌گرایی: تأکید قرآن بر معناداری غایی افعال انسان و تأکید بر فرد، همچنین مسئولیت جمعی برای رفتار اخلاقی همه افراد را باید بدیع و بی‌سابقه دانست. قرآن بیش از آنکه احکامی جدید را عرضه کند، نگرشی نو به دست می‌دهد، یعنی خواسته‌های اخلاق، فراتر از صرف امیال انسان و همان هدف وجود انسان است.
3. تعامل دین و اخلاق: تمایز قائل شدن میان «دین» و «اخلاق»، به اندازه‌ای که برای فیلسوفان اخلاق دوست داشتنی است، در قرآن غیرطبیعی است.
4. تقوamمحوری: قرآن به وجود آنچه می‌توان «قوم‌گرایی» خواند (همان هویت‌های قبیله‌ای و قومی) اذعان دارد، اگرچه توضیح می‌دهد که تقوا، از اصل و نسب قبیله‌ای برتر است: هیچ یک از این دسته‌بندی‌های «سیاسی»، اهمیت اخلاقی ندارد.
5. تعهدات دینی: تعهد آشکار به دستورهای اسلام و تمایل به ایثار مال و جان و آسایش، تعیین‌کننده محدوده نقش‌ها و مسئولیت‌ها در اخلاق اجتماعی قرآن است. کسانی که به واقع

به امت اسلامی ملحق شده‌اند، اولیای یکدیگرند. در حقیقت، اسلام، علقه و پیوندی شبیه خویشاوندی ایجاد می‌کند.

6. جایگاه والدین: فرد باید با پدر و مادرش با مهربانی رفتار کند و دستور به مهربانی با آنها، به نحوی عجیب و به گونه‌ای کلیشه‌ای، در کنار دستور به دوری از اعتقادات و اعمال نادرست قرار گرفته است.

7. جایگاه زنان: زنان در کنار مردان، بخشی از نظام اساسی خلقت هستند. آیاتی که مسلم آنان را با الفاظ مذکر مخاطب قرار می‌دهد، زنان را نیز خطاب می‌کند، و اینکه سهم ارث آنها نصف همتایان مرد آنهاست. از این آیه می‌توان این گونه برداشت کرد که سهم‌ها بر اساس نیاز و ضرورت داده می‌شود.

8. مسئولیت‌پذیری: مسئولیت اخلاقی صرفاً بر عهده فرد است. هیچ آیه‌ای از قرآن نمی‌گوید که مسلمانان به بهشت خواهند رفت، بلکه به تمامی مخاطبان قرآن به سبب خطاهای اخلاقی وعده دوزخ داده است.

9. هماهنگی وحی و عقل: فهم قرآن منابع شناخت متعددی را می‌طلبد. در واقع، سخنان قرآن بدون استفاده از دیگر منابع شناخت، مبهم و نامفهوم است. (Reinhart, 2002, pp. 55-78)

3. برداشت‌های قابل نقد

بحث اصلی ما در خصوص برداشت‌های نادرست رینهارت است که در مقاله مذکور به چشم می‌خورد؛ اعم از اینکه این برداشت‌های نادرست با نگاه غرض‌ورزانه باشد یا به دلیل توجه کافی نداشتن به مجموعه آموزه‌های قرآنی. رویکرد ما در این پژوهش همان تفکر عدل‌گرایی در اسلام است، حال آنکه به نظر می‌رسد برخی از برداشت‌های رینهارت برگرفته از نگرش‌های ظاهرگرایانه سلفی و اهل حدیث در عالم اسلام باشد.

روند پی‌گیری بحث، موردپژوهانه است. یعنی پس از هر بند از مقاله، به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

1.3. خوب و بد قرآنی

از شناخت طبیعت گفتمان قرآن، دو نکته کلی درباره اخلاق قرآنی به دست می‌آید. قرآن فرض می‌گیرد که:

الف. انسان‌ها «خوب» را می‌شناسند، اما اغلب در انجام دادن آن ناکام می‌مانند؛

ب. چون انسان‌ها «خوب» را می‌شناسند، این را هم می‌دانند که توضیح اینکه «خوب» چرا خوب است، اهمیتی ندارد. «خوب» این سود را دارد که ضامن موفقیت و پاداش است، اما هیچ اشاره‌ای به اینکه «خوب» به فلان دلیل عارضی خوب است، وجود ندارد. (Ibid., pp. 55-56; Idem., 1995, chapter 6)

