

امکان تقریری غایت‌گرا از اخلاق اسلامی

علیرضا آل‌بویه ^{ID}

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

چکیده

یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق، اخلاق هنجاری نظری است که به بحث ملاک و معیار ارزش اخلاقی می‌پردازد. با آشنایی متفکران مسلمان با نظریه‌های اخلاقی در فلسفه اخلاق غرب از جمله غایت‌گرایی، برخی از آنان سعی کردند تقریری غایت‌گرا از نظریه اخلاق اسلامی ارائه کنند. آیه الله مصباح یزدی نخستین کسی است که تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی ارائه داده است که البته عنوان خاصی برای نظریه خود که سودگرایانه است یا خودگرایانه انتخاب نکرده است. برخی تقریری سودگرایانه از نظریه اخلاق اسلامی به دست داده و آن را «برین سودگرایی» نام نهاده‌اند، برخی نیز با پذیرش سودگرایی بنیادین، معیارهای هفت‌گانه او را بر قرآن کریم عرضه کرده و به جرح و تعدیل معیارهای او پرداخته‌اند و در مقابل، برخی تقریری خودگرایانه ارائه دادند و برخی نیز منظر قرآن را در این زمینه واکاوی کرده و آیات قرآن را سازگار با غایت‌گرایی و خودگرایی یافتند. به نظر می‌رسد، پیش از ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی، این پرسش مهم مطرح است که آیا اساساً می‌توان اخلاق اسلامی را غایت‌گرایانه تقریر کرد و آیا غایت‌گرایی اخلاقی با برخی مبانی و آموزه‌های اسلامی سازگار است؟ در این مقاله، امکان ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی در تفکر اسلامی و آموزه‌های دینی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها

نظریه اخلاق اسلامی، غایت‌گرایی اخلاقی، برین سودگرایی، خودگرایی اخلاقی.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. | a.alebouyeh@isca.ac.ir

□ آل‌بویه، علیرضا. (۱۴۰۳). امکان تقریری غایت‌گرا از اخلاق اسلامی. فصلنامه مطالعات اخلاقی. ۱۱(۱)، ۵۰-۲۹.

doi: 10.22091/jes.2024.10484.1002

مقدمه

فلسفه اخلاق تفکری عقلانی-نظری درباره اخلاق است (گنسلر، ۱۳۸۵) که به دو بخش فرااخلاق و اخلاق هنجاری تقسیم می‌شود. فیلسوفان اخلاق در اخلاق هنجاری در پی بدست آوردن ملاک و معیار ارزش اخلاقی و پیاده کردن آن در موارد خاص و جزئی‌اند که از اولی به اخلاق هنجاری نظری تعبیر می‌شود و از دومی به اخلاق کاربردی یا عملی (پالمر، ۱۳۸۹). در اخلاق هنجاری نظری سه نظریه عمده مطرح است: غایت‌گرایی اخلاقی، وظیفه‌گرایی اخلاقی، و اخلاق فضیلت. در دو نظریه اول نگاه به خود فعل است و در نظریه سوم نگاه به فاعل اخلاقی است و به عبارت دیگر، در دو نظریه اول سخن از فعل خوب یا بد است و در نظریه سوم، سخن از فاعل فضیلت‌مند و رذیلت‌مند. بر اساس غایت‌گرایی اخلاقی، افعال تهی از ارزش اخلاقی‌اند و غایت و پیامدهای افعال است که موجب خوبی و بدی افعال می‌شود. بنابراین، عدالت، ظلم، راستگویی و دروغ‌گویی خالی از ارزش اخلاقی‌اند و با توجه به پیامدهای آنها حکم به خوبی یا بدی آنها می‌شود، اما اینکه پیامدها برای چه کسی باید در نظر گرفته شود به سه دسته خودگرایی، دیگرگرایی و سودگرایی تقسیم می‌شوند، اما در وظیفه‌گرایی اخلاقی برای به دست آوردن وظیفه به هیچ وجه به پیامدهای افعال توجهی نمی‌شود بلکه وظیفه را از طریق عقل، خدا و یا شهودات عقلی به دست می‌آید. از قسم اول به عقل‌گرایی اخلاقی تعبیر می‌شود که معمولاً به نظریه اخلاقی کانت اشاره می‌شود. قسم دوم نظریه امر الهی نامیده شده که در تفکر اسلامی به حُسن و قُبْح الهی شرعی معروف است و قسم سوم به شهودگرایی اخلاقی معروف است که معمولاً از دیوید راس نام برده می‌شود.

خاستگاه اخلاق فضیلت به ارسطو باز می‌گردد که قوای آدمی را سه قوه عاقله، شهویه و غضبیه می‌داند که حدّ وسط هر يك فضیلت و حدّ افراط و تفریط آن رذیلت است (ارسطاطالیس، ۱۳۶۸) افلاطون فضیلت چهارمی در نظر می‌گیرد که از اعتدال میان قوا به دست می‌آید. امروزه تقریرهای دیگری از اخلاق فضیلت ارائه شده است که نیاز به ذکر آنها نیست.

عالمان اخلاق مسلمان غالباً به تبع ارسطو اخلاق فضیلت را پذیرفته و تلاش کرده‌اند تقریری اسلامی از آن به دست دهند از جمله خواجه نصیر در اخلاق ناصری، ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ملا مهدی و ملا احمد نراقی در جامع السعادات و معراج السعاده. البته، زکریای رازی - به تبع جالینوس - نگاه طب‌انگارانه به اخلاق داشته است. در میان متکلمان مسلمان بحثی به مناسبت افعال الهی در گرفت که آیا افعال الهی شامل ارزش‌های اخلاقی هم می‌شود یا نه؟ برخی منکر شمول افعال الهی نسبت به ارزش‌های اخلاقی بودند که از آنها به حُسن و قُبْح الهی شرعی تعبیر شده است که ابوالحسن اشعری آغازگر چنین بحثی بود و در مقابل، معتزله افعال الهی

را شامل ارزش‌های اخلاقی نمی‌دانستند و معتقد بودند ارزش‌های اخلاقی مجعول و مخلوق خدا نیستند. متکلمان شیعی، فیلسوفان و عالمان علم اصول غالباً قول معتزله را تلقی به قبول می‌کردند ولی این دیدگاه در آثار اخلاقی بروز و نمودی نیافت.

در چند دهه اخیر با آشنایی متفکران مسلمان با نظریه‌هایی که در فلسفه اخلاق غرب مطرح شده است از جمله غایت‌گرایی/پیامدگرایی اخلاقی، اصل غایت‌گرایی را تلقی به قبول کرده، کوشیده‌اند با جرح و تعدیلی، نظریه اخلاق اسلامی را غایت‌گرایانه تقریر کنند. ظاهراً نخستین کسی که در این زمینه از دیگران سبقت گرفته، آیه‌الله محمدتقی مصباح یزدی است که در سلسله دروس خود درباره فلسفه اخلاق تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی به دست داد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴) و بعدها در سلسله درس‌های دیگری که با عنوان بررسی و نقد مکاتب اخلاقی منتشر شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴) فصلی با عنوان «نظریه اخلاق اسلامی» به این مهم اختصاص داد. در این فصل نظریه اخلاق اسلامی به صورت منسجم‌تر و نظام‌مندتری ارائه شده است. متفکران دیگری همین دیدگاه را پی‌گرفتند و به گونه‌های متفاوتی آن را تقریر کردند. علی شیروانی (۱۳۷۸) تقریری خودگرایانه از اخلاق اسلامی ارائه داد، منصور نصیری ضمن بررسی و نقد سودگرایی بنتام و میل، تقریری سودگرایانه از اخلاقی اسلامی عرضه کرد و آن را «برین سودگرایی» یا «سودگرایی برین» نامید (نصیری، ۱۳۸۹) و محمدتقی سبحانی نیا ضمن قبول سودگرایی بنتام، معیارهای هفت‌گانه بنتام برای سنجش سود را به قرآن عرضه داشته و دیدگاه قرآن را در مورد آنها بیان داشته است (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹). غالباً متفکران مسلمانی که تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی ارائه داده‌اند مستندات قرآنی و روایی چندانی برای تقریرشان ارائه نداده‌اند، ولی مجتبی مصباح که به پیروی از آیه‌الله محمدتقی مصباح یزدی، نظریه اخلاق اسلامی را غایت‌گرایانه دانسته - در انتهای کتاب بنیاد اخلاق - شواهدی قرآنی و روایی بر دیدگاه خود ذکر کرده است (مصباح، ۱۳۸۲) در این میان علی اکبر حسینی رامنندی سعی بلیغی در این راستا به خرج داده است و شواهد بسیاری از آیات قرآن بر غایت‌گرایی اخلاقی (حسینی رامنندی، ۱۳۹۹ الف) و خودگرایی اخلاقی ذکر کرده و حتی خودگرایی روان‌شناختی را نیز به آیاتی از قرآن کریم مستند کرده است (حسینی رامنندی، ۱۳۹۹ ب)، اما نکته مهمی که متفکران مسلمان از آن غفلت کرده‌اند این است که آیا اصلاً ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی امکان‌پذیر است؟ روشن است که پیش از ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی، باید امکان چنین تقریری بررسی شود و در صورت ممکن بودن چنین تقریری در ارائه آن کوشید و در صورت امکان پذیر نبودن آن، مسلماً تلاش در این زمینه بیهوده خواهد بود. به نظر می‌رسد تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی فی‌نفسه امکان‌پذیر نیست و نه تنها دلایل عقلی چنین راهی را برای مسلمانان هموار

