

A Critique of Substituting Morality with Piety in the System of Religious Teachings

Hassan Boosaliki¹ 

1. Assistant professor, Department of Pedagogy, Ethics and Spirituality Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Email: h.boosaliki@isca.ac.ir




Abstract

The relationship between morality and religion has long been a contentious issue in philosophy and theology. In recent years, the notion of inconsistency between morality and religion has gained traction, with advocates on both sides. Some argue for morality over religion, while others dismiss morality in favor of reinforcing religious practice. This article critically examines the perspective of a proponent of the latter approach, which was reflected in IRIB and other major Iranian official media. The central idea is the substitution of morality with piety (*taqwa* or fear of God). After analyzing various aspects of this concept, we highlight some of its major flaws, including its reliance on an inadequate conception of morality, neglect of themes within the Quran and Shiite hadiths regarding the importance of morality in religion, and disregard for the logical implications of invalidating innate and pre-religious morality. I

1. **Cite this article:** Boosaliki, Hassan. (2023). A Critique of Substituting Morality with Piety in the System of Religious Teachings. *Naqd va Nazar*, 28(112), pp. 59-83.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.67834.2083>

 **publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)* **Type of article:** Research Article

 **Received:** 14/11/2023  **Revised:** 05/01/2024  **Accepted:** 08/01/2024  **Published online:** 18/03/2024

© The Authors



conclude that emphasizing the inconsistency between morality and religion and proposing to replace morality with piety is not only untenable from a religious standpoint but also detrimental to attracting youths to religion.

Keywords

Morality, piety (taqwa), morality-religion relationship, theology of morality, divine command theory.



نقدی بر دیدگاه جایگزینی تقوا به جای اخلاق

در هندسه معارف دین^۱

حسن بوسلیکی^۲ 

۲. استادیار، گروه تربیت، پژوهشکده اخلاق و معنویت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: h.boosaliki@isca.ac.ir



چکیده

رابطه اخلاق با دین از دیرباز موضوع مباحثات فلسفی و الهیاتی بوده است. در سال‌های اخیر، این ایده که ناسازگاری اخلاق با دین واقعیت دارد، به اشکال مختلفی مطرح شده و طرفدارانی پیدا کرده است. در این میان، عده‌ای دین را به نفع اخلاق تخطئه می‌کنند و عده‌ای دیگر اخلاق را از اعتبار ساقط و جانب دین را تقویت می‌کنند. در این نوشتار، دیدگاه یکی از طرفداران رویکرد اخیر که در رسانه ملی بازتاب داشته، مورد تحلیل انتقادی قرار گرفته است. ایده اصلی «جایگزینی تقوا به جای اخلاق» است. پس از بررسی ابعاد مختلف این ایده، به برخی از مهم‌ترین کاستی‌های آن اشاره شده است. این کاستی‌ها بدین قرارند: ابتدای ایده بر درکی نابسنده از اخلاق، بی‌توجهی به مضامین قرآن و روایات شیعی ناظر به جایگاه ویژه اخلاق در دین، بی‌توجهی به لوازم منطقی بی‌اعتبار کردن اخلاق فطری و پیشادینی. جمع‌بندی نوشتار حاضر این است که تأکید بر ناسازگاری اخلاق و دین و پیشنهاد جایگزینی تقوا به جای اخلاق، نه تنها از منظر دینی قابل دفاع نیست؛ بلکه در نهایت به نفع دین‌داری جوانان نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

اخلاق دینی، تقوا، رابطه اخلاق و دین، الهیات اخلاق، نظریه امر الهی.

۱. **استناد به این مقاله:** بوسلیکی، حسن. (۱۴۰۲). نقدی بر دیدگاه جایگزینی تقوا به جای اخلاق در هندسه معارف دین، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۲)، صص ۵۹-۸۳.

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.67834.2083>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان
 □ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸



مقدمه

رابطه میان اخلاق و دین از دیرباز موضوع مباحثات فراوانی بوده است. در این بین، عده‌ای اخلاق را بر صدر نشانده و با منطق اخلاق به ستیز با دین رفته‌اند. عده‌ای دیگر تلاش کرده‌اند میان محتوای دین و اخلاق سازگاری برقرار کنند. برخی تلاش کرده‌اند تفسیرهایی از آموزه‌های دینی ارائه کنند که اخلاق ستیز نباشند؛ ولی تلاش برخی دیگر در راستای اندراج کامل اخلاق ذیل دین است. به باور این عده اخیر، اخلاق هیچ استقلال از دین ندارد و باید به طور کامل ذیل دین و به عبارتی، ذیل امر الهی فهم شود. این موضوع در یونان باستان، در مکالمه ائیفرون با سقراط وجود داشته است (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۵). قول آنسلم در قرون وسطی و دیدگاه کسانی مثل آدامز و کرکگور در دوران معاصر، یک رگه مشترک دارند و آن ماهیت الهی اخلاق است. در این رویکرد اساساً اخلاق نباید از دین و امر الهی استقلال داشته باشد تا سخن از سازگاری یا ناسازگاری به میان آید.

در این بین، متفکران شیعی در طول سده‌های متمادی طرفدار سازگاری اخلاق و دین بوده‌اند. اینان نه استقلال اخلاق را انکار کرده‌اند و نه خوانشی از دین به دست داده‌اند که در تقابل با اخلاق باشد. اینان با شعار «الواجبات الشرعية الطاف فی الواجبات العقلية» (حلی، ۱۴۳۰ق، صص ۴۷۰-۴۷۱؛ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۲۰) در پی ایجاد همگرایی میان فقه و اخلاق بوده‌اند؛ اما چند سالی است در جهان تشیع، جریانی در حال رشد است که منادی تقابل دین و اخلاق است. هرچند این جریان منادیان پرشماری دارد؛ ولی یکی از پرمخاطب‌ترین سخنگویان آن، حجت‌الاسلام والمسلمین علیرضا پناهیان است.^۱ هرچند ایشان سال‌ها است از بی‌اهمیتی اخلاق در منظومه معارف دین سخن می‌گویند؛ در برنامه تلویزیونی «ماه من» که در سحرگاه‌های ماه رمضان ۱۴۴۴ق از شبکه سئ سیمای جمهوری اسلامی ایران پخش می‌شد، بیش از دیگر موارد از وضوح و صراحت

۱. اهمیت سخنان ایشان بیشتر از این جهت است که تربیون‌های فراوانی در رسانه‌های رسمی و غیررسمی در اختیار ایشان است و در اذهان مردم، سخنان ایشان به‌نوعی قرائت رسمی از دین تلقی می‌شود که مورد تأیید حوزه و حاکمیت است.



برخوردار بود. ایشان در جلسه پنجم این برنامه به تاریخ ۱۴۰۲/۱/۷ سخنانی بیان کردند که حتی از بی‌اهمیتی اخلاق فراتر رفت و مدعی تقابل و ناسازگاری اخلاق و دین شدند. بررسی و نقد محتوای سخنان ایشان در این برنامه، موضوع اصلی نوشتار حاضر است. تلاش می‌شود مطالب ایشان با رویکردی درون‌گفتمانی و از منظری دینی نقد و بررسی گردد.

۱. تقابل اخلاق با دین

اصلی‌ترین ادعای پنهان تقابل اخلاق با دین است. ایشان مدعی‌اند که خود اخلاق این ظرفیت را دارد که در مقابل دین بایستد. مجری برنامه تلویزیونی بیان‌شده بارها تلاش می‌کند مسئله را به «سوءاستفاده از اخلاق» مربوط بداند؛ یعنی عده‌ای با نام اخلاق در مقابل دین ایستاده‌اند؛ ولی ایشان اصرار دارند بگویند: نه اینکه عده‌ای با نام اخلاق این کار را می‌کنند؛ بلکه اساساً خود اخلاق در واقع این ظرفیت را دارد که در مقابل دین بایستد.