بررسی و نقد

از نگاه این نویسنده، در گفتمان قرآنی، اینکه «خوب» چرا خوب است اهمیتی ندارد، تنها ملاک این است که باعث موفقیت و پاداش انسان است؛ همچنین به زعم نویسنده، فلسفه خوب بودن «خوب»، نادیده انگاشته شده و به طور طبیعی، معیاری نیز برای بدی و ردیلت جز فرار از خشم خدا و آتش جهنم وجود ندارد. به بیان دیگر، بینش و بصیرت در فرهنگ قرآنی در انجام دادن فضایل و رداییل اخلاقی جایگاهی ندارد و مسلمان صرفاً مأمور است و معذور؛ و نهایت هدف او، کسب لذایذ و تنعمات بهشتی است نه شرافت انسانی یا قرب الاهی.

به تعبیر مطه ری، عده ای می‌گویند اساساً مذهب با اخلاق به آن معنای کمال اخلاقی جور در نمی‌آید؛ زیرا مذهب معنایش این است که انسان خدا را عبادت کند، و عبادت خدا فقط برای ترس از جهنم و یا طمع بهشت است؛ پس برمی گردد به مطامع مادی انسان و حال آنکه کار اخلاقی، یک کار شرافت مندانه است، یعنی فقط به خاطر شرافت و قداست است. (مطهری 1372، ص 116)

این همان شبهه ای است که امروزه نیز در فضای روشنفکری ما مطرح است و آن اینکه اخلاق دینی مصلحت جویانه و حساب گرایانه است؛ حال آنکه اخلاق از جایی شروع می‌شود که انسان مصلحت را کنار بگذارد. به تعبیری اخلاق، عدم تعلق خاطر به نفع خود است حال آن که اخلاق دینی، کاسب کارانه است و این اخلاق تاجران است نه انسان‌های شریف. (ملکیان، بی‌تا، ص 14)

این ایراد حاوی یک خلط و یک مغالطه است : خلط مصداق با مفهوم و مغالطه تسری جزء به کل.

به بیان کامل‌تر، اشاره قرآن، گروهی از بندگان را در بر می‌گیرد که جز با وعده و وعید، امثال امر مولا نخواهند کرد و درک و درایتی بیش از این ندارند که نمونه های آن نیز در تعاملات و ارتباطات اجتماعی و عرفی به چشم می‌خورد. اما از سوی دیگر، کم نیستند انسان‌هایی که به عشق رضا و رغبت الاهی، به انجام دادن فضایل و امتناع از رداییل می‌پردازند که موارد متعددی از آیات قرآن از آن حکایت می‌کند. نمونه آن

آیات آخر سوره مبارکه فجر (فجر: 30-27) است که انسان را دارای نفس مطمئنه می داند که بر اساس آن رضایت متقابل خالق و مخلوق از همدیگر، انسان را به جایگاه ها و ورود به درجه بندگان خاص و فردوس برین می رساند.

قرآن نیز پس از اینکه می گوید: «جنات تجری من تحتها الانهار» می فرماید: «رضوان من الله اکبر»؛ یعنی خشنودی خدا از همه اینها بالاتر است. (توبه: 72) ولی مشتری «رضوان من الله اکبر» طبعاً عده کمی هستند. برای اکثریت مردم، راه عملی همین است که از بهشت هایی که در آنها [لذات] جسمانی است سخن به میان آید. (مطهری 1373، ص 340339)

اگر گفته شده «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات: 51)، و از طرفی گفته اند: عبادت مراتب دارد. معلوم است هدف اصل ی، مرتبه پایین عبادت نیست، بلکه مرتبه عالی آن است و هر که بدانجا نرسیده، برای او این مرتبه پایین، از بی عبادتی بهتر است.