نمی‌کند، حتی آیات و روایات نیز چنین راهی را میسر نمی‌سازند. از این‌رو، در این مقاله امکان ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی بررسی خواهد شد.

تقریرهای غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی

اشاعره با انکار حُسن و قُبْح ذاتی، افعال را تُهی از ارزش اخلاقی می‌دانند و معتقدند حُسن و قبح وابسته به امر و نهی خدا است. یکی از دلایل مهم اشاعره بر ضد معتزله این است که با عروض عناوین متضاد بر فعل واحد، حکم فعل تغییر می‌کند و لازمه آن این است که حُسن و قُبْح ذاتی افعال نیست و اگر ذاتی می‌بود، چنین چیزی ممکن نبود. برای مثال، خوبی و بدی، ذاتی راستگویی و دروغگویی نیست و اگر چنین بود به هیچ وجه نمی‌بایست آن دو از راستگویی و دروغگویی جدا شوند و حال آنکه با عروض عنوان دیگری بر راستگویی و دروغگویی خوبی و بدی از آن دو منفک می‌شوند و حکم مقابلشان بر آنها بار می‌شود. آیا اگر در جایی راستگویی موجب قتل پیامبری شود، باز هم راستگویی خوب است و باید راست گفت؟ یا اینکه در چنین مواردی راستگویی هیچ حُسنی ندارد و به جای آن دروغگویی خوب است و برای نجات جان او باید دروغ گفت؟ روشن است که در چنین مواردی باید دروغ گفت و دروغگویی خوب است؛ نه راستگویی (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱).

آیه الله مصباح یزدی - در پاسخ به اشاعره - در ابتدا راه حل متکلمان و اصولیان را متذکر شده و نسبت به این راه حل سکوت اختیار می‌کنند و نقیماً و اثباتاً نکته‌ای نگفته‌اند. به گفته ایشان، پاسخ برخی از متکلمان شیعی که بر اساس مبانی اصولی نیز قابل دفاع است این است که در چنین مواردی که سخن گفتن دارای دو عنوان مختلف است: یکی راست گفتن و دیگری عامل قتل بودن (و یا دروغ گفتن و سبب نجات جان پیامبر بودن)؛ این فعل از آن جهت که راستگویی است، خوب است و از آن جهت که عامل قتل است، بد است. در چنین مواردی یا مرتبه حُسن و قُبْح هر دو عنوان مساوی است، که در این صورت حُسن و قُبْح با یکدیگر تعارض کرده و هیچ یک از آنها فعلیت ندارد و مرتکب هر یک نه مستحق مدح است و نه مستحق ذم، اما اگر حُسن یا قبح یک طرف از طرف دیگر، بیشتر باشد، باید طرفی را برگزیند که حُسنش بیشتر از قبحش باشد و در این صورت مستحق مدح می‌شود و در صورتی که طرفی را برگزیند که قبحش بیشتر است مستحق ذم می‌شود. بنابراین، راستگویی همیشه خوب است و هیچ‌گاه بد نمی‌شود و دروغگویی نیز همواره بد است و هیچ‌گاه خوب نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳) و در موارد تعارض میان راست‌گویی و نجات جان پیامبر، چاره‌ای جز دروغ گفتن نیست، ولی نکته مهم این است که در این صورت نیز

دروغ‌گویی باز هم بد است و چاره‌ای بجز گفتن دروغ بد نداریم.

آیه الله مصباح یزدی راه حلّ بهتر در مقابله با اشاعره را راه حل خود می‌داند. ایشان ملاک و معیار ارزش اخلاقی را مصلحت فرد و جامعه می‌داند و مرادشان از مصلحت، هر چیزی است که موجب کمال و صلاح واقعی انسان می‌شود. در نتیجه، فعلی واجد ارزش اخلاقی است که کمال و صلاح واقعی انسان را تأمین کند و هر فعلی که انسان را از کمال واقعی خود دور سازد فاقد ارزش اخلاقی است. بر اساس این نگاه، افعال فی نفسه تهی از ارزش اخلاقی هستند و تنها در صورتی واجد ارزش اخلاقی خواهند شد که بتوانند موجب کمال واقعی انسان شوند. لازمه این سخن این است که راست‌گویی و دروغ‌گویی فی نفسه دارای ارزش اخلاقی نیستند و تنها در صورتی ارزش اخلاقی دارند که موجب کمال آدمی شوند و از همین رو و به گفته ایشان «راست‌گویی صرفاً از آن جهت که راست‌گویی است، موضوع حکم اخلاقی نیست، بلکه از آن جهت که آدمی را به سعادت و کمال رساننده و مصلحت واقعی او و جامعه را تحقّق می‌بخشید، خوب است» و از همین رو، اگر راست‌گویی در جایی این کارکرد را از دست بدهد، خوب به شمار نمی‌آید. نه تنها ایشان در ادامه، تصریح می‌کند که خوب عنوانی ذاتی برای راست‌گویی نیست، (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۴) بلکه در شرط سوم شرایط یک نظریه معقول و مقبول نیز تصریح می‌کنند که قضایای اخلاقی بدیهی نیستند و برای اثبات محمول برای موضوع در گزاره‌های اخلاقی همواره یک کبرای کلی به عنوان حدّ وسط لازم است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۲۸). از همین رو، حمل خوبی بر راست‌گویی نیاز به حدّ وسط دارد که همان مصلحت فرد و جامعه است. بنابراین، آنچه موجب خوبی راست‌گویی می‌شود مصلحت فرد و جامعه است و در نتیجه، هر جا مصلحت فرد و جامعه باشد، آن حکم هم هست گرچه از طریق دروغ‌گویی باشد. از همین رو، می‌گویند اینکه گفته شده است که «هر راست‌گفتنی خوب است حکمی منطقی و عقلی نیست، بلکه حکمی عرفی است» (مصباح یزدی ۱۳۸۴ الف).

گرچه آیه الله مصباح یزدی راه‌حل‌های ذکر شده را در پاسخ به استدلال اشاعره مطرح کرده‌اند ولی روشن است که راه حلّ ایشان نمی‌تواند پاسخی به اشاعره و دفاع از معتزله و حُسن و قُبْح ذاتی باشد؛ چون بنا بر نظر ایشان افعال تهی از ارزش اخلاقی‌اند و مصلحت فرد و جامعه موجب ارزش اخلاقی افعال می‌شود. افزون بر این ایشان تصریح می‌کند که خوب عنوان ذاتی برای راست‌گویی نیست و حمل خوبی بر راست‌گویی نیاز به حدّ وسط (مصلحت فرد و جامعه) دارد. روشن است که راست‌گویی و دروغ‌گویی از باب مثال است و الا هر فعل اخلاقی از نظر ایشان این گونه است؛ حتی عدالت و ظلم. از نظر ایشان، عدالت و ظلم به تنهایی موضوع حکم اخلاقی نیست، بلکه از آن جهت که موجب مصلحت فرد و جامعه می‌شوند واجد ارزش اخلاقی‌اند و به عبارت دیگر، خوبی

و بدی عنوان ذاتی برای عدالت و ظلم نیستند.