ناگفته نماند که یک دوگانگی و لغزندگی در بیان ایشان وجود دارد؛ در بخش‌هایی از برنامه می‌گویند: «نمی‌خواهیم اخلاق را نفی کنیم، ولی اخلاق هدف نهایی نیست؛ یعنی دین اخلاق را قبول دارد؛ ولی این را برای یک هدف بزرگ‌تر می‌خواهد».^۱ روشن است که با اندکی تسامح می‌توان با این ایده موافق بود؛ اما ایشان در ادامه اصرار دارند تقابل اخلاق با دین را نشان دهند. انسان‌های اخلاق‌مدار شمشیر روی امام معصوم علیه السلام می‌کشند؛ در دوران ظهور امام زمان علیه السلام وقتی انسان‌های مهربان با رفتار خشن ایشان مواجه می‌شوند، ایشان را تخطئه می‌کنند و می‌گویند: او فرزند پیامبر نیست، پیامبر، مهربان و رؤوف بود! انسان‌های اخلاق‌مدار پیامبر خدا را هم زیر سؤال می‌برند؛ هنگام تقسیم غنایم جنگی اعتراض می‌کنند که عدالت را مراعات نکرده است! یعنی در

۱. از باب تبدیل ادبیات گویشی به نگارشی و نیز از باب مراعات ایجاز و تلخیص، تعبیر منقول از ایشان، نقل به معنا هستند، هر چند داخل گیومه نقل شده باشند.





بخش عمده گفتگوی ایشان این ناسازگاری اخلاق با دین توضیح داده می‌شود و برجسته می‌گردد. این دیدگاه با دیدگاه سابق متفاوت است. اینجا سخن از تقابل است، نه هدف متوسط بودن اخلاق؛ از این رو ایشان معتقد است با نگاه دینی، باید اخلاق را کنار بگذاریم و تقوا را با آن جایگزین کنیم. بدین ترتیب، می‌توان دال مرکزی سخنان ایشان را «جایگزینی تقوا به جای اخلاق» دانست.

آنگاه ایشان در چند فراز، به تقویت ایده خود می‌پردازد:

الف) کاربرد واژه اخلاق در روایات را به چالش می‌کشند و آن را یک مفهوم حاشیه‌ای و جزئی در هندسه معارف دین می‌دانند.

ب) روایت مشهور «إني بعثت لأتمم مكارم الاخلاق» را زیر سؤال می‌برند.

ج) مفهوم ادب را در منظر دینی مهم‌تر از اخلاق می‌دانند.

ایشان ادعا می‌کنند که تعبیر حسن خلق در روایات ما بر خوش‌برخوردی و حسن معاشرت دلالت می‌کند و نه کل اخلاق (از قبیل صبر و صداقت و رازداری و ...). چنین مفهومی نمی‌تواند هدف و غایت بعثت پیامبران باشد. بعثت پیامبران هدفی والاتر از این دارد. روایت مشهور «إني بعثت لأتمم مكارم الاخلاق» در کتاب‌های شیعی سند معتبری ندارد و نمی‌توان به واسطه آن جایگاهی برای اخلاق تراشید. برای همان حسن معاشرت هم تعبیر شناخته‌شده‌تر و پذیرفته‌شده‌تر «ادب و مؤدب بودن» است. بهتر است به جای اخلاق از ادب استفاده کنیم.

می‌توان با این ادعا که در روایات شیعی «حسن خلق» نوعاً به معنای حسن معاشرت است تا حدی همراه بود؛ و گرنه در برخی روایات برای اشاره به کل اخلاق انسان از تعبیر اخلاق استفاده شده است؛ برای نمونه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «التَّقَى رَأْسُ الْأَخْلَاقِ؛ خویشتن‌داری بخش اصلی اخلاق است» (نهج البلاغه، حکمت ۴۱۰).

فرازی از دعای مکارم‌الاخلاق امام سجاد علیه السلام: «هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ؛ [خدایا] به من نقاط اوج اخلاق را عطا فرما». (صحیفه سجاده، دعای ۲۰)

از باب جدل و در نقدی بنایی می‌توان از ایشان این را پرسید که آیا ادب و مؤدب

بودن^۱ - که به تعبیر ایشان مورد تأیید روایات است - ، ظرفیت تقابل با دین را ندارد؟ آیا ادب اقتضا نمی کند که ما به هیچ کسی القاب بد - مانند سگ و الاغ - نسبت ندهیم؛ در حالی که در خود قرآن شاهد چنین تعبیری هستیم؟ (اعراف، ۱۷۶؛ جمعه، ۵). همچنین در کلام اهل بیت علیهم السلام در خطاب به افراد خاصی، از این تشبیهات و تعبیر استفاده شده است.^۲ آیا در این موارد باید گفت: ادب با دین تقابل پیدا کرده است؟! آیا به بهانه چنین تقابلی ظاهری ای باید ادب را هم از دایره معارف دینی - مانند اخلاق - کنار بگذاریم؟! همین مسئله درباره حسن خلق به معنای حسن معاشرت هم برقرار است. در سیره اهل بیت علیهم السلام شاهد رفتارهایی هستیم که با حسن معاشرت سازگار نیست. چه بسا امام معصوم علیه السلام به دلایلی، با شخصی چنان برخوردی داشته‌اند که با حسن معاشرت و خوش رویی سازگار نبوده است؛^۳ یعنی کسی که به حسن معاشرت اهمیت می دهد، ممکن است چنین رفتاری را تأیید نکند. آیا باید به دلیل چنین تقابلی میان حسن معاشرت و رفتار امام معصوم علیه السلام، حسن معاشرت را هم از دایره معارف دین کنار



۱. البته این نکته ناگفت نماند که واژه «ادب» در روایات به طور معمول به معنای تربیت و تأدیب به کار رفته است، نه به معنای فارسی ادب و مؤدب بودن که در تعبیری، همچون «مبادی آداب بودن» به کار می رود. به هر حال، فارغ از این نکته و از باب همراهی با گوینده، ادب در روایات را به معنای مؤدب بودن در نظر می گیریم.
۲. از جمله «یا ابن اللعین الأبیتر» که توسط حضرت علی علیه السلام خطاب به مغیره بن اخنس گفته شده است (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۵) یا تعبیر «الدعی ابن الدعی» که توسط امام حسین علیه السلام درباره یزید یا عبیدالله بن زیاد گفته شده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۰).
۳. برای نمونه، نقل شده است نفع انصاری در مسیر امام موسی کاظم علیه السلام قرار می گیرد و به کنایه از ایشان سؤال می کند: «کیستی؟ امام در جواب ایشان افتخارات خود را بیان می کند. از جمله اینکه می فرماید: اگر منظورت افتخارات است، [همین قدر بگویم که] قسم به خدا مشرکان قوم من مسلمانان قوم تو را هم شأن خود نمی دانستند» (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۶) (احتمالاً اشاره به ماجرای نبرد تن به تن جنگ بدر است که در آن، مشرکان قریش برخی از سربازان مسلمان را در شأن خود نمی دانستند تا با آنها مبارزه کنند). در موردی دیگر، امام رضا علیه السلام کسانی که از راه دور برای دیدار ایشان آمده بودند و خود را شیعه حضرت علی علیه السلام معرفی می کردند، به خانه راه ندادند. بعد از دو ماه، عدم اذن ورود، وقتی اجازه ورود دادند، جواب سلام آنها را ندادند و اجازه نشستن هم به آنها ندادند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۴۰). البته این رفتارها توجیه داشتند؛ ولی مسئله این است که کسی که به حسن معاشرت اهمیت می دهد، این رفتارها را قبیح می شمرد و از رفتار اهل بیت علیهم السلام دلزده می شود؛ یعنی دقیقاً همان اتفاقی که برای دلدادگان اخلاق در قبال دین ممکن است بیفتد - به گمان پناهیان - می تواند برای دلدادگان حسن معاشرت هم بیفتد.



بگذاریم؟! به نظر می‌رسد به جای اینکه بخواهیم به دلیل تقابل ظاهری میان اخلاق و آداب و حسن معاشرت و ... با دین و رفتار پیشوایان دین، آنها را از دایرهٔ معارف دین کنار بگذاریم، بهتر است علت این تقابل‌های ظاهری را جویا شویم. چه بسا تقابل میان اخلاق و دین نباشد، بلکه میان فهم نادرست از اخلاق و دین باشد.