به تعبیر مطهری، از نظر دین مقدس اسلام، عبادت مراتب دارد؛ عالی ترین عبادت، عبادتی است که از همه این امور خالی است. علی (ع) می فرماید: عبادت های مردم سه گونه است؛ بعضی خدا را عبادت می کنند به طمع ثواب: فتلک عبادة التجار (نهج البلاغه، باب حکم، «229؛ مجلسی، 1404، ج 41، باب 101، ص 14)؛ بعضی خدا را از سر ترس پرستش می کنند؛ این عبادت غلامانه است؛ ولی بعضی خدا را سپاس گزارانه عبادت می کنند، یا در بعضی احادیث آمده: «حباً»؛ یعنی خدا را پرستش می کند فقط به دلیل اینکه او را دوست دارند. (مطهری 1372، ص 119116)

اما اینکه گفته شد در قرآن، هیچ اشاره ای به اینکه «خوب» به فلان دلیل عارضی خوب است وجود ندارد، اجتهاد در مقابل نص صریح برخی از آیات قرآن است که در بحث پایانی مقاله، در مسئله حسن و قبح، به تفصیل خواهد آمد.

بدین ترتیب می بینیم که نبود اطلاع و وقوف کامل بر مجموعه آیات قرآنی از یک سو و قضاوت بر اساس برخی آیات خاص و در نهایت صدور حکم موجب ه کلیه، به دور از انصاف است و می توان آن را مغالطه تسری جزء به کل نامید.

3.2. طبیعت انسان

قرآن به توانایی ها و امیال انسان نگاهی بدبینانه دارد. وصف طبیعت انسان در قرآن خوش بینانه نیست. قرآن مرتباً از اینکه انسان ها موجوداتی بی ثبات و متلون اند، شکوه می کند: اگر به انسان

آسیمی رسد، پروردگارش را فرامی‌خواند و به او متمایل می‌شود؛ سپس چنان چه از جانب خدا نعمتی به او عطا شود، آنچه را پیش‌تر برای آن دعا می‌کرد، فراموش می‌کند. (Reinhart, 2002, p. 56; Brown, 1999, pp. 181-192)

بررسی و نقد

افزون بر موارد گفته شده در اشکال پیشین، می‌توان به آیاتی مانند خلقت انسان در خسران یا اسفل‌السافلین و نیز مواردی اشاره کرد که انسان بسان چهارپایان و حیوانات انگاشته شده است. به نظر می‌رسد جزئی‌نگری و نادیده انگاشتن مجموعه حقایق قرآنی، وجه مشترک این برداشت با مورد پیش گفته است؛ زیرا کم نیستند آیاتی که به ویژگی‌های مثبت انسان اشاره دارند و مفسران نیز برای آیات مورد بحث توجیهات منطقی و عالمانه ای ابراز کرده‌اند.

آیات فراوانی در قرآن، به صفات نیک و وجوه ممیزه و برتری انسان بر دیگر موجودات اشاره می‌کنند؛ از جمله: انسان به عنوان موجودی صاحب کرامت و برتر از بسیاری از موجودات (اسراء: 70)؛ دارای روح الهی (حجر: 72)؛ مسجود فرشتگان (حجر: 72)؛ دارای بهترین ساختار (طین: 4)؛ تسخیرکننده دیگر موجودات (ابراهیم: 33-32)؛ خلقت همه موجودات زمین به خاطر خلقت او ست (بقره: 29)؛ کسی که هرچه خواسته، خدا به او داده است (ابراهیم: 34)؛ حمل‌کننده امانت الهی. (احزاب: 72)

با بررسی و تأمل عالمان و مفسران در آیات فوق، عظمت و جایگاه انسان نزد خداوند و شرافت و کرامت او بر دیگر موجودات آشکارتر می‌شود. (برنجکار، 1390، ص 125-138)

«احسن تقویم» (نیکوترین ساختار) بودن انسان از نظر مفسران، این است که انسان از بهترین ترکیب و استواری قامت برخوردار است. (راغب اصفهانی، 1361، ص 418) همچنین به نقل از ابن عباس، این آیه به کمال نفسانی و تعادل و تناسب اندام نیز تفسیر شده است. (فیض کاشانی، 1399، ج 5، ص 347)

مراد از تکریم انسان، رفاه و آسایش (شریف مرتضی، 1405، ج 2، ص 163)، برخورداری از قوه مدرکه و عاقله و توانایی در گفتار، تناسب اندام و مسخر بودن اشیاء برای انسان و در اختیار داشتن تمام نعمت‌های الهی است. (طبرسی، 1377، ج 2، ص 338)

حمل امانت الاهی نیز به اطاعت از خدا و رسول او (مفید، 1413، ص 222)، وفای به عهد (طبرسی، 1379، ج 8، ص 186)، انجام دادن مطلق تکالیف (مازندرانی، 1421، ج 7، ص 52) و اوامر و نواهی اخلاقی و اعتقادی الاهی تفسیر شده است.