غایت‌گرایی آیه‌الله مصباح یزدی با حُسن و قُبْح الهی شرعی اشاعره یک وجه شباهت دارد و یک وجه تمایز؛ وجه شباهت آندو این است که هر دو دیدگاه منکر حُسن و قُبْح ذاتی بوده و افعال را تهی از ارزش اخلاقی دانسته و ارزش آنها را غیری می‌دانند با این تفاوت که از نظر ایشان مصلحت فرد و جامعه موجب خوبی افعال می‌شود و از نظر اشاعره، امر الهی. به عبارت دیگر، بر اساس غایت‌گرایی ایشان، مصلحت فرد و جامعه است که می‌گوید چه کاری خوب است و چه کاری بد ولی از نظر اشاعره امر و نهی خدا موجب خوبی و بدی افعال می‌شود، اما اینکه مصلحت فرد و جامعه در چیست، آیه‌الله مصباح در اینجا سخنی از آن به میان نیاورده‌اند. بر اساس معیار و ملاکی که در اینجا به دست داده‌اند، نظریه غایت‌گرایانه ایشان به «سودگرایی» نزدیک می‌شود؛ چون هم مصلحت فرد را در نظر گرفته‌اند و هم مصلحت جامعه را، اما اینکه مصلحت فرد و جامعه در چیست، مشخص نکرده‌اند.

آیه‌الله مصباح در کتاب بررسی و نقد مکاتب اخلاقی بعد از تبیین اصول چهارده‌گانه نظریه اخلاقی خود، معیار ارزش اخلاقی را این گونه بیان می‌کند:

ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی انسانی دارد. هر کاری به اندازه‌ای که در آن کمال مؤثر باشد، ارزنده خواهد بود. اگر تأثیر منفی دارد، ارزش منفی خواهد داشت و اگر تأثیر مثبت داشته باشد، ارزش مثبت خواهد داشت و اگر نفعاً و اثباتاً تأثیری در آن نداشته باشد، ارزش صفر یا ارزش خنثی خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۳۹).

با توجه به این که کمال حقیقی انسان از نظر ایشان قُرب الهی است ضابطه کلی ارزش اخلاقی عبارت است از این که «فعلی به لحاظ اخلاقی خوب است که ما را به خدا نزدیک کند و فعلی به لحاظ اخلاقی بد است که ما را از خدا دور کند». خلاصه آن که افعال فی نفسه تهی از ارزش اخلاقی اند و قُرب و بُعد از خدا موجب خوبی یا بدی آنها می‌شود. بر اساس چنین تقریری، نظریه غایت‌گرایانه ایشان خودگرایانه است؛ نه سودگرایانه؛ چون آنچه موجب خوبی و بدی افعال می‌شود نزدیکی و دوری از خداست و روشن است که نزدیکی و دوری از خدا مربوط به خود فاعل اخلاقی است؛ نه دیگر افراد جامعه.

علی شیروانی ضمن تقسیم نظریه‌های اخلاقی به وظیفه‌گرا و غایت‌گرا در پاسخ به این پرسش که مکتب اخلاقی اسلام جزو کدام یک از این دو دسته است، می‌گوید مکتب اخلاقی اسلام

غایت‌انگار است؛ نه وظیفه‌گرا و برای رفع تعجب خواننده، دلیلی بر مدعای خود اقامه می‌کند. به گفته او، آیات و روایات در مقام تشویق و دعوت به انجام کارهای خیر، کارهای خیر را موجب سعادت، آسایش، اطمینان، فلاح، فوز و مانند آن دانسته و می‌گوید «این عین غایت‌انگاری است». او در ادامه، تصریح می‌کند که «ذکر دوزخ و فردوس و تأکید بر نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های دوزخی که در انتظار خوبان و بدان است، همه و همه از آن حکایت دارد که دیدگاه اخلاق اسلامی، دیدگاهی غایت‌انگارانه است، تا آنجا که گاه از تعبیر تجارت و خرید و فروش نیز در متون دینی استفاده شده است» (شیروانی، ۱۳۷۸)، اما این‌که غایت از منظر اسلام چیست، از نظر شیروانی لذت است، ولی نه لذتهای حسی دنیوی ناپایدار، سطحی و توأم با درد و رنج فراوان، بلکه لذت‌های پایدار، عمیق و خالی از هر گونه رنج و سختی. به گفته او، از نظر قرآن کریم بالاترین سرور برای انسان، لذت حاصل از انس با خدا، قُرب به او و نظر به جمال و جلال الهی است و به طور خلاصه غایت در نظام اخلاقی اسلام را قُرب به خدا معرفی می‌کند (شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۴۰-۴۱).

از نظر او، خودگرایی مدّ نظر اسلام، مزیت‌های مکاتب سودگرایی را هم در بردارد؛ چون با توجه به حیات جاودانه انسان، منافع جاودان در پرتو گذشته‌ها، ایثارها و فداکاریها در حیات دنیوی به دست می‌آید و میان منافع أُخروی فرد با منافع دنیوی دیگران تراجمی وجود ندارد (شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۴۰-۴۱). البته، شیروانی از سوی دیگر، شهودگرایی را مورد تأیید متون دینی دانسته و می‌گوید «نیروی ادراکی انسان به نحو بدیهی و مستقل، خوبی و بدی بسیاری از کارها را در می‌یابد»، از جمله خوبی عدل و بدی ظلم را (شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۴۳).

منصور نصیری با نقد سودگرایی رایج جرمی بتنام و جان استوارت میل، سعی می‌کند تقریری دینی از سودگرایی ارائه دهد که اشکالات واردشده بر سودگرایی رایج، بر آن وارد نباشد. مهم‌ترین اشکال او به سودگرایی رایج این است که این نظریه تنها سود دنیوی را در نظر دارد و به منافع و سود أُخروی بی‌اعتناست (نصیری، ۱۳۸۹، ص ۲۸-۲۹) و حال آنکه از منظر دین منفعت پایدار افراد مهم است و منفعت پایدار هم سودی است که محدود به دنیا نباشد و سرنوشت فرد در آخرت را هم در برگرد که او از آن به «سود برین» تعبیر می‌کند و از همین رو، نظریه خود را «جاودان سودگرایی» یا «برین سودگرایی» می‌نامد. اشکال دیگر این‌که از نظر دین انگیزه عمل بسیار مهم است، ولی در سودگرایی انگیزه عمل اصلاً مطرح نیست، بلکه حصول نتیجه و سود مهم است حال به هر انگیزه و نیتی که می‌خواهد باشد (نصیری، ۱۳۸۹، ص ۳۱).

به گفته او اسلام در بیان چیستی سود، به فراخور درک مردم سخن گفته است؛ گاهی از نعمت‌های گوناگون بهشتی نام می‌برد و گاه سخن از رضایت خدا به میان می‌آورد، ولی می‌توان تمامی امور

را در همان «رضایت الهی» خلاصه کرد و در واقع، با نیل به رضایت الهی همه نعمت‌ها نیز حاصل می‌شود (نصیری، ۱۳۸۹، ۳۰). او با اینکه معتقد است بسیاری از ارزش‌های اخلاقی از جمله راستگویی مطلق‌اند و از نظر اسلام نباید نقض شوند، ولی گاهی رضایت خدا در گرو نقض این ارزش است؛ چون با ارزشی بالاتر از خود مانند وجوب حفظ جان انسان‌ها گاهی در تعارض است و ارزش حقّ حیات بالاتر از ارزش راستگویی است (نصیری، ۱۳۸۹، ص ۳۰).