ایشان پیشنهاد می‌کنند تقوا را به جای اخلاق بگذاریم. دین منادی اخلاق نیست؛ منادی تقواست. مشکل اول این است که مفهوم تقوا در دیدگاه ایشان مبهم است. توقع این بود در همین برنامه که میان دو مفهوم، اخلاق و تقوا، تقابل ایجاد می‌کنند، هر دو مفهوم را توضیح دهند. به هر حال، چنین اتفاقی نیفتاده است. فعلاً در یک منظر گسترده و فراخ، تقوا را در دیدگاه ایشان معادل «تبعیت از دین و سرسپردگی به دین» فرض می‌کنیم. حال باید گفت به همین معنا، خود تقوا هم این ظرفیت را دارد که مقابل امام معصوم علیه السلام بایستد. مگر شعار خوارج «لا حکم الا لله» نبود؟ یعنی اتفاقاً با یک شعار و دغدغهٔ دینی در مقابل امام معصوم ایستاده بودند. ابن ملجم به مثابهٔ یک خارجی - نستجیر بالله - حضرت علی علیه السلام را کافر می‌دانست و برای قتل وی اقدام کرد. آنها به دنبال احیای خلافت اسلامی بودند. اتفاقاً برای هدف دینی‌شان اخلاق را زیر پا گذاشتند؛ یعنی کار آنها از منظر خودشان، مصداق تقواورزی است. به همان میزان که - به تعبیر پناهیان - اخلاق ظرفیت تقابل با دین را دارد، تقوا هم دارد؛ از این رو گویا با جایگزینی تقوا به جای اخلاق مشکل حل نمی‌شود و باید ریشهٔ آن را در جایی دیگر جست.

بدین ترتیب، به همان میزان، نه تنها اخلاق بلکه حسن خلق، ادب، تقوا و حتی عقلانیت، علم و دانش و بسیاری از حوزه‌های زیست بشری ظرفیت تقابل با دین را دارند. آیا باید همه اینها را کنار گذاشت؟ یا در پی ماهیت واقعی این تقابل ظاهری بود و بدفهمی از اخلاق را از خود اخلاق متمایز کرد؟

۲. تلقی نابسند از اخلاق

موضوع دیگری که جا دارد بیشتر مورد دقت قرار گیرد، تلقی پناهیان از اخلاق است. این تلقی سه ویژگی اساسی دارد: فضیلت‌محور بودن؛ غیر منعطف بودن؛ لطیف و ملایم بودن.

۱-۲. فضیلت محوری

ایشان اخلاق را یک سری فضایل نفسانی (حالات ثابت نفسانی) می‌دانند. این تلقی مبتنی بر نگاهی است که در اکثر کتاب‌های کلاسیک اخلاق ما وجود دارد؛ برای مثال ابوعلی مسکویه رازی در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، خلُق را حالتی برای نفس می‌داند که سبب برانگیختگی برای انجام افعال مناسب با آن، بدون نیاز به تفکر و تأمل می‌شود (رازی، ۱۳۸۴، ص ۵۱). طبق این تلقی، موضوع اخلاق اولاً، فعل و رفتار نیست؛ ملکات نفسانی است. فعل به تبع فضایل مورد توجه است و اساساً فعل متناسب با فضیلت، بدون نیاز به تأمل و سنجش صادر می‌شود! این تعریف اساساً تعریف لغوی از خلق است که در بردارنده ویژگی‌های نااخلاقی،^۱ مانند درون‌نگری، برون‌نگری، حسی و شهودی بودن نیز است. فارغ از اشکالاتی که این تعریف دارد، در عرصه مطالعات اخلاقی، شاهد رویکردهای بسیار گوناگونی به اخلاق هستیم که فضیلت‌تراشی تنها یکی از آنهاست، مانند وظیفه‌گرایی عمل‌نگر، وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر، فایده‌گرایی، اخلاق وضعیت ... حتی اندیشمندان مسلمان نیز امروزه تعریفی گسترده از اخلاق ارائه می‌کنند که در بردارنده خود فعل و رفتار نیز می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۴۷-۴۸)؛ بنابراین نمی‌توان فضیلت‌گرایی را تنها نماینده تفکر اخلاقی دانست و با بیان کاستی‌های آن، کل اخلاق را زیر سؤال برد.

پناهیان معتقد است فضایل اخلاقی اساساً در راستای زیست دینی نیستند؛ زیرا در منطق دین، آنچه اهمیت دارد، سعی است: «دین به دنبال این است که شما سعی کنید. فضایل اخلاقی کارها را برای شما راحت می‌کنند. کسی که خودش آدم مهربانی است، مهربانی ورزیدن برای او کار راحتی است و این دیگر به سعی نیازی ندارد. آنجایی که

1. Non-moral

به معنای خارج از حوزه اخلاق است. اموری که به لحاظ اخلاقی، نه ارزش مثبت دارند و نه منفی، ممکن است به لحاظ‌های دیگری، همچون زیبایی‌شناختی، حقوقی، روان‌شناختی قابل ارزش‌گذاری باشند؛ ولی به لحاظ اخلاقی، چه مثبت و چه منفی، خالی از ارزش هستند.





شما خلاف مهربانی و شفقت باید عمل کنید، آنجا نیاز به سعی دارد». درباره این سخن سه نکته گفتنی است: نخست اینکه، خود اکتساب فضایل گناه نیازمند سال‌ها تلاش است؛ بنابراین درست است که انسان فضیلت‌مند افعال متناسب با این فضایل را به راحتی انجام می‌دهد؛ ولی او نتیجه سال‌ها تلاش خود را برداشت می‌کند؛ مانند کسی که سال‌ها کار می‌کند و خودرویی تهیه می‌کند و از آن پس، به راحتی تردد می‌کند. این راحتی نتیجه آن تلاش‌هاست. روشن است که فضایی که ماهیت ژنتیکی دارند و بدون تلاش به دست می‌آیند، موضوع گفت‌وگو نیستند؛ زیرا آنها به لحاظ اخلاقی ارزشمند تلقی نمی‌شوند. اخلاق به امور اختیاری می‌پردازد، نه امور غیراختیاری. نکته دوم اینکه، اگر بخواهیم با این بیان، ارزش فضایل اخلاقی را زیر سؤال ببریم، باید درباره تقوا هم همین سخن را بگوییم. مگر ملکه تقوا سبب نمی‌شود انسان بدون فکر و اندیشه و به آسانی درست رفتار کند؟ کسی که ملکه تقوا دارد، کمتر از کسی که این ملکه را ندارد، برای مقاومت برابر و سوسه‌ها تلاش می‌کند. نکته سوم اینکه، تلاش تنها ملاک ارزشمندی فعل نیست؛ یعنی بنا نیست کارهای درست همیشه دشوار باشند، چه بسا موقعیت‌هایی که انجام وظیفه اخلاقی است، با راحتی و طیب خاطر انجام شود. تعبیر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در حکمت ۳۷ نهج البلاغه در جایی که کشاورزان انبار حضرت را ملاقات می‌کنند، همین است. کشاورزان یک آیین استقبال از حضرت به جا می‌آورند که برایشان کمی زحمت آفرین است. حضرت آنها را مؤاخذه می‌کنند و در نهایت می‌فرمایند: «چقدر زیان‌بخش است سختی کشیدنی که پشت سر آن عقاب هم باشد و چقدر سودبخش است آسایش و راحتی که امان از آتش و عذاب هم در آن باشد»؛^۱ یعنی ما در جایی زحمت می‌کشیم و خودمان را نیز به عذاب اخروی می‌اندازیم و یک جایی هم کاری نمی‌کنیم و در عین آسایش، از آتش هم دور می‌شویم و حتی پاداش هم می‌گیریم. همیشه چنین نیست که انجام کار درست نیازمند سعی و سختی باشد.

۱. وَ مَا أَحْسَرَ الْمُسْتَقَّةَ وَرَاءَهَا الْعُقَابُ وَ أَرْجَحَ الدَّعَةَ مَعَهَا الْأَمَانُ مِنَ النَّارِ.