بدین ترتیب است که جوادی آملی در قالب یک نظریه، انسان را از ملک تا ملکوت دارای چهار عالم مادی، مثالی، عقلی و الاهی می داند و از نظر قرآن، انسان را حی متأله می نامد. در این تعریف، حیات که جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی عاقل است جنس و فصل منطقی آن تأله ملکوتی و الاهی است. (جوادی آملی، 1387، ص 150 تا 165)

بررسی کامل این آیات و دیگر آیات مشابه در وصف کمال و جمال ظاهری و باطنی انسان، به خوبی این حقیقت را آشکار می کند که انسان، بالقوه مقامی فراتر و برتر از فرشتگان مقرب الاهی دارد و به طور طبیعی در سوی مقابل آن، انسانی که از اصول انسانی تعدی کند و پای بند اوصاف حیوانی شود، نه تنها از کمترین درجات و مراتب کمال برخوردار نخواهد شد، بلکه از دیگر موجودات نیز پست تر خواهد بود، همان گونه که در احادیث متعدد به این دو ساحتی بودن انسان تصریح شده است.

3.3. انتخاب جبری

یکی از معضلات در مواجهه با متن قرآن — که شاید توجه متکلمان اسلامی و غربی را بیش از حد به خود جلب کرده — مسئله «جبر» در قرآن است. شایان ذکر است که واژه های به کار رفته برای «جبر» در بحث های ادوار بعدی نظیر قدر، تقدیر و قضا در قرآن، لزوماً به معنای از پیش مقدر بودن انتخاب اخلاقی انسان نیست. افزون بر این پاره ای از آیاتی که حاکی از تکذیب پیام قرآن یا پیامبر است، حکایت از آن دارد که این امور، نتیج ه آن است که خدا قلب های افراد نافرمان را برگردانده است از این گروه از آیات، همان گونه که انتظار می رود، برداشت کرده اند که خداوند موجب خطای فرد خطاکار می شود. در این صورت، انتخاب اخلاقی امری واهی خواهد بود و مجازات کردن به دلیل خطای اخلاقی، کاری ناعادلانه به نظر می رسد.

از سوی دیگر، تا انسان ها مطلع نباشند که با انتخاب های واقعی اخلاقی و نتایجی موجه (با معیارهای قابل فهم انسانی) روبه رو هستند، کل برهان قرآن مبنی بر اینکه اعمال انسان ها دآوری می شود و باید چنین و چنان رفتار کنند، بی معنا خواهد بود. کسانی که به دفاع از واقعیت دآوری اخلاقی انسان مایل هستند نیز نمونه آیات متعددی را در اختیار دارند. به همین ترتیب، از آی ه بعدی، اثرگذاری فعل و رفتار اخلاقی و عاقبت دار بودن آن معلوم می شود. در این گروه از آیات، قرآن آشکارا بیان می کند که

انسان‌ها سرنوشت‌شان را خودشان تعیین می‌کنند و در انتخاب فضیلت یا رذیلت مختارند. در مجموع، قرآن در مسئله پیچیده جبر، تقدیر و نظایر اینها، بر قدرت محدود کننده خدا تأکید دارد و در عین حال، واقعیت فعل انسان را نیز مفروض می‌گیرد. نظریه پردازان ادوار بعد، معتقد بودند که این تناقض را باید به نفع یکی از طرفین حل و فصل کرد؛ اما هوشمندی دینی قرآن، این امکان را ایجاد کرده است که این دو مدعا در کشمکش قرار گیرند و هم بر محدودیت‌های توانایی انسان و هم بر واقعیت مسئولیت اخلاقی او تأکید شود. (Reinhart, 2002, pp. 58-59; Husain, 1959, pp. 196-212)

بررسی و نقد

رینهارت در اینجا به ابراز نظر نهایی نپرداخته و به نحوی خواننده را به داوری فراخوانده است؛ وی می‌کوشد هر دو نوع از آیات جبر و اختیار را فراروی مخاطب بگشاید. البته در عین توجه به برداشت عالمانه و منطقی وی، که این تحیر و سرگردانی در فهم را هوشمندی قرآن به حساب می‌آورد، توجه دقیق و عمیق‌تر به این مسئله تاریخی ضروری می‌نماید.