نصیری برای تأمین سود برین دو شرط ذکر می‌کند یکی جلب رضایت و خشنودی خدا و دیگری نقض نکردن سود و حقوق دیگر افراد جامعه و معتقد است که شرط دوم از درون شرط اول بر می‌آید؛ چون رضایت الهی در نقض نکردن حقوق دیگران است. او با توجه به این که سودگرایی رایج به سرشت عمل و انگیزه‌های انجام آن بی‌اعتناست، مدعی است در مضامین دینی انگیزه و نیت خیر در ارزیابی و سنجش کار و نیز به دست آمدن پاداش عمل شرط شده است و از همین روست که خلوص نیت در انجام کارها مهم است^۱ (نصیری، ۱۳۸۹، ص ۳۱).

محمدتقی سبحانی‌نیا نیز با تلقی به قبول کردن اصل سودگرایی جرمی بتنام، کوشیده است معیارهای هفت‌گانه سنجش سود بتنام را بر آموزه‌های قرآن عرضه و تفسیری دینی از آنها ارائه دهد. به اعتقاد او سودگرایی اخلاقی بتنام از جمله نظریه‌هایی است که با برخی گرایش‌ها و تمایلات بشر سازگار است، ولی یکی از اشکالات مهم آن را نگاه صرفاً مادی‌انگارانه و این‌جهانی آن می‌داند و از همین رو، در پی تکمیل و تصحیح معیارهای هفت‌گانه او با تکیه بر مضامین اخلاقی قرآن و حدیث است (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹).

سبحانی‌نیا با ذکر این نکته که جای طرح چیستی معیار ارزشمندی افعال و پاسخ به آن در فلسفه اخلاق است، می‌گوید نظریه‌های متعددی در پاسخ به این پرسش شکل گرفته که یکی از آنها سودگرایی است. به گفته او این نظریه از زمره نظریه‌های غایت‌گرایانه است که برای توجیه رفتار اخلاقی، پیش از هر چیز به غایت نظر دارد و «خوب» عبارت است از بیشترین منفعت و سود برای بیشترین افراد (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۰) او بعد از ذکر اقسام سودگرایی (فعل‌نگر، عام و قاعده‌نگر) و ذکر این نکته که تقریرهای گوناگونی از سودگرایی ارائه شده است، متعرض سودگرایی بتنام می‌شود. از نظر بتنام، بنیادی‌ترین اصل، اصل سود است و مراد او از سود نیز «لذت» است و برای سنجش لذت هفت معیار مطرح کرده است که عبارتند از شدت، پایداری، قطعیت و عدم قطعیت،

۱. نقدهای بسیاری بر نظریه «برین سودگرایی» وارد شده است که می‌توان به مقاله «بررسی انتقادی برین سودگرایی» مراجعه کرد (نک: آل‌بویه، ۱۴۰۰ الف).

نزدیکی/ دوری، بارآوری، خلوص و گستردگی (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۱-۳۳).

سبحانی‌نیا بزرگ‌ترین مشکل نظریه بنتام را عدم توجه به ماورای طبیعت و انحصار لذت و سود در لذت و سود مادی می‌داند. به گفته او، با اینکه بنتام معیارهای هفت‌گانه مهمی را تبیین کرده است، اما با محدود کردن آن معیارها به امور مادی و طبیعی، «سطح نظریه خود را تنزل داده و مانع شده است تا نظریه‌اش نظریه‌ای منطقی و قابل دفاع از منظر یک اندیشمند معتقد به دین آسمانی» شود. از این‌رو، سبحانی‌نیا در پی ترمیم نظریه بنتام بر اساس متون دینی و تطبیق معیارهای هفت‌گانه او با آموزه‌های دین اسلام برآمده است (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۳). از نظر او «نخستین عاملی که نظریه بنتام را از یک نظریه اخلاقی غیر دینی به نظریه اخلاقی همخوان با آموزه‌های دینی تبدیل می‌کند، این است که مقصود از سود و منفعت، فراتر از سود و منفعت مادی باشد و منافع فوق مادی یا معنوی را نیز شامل شود. دیگر آن که منفعت مورد نظر او منفعت آخروی را نیز شامل شود و به منفعت‌های این جهانی محدود نگردد» (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۳). او در ادامه، می‌کوشد شواهد متعددی از قرآن و روایات ذکر کند که مؤید معیارهای هفت‌گانه بنتام است، البته، با جرح و تعدیلی با توجه به دو نکته‌ای که گذشت که اولاً سود و لذت منحصر در سود و لذت مادی نیست، بلکه سود و لذت معنوی را هم در بر می‌گیرد و ثانیاً، سود و لذت منحصر در دنیا نیست و سود و لذت آخروی هم باید مد نظر باشد.^۱

متفکران مسلمانی که نظریه اخلاق اسلامی را غایت‌گرایانه تقریر کرده‌اند، غالباً شواهد نقلی چندانی از آیات و روایات بر ادعای خود ارائه نداده‌اند. مجتبی مصباح در انتهای کتاب بنیاد اخلاق شواهد اندکی از آیات و روایات بر ادعای غایت‌گرایانه خود ذکر کرده است. در این میان، علی‌اکبر حسینی رامندی سعی بلیغی در مستندسازی غایت‌گرایی (حسینی رامندی ۱۳۹۹ الف) و خودگرایی اخلاقی (حسینی رامندی ۱۳۹۹ ب)^۲ بر اساس قرآن کرده است و آیات بسیاری از قرآن را در دسته‌بندی‌های گوناگونی مؤید نظریه غایت‌گرایانه در قالب خودگرایی اخلاقی دانسته است.^۳

ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق در فضای غیر دینی شاید در ظاهر با مشکلی جدی مواجه نشود، ولی متفکری که می‌خواهد در فضای تفکر دینی تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق ارائه دهد، نمی‌تواند به مبانی و آموزه‌های دینی پذیرفته‌شده خود بی‌توجه باشد، به‌ویژه اگر بخواهد نظریه اخلاقی

۱. برای نقد دیدگاه محمدتقی سبحانی‌نیا، نک: (Alebouyeh, 2021)

۲. دو مقاله حسینی رامندی در کتاب نظریه اخلاق هنجاری اسلام بر اساس قرآن کریم آمده است (حسینی رامندی، ۱۳۹۸).

۳. قد‌های متعددی بر برداشت‌های حسینی رامندی از قرآن در تأیید غایت‌گرایی وارد است که خوانندگان محترم می‌توانند به مقاله «بررسی انتقادی غایت‌گرایی به مثابه نظریه هنجاری قرآن مراجعه کنند (نک: آل‌بویه، ۱۴۰۰ ب).

خود را نظریه‌ای مورد تأیید دین خود نیز بداند و شواهدی از متون دینی ارائه دهد. متفکران مسلمان از این قاعده مستثنا نیستند و از همین رو، اگر متفکر مسلمانی می‌خواهد تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی ارائه دهد باید ببیند آیا مبانی و آموزه‌های اسلامی چنین اجازه‌ای به او می‌دهد یا نه؟ دلایلی که نمی‌توان در فضای اندیشه اسلامی تقریری غایات‌گرایانه از اخلاق اسلامی عبارتند از:

عدم امکان تقریری سودگرایانه از اخلاق اسلامی

متفکران مسلمان نمی‌توانند تقریری سودگرایانه از اخلاق اسلامی به دست دهند؛ چون سودگرایی غالباً عبارت است از نظریه‌ای که ارزش اخلاقی فعل را منوط به بیشترین خیر برای بیشترین افراد در نظر می‌گیرد. البته، در این‌که مراد از خیر لذت یا به طور کلی منفعت است میان فیلسوفان اخلاق اختلاف است، ولی آنچه مُسَلَّم است در سودگرایی خیر بیشترین افراد مدّ نظر است؛ نه خیر خود فاعل به تنهایی. از این رو، یک مؤلفه اصلی سودگرایی که بدون آن سودگرایی تهی از معنا می‌شود «بیشترین خیر برای بیشترین افراد» و به عبارتی، «بیشترین غلبه خیر بر شر برای بیشترین افراد» است و بر همین اساس، اگر در تقریری بیشترین افراد جای خود را تنها به لذات یا منافع فاعل دهد و صرفاً لذات یا منافع فاعل در نظر گرفته شود دیگر سودگرایی به شمار نمی‌آید و تقریری خودگرایانه به شمار می‌آید.