۲-۲. غیر منعطف بودن

ایشان در باب غیر منعطف بودن اخلاق بیان می‌کنند: «فلانی مهربان است و اینجا مهربانی اقتضا می‌کند که تو این کار را نکنی و یا تو این کار را بکنی؛ تمام! اخلاق همین را می‌گوید». در نظر ایشان اخلاق عبارت است از یک سری دستورات ثابت، غیر منعطف و خشک؛ برای مثال کسی که مهربان است نمی‌تواند رفتارهای خشن حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را برتابد، و به ولی الهی اعتراض می‌کند.

در این تلقی، اخلاق اقتضای رفتاری مشخص را دارد و بدون توجه به شرایط بیرونی یا درونی فرد، حکم صادر می‌کند و هیچ انعطافی به خرج نمی‌دهد. با این تلقی نمی‌توان همدلی کرد. بخش قابل توجهی از مباحث اخلاقی - به خصوص در اخلاق کاربردی - به «تعارض اخلاقی»^۱ اختصاص دارد. «تعارض اخلاقی موقعیتی است که فاعل اخلاقی هم‌زمان دو یا چند وظیفه اخلاقی دارد که هر کدام به‌تنهایی وظیفه اوست؛ ولی اتفاقاً و فقط به دلیل تقارن زمانی نمی‌تواند همه آن‌ها را انجام دهد» (بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص ۶۱). به بیان ساده‌تر، تعارض اخلاقی همان دوراهی اخلاقی است که در این بیان حضرت امیر علیه السلام بازتاب شده است: «عاقل آن نیست که خوب را از بد تشخیص می‌دهد، عاقل آن است که بتواند بین دو بد، بهتر را تشخیص دهد»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۶). برای مثال دروغ‌گویی به لحاظ اخلاقی ممنوع است؛ ولی وقتی نجات جان انسانی تنها از راه دروغ‌گویی ممکن باشد، بر سر دوراهی قرار خواهیم گرفت و دروغ‌گفتن در چنین موقعیتی جایز خواهد بود؛ بنابراین چنین نیست که احکام الزامی اخلاقی مطلق و استثنایپذیر نباشند.

حتی گسترده‌تر از موقعیت‌های تعارض اخلاقی، مسئله منعطف بودن اخلاق در بافت‌گرایی اخلاقی^۳ مورد توجه است. این دیدگاه تلاش می‌کند افزون بر دوری از نسبی‌گرایی اخلاقی، قضاوت‌های جزئی را بر اساس بافت مسئله - بافت اجتماعی،

1. Moral Dilemma

۲. ليس العاقل من يعرف الخير من الشر ولكن العاقل من يعرف خير الشرين.

3. Moral Contextualism





سیاسی، اقتصادی، روانی و ... - صورت دهد (هولمز، ۱۳۸۵، صص ۴۵۰-۴۶۵). چه بسا موضوعی واحد در یک بافت اجتماعی و فرهنگی، یک حکم اخلاقی داشته باشد و در بافتی دیگر، حکمی دیگر. توجه به بافت برای قضاوت اخلاقی، در منابع روایی نیز شواهدی دارد:

امام علی علیه السلام فرمود: «هرگاه درستی و راستی بر زمانه و اهلش غالب باشد [بیش از ناراستی باشد] و در این شرایط، شخصی به شخص دیگر سوءظن پیدا کند، درحالی که نشانه و قرینه‌ای بر آن نیست، به آن فرد ظلم کرده است. و هرگاه ناراستی و فساد بر زمانه و اهلش غالب باشد [بیش از راستی باشد] و در این شرایط شخصی به شخص دیگر حسن ظن پیدا کند، خودش را فریب داده است» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۴).

بر اساس روایت بیان شده، اصل «حسن ظن به دیگران» را نمی‌توان به صورت مطلق ارزش گذاری مثبت یا منفی کرد؛ بلکه به فراخور بافت اجتماعی باید درباره آن قضاوت کرد؛ بنابراین احکام و قضاوت‌های اخلاقی می‌توانند در لایه مصادیق و تطبیقات جزئی، انعطاف زیادی داشته باشند.^۱ بنابراین کسی که از سر مهربانی به رفتارهای خشن پیامبر صلی الله علیه و آله یا حضرت علی علیه السلام اعتراض می‌کند، فهم درستی از اخلاق ندارد و یک‌سونگری کرده است و اگر فهم کاملی از اخلاق داشت، چنین اعتراضی نمی‌کرد؛ هم‌چنانکه کسی که اهل تقوا و دین‌داری است نیز ممکن است به این یک‌سونگری دچار شود؛ یعنی یک حکم فقهی را بگیرد و بی توجه به دیگر احکام فقهی - به خصوص احکام ثانوی - قضاوت کند. نباید با دیدن رفتار چنین کسی فقه را منکوب و محکوم کرد؛ بلکه باید فهم فقهی آن شخص را اصلاح کرد.

ایشان در بیان غیرمنعطف بودن اخلاق و مقایسه آن با تقوا بیان می‌کنند: «وقتی کسی ناسزا می‌گوید، اخلاق می‌گوید که ناسزا بد است؛ تمام شد! درحالی که تقوا می‌گوید که این که ناسزا گفته است،^۹ تا را کنترل کرده و یکی از دهان او خارج شده است، آن

۱. روشن است که این حرف به معنای نسبییت اخلاق نیست؛ زیرا نسبییت گزایی اخلاقی در لایه اصول کلی اخلاق مطرح است، نه مصادیق و تطبیقات جزئی (هولمز، ۱۳۸۶، فصل ۱۱).

یکی نه، اولین ناسزایی که به زبانش آمده، خودش را کنترل نکرده و گفته است. پس از منظر تقوا، ارزش کاری اولی بیشتر است، اینها مساوی نیستند؛ درحالی که اخلاق کاری به اینها ندارد و تنها می گوید ناسزاگویی بد است.^۱ به نظر می رسد در این بیان، از دو گانه مشهوری که در کتاب های اخلاقی ما آمده، غفلت شده است: حسن فعلی و حسن فاعلی. درست است که اخلاق از منظر حسن فعلی، ناسزاگویی را تقبیح می کند؛ ولی این بدین معنا نیست که تحسین و تقبیح ناسزاگو، حسن/قبح فاعلی، برای همه یکسان و غیر منعطف است. بی تردید از منظر اخلاقی، کسی که ۹ ناسزا را کنترل کرده و تنها یکی گفته، به لحاظ حسن فاعلی بالاتر از کسی است که اولین ناسزایی را که به ذهنش رسیده، گفته و خود را کنترل نکرده است. نباید میان حسن/قبح فعلی و حسن/قبح فاعلی خلط کرد. به تعبیر پناهیان - در فرازهای دیگر -، اگر موضوع اخلاق، صفات و ملکات نفسانی است نمی تواند تنها درباره فعل خارجی سخن گوید و به میزان خویشتن داری ای که فاعل به خرج داده است، بی توجه باشد؛ بنابراین مقایسه ای که میان اخلاق و تقوا در کلام بالا آمده است، قابل همدلی نیست.

۲-۳. لطیف و ملایم بودن

اکثر مثال هایی که پناهیان درباره انسان های اخلاقی بیان می کنند، ناظر به صفات لطیفی، همچون مهربانی و شفقت است؛ یعنی افرادی که به امام زمان علیه السلام و حضرت امیر علیه السلام اعتراض می کنند، از منظر چنین صفاتی اعتراض می کنند؛ اما آیا اخلاق در این صفات خلاصه می شود؟ اخلاق عدالت چه می شود؟ اخلاق عدالت می تواند دربردارنده صفاتی خشن و بُرنده باشد. به تعبیر مشهور، «خشم نگهبان عدالت است». گاهی اوقات خشم و خشونت لازمه زیست اخلاقی است. اساساً وقتی در حوزه اخلاق جنگ سخن گفته می شود، بیشتر ناظر به رفتارهای خشونت آمیز و تصمیمات سختی است که در

۱. بیان این نکته خالی از لطف نیست که در بخش زیادی از سخنان پناهیان، اخلاق به صفات و ملکات درونی معنا می شود؛ ولی در این فراز، اخلاق مستقیماً درباره فعل سخن می گوید و بر ملکات درونی فاعل چشم می پوشد.