رویکرد جبری

معمای جبر در افعال انسانی، مسئله‌ای است که در گستره مباحث کلامی، فلسفی و اخلاقی همواره در عالم اسلام مطرح بوده است؛^۱ به همین نسبت بحث جبر و اختیار در میان فیلسوفان، متکلمان و اخلاق‌پژوهان، اهمیت و حساسیت زیادی داشته است. یکی از نخستین دیدگاه‌ها در خصوص جبر، اعتقاد به جبر افراطی بود، یعنی انسان فاقد هرگونه اراده و اختیاری است. این دیدگاه را کسانی مانند جهم بن صفوان و پیروان او طرح کردند و در مرحله بعد، اشاعره جنبه معتدل تری به آن دادند که قدرت انسان را می‌پذیرد ولی تأثیر آن را در فعل نفی می‌کند. این دیدگاه هرچند به نظریه کسب معروف بود، در عمل به جبر انجامید.

۱. از اولین مسائلی که در میان مسلمانان مورد بحث واقع شد مسئله جبر و اختیار بود که ضمناً بحث قضا و قدر هم هست؛ یعنی از آن جهت که به انسان مربوط است، جبر و اختیار است و از آن جهت که به خدا مربوط است، قضا و قدر است، و این بسیار طبیعی بود؛ از آنجایی که این مسئله با سرنوشت انسان‌ها مربوط است، مورد علاقه هر انسان بالغ‌الفکری است. (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۹)

از این رو ، برخی از پژوهشگران اشاعره ، مانند امام الحرمین جوینی و شیخ عبدالوهاب شعرانی این تفسیر از کسب را مخالفت با واقعیت و حقیقت به شمار آورده‌اند و شیخ محمد عبده آن را منهدم‌کننده شریعت دانسته است. (سیحانی، بی‌تا، ص314)

نکته درخور توجه آنکه از میان گرایش های متقدم در صدر اسلام، غلبه با متفکران اختیارگرا بوده است نه جبرگرا . امامیه به «امر بین الامرین» معتقدند و معتزله ، چه به تفویض باور داشته باشند و چه اختیار، از جرگه جبرگرایان بیرون‌اند.

نکته مهم‌تر اینکه ماتریدیه نیز با توجه به تفسیر آنها از نظریه کسب ، با نظر امامیه هماهنگ هستند. (سیحانی، 1387، ج1، ص93)

مبانی و حیانی و عقلانی نظریه اعتدال

در بسیاری از آیات قرآن، بر اختیار انسان تأکید شده و او صاحب اراده به شمار آمده است؛ مانند «انا هدیناه السبیل ...» (انسان:3) و «کل امرئ بما کسب رهین» (طور:21) و آیه «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف:29)، و در برخی آیات دیگر جبر و نفی اراده انسان به چشم می‌خورد، مانند «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله» (تکویر:29) و آیه «قل لا املک لنفسی نفعاً و لا ضراً الا ما شاء الله». (اعراف:188) جمع میان این آیات جز با نظریه «امر بین الامرین» ممکن نیست، به خصوص که در برخی آیات، هر دو جنبه جبر و اختیار در کنار هم آمده است، مانند «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی». (انفال:17) همچنین حدیثی به این مضمون در منابع روایی آمده است که خداوند نه بندگان را بر انجام دادن گناه مجبور می‌کند و نه این‌گونه است که چیزی را اراده کند و انجام نشود. (صدوق:1398، باب59، ح3)

به اعتقاد مطهری، افزون بر منابع نقلی و حیانی، ر ویکرد اعتدال و «امر بین الامرین» را از سه جنبه فلسفی، کلامی و اخلاقی می‌توان توجیه و تبیین کرد:

از جنبه فلسفی، افعال صادره از انسان در عین اینکه از نظری امکان‌شدن و نشدن دارد، اما از نظر دیگر، آنچه شدنی است، شدنی است و آنچه نشدنی است، نشدنی؛ یعنی نه ضرورت به طور مطلق حکم فرماست و نه امکان، بلکه امری است بین الامرین ؛ یعنی از یک حیث ضرورت و وجوب حکم‌فرماست و از حیث دیگر امکان.