در تقریرهای مختلفی که از نظریه اخلاق اسلامی گذشت برخی تلاش کرده‌اند تقریری سودگرایانه از اخلاق اسلامی به دست دهند، غافل از این‌که چنین امری فی نفسه ممکن نیست. نصیری با نقد سودگرایی رایج بنتام و میل، با جرح و تعدیلی «برین سودگرایی» ارائه می‌دهد و خلاصه آن این است که افزون بر سود مادی و دنیوی باید سود معنوی و اخروی هم در محاسبه سود مدّ نظر قرار گیرد^۱ و در ادامه، رضایت الهی را یک مؤلفه اساسی در نظریه خود به شمار می‌آورد، ولی نکته این است که اولاً، از سویی قید بیشترین افراد در «برین سودگرایی» نمی‌تواند لحاظ شود؛ چون چگونه می‌توانیم کاری انجام دهیم که بیشترین خیر و منفعت را برای بیشترین افراد در زندگی اخروی داشته باشد. انسان هر کاری که می‌کند حتی کارهای خیری که در دنیا به نفع دیگران انجام می‌دهد و در این دنیا دیگران از کارهای خیر او نفع می‌برند در واقع، به سود خود عمل می‌کند و افزون بر بازگشت خیرات دنیوی به خود او حیات اخروی او نیز آباد می‌شود. معنا ندارد که انسان

۱. روشن است که تقریر سودگرایانه سبحانی‌نیا از نظریه اخلاق اسلامی تفاوتی ماهوی با تقریر نصیری ندارد و لذا نکاتی که در باره «برین سودگرایی» گفته می‌شود، درباره تقریر سبحانی‌نیا نیز وارد است.

در دنیا کاری انجام دهد، ولی نفع آخری آن به دیگران برسد؛ به تعبیر قرآن، در قیامت هر کسی در گروی اعمال خود است «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (سوره مدثر، آیه ۳۸) و هیچ کس دستاورد دیگری را به دوش نمی‌کشد «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (سوره فاطر، آیه ۱۸). با اینکه نصیری در عبارتی تصریح می‌کند که «برای تأمین سود برین لزومی ندارد که «قید بیشترین سود برای بیشترین افراد» در همه موارد لحاظ شود؛ زیرا این قید در نظریه سودگرایی عمدتاً مربوط به سود دنیوی افراد است، در حالی که ممکن است تأمین سود برین به قیمت فدا شدن سود دنیوی افراد تمام شود» (نصیری، ۱۳۸۹، ص ۳۱)، ولی هیچ توضیحی نداده است که چگونه با در نظر نگرفتن چنین قیدی باز تقریر او تقریری سودگرایانه به شمار می‌آید.

ضابطه کلی برین سودگرایی باید بدین گونه باشد که کاری به لحاظ اخلاقی خوب است که بیشترین سود مادی و معنوی و دنیوی و آخری بیشترین افراد را تأمین کند. حال اگر قید بیشترین افراد حذف شود، قاعدتاً باید خود فاعل جایگزین آن شود و در این صورت ضابطه کلی ایشان بدین صورت خواهد بود که فعلی به لحاظ اخلاقی خوب است که بیشترین سود مادی و معنوی و دنیوی و آخری فاعل اخلاقی را تأمین کند. در این صورت، تقریر پیامدگرایانه ایشان از اخلاق اسلامی باید تقریری خودگرایانه باشد؛ نه سودگرایانه. البته، ایشان در ادامه، ابائی از این ندارد که تقریر ایشان خودگرایانه به شمار آید، اما صرف نظر از اینکه چرا سودگرایی بنتمام را نقد کرده و چرا نظریه خود را «برین سودگرایی» خوانده است، این نکته به اثبات می‌رسد که گویی تقریر سودگرایانه از اخلاق اسلامی ممکن نیست و تقریر سودگرایانه ایشان سر از خودگرایی اخلاقی درآورده است.

ثانیاً، همان‌گونه که گذشت نصیری یکی از شرایط اصلی برین سودگرایی را رضایت الهی می‌داند. ضابطه کلی این نظریه بر اساس رضایت الهی بدین گونه است: «فعلی به لحاظ اخلاقی خوب است که خدا از آن راضی باشد» و از همین روست که نصیری می‌گوید گرچه ارزش راستگویی از منظر اسلام مطلق است، ولی گاهی رضایت الهی در نقض این ارزش است. به دلیل تعارض آن با یک ارزش مهمتری مانند نجات جان یک پیامبر، اما سخن این است که متعلق رضایت خدا در نهایت از فاعل اخلاقی است یا از بیشتر افراد؟ اگر کسی برای نجات جان پیامبری دروغ گفت، بی‌شک خدا از او راضی خواهد بود و معنا ندارد که کسی برای رضایت الهی دروغ بگوید، ولی خدا از کس دیگری راضی باشد.

به عبارت دیگر، «رضایت از فاعل» با خودگرایی اخلاقی سازگاری دارد؛ نه با سودگرایی؛ یعنی باید کاری را انجام دهیم که خدا از من راضی شود. بنابراین، متفکر مسلمان اگر می‌خواهد تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی به دست دهد، نمی‌تواند چنین تقریری ارائه دهد و باید در پی ارائه

تقریری خودگرایانه باشد، اما همان‌گونه که در ادامه می‌آید هیچ‌گونه تقریر غایت‌گرایانه‌ای از اخلاق اسلامی ممکن نیست، حتی تقریری خودگرایانه.

پیشادینی بودن اخلاق

واضح و روشن است که یکی از مبانی مهم ادیان و از جمله اسلام پذیرش خداوند است. حال سخن این است که آیا مسلمانی می‌تواند خدا را اثبات کند بدون این‌که فهمی از ارزش‌های اخلاقی داشته باشد. مگر غیر از این است که در مقام اثبات وجود خدا، نمی‌توان به اثبات موجودی واجب الوجود که قادر و عالم مطلق و واجد حیات است، اکتفا کرد، بلکه باید اوصاف او را نیز اثبات کرد تا موجوی پذیرفتنی و قابل اعتقاد باشد. آیا می‌توان خدای ظالم، دروغگو و فریبکار را پذیرفت؟ از این روست که فیلسوفان مسلمان بعد از اثبات اصل وجود خداوند به اثبات اوصاف خدا از جمله حکمت و عدالت می‌پردازند. از همین روست که آیه‌الله مصباح یزدی بعد از اثبات وجود خدا، به اثبات عدالت خدا پرداخته و دلیل آن را صفات ذاتیه خدا می‌داند که موجب رفتار حکیمانه و عادلانه می‌باشد و معتقد است هیچ صفتی که اقتضای ظلم و ستم یا لغو و عبث را داشته باشد در خدا وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۶۶).^۱ و به صراحت حسن عدالت را بدیهی دانسته، می‌گوید: «هر عاقلی درک می‌کند که اگر کسی بدون هیچ علتی لقمه نانی را از دست طفل یتیمی بر باید یا خون انسان بی‌گناهی را بریزد ظلم کرده و مرتکب کار قبیحی شده است و برعکس اگر لقمه نان رבוده شده را از دست رباینده بگیرد و به طفل یتیم برگرداند و قاتل جنایتکار را به کیفر برساند کار عادلانه و شایسته‌ای انجام داده است» و این قضاوت را متکی به امر و نهی الهی نمی‌داند و می‌گوید «حتی اگر کسی معتقد به وجود خداوند هم نباشد چنین قضاوتی را خواهد داشت» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۶۳).