خلال جنگ اجتناب‌ناپذیر هستند (اسلامی و دیگران، ۱۳۸۶، فصل ۶)؛ بنابراین وقتی از اخلاق سخن می‌گوییم باید تصویری کامل از آن ترسیم کنیم، آنگاه به تقابل/سازگاری آن با دین پردازیم. ترسیم تقابل میان بخشی از اخلاق - قسمت لطیف و ملایم آن - با دین، نگاهی بخشی و گزینشی به اخلاق است که قابل همدلی نیست. چه بسا اگر کسی همه یا بیشتر صفات اخلاقی را یک جا داشته باشد، به رفتار خشن حضرت امیر علیه السلام، نه تنها اعتراض نمی‌کند؛ بلکه با آن همراهی می‌کند.

۳. نفی اعتبار روایت «إنما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»

پناهیان با هدف کاستن از جایگاه اخلاق مدعی است، روایت مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله «إنی بعثت لأتمم مکارم الاخلاق» اعتبار لازم را ندارد و نباید برای فهم هدف بعثت به آن استناد کرد.^۱ به تعبیر ایشان، این روایت سند معتبر شیعی ندارد. نسخه‌ای از این روایت که با «إنما» شروع می‌شود،^۲ از طریق ابوهریره نقل شده که وضعیت او هم روشن است! بدین ترتیب، ایشان با خدشه در سند روایت، اعتبار آن را زیر سؤال می‌برد. این ادعا که روایت متمم مکارم، سند شیعی ندارد، قابل همدلی است؛^۳ اما نکته اینجاست که نه فقط ابوهریره بلکه هر کس دیگری خبری برای ما آورد، نمی‌توانیم بدون تحقیق آن را رد کنیم. طبق آیه شریفه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا؛ اگر فاسقی برای شما خبر آورد، تحقیق کنید» (حجرات، ۶)، حتی اگر شخص فاسقی هم خبری برای ما آورد، باید تحقیق کنیم، نه اینکه به دلیل سوءظنی که به گوینده داریم، آن را بدون تحقیق رد کنیم. درباره روایات، لازم است به تجمیع قرائن اهتمام ورزیم؛ اگر

۱. ایشان در جایی دیگر بیان داشته‌اند که هدف بعثت، نه اخلاق، بلکه تشکیل حکومت بوده است.

۲. طبق این نقل، هدف بعثت در اتمام مکارم اخلاق خلاصه می‌شود.

۳. اصغر هادی در مقاله «مکارم الاخلاق» پیشینه تاریخی این روایات را واکاوی کرده و به این نتیجه رسیده که قدیمی‌ترین منبعی که این روایت را نقل کرده، مجمع‌البیان نوشته طبرسی است و دیگران از او نقل کرده‌اند. همچنین ایشان احتمال داده که طبرسی نیز از کتاب‌های اهل سنت روایت را نقل کرده است (هادی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۱). البته مهدی مهریزی روایت را به طرق مختلفی از منابع اهل سنت نقل می‌کند و ابتدای سندهای آن را به افرادی غیر از ابوهریره نیز منتسب می‌کند (مهریزی، ۱۴۰۰).

شواهد و قرائن بیانگر آن بود، بپذیریم و اگر مخالفش بود، رد کنیم.

هنگامی که به دیگر روایات اهل بیت علیهم السلام مراجعه کنیم، مضمون روایت بیان شده را در آنها مشاهده می‌نماییم، از جمله روایاتی که پیام دین را در اخلاق خلاصه می‌کنند. به نمونه‌ای از این دسته اشاره می‌کنیم:

«قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام أَخْبِرْنِي بِجَمِيعِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ قَوْلُ الْحَقِّ وَالْحُكْمُ بِالْعَدْلِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ؛ به علی ابن الحسین (امام سجاد علیه السلام) عرض کردم: تمام دستورات دین را برایم بفرماید. ایشان فرمود: کلام راستین، قضاوت عادلانه، وفای به عهد» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۳).

حضرت سجاد علیه السلام وقتی می‌خواهند کل دستورات دین را خلاصه کنند، سه اصل اخلاقی را بیان می‌کنند: سخن راستین، قضاوت عادلانه و وفای به عهد.

«جَاءَ أَعْرَابِي إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله فَأَخَذَ بَعْرُزٍ رَاحِلَتِهِ وَهُوَ يَرِيدُ بَعْضَ عَزَوَاتِهِ فَأَخَذَ بَعْرُزٍ رَاحِلَتِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَنِي عَمَلًا أُدْخِلُهُ بِهِ الْجَنَّةَ فَقَالَ مَا أَحَبَّبْتَ أَنْ يَأْتِيَهُ النَّاسُ إِلَيْكَ فَأَتِيَهُ إِلَيْهِمْ وَمَا كَرِهْتَ أَنْ يَأْتِيَهُ إِلَيْكَ فَلَا تَأْتِهِ إِلَيْهِمْ، حَلَّ سَبِيلِ الرَّاحِلَةِ؛ پیامبر عازم یکی از غزوات بود که مردی بیان‌نشین آمد و رکاب مرکب ایشان را گرفت (مانع حرکت ایشان شد) و گفت: یا رسول الله عملی به من بیاموز که به واسطه آن وارد بهشت شوم. پیامبر فرمود: آنچه دوست داری مردم با تو بکنند، با آنها بکن و آنچه دوست نداری با تو بکنند، با آنها مکن. راه مرکب را باز کن [برویم]» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۱).

وقتی پیامبر می‌خواهد یک دستورالعمل برای ورود به بهشت بیان کند، یک قاعده اخلاقی را مطرح می‌کند. قاعده زرین اخلاق: آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپذیر. این قاعده جزو فراگیرترین قواعد اخلاقی است که فراتر از دین اسلام، در ادیان دیگر و حتی آیین‌های غیر آسمانی نیز بازتاب دارد (اسلامی، ۱۳۸۶، صص ۷-۱۳).

زراره به آقا امام باقر علیه السلام عرضه کرده است که «النَّاسُ يَزُوُونَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ قَالَ أَشْرَفُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَشْرَفُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ فَقَالَ عليه السلام صَدَقُوا وَ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُونَ كَانَ أَشْرَفُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَشْحَاهُمْ نَفْسًا وَ أَحْسَنَهُمْ حُلْفًا وَ أَحْفَظَهُمْ جَوَارًا وَ أَكْفَهُمْ أَدَى فَذَلِكَ الَّذِي إِذَا أَسْلَمَ لَمْ يَزِدْهُ إِسْلَامُهُ إِلَّا خَيْرًا؛ مردم از پیامبر صلى الله عليه وآله نقل می‌کنند که





ارجمندترین شما در جاهلیت، ارجمندترین شما در اسلام هستند. [آیا راست است؟] امام صادق علیه السلام فرمودند: راست می‌گویند، ولی منظور آن نیست که شما فکر کرده‌اید. ارجمندترین آنها در جاهلیت، بخش‌شده‌ترین‌ها، خوش‌اخلاق‌ترین‌ها، خوش‌همسایگی‌ترین‌ها و کم‌آزارترین‌ها بودند. چنین کسانی وقتی مسلمان می‌شدند، اسلامشان جز خیر برایشان نداشت» (ورام‌بن‌ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۰).

بر اساس این روایت، نه تنها اخلاق جاهلیت که اخلاقی فارغ از دین بوده، مایه شرافت و ارجمندی است؛ بلکه چنین اخلاقی سبب باروری و خیرآوری دین‌داری فرد می‌شده است؛ یعنی نه تنها اخلاق - ولو فارغ از دین - ارزشمند است؛ بلکه بناگذاری دین‌داری بر اخلاق، شرط ثمردهی آن است.

اینها تنها گوشه‌ای از محتوای منابع دینی است که مضمون روایت اتمام مکارم اخلاق را تأیید می‌کنند. به عبارت دیگر، قرائن محتوایی روایات دیگر ضعف سند این روایت را جبران می‌کنند.