از جنبه کلامی، این رویکرد به این معناست که افعال انسان نه صرفاً مستند به اراده ذات باری است ، به گونه ای که انسان منزله از تأثیر باشد و نه صرفاً مستند به خود انسان است که رابطه فعل با ذات باری منقطع باشد ؛ بلکه امری است بین الامرین؛ در

عین اینکه فعل مستند به خود انسان است، مستند به اراده ذات باری نیز هست، منتها در طول یک دیگر (نه در عرض و به طور شرکت). از جنبه اخلاقی، این رویکرد به این معناست که چنین نیست که سرشت‌ها موروثی، ثابت و تغییر ناپذیر باشند؛ از سویی سرشت، طینت و عوامل موروثی در اخلاق دخیل است، لذا امری است بین امرین؛ یعنی در عین حال که بخشی از اخلاق با عوامل وراثتی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، اما بخشی از اخلاق نیز با عوامل تربیتی قابل تغییر، تبدیل، کاهش و افزایش است. (مطهری 1368، ج 3، ص 17)

این تفسیر منصفانه، برداشتی است که می‌توان از جمع میان آیاتی که ظهور در جبر مطلق و ظهور در اختیار مطلق دارند، به دست آورد.

4.3. حسن و قبح شرعی

اخلاق قرآنی با هیچ مکتب خاصی از فلسفه غرب به طور دقیق مطابقت ندارد. این موضوع احتمالاً درباره هر نظام زنده‌ای صحیح است. اما رویکرد قرآن را به آنچه اخلاق نامیده می‌شود، با اشاره‌ای حساب شده به اخلاق فلسفی غرب می‌توان توضیح داد. مثلاً برای پژوهشگران، معلوم شده که قرآن و فقه اسلامی برآمده از آن، اخلاقی کلاسیک، و تقریباً حداکثری است و نوعی اخلاق وظیفه‌گروانه را عرضه می‌کند؛ یعنی نظامی اخلاقی که در آن گفته می‌شود رفتارهای مقرر شده، به سبب طبیعتشان، درست انگاشته می‌شوند و فرد بدان سبب کار فضیلت‌مندانه را انجام می‌دهد که آن کار را صرف نظر از نتایجش، باید انجام دهد. افزون بر این، اخلاق قرآنی - به ویژه در پرتو تحولات بعدی در الاهیات اسلامی، ممکن است آشکارا نوعی نظریه کلاسیک در اخلاق، یعنی آنچه که دانشمندان نظریه امر الاهی می‌خوانند به نظر برسد. (Frankena, 1973, pp. 28-29) این نظریه را می‌توان صورتی از حسن و قبح الاهی دانست که در آن «خوب»، صرفاً بدان سبب خوب است که خدا دستور داده است (Hourani, 1980, p. 17) یا می‌توان آن را طبیعت‌گروی‌ای در نظر گرفت که در آن خدا به «خوب» دستور می‌دهد، زیرا طبیعت آن چیز خوب است. (Reinhart, 1995, pp. 76-77)

بررسی و نقد

این نظریه همانند مسئله جبر و اختیار، با برشماری هر دو وجه حسن و قبح ذاتی و الاهی و بدون داوری مشخص، موجی از القای شبهه در نظر خواننده خواهند افکند.

رویکرد حسن و قبح الهی اگر با توجه به برخی فرق کلام اسلامی نگریسته شود، به گونه موجهه جزئی پذیرفتنی است؛ زیرا فرقه اشاعره، حسن و قبح را در مقام ثبوت، الهی و در مقام اثبات، شرعی می دانستند. اما در مورد این نکته اینجا باید تأمل کرد که دو فرقه شاخص و کهن عالم اسلام، یعنی شیعه و معتزله، که وجه اشتراکشان در عقل گرایی و عدل گرایی است و پیش از اشاعره در عالم اسلام پدید آمدند، حسن و قبح را در مقام ثبوت، ذاتی و در مقام اثبات، عقلی می انگارند؛ یعنی کارها فی حد ذاته دارای حسن یا قبح ذاتی هستند و عقل نیز آنها را درک می کند.