فیلسوفان دین ملحد یکی از دلایل عدم وجود خداوند را وجود شرّ در عالم می‌دانند و می‌گویند اگر خدای عادل و مهربان وجود دارد، پس نباید شرّی در این عالم وجود داشته باشد و چون شر در عالم هست، پس معلوم می‌شود خدای عادل و مهربان وجود ندارد. در مقابل، فیلسوفان دین الهی می‌کوشند اثبات کنند که یا در این عالم شرّی نیست و شرّ عدمی است و یا شرّ قلیل وجود دارد که

۱. «دلیل عدل الهی به معنای صحیح و در همه مظاهرش این است که صفات ذاتیه او موجب رفتار حکیمانه و عادلانه می‌باشد و هیچ صفتی که اقتضای ظلم و ستم یا لغو و عبث را داشته باشد در او وجود ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۶۶).

لازمه خلقت عالم ماده است و شر قلیل با عدالت و مهربانی خدا ناسازگاری ندارد. در این نزاع، چه فیلسوفان دین ملحد و چه فیلسوفان دین الهی یک پیش‌فرض دارند و آن اینکه اگر خدایی وجود داشته باشد باید عادل باشد؛ فیلسوف الهی معتقد است چنین خدایی هست و فیلسوف ملحد معتقد است به دلیل وجود شرور چنین خدایی وجود ندارد. آنچه به وضوح می‌توان از این نزاع فهمید این است که عدالت وصفی کمالی برای خداست و ذاتاً خوب است و ظلم نقصی در خدا به شمار می‌آید و ذاتاً بد است. از همین‌روست که وقتی برتراند راسل که یک عمری بر علیه خدا قلم زد وقتی در هنگام احتضار، در پاسخ خبرنگاری که از او می‌پرسد راسل اگر مُردی و دیدی آنچه الهیدانان می‌گفتند راست است و خدایی و بهشت و جهنمی هست، تو چه می‌کنی، می‌گویی یا خدا ظالم است یا عادل. اگر ظالم است ما خدا ظالم را می‌خواهیم چه کنیم، ما هر کاری بکنیم، او هر کاری دلش بخواهد انجام می‌دهد و اگر خدا عادل است، می‌بایست عقل من را به‌گونه‌ای بیافریند تا بتوانم او را درک کنم و با این عقلی که به من داده است، به او دست نیافته‌ام. از این سخن راسل یک نکته مهم می‌توان فهمید که اگر بناست خدایی را بپذیریم، باید آن خدا عادل باشد. او هرچند منکر خداست، ولی حسن ذاتی عدالت را فهم می‌کند و می‌فهمد که خدایی را باید پذیرفت که واجد چنین حسنی باشد.

یکی دیگر از مبانی اسلام پذیرش نبوت پیامبری خاص است و معمولاً متکلمان برای اثبات نبوت خاصه راه‌هایی ذکر کرده‌اند از جمله معجزه و قرائن اطمینان‌بخش. متکلمان می‌گویند قبیح است بر خداوند که معجزه را به دست متنبی و کسی که به دروغ ادعای نبوت می‌کند ساری و جاری سازد. این سخن متکلمان حکایت از آن دارد که انسان‌ها پیش از این‌که شریعتی از سوی خدا را بپذیرند فهمی از ارزش‌های اخلاقی دارند و از همین‌روست که حکم به قبح چنین کاری از سوی خدا می‌کنند.

راه دیگر «قرائن اطمینان‌بخش، مانند راستی و درستی و عدم انحراف از مسیر حق و عدالت در طول زندگی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۹). آیه‌الله مصباح یزدی برای اثبات صدق ادعای پیامبران راستین و کذب مدعیان دروغین می‌گوید «بدون شک اگر فردی تبهکار و آلوده به گناهانی باشد که عقل هم زشتی آنها را درک می‌کند، چنین کسی قابل اعتماد و تصدیق نخواهد بود و با توجه به شرط عصمت در پیامبران می‌توان کذب ادعای وی را اثبات کرد به‌ویژه اگر دعوت به اموری کند که مخالف عقل و فطرت انسان باشد یا در سخنانش تناقضاتی یافت شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۹). این سخن آیه‌الله مصباح حکایت از آن دارد که پیش از پذیرش پیامبری خاص، انسان‌ها فهمی از ارزش‌های اخلاقی از جمله صدق و عدالت دارند و با عقل و فطرت خود می‌توانند چنین ارزش‌هایی را فهم کنند و انسان‌های تبهکار و زشتکار را تشخیص دهند.

با توجه به مطالبی که گذشت چگونه متفکری مسلمان که پیش از پذیرش خدا و رسول او فهمی

از ارزش‌های اخلاقی مانند عدالت و راستگویی دارد، می‌تواند تقریری غایت‌گرایانه از ارزش اخلاقی ارائه دهد و ارزش اخلاقی را غیرری و وابسته به قُرب یا رضایت الهی بداند؟ بر این اساس، به نظر می‌رسد نمی‌توان از سویی خدا را پذیرفت که پیش‌فرض آن فهم خوبی عدالت و راستگویی خداست و از سوی دیگر، خوبی عدالت و راستگویی را منوط به قُرب به خدا یا رضایت الهی دانست.

شواهد قرآنی پيشادینی بودن اخلاق

متفکران مسلمان پیش از آن‌که تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی ارائه دهند، باید حُسن و قبح ذاتی را منکر شوند؛ چون نمی‌توان از سویی حُسن و قُبْح ذاتی را پذیرفت و از سوی دیگر، تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی به دست داد که بر اساس آن ارزش اخلاقی غیرری و وابسته به غایت است نه ذاتی و غایت ارزش ذاتی دارد که عبارت است از قُرب الهی. آیه الله مصباح یزدی به این مهم توجه داشت و از همین رو، در شرط سوم شرایط یک نظریه معقول و مقبول، منکر بداهت گزاره‌های اخلاقی شده و به صراحت می‌گوید:

اثبات محمول برای موضوع، در قضیه اخلاقی، همواره به وسیله يك کبرای کلی حاصل می‌شود و آن این‌که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد؛ همان‌طور که باید از فعلی که منجر به نتیجه نامطلوب می‌شود اجتناب کرد. بنابراین، احکام اخلاقی، خود به خود و بدون توجه به این کبرای کلی ثابت نمی‌شوند و بدیهی اولی به حساب نمی‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۲۷).

البته، نصیری^۱ و شیروانی^۲ به‌رغم پذیرش حُسن و قُبْح ذاتی، کوشیده‌اند تقریری سودگرایانه و خودگرایانه از اخلاق اسلامی به دست دهند. صرف نظر از دلایل عقلی که در عنوان قبلی در این زمینه ارائه شد، شواهد بسیاری از آیات قرآن حکایت از تأیید حُسن و قُبْح ذاتی عقلی دارد که در

۱. نصیری می‌گوید: «هرچند بسیاری از ارزش‌های اخلاقی از ارزش مطلق برخوردارند، در مقام مصداق و تطبیق این ارزشها با موقعیت‌های مختلف، تغییرهایی می‌یابند. راستگویی از نظر اسلام ارزشی است که نباید نقض شود، اما گاه رضایت خدا در گرو نقض این ارزش است» (نصیری ۱۳۸۹: ۳۰) صرف‌نظر از ناسازگاری درونی این عبارت که از سویی سخن از ارزش مطلق به میان آمده است و از سوی دیگر نقض آن در صورت رضایت الهی، روشن است که ارزش‌های مطلق در فضای اندیشه اسلامی با حُسن و قبح ذاتی عقلی سازگار دارد.

۲. شیروانی تصریح می‌کند که «از متون دینی می‌توان استفاده کرد که نیروی ادراکی انسان به نحو بدیهی و مستقل، خوبی و بدی بسیاری ازکارها را در می‌یابد» (شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۴۳)

اینجا تنها به حُسن ذاتی عدالت اشاره کوتاهی می‌شود.