مسئله اصلی درباره این روایت، نوع برداشت از آن است. بنا بر آنچه پنهان اشاره می‌کند، منظور این روایت این است که دین آمده است تا انسان‌ها را راست‌گو و مهربان کند. البته ایشان چنین هدف کوتاهی را برای دین و بعثت انبیا نمی‌پسندند و به مخالفان دین حق می‌دهند که بگویند چنین هدف سطحی‌ای بدون دین هم امکان تحقق داشته است! ولی به نظر نمی‌رسد این برداشت از روایت قابل‌همدلی باشد. مضمون روایت دو نکته کلیدی دارد: یکی ناظر به تعبیر «مکارم اخلاقی» است^۱ و دیگری ناظر به اتمام (تتمیم) این مکارم و نه اصل ایجاد آنها. به بیانی مصداقی، اگر شکرگزاری یک فضیلت اخلاقی است که انسان‌ها با فطرت اخلاقی آن را درک می‌کنند، دین آمده است تا همین را به اوج برساند؛ یعنی با نشان دادن انواع نعمت‌هایی که خداوند بدون هیچ

۱. مکرمه اخلاق اشاره به آن فضایل اخلاقی دارد که برخوردار از آنها مایه افتخار و شرافت است. برخوردار از صفات ابتدایی اخلاق، مانند صداقت - در حد عرفی - خیلی مایه افتخار نیست؛ بلکه نبود آن مایه مذمت و سرافکنده‌گی است. مکرمه اخلاقی دربردارنده پابندی به صداقت در مواردی است که برای شخص هزینه‌های سنگین داشته باشد.

چشم‌داشتی به انسان داده است، عمیق‌ترین حس شکرگزاری را در انسان‌ها ایجاد کند. اگر انسان‌ها با درک فطری خود ارزش و اهمیت وفای به عهد را درک می‌کردند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)، دین آمده است که آن را شدت و گسترش دهد. بر اساس نظام هنجاری قرآن، بالاترین ظلم و خطا، شرک است که از دایره رحمت و مغفرت الهی بیرون می‌افتد (نساء، ۴۸ و ۱۱۶)؛ یعنی ظالم‌ترین و منفورترین افراد، مشرکان هستند. با وجود این، اگر مسلمانان با همین انسان‌های منفور، عهد و پیمانی داشته باشند، ملزم به مراعات آن هستند (توبه، ۴ و ۷)؛ یعنی اصل وفای به عهد حتی در قبال منفورترین مردم نباید نقض شود. همچنین اصول اخلاقی، همچون احسان به والدین، در منطق دین بسیار تعمیق شده است. گذشته از تعمیق و گسترش نظام هنجاری، از دیگر جلوه‌های اتمام مکارم اخلاق، تربیت انسان‌های اخلاق‌مدار و متعالی در فرهنگ دینی است. نقطه اوج این مسئله پیشوایان دینی هستند که اخلاق‌مداری ایشان اسطوره‌وار است؛ یعنی بخشی از اتمام مکارم اخلاق، به تحقق عملی آنها در جان انسان‌هاست. با چنین برداشتی از روایت اتمام مکارم اخلاق می‌توان آن را در واقع هدفی والا و افتخارآمیز در نظر گرفت، نه هدفی سطحی که بدون دین نیز امکان تحصیل آن وجود داشته است!

از این رو به باور نویسنده، اتمام مکارم اخلاق، نه تنها هدفی سطحی و کوتاه برای بعثت نیست؛ بلکه هدفی والا است که بشر نمی‌تواند بی‌نیاز از دین، و با عقل و درایت خود به آن برسد.

۴. لوازم منطقی نفی اخلاق فطری و پیشادینی

پناهیان می‌گویند: «اخلاق را کنار بگذاریم و تقوا را به جای آن بیاوریم. در دین بیشتر تقوا توضیح داده شده است و با اخلاق خیلی کار نداشتند»؛ یعنی دوگانگی و تقابلی بین اخلاق و تقوا برقرار می‌کنند. این محتوای اصلی دیدگاه ایشان است. فرض کنید بنده به مثابه یک مسلمان می‌خواهم سفارش ایشان را پیشه زندگی‌ام کنم و اخلاق را کنار بگذارم و بر اساس تقوا زندگی و رفتار کنم. اولین پرسش این است که تقوا چیست و





چطور می‌توان تشخیص داد رفتاری مطابق با تقوا هست یا نه؟ متأسفانه ایشان توضیح روشنی درباره ماهیت تقوا - که قاعدتاً با اخلاق تغایر مفهومی دارد - نمی‌دهند. جا داشت در بحثی که دال مرکزی‌اش تقابل و تغایر اخلاق و تقواست، از هر دو مفهوم، تصویر روشنی ارائه شود.^۱ ایشان می‌گویند: «تقوا یعنی بدانید که چه زمانی چه خوبی برای وظیفه خودتان استفاده کنید. تقوا از ما در موقعیت‌های مختلف رفتار درست می‌خواهد». روشن است که با چنین بیانی، ابهام مفهومی تقوا برطرف نمی‌شود، به خصوص اگر بخواهیم در فضای تقابل و تغایر با اخلاق آن را فهم کنیم؛ زیرا اخلاق چنین مطالبه‌ای از ما دارد که «در موقعیت‌های مختلف درست رفتار کن!» واقعیت این است که چنین سخنی دربرگیرنده هیچ سفارشی نیست و خالی از محتواست.

با توجه به شواهدی درون‌متنی و برون‌متنی، این احتمال قوی وجود دارد که تقوای مد نظر ایشان، پیروی از دین است. انسان با تقوا در پی دستورات خداست. او به اخلاق کاری ندارد، فقط گوش به فرمان خدا است. خدا اگر به اخلاق امر کرد، اطاعت خواهد کرد؛ ولی مسئله اصلی خودش، اخلاق نیست، اطاعت است. چنین انسانی هرگز مقابل ولی الهی قرار نمی‌گیرد و همیشه تحت ولایت او و تسلیم امر اوست. چنین دیدگاهی در رابطه میان اخلاق و اوامر الهی، پیشینه‌ای طولانی دارد. مکالمه اثفرون که میان سقراط و اثفرون شکل گرفته، ناظر به چنین دیدگاهی است. در جهان اسلام، اشاعره نماینده تام این دیدگاه هستند. به بیان دیگر، اگر بخواهیم اخلاق را به نفع تقوا - به معنای اطاعت از امر الهی - از اعتبار بیندازیم، سر از نوعی اشعری‌گری درخواهیم آورد^۲ (برای اطلاع بیشتر، نک: دانش، ۱۳۹۲).

اولین پرسش از چنین دیدگاهی این است که اگر قرار باشد اخلاق را کنار بگذاریم و به طور کامل، مطیع امر الهی باشیم، خدا بر اساس چه معیاری امر و نهی می‌کند؟ به بیان دیگر، وقتی خدا به فعلی، همچون امانت‌داری امر کرده است، آیا امانت‌داری چون

۱. البته از اخلاق، تصویری اجمالی ارائه شده است (یک سری فضایل نفسانی، مانند مهربانی)؛ ولی از تقوا تصویر روشنی ارائه نشده است.

۲. البته وابستگی اخلاق به دین لایه‌های مختلفی دارد که در منابع مربوط مورد بحث واقع شده است.

خوب است به آن امر کرده است یا چون به آن امر کرده است، خوب است؟^۱ اگر بگوییم چون خوب بوده خدا به آن امر کرده است، باید دست از دیدگاه خود برداریم و بپذیریم که خوبی افعال، وابسته به امر خدا نیست و اگر بگوییم چون خدا امر کرده خوب شده است، آنگاه باید به این پرسش پاسخ دهیم که اگر قبل از امر خدا همه افعال خنثی بوده‌اند، چرا خدا به جای امانت‌داری به خیانت در امانت امر نکرده است؟! به هر حال، خیانت در امانت هم پس از امر خدا می‌توانست خوب شود!