مهم ترین دلایل ذکر شده بر حسن و قبح عقلی چنین است:

1. اجماع عقلای بشر حتی منکران خداوند بر حسن و قبح برخی قضایا مانند صدق و کذب، که نمی توان آن را براساس چیزی جز وجه مشترک بشر، یعنی عقل و فطرت انسان ها، دانست.
 2. اعتقاد به حسن و قبح شرعی بدون حسن و قبح عقلی معقول نیست؛ زیرا اثبات حسن و قبح شرعی از دو راه ممکن است: یکی از راه اخبار شرعی و دیگری اوامر و نواهی شرعی. به دست آوردن این حسن و قبح شرعی، در گرو پذیرش دو اصل است: یکی اینکه پیامبر (ص) دروغ نمی گوید و دیگری این که پیامبر (ص) در امر و نهی خود صادق و جدی است. بدیهی است پذیرش این دو اصل از طریق شرع دور است و راهی جز حسن و قبح عقلی نداریم.
 3. التزام نداشتن به این اصل موجب انسداد باب معرفت نبی می شود؛ زیرا معجزه اثبات کننده صدق نبی در دعوی نبوت اوست و این در صورتی صحیح است که دادن معجزه به دست انسان دروغگو قبیح باشد و بری بودن خدا از فعل قبیح را پذیرفته باشیم. اینها مانند مورد قبلی، تنها از طریق حسن و قبح عقلی امکان پذیر است.
 4. افزون بر این، آیات متعددی از قرآن کریم بر این امر دلالت دارد که حسن و قبح بر بسیاری از افعال مانند عدل و احسان و فحشا و منکر بین عقلا مسلم شمرده شده است. (سبحانی 1420، ص 6048؛ ربانی گلپایگانی 1418، ص 59-69)
- به سخن دیگر، در برخی آیات قرآن نیز تصریح شده که خداوند منحصرأً امر به عدل و احسان، و ناهی از فحشا و منکر است. پس به طور طبیعی «خوب» از آن جهت مأمور به الهی است که از تبار عدل به شمار می آید و بد از آن رو منهی عنه است که از سنخ منکر محسوب می شود.

5. در روایات نیز به عقل در عداد نقل توجه فراوانی شده و از آن در برخی احادیث، به عنوان حجت باطنی یاد شده است؛ در روایتی دیگر از امام صادق، به توان عقل در تشخیص خوبی و بدی تصریح شده است: «فبالعقل عرف العباد خالقهم ... و عرفوا به الحسن من القبیح». (کلینی، 1365، ج 1، کتاب العقل و الجهل، ج 35)

6. دلیل مهم‌تر اینکه حسن و قبح عقلی و دفاع عقلانی دین از اخلاق، به عنوان یکی از پشتوانه‌های اساسی اخلاق مطرح می‌شود و اصلی بنیادین در ملاک گذاری اخلاق اسلامی است.

اینها خود پاسخ‌گوی بسیاری از شبهات، از جمله ایراد مطرح شده در مقاله مورد نقد است؛ زیرا التزام به نظریه امر الاهی که در غرب نیز طرفدارانی مانند کی کگور دارد، نابودکننده بسیاری از اصول مشترک اخلاقی است، و چه بسا در نهایت به بی ثباتی و نسبی‌گرایی اخلاقی منجر شود. نه تنها در گستره اخلاق، بلکه اثبات بسیاری از مسائل اساسی در حوزه اعتقادات مانند معرفت خداوند و عدل الاهی، بر حسن و قبح عقلی استوار است و حتی تمام احکام دینی و بلکه بنای همه ادیان، بر این اصل مترتب است.^۱

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، پس از بیان دیدگاه‌های تأمل‌برانگیز رینهارت در مباحثی مانند خوب و بد قرآنی، نگاه قرآن به طبیعت و توانایی‌های انسان، واهی بودن انتخاب اخلاقی با توجه به جبرگرایی برخی آیات و نگاه مبهم قرآن به حسن و قبح عقلی یا نقلی به دفاع از آنها پرداختیم. طبق آنچه گذشت، بررسی کامل مجموعه آیات قرآن در وصف کمال و جمال ظاهری و باطنی انسان، به خوبی این حقیقت را آشکار می‌کند که انسان بالقوه مقامی فراتر و برتر از فرشتگان مقرب الاهی دارد. در آیات موهم جبر و اختیار مطلق انسان ها، جمع میان آنها ممکن نیست جز با نظریه «امر بین الامرین»، به خصوص که در برخی آیات، هر دو روی جبر و اختیار در کنار هم آمده است.