جایگاه اصل عدالت در قرآن بسیار رفیع و بلند مرتبه است. نه تنها در آیات متعددی خدا از ظلم و ستم تنزیه شده است، از جمله «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ؛ این [عقوبت] به خاطر کار و کردار پیشین شماست، [و گر نه] خداوند هرگز نسبت به بندگان [خود] بیدادگر نیست (یعنی به عدالت رفتار می‌کند) (سوره آل عمران، آیه ۱۸۲؛ سوره انفال، آیه ۵۱؛ سوره حج، آیه ۱۰)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا؛ در حقیقت، خدا به مقدار ذره‌ای ستم نمی‌کند (تمام رفتارهایش بر اساس عدل است) و اگر [آن ذره، کار] نیکی باشد دو چندان می‌کند و از نزد خویش پاداشی بزرگ می‌بخشد» (سوره نساء، آیه ۴۰)، بلکه به جنبه اثباتی آن، یعنی عدالت به عنوان صفتی از اوصاف خدا نیز اشاره شده است: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛ خداوند، فرشتگان و دارندگان دانش گواهی می‌دهند که معبودی جز خدای یکتا که پیا دارنده عدل است، نیست» (سوره آل عمران، آیه ۱۸). در برخی از آیات، خود را دوست‌دار عدالت‌پیشگان معرفی کرده است: «إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ اگر داوری کردی، میان آنان به عدل داوری کن که خدا دادگران را دوست دارد» (سوره مائده، آیه ۴۲) و در آیات بسیاری مردم امر به قسط و عدالت‌گستری شده‌اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدل و عدالت گواهی دهید. کینه و دشمنی با گروهی شما را به ترک عدالت و ادار نسلزد. عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است و از خدا بترسید که خدا از اعمال شما کاملاً آگاه است (سوره مائده، آیه ۸). آیه الله مصباح نیز تصریح می‌کند که «آیات صریح و غیرقابل تأویل قرآن کریم، عدل الهی را اثبات و هر گونه ظلمی را از ساحت مقدّسش نفی می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱).

پیش‌فرض تمامی این آیات، حُسن ذاتی قسط و عدل است که نه تنها عقل توانایی فهم حکم کلی آن را دارد، بلکه مصادیق بسیاری از آن را نیز درک می‌کند و با قبول چنین مطلبی، مشکلی در فهم این آیات پیش نمی‌آید ولی با انکار آن و تهی کردن قسط و عدالت از حسن ذاتی و غیرری دانستن ارزش آن، عقل دیگر توان سنجش خود را از دست داده و بالاجبار باید هم در مراد از عدالت، هم حکم آن و هم تعیین تمامی مصادیق آن به شریعت مراجعه کند.

بنابراین، با تأیید حُسن و قُبْح ذاتی در قرآن و قبول آن، دیگر ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی ممکن نیست.

فضائل اخلاقی و نفی غایت‌گرایی اخلاقی

در فرهنگ قرآن فضایل و منش‌های والای اخلاقی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند به‌گونه‌ای که خداوند وقتی می‌خواهد انبیا و رسولان خود را مدح کند آنها را با فضایل و منش‌های والای اخلاقی مدح می‌کند، از جمله حبیب خود را با خُلق عظیم می‌ستاید «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (سوره قلم، آیه ۴)، خلیل خود را با بردبار و دلسوز بودن «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (سوره هود، آیه ۷۵)، کلیم خود را با خصوع و خشوع در برابر آیات الهی، روح خود را با صالح بودن و نیکی به والدین و جبار و شقی نبودن و نوح را با بنده سپاسگزار بودن «ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا» (سوره اسراء، آیه ۳). در مقابل، وقتی می‌خواهد مخالفان خود و رسولان خود را ذم کند با ردائیل اخلاقی ذم می‌کند، از جمله منافقان را به دروغ‌گویی «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ»، حسادت «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً»، ریاکاری «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ»، بخل و خست «فَلَمَّا آتَاهُم مِّنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ» مذمت کرده است.

اگر صفاتی نفسانی به عنوان فضایل اخلاقی شناخته شوند، رفتارهای متناسب با آن صفات باید متّصف به خوبی به صورت مطلق شوند و نمی‌توان آن رفتارها را به هیچ وجه متّصف به بدی کرد. همچنین بر عکس، اگر صفاتی نفسانی به عنوان ردائیل اخلاقی شناخته شوند، رفتارهای متناسب با آن صفات باید متّصف به بدی به صورت مطلق شوند و نمی‌توان آن رفتارها را به هیچ وجه متّصف به خوبی کرد. برای مثال، یکی از فضیلتی که در قرآن و روایات به جد مورد توجه قرار گرفته است راستگویی و دروغ‌گویی است. برخی از انبیای الهی به صداقت مدح شده‌اند و در مقابل کافران و منافقان با صفت مذموم دروغ‌گویی ذم شده‌اند. خدا انسان‌ها را در قرآن به همراه بودن با صادقین فراخوانده است «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (سوره توبه، آیه ۱۱۹) و از دوری با دروغ‌گویان پرهیز داشته است «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ». در روایات نیز درباره مدح صفت راستگو بودن و رستگاری انسان‌ها در گرو صادق بودن و ذم دروغگو بودن به وفور دیده می‌شود.

حال اگر حکم ارزش اخلاقی مطلق نباشد و بر حسب شرایط یا قیودی متّصف به خوبی یا بدی شود، آیا در این صورت می‌توان از فضایل و ردائیل سخن گفت؟ برای مثال، اگر راستگویی به تنهایی موضوع حکم اخلاقی نباشد، بلکه همراه با قیدی مانند مفید بودن حکم به خوبی آن شود، در مقابل دروغ‌گویی نیز به تنهایی موضوع حکم اخلاقی نیست، بلکه با قید خاصی موضوع حکم اخلاقی می‌شود و آن قید مضرّ بودن است. در نتیجه، راستگویی و دروغ‌گویی مفید خوب است و در مقابل راستگویی و دروغ‌گویی مضرّ بد است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که

انسان مؤمن در نهایت باید به دنبال کسب کدامین صفت باشد: راستگویی یا دروغ‌گویی، عدالت یا ظلم، امانت‌داری یا خیانت در امانت و فاداری یا نقض عهد؟ به عبارت دیگر، فضایل کدامند و رذائل کدام؟ انسان باید کدامین فضایل را کسب کند و از کدامین رذائل دوری گزیند؟ آیا این فضایل مطلق‌اند یا می‌توانند نسبی باشند؟ باید به دنبال نهادینه کردن عدالت در خود باشیم یا نهادینه کردن ظلم؟ گمان نمی‌کنم مسلمانی در این سخن تردید داشته باشد که آنچه قرآن از ما خواسته است نهادینه کردن صدق و راستی و مانند آن است و از همین‌رو، از ما خواسته است که با انسان‌های صادق باشیم. بنابراین، نمی‌توان تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی به دست داد که نسبت به عدالت و ظلم، راست‌گویی و دروغ‌گویی و به طور کلی دوگانه‌های ارزش‌های اخلاقی بی‌طرف است و بسته به شرایط حکم به خوبی یا بدی آنها می‌کند.

ناسازگاری قُرب الهی با غایت‌گرایی اخلاقی

متفکران مسلمان هدف از تربیت اخلاقی را قُرب الهی می‌دانند و آیات بسیاری بر این مهم دلالت دارد و در دعاها و روایات نیز تَقَرُّب به خدا جایگاه ویژه‌ای دارد. به لحاظ مباحث هستی‌شناختی خدا به همه موجودات نزدیک است و از هیچ موجودی دور نیست و از همین‌رو، خداوند می‌فرماید: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»؛ ما از رگ کردن به شما نزدیک‌تریم. و «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ»؛ به هر جا روی کنید خدا همانجاست. از این قُرب به «قُرب فلسفی» تعبیر می‌شود که در اینجا مراد نیست. قُرب در اینجا به معنای قُرب اخلاقی است؛ نه قُرب فلسفی. قُرب اخلاقی از ناحیه انسان است، نه از ناحیه خدا. در واقع، انسان با انجام رفتارها و کسب اوصافی باید طریق بندگی را طی کند تا به قُرب الهی برسد. قُرب به خدا مسلماً قُرب مکانی و زمانی نیست. پس باید به معنای قُرب وجودی باشد و قُرب وجودی در واقع، به معنای شباهت وجودی به خداوند است. بنابراین، انسان باید خداگونه شود. خدا واجد اوصاف کمالیه از جمله اوصاف اخلاقی است و اگر انسانی می‌خواهد خداگونه شود باید اوصاف اخلاقی خدا را در خود متجلی کند؛ خدا عادل است او هم باید مجسمه عدالت شود، خدا صادق است او نیز باید صداقت را در خود نهادینه کند تا به اندازه ظرف وجودی خود اندکی شباهت وجودی به خدا پیدا کند و به تعبیری خداگونه شود.