مسئله دیگر درباره این دیدگاه این است که اساساً چرا باید از امر خدا اطاعت کرد؟ روشن است که نمی‌توان به این پرسش پاسخی درون‌دینی داد، مانند اینکه «چون خدا در قرآن گفته است: «أَطِيعُوا اللَّهَ؛ از من اطاعت کنید» (نساء، ۵۹)؛ چرا که آنگاه سؤال دوباره تکرار می‌شود: از همین فرمان خدا چرا باید اطاعت کنیم؟ (چرا باید از «أَطِيعُوا اللَّه» اطاعت کنیم؟)؛ یعنی هر پاسخ درون‌دینی به این پرسش، به دور یا تسلسل ختم خواهد شد. ناچار باید دنبال پاسخی برون‌دینی و مبتنی بر اخلاق فطری برای این پرسش باشیم. به بیان دیگر، اگر اخلاق را از اعتبار بیندازیم، هیچ مبنای منطقی برای تبعیت از دین نخواهد ماند.

مسئله دیگر درباره کشف پیام دین، اوامر و نواهی خداست. اگر شخصی وارد دین شده باشد و بخواهد پیام دین را دریابد - تا تقواورزی را شروع کند -، لازم است به صورت پیشینی، برخی اصول اخلاقی را معتبر بداند و به اتکای آنها به طرف مقابل، پیامبر، اعتماد کند؛ مثلاً اگر صداقت به صورت پیشینی یک ارزش اخلاقی نباشد، چه دلیلی وجود دارد که طرف مقابل، پیامبر، با دروغ، مطالبی را به خدا نبسته باشد؟ لازمه اعتماد به کلام پیامبری که اوامر و نواهی خدا را به ما ابلاغ می‌کند، قبول قبح دروغ‌گویی است. پیوند زدن این قبح به دین، دوباره ما را به دور یا تسلسل می‌رساند؛ بنابراین اگر اخلاق را از اعتبار بیندازیم، راه مطمئنی برای کشف پیام دین باقی نخواهد ماند.^۲

۱. این پرسشی است که سقراط از اثیرون می‌پرسد (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۵).

۲. علی مهجور در مقاله «مبای اخلاقی بعثت، پیش‌فرض‌های اخلاقی پذیرش دعوت پیامبر اکرم ﷺ» برخی از اخلاقیات زمان جاهلیت را برشمرده است که وجود آنها، پذیرش دعوت پیامبر اسلام ﷺ را ممکن کرده است (علی مهجور، ۱۴۰۱، صص ۷۷-۱۰۰).





از جمله اساسی‌ترین ابعاد نیاز به اخلاق پیشادینی، ماهیت ایمان و پذیرش دعوت پیامبران در قرآن است. در آیات پرشماری، پذیرش دعوت پیامبران توسط اقوامی خاص، در قالب یک «عهد و پیمان» صورت‌بندی شده است؛ یعنی خداوند بارها اقوام مختلف را خطاب قرار داده و از آنها خواسته به عهد و پیمانی که با خدا داشته‌اند، وفادار باشند. این عهد و پیمان، همان پذیرش دعوت پیامبر و ایمان به خدا و تحت فرمان خدا بودن است؛ یعنی گویا عهد و پیمانی بین مردم و خدا بوده است که آنها به خدا ایمان داشته باشند و تحت فرمان او باشند تا در مقابل، خداوند رستگاری و سکونت در بهشت را به آنها ارزانی کند.

«در حقیقت خدا از مؤمنان، جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد، خریده است؛ همان کسانی که در راه خدا می‌جنگند و می‌کشند و کشته می‌شوند. [این] به عنوان وعده حقی در تورات و انجیل و قرآن بر عهده اوست. و چه کسی از خدا به عهد خویش وفادارتر است؟ پس به این معامله‌ای که با او کرده‌اید شادمان باشید، و این همان کامیابی بزرگ است» (توبه، ۱۱۱).

«ای فرزندان اسرائیل، نعمت‌هایم را که بر شما ارزانی داشتم به یاد آرید، و به پیمانم وفا کنید تا به پیمانتان وفا کنم، و تنها از من بترسید» (بقره، ۴۰).

«آری، هر که به پیمان خود وفا کند و پرهیزگاری نماید، بی‌تردید خداوند پرهیزگاران را دوست دارد. کسانی که پیمان خدا و سوگندهای خود را به بهای ناچیزی می‌فروشند، آنان را در آخرت بهره‌ای نیست...» (آل عمران، ۷۶ و ۷۷).

اگر اصل اخلاقی وفای به عهد از اعتبار بیفتد یا کم‌ارزش تلقی شود، چگونه می‌توان رابطه میان خالق و مخلوق را در قالب آن صورت‌بندی کرد؟ نه فقط اصل وفای به عهد، بلکه اساساً اخلاق والای پیامبر زمینه‌ساز جذب مردم عصر نزول به اسلام بوده است؛ یعنی اگر بن‌مایه‌های فطری اخلاق نبود، مردم جذب دعوت پیامبر اسلام ﷺ نمی‌شدند. مرور تاریخی جریان اصلی استقبال مردم جاهلیت از دعوت پیامبر ﷺ حاکی از این است که افراد بسیار کمی پس از بررسی منطقی و عقلانی محتوای دعوت، آن را پذیرفتند، برای بیشتر مردم، نقطه عزیمت گرایش به اسلام، اخلاق انسانی پیامبر اکرم بوده است.

۵. تبعات تفسیر اخلاق گریز از دین

پناهیان در فرازی اشاره به یک عامل مهم دین گریزی جوانان می کند و آن «تفسیر اخلاقی از دین» است! ایشان می گویند: «یکی از چیزهایی که جوانان دین گریز می گویند این است که دین باعث شده درباره ما قضاوت کنند». بعد ادامه می دهند: «ببینید، برداشت اخلاق مدار از دین باعث این موضوع شده است. اگر ما اخلاق را کنار بگذاریم و تقوا را وسط بیاوریم، تقوا درباره افراد قضاوت نمی کند. اخلاق است که قضاوت می کند. لذا اگر ما بخواهیم اخلاق دین مدار را ترویج کنیم سر از دین گریزی جوانان درمی آورد». سپس به مثال آن دو نفری اشاره می کند که ناسزایی از دهانشان خارج شده است. یکی ۹ ناسزا را کنترل کرده و یکی را گفته است و آن دیگری اولین ناسزایی که به دهانش رسیده، گفته است. بعد می گوید که اخلاق می گوید همین که یک فحش دادید هر دو بد هستید، اما در تقوا ما این کار را نمی کنیم، در تقوا افراد را قضاوت نمی کنیم.

افزون بر احترام به دل مشغولی ایشان درباره علل دین گریزی جوانان، لازم است نکاتی در این خصوص بیان شود.

قبلاً بیان شد که حتی در نگاه اخلاقی دو نفر مذکور در مثال ایشان، مساوی نیستند؛ هر چند قبح فعلی آنها یکسان است؛ ولی قبح فاعلی متفاوت است؛ زیرا یکی مبتنی بر خویشتن داری بیشتری است. گذشته از این، مگر قضاوت درباره افراد همیشه کار نادرستی است؟ تعبیری که امروزه بر سر زبانها افتاده «دیگران را قضاوت نکن!» در یک معنای اولیه، با متون دینی و سیره اهل بیت علیهم السلام سازگار نیست؛ زیرا در قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام موارد فراوانی از قضاوت درباره افراد - و نه افعال و اعمال آنها - وجود دارد. در آیه شریفه «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ»؛ بریده باد دو دست ابولهب و مرگ بر او باد (مسد، ۱)، خود ابی لهب موضوع قضاوت و لعن است، نه یک فعل خاص او. ما در بیانات دینی و از زبان اهل بیت علیهم السلام قضاوت های زیادی درباره افراد داریم؛ برای نمونه نامه های حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به معاویه. چنین نیست که اگر اخلاق را رها کنیم و تقوا را جایگزین کنیم، قضاوت درباره افراد کنار گذاشته می شود.