۱. سیحانی در پاورقی کتاب کشف المراد حلی، ص 56-57 در همین مسئله، و همچنین در کتاب رساله، ص 86-98 موارد متعددی از مسائل اساسی علم کلام را نام می‌برند که متفرع بر اصل حسن و قبح عقلی است.

در مسئله حسن و قبح، دو ف رقه شاخص و کهن عالم اسلام ، یعنی شیعه و معتزله که وجه اشتراک شان در عقل گرایی و عدل گرایی است و پیش از اهل حدیث و اشاعره در عالم اسلام پدید آمده‌اند، حسن و قبح را در مقام ثبوت، ذاتی و در مقام اثبات، عقلی می‌انگارند.

در نهایت، به نظر نگارنده، قضاوت بر اساس برخی آیات خاص قرآن و صدور حکم موجه کلیه، به دور از انصاف است و می‌توان آن را مغالطه تسری جزء به کل نامید.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. برنجکار، رضا و علینقی خدایاری 1390، *انسان شناسی اسلامی*، قم، معارف.
۴. جوادی آملی، عبدالله 1387، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء، چاپ چهارم.
۵. حلّی، حسن بن یوسف 1375، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقه جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد 1361، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه و تحقیق سید غلامرضا خسروی، تهران، مرتضوی.
۷. ربانی گلپایگانی، علی 1418، *القواعد الکلامیه*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۸. سبحانی، جعفر و گروهی از نویسندگان، 1387، «امر بین الأمرین»، در: *دانشنامه کلام اسلامی*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۹. سبحانی، جعفر 1420، *رساله فی التحسین و التقبیح العقلیین*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۱۰. -----، بی‌تا، *محاضرات فی الالاهیات (تلخیص الالاهیات)*، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، بی‌جا، مؤسسه نشر الاسلامی.
۱۱. شریف مرتضی، علی بن حسین 1405، *علم الهدی: رسائل الشریف المرتضی*، مقدمه و اشراف احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۲. صدوق، محمد بن علی 1398، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن 1377، *جوامع الجامع*، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرگی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۱۴. ----- 1379، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. فیض کاشانی، محسن 1399، *الصافی*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب^۱ 1365، *الكافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مازندرانی، ملا صالح^۱ 1421، *شرح اصول الکافی*، تعلیق ابوالحسن شعرانی، تصحیح علی عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. مجلسی، محمدباقر^۱ 1404، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
۱۹. مطهری، مرتضی^۱ 1369، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، نشر صدرا، چاپ هشتم.
۲۰. ----- 1368، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ ششم، تهران، نشر صدرا.
۲۱. ----- 1373، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، نشر صدرا، چاپ بیست و سوم.
۲۲. ----- 1372، *فلسفه اخلاق*، تهران، نشر صدرا، چاپ یازدهم.
۲۳. مفید، محمد بن محمد^۱ 1413، *اوائل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۴. ملکیان، مصطفی، بی تا، *تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار (جزوه)*، بی جا، بی نا.
25. Brown, D., 1999, «Islamic Ethics in Comparative Perspective», in: *Muslim World*, No. 18.
26. Frankena, W., *Ethics*, Prentice Hall, N J 1967, 1973².
27. Hourani, G., 1980, «Reason and Tradition in Islamic Ethics», in: *Muslim World*, No. 70.
28. Husain, M., 1959, «The Meaning of Zulm in the Qurān», in: *Muslim World*, No. 49.
29. Reinhart, A., 1995, *Before Revelation: the Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany.
30. -----, 2002, «Ethics and the Qurān», in: *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden, Brill.
31. www.dartmouth.edu/~akr.