نکته اصلی اینجا است که برخلاف آنچه ایشان بیان می‌کنند، شواهد زیادی وجود دارد که یکی از علل دین‌گریزی جوانان، ارائه‌ی تصویری غیراخلاقی از دین است، نه معرفی دین به منزله‌ی یک پدیده‌ی اخلاقی؛ یعنی گزاره‌های دینی که با اخلاق عمومی^۱ ناسازگار هستند، علت دین‌گریزی جوانان شده‌اند؛ مثلاً برخی احکام فقهی که در نگاه نخست، اخلاق‌ستیز می‌نمایند، زمینه‌ی اعتراض جوانان به دین را فراهم می‌کنند؛ و گرنه اگر بتوانیم بیانی اخلاقی از همین احکام ارائه دهیم و با زبان اخلاق از آنها دفاع کنیم، آنگاه چنین زمینه‌ی دین‌گریزی‌ای برچیده می‌شود؛ همان‌طور که تصویر اخلاقی از دین و منش پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در صدر اسلام، مایه‌ی گرایش مردم به دین بوده است. به نظر نمی‌رسد راهکار پنهان، جایگزینی تقوا به جای اخلاق، راه چاره‌ی این مشکل باشد؛ چه بسا ابعاد جدیدی بر آن بیفزاید. همین که در رسانه ملی سخن از ناسازگاری اخلاق با دین گفته شود، می‌تواند دستاویزی برای دین‌ستیزان باشد تا جوانان را هرچه بیشتر به دین بدبین کنند.

نتیجه‌گیری

در سال‌های اخیر، برخی خطبا و سخنرانان دینی از ناسازگاری اخلاق با دین سخن می‌گویند. در یکی از نمونه‌های پرطنین این جریان، سخنان علیرضا پناهیان در برنامه‌ی زنده‌ی تلویزیونی بود. ایده‌ی اصلی ایشان جایگزین کردن تقوا به جای اخلاق است. طبق دیدگاه ایشان، دین منادی اخلاق نیست و اساساً اخلاق جایگاه رفیعی در نظام معرفتی دین ندارد. در این نوشتار، افزون بر تحلیل ابعاد این سخنان تلاش کردیم بخشی از نارسایی‌های چنین دیدگاهی را نشان دهیم. این دیدگاه مبتنی بر برداشتی نابسند از اخلاق است. نفی اعتبار روایت مشهور «إِنَّمَا بَعَثْتُ لَاتِمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» از منظر همین برداشت نابسند است. مضمون و محتوای این روایت در منابع شیعی، بازتاب زیادی دارد و می‌توان به پشتوانه‌ی آنها، از ضعف سند این روایت چشم‌پوشی کرد. کنار گذاشتن

1. Common morality

اخلاق به نفع مفهوم دینی تقوا لوازمی منطقی دارد که هیچ کدام از آنها مطلوب نیست و زمینه‌ساز نوعی اشعری‌گری است.

در این دیدگاه، بین کارکردهای شناختی و انگیزشی فضایل اخلاقی خلط شده است. تفکیک این دو کارکرد، لازمه قضاوت صحیح رابطه میان فضایل اخلاقی با مضامین دینی است. بخش زیادی از ناسازگاری فضایل اخلاقی با وظایف دینی، به خود فضایل مربوط نیست؛ بلکه محصول صفات شخصیتی افراد - نوعاً نااخلاقی - است.

در نهایت ضمن احترام به دل‌مشغولی افرادی، مانند علیرضا پناهیان به پدیده دین‌گریزی جوانان، به نظر نمی‌رسد جداسازی دین از اخلاق راهبرد قابل دفاعی باشد؛ بلکه لازم است در ارائه تصویری اخلاقی از دین تلاش کنیم. دفاع اخلاقی از آموزه‌های دینی می‌تواند بخشی از دین‌گریزی جوانان را چاره کند.

در کل می‌توان گفت از منظر دینی، تقابلی که میان اخلاق و تقوا در بیانات ایشان بازتاب یافته است، قابل دفاع نباشد و نتوان ایده جایگزینی تقوا به جای اخلاق را موجه دانست.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

** صحیفه سجادیه

- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (ج ۱) قم: جامعه مدرسین.
- اسلامی، سید حسن. (۱۳۸۶). قاعدة زرین در حدیث و اخلاق. علوم حدیث، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، دوره (۴۵-۴۶)، صص ۳۳-۳۵.
- اسلامی، محمد تقی؛ دبیری، احمد؛ علیزاده، مهدی. (۱۳۸۶). اخلاق کاربردی؛ چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول (ج ۲). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- بوسلیکی، حسن. (۱۳۹۱). تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۳۰ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: جامعه مدرسین.
- حلوانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). نزهة الناظر و تنبیه الخاطر. قم: مدرسة الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- دانش، جواد. (۱۳۹۲). دین و اخلاق. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رازی (مسکویه)، احمد بن محمد. (۱۳۸۴). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. قم: زاهدی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: طه.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید. (۱۴۰۲ق). الزهد. قم: المطبعة العلمية.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۷۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۸۰

نظر
نقد

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مهجور، علی. (۱۴۰۱). مبادی اخلاقی بعثت، پیش فرض های اخلاقی پذیرش دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اخلاق پژوهی، ۵(۱)، شماره پیاپی ۱۴، صص ۷۷-۱۰۰.

مهریزی، مهدی. (۱۴۰۰). رابطه بعثت و اخلاق

<https://www.dinonline.com/37749>

ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (ج ۲). قم: مکتبه فقیه.

هادی، اصغر. (۱۳۸۵). مکارم الاخلاق (پژوهشی پیرامون روایت تتیم مکارم اخلاق و روایات همانند). اخلاق، دوره (۵ و ۶)، صص ۲۲۹-۲۵۳.

هولمز، رابرت آل. (۱۳۸۵). مبانی فلسفه اخلاق (مترجم: مسعود علیا). تهران: ققنوس.



References

- * The Noble Quran.
- ** Nahj al-Balagha.
- *** Al-Ṣaḥīfat al-Sajjādiyya.
- Anṣārī, M. (1419 AH). *Farā'id al-uṣūl* (vol. 2). Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
[In Arabic]
- Boosaliki, H. (1391 AP). *Moral conflict and the principles of Islamic jurisprudence*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Danesh, J. (1392 AP). *Religion and morality*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Eslami, M. T.; Dabiri, A. & Alizadeh, M. (1386 AP). *Applied ethics: challenges and new inquiries in practical ethics*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Eslami, S. H. (1386 AP). The golden rule in hadith and ethics. *Hadith sciences*, 12(45-46), pp. 33-35. [In Persian]
- Frankena, W. K. (1383 AP). *Moral philosophy* (H. Sadeghi, trans.). Qom: Taha.
[In Persian]
- Hadi, A. (1385 AP). Noble traits of character: a study of the hadith of 'completion of noble traits' and other similar hadiths. *Akhlāq*, 2(5-6), pp. 229-253. [In Persian]
- Ḥillī, H. (1430 AH). *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād*. Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Holmes, R. A. (1385 AP). *Basic moral philosophy* (M. Olya, trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Ḥulwānī, H. (1408 AH). *Nuzhat al-nāẓir wa-tanbīh al-khāṭir*. Qom: Al-Imam al-Mahdi School. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh al-Ṣadūq, M. (1362 AP). *Al-Khiṣāl* (vol. 1). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۲)، زمستان ۱۴۰۲

- Kūfī al-Ahwāzī, H. (1402 AH). *Al-Zuhd*. Qom: al-Maṭba‘at al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Mahjour, A. (1401 AP). The ethical foundations of the prophetic mission: ethical presumptions of embracing the Prophet’s call. *Akhlāq-pazhūhī*, 5(1), pp. 77-100. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-anwār* (vol. 75). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Mehrizi, M. (1400 AP). The relationship between the prophetic mission and morality. Retrieved March 1, 2024 from <https://www.dinonline.com/37749>. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (1384 AP). *Morality in the Quran* (vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Rāzī Miskawayh, A. (1384 AP). *Tahdhīb al-akhlāq wa-taḥḥīr al-a‘rāq*. Qom: Zahedi. [In Arabic]
- Ṭabarsī, A. (1403 AH). *Al-Iḥtijāj ‘alā ahl al-lijāj* (vol. 2). Mashhad: Morteza Publications. [In Arabic]
- Warrām b. Abī Farrās, M. (1410 AH). *Tanbīh al-khawāḍir wa-nuzhat al-nawāzīr* (vol. 2). Qom: Maktaba Faqih. [In Arabic]