اما نکته مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر آن گونه که غایت‌گرایان معتقدند، افعال تهی از ارزش اخلاقی باشند، باید در موقعیت‌های گوناگون افعال متضادی انسان را به خدا نزدیک کند؛ در برخی موارد راستگویی انسان را به خدا نزدیک کند و در برخی موارد دروغ‌گویی.

حال آیا می‌توان تصور کرد که انسانی با ظلم و دروغ‌گویی بتواند خداگونه شود و به قُرب الهی نایل شود؟ آیا ظلم و دروغ‌گویی و به طور کلی ردائیل اخلاقی هیچ سنخیتی با خدا دارند؟ آیا می‌توان تصور کرد که کسی یک‌بار با راست‌گویی شبیه خدا شود و باری دیگر با متضاد آن، یعنی دروغ‌گویی. در این صورت، قُرب به خدا به چه معناست و چگونه حاصل می‌شود؟

بنابراین، به نظر می‌رسد نمی‌توان دست‌کم در فضای اندیشه اسلامی چنین مطلبی را پذیرفت؛ چون با توجه به اهمیت قُرب الهی که تمامی متفکران مسلمان بدان اذعان دارند، امکان ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی وجود ندارد.

کارکرد درونی اخلاقی و نفی غایت‌گرایی اخلاقی

برای اخلاق دو سنخ کارکرد متصور است: یکی کارکرد بیرونی و دیگری کارکرد درونی. معمولاً در نظریه‌های غایت‌گرایانه کارکردهای بیرونی مدّ نظر است؛ چون ارزش افعال غیر است و غایت است که موجب خوبی یا بدی آنها می‌شود و انجام دادن افعال به هدف رسیدن به آن غایت است. در این که چه غایتی باید مدّ نظر باشد اختلاف است، برخی لذت را غایت می‌دانند، برخی قدرت را و...، اما آنچه انبیای الهی و کتب آسمانی و از جمله قرآن در پی آن بوده‌اند، کارکرد درونی اخلاق است. خداوند هدف ارسال رسولان را تزکیه و تطهیر باطنی انسان‌ها معرفی کرده است. از منظر قرآن میان فعل اخلاقی و تکامل فاعل رابطه تکوینی و علی و به تعبیر دقیق‌تر رابطه ظاهر و باطن وجود دارد.

خداوند دربارهٔ کسانی که مال یتیم را به ظلم می‌خورند، می‌فرماید: به درستی که آنها شکم‌های خود را با آتش پر می‌کنند و به زودی در آتش دوزخ افکنده خواهند شد. به نظر می‌رسد مراد از پر کردن شکم از آتش اثر باطنی خوردن مال یتیم است نه آتش دوزخ؛ چون عبارت «به زودی در آتش دوزخ افکنده خواهند شد» اشاره به آتش دوزخ دارد. همچنین در آیه شریفه «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (سوره ابراهیم، آیه ۷) می‌فرماید: اگر شکرگذار باشید خودتان را زیاد می‌کنم. از چنین آیاتی فهمیده می‌شود که افعال انسان ظاهری دارد و باطنی و انسان با هر رفتاری که انجام می‌دهد در واقع، باطن و هویت خود را می‌سازد. حال سخن این است که چگونه می‌توان بر اساس «غایت‌گرایی اخلاقی» که افعال را تهی از ارزش اخلاقی می‌داند و معتقد است پیامدهای افعال هستند که خوبی‌ساز و بدی‌سازند، باطن و هویت خود را شکل داد. بر این اساس، راست‌گویی و دروغ‌گویی، عدالت و ظلم و مانند آنها فی‌نفسه نه خوب‌اند و نه بد، بلکه بستگی به این دارند که کدامیک ما را به بهشت برین برساند یا ما را به خدا نزدیک کند. حال تجسّم عمل و باطن

راستگویی چگونه است و چه تفاوتی با عمل دروغگویی دارد. با توجه به این که بسته به موقعیتی باید راست گفت و بسته به موقعیتی دروغ، آیا بر اساس این مبنا می‌توان سخنی از کمال و شکل‌گیری هویت انسانی و تجسم اعمال به زبان آورد؟

بنابر این، با توجه به نگاه قرآن به کارکرد درونی اخلاق و نقش رفتارهای انسان در شکل‌گیری هویت او افعال دارای ارزشی ذاتی هستند نه غیری و از همین رو، امکان ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

متفکران مسلمان - در چند دهه اخیر - در پی ارائه تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی بوده‌اند. برخی تقریری غایت‌گرایانه ارائه داده‌اند بدون مشخص کردن نوع غایت‌گرایی، برخی تقریری سودگرایانه که آن را «برین سودگرایی» نام نهاده‌اند و برخی تقریری خودگرایانه. در این میان، برخی تلاشی وافر برای مستندسازی غایت‌گرایی و خودگرایی اخلاقی بر اساس قرآن داشته‌اند، اما به نظر می‌رسد امکان تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی وجود ندارد و دلایل متعددی بر این ادعا اقامه شد که عبارتند از: عدم امکان تقریری سودگرایانه از اخلاق اسلامی به دلیل اختصاص قُرب الهی به فاعل اخلاقی، پیشادینی بودن اخلاق و تأیید آن از سوی آموزه‌های قرآنی، ناسازگاری غایت‌گرایی اخلاقی با قُرب الهی و لازمه فضایل اخلاقی و کارکرد درونی اخلاق ذاتی بودن ارزش اخلاقی افعال است؛ نه ارزش غیری که لازمه غایت‌گرایی اخلاقی است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

- ارسطاطالیس. (۱۳۶۸). اخلاق نیکوماخس. (ترجمه: سیدابوالقاسم پورحسینی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- آل بویه، علیرضا. (۱۴۰۰ الف). بررسی انتقادی برین سودگرایی. پژوهشنامه اخلاق. ش ۵۴: ۹۸-۱۷۷.
- آل بویه، علیرضا. (۱۴۰۰ ب). بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به مثابه نظریه هنجاری قرآن. قرآن‌شناخت. ش ۱۱۲-۹۵: ۲۶.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۹). مسائل اخلاقی. (ترجمه: علیرضا آل بویه). تهران: انتشارات سمت و نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی رامندی، سید علی‌اکبر. (۱۳۹۸). نظریه اخلاق هنجاری اسلام بر اساس قرآن کریم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی رامندی، سید علی‌اکبر. (۱۳۹۹ الف). قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی. قرآن‌شناخت. ۱۳ (۲۴): ۵۸-۳۹.
- حسینی رامندی، سید علی‌اکبر. (۱۳۹۹ ب). نظریه خودگروی اخلاقی از دیدگاه قرآن. پژوهشهای قرآنی. ۲۵ (۹۴): ۸۶-۶۷.
- سبحانی‌نیا، محمدتقی. (۱۳۸۹). بررسی معیارهای هفت‌گانه جرمی بن‌تام با تکیه بر آموزه‌های اسلامی. معرفت اخلاقی. ش ۲: ۴۴-۲۹.
- شبیروانی، علی. (۱۳۷۸). ساختار کلی اخلاق اسلامی. قیسات ۴ (۱۳): ۴۴-۳۸.
- گنسلر، هری جی. (۱۳۸۵). درآمدی جدید به فلسفه اخلاق. (ترجمه: حمیده بحرینی). تهران: نشر آسمان خیال.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۴). دروس فلسفه اخلاق. (ویرایش پنجم). تهران: انتشارات اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). آموزش عقاید. (چاپ هفدهم). تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. (نگارش: احمدحسین شریفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح، مجتبی. (۱۳۸۲). بنیاد اخلاق روشی نو در آموزش «فلسفه اخلاق». قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- نصیری، منصور. (۱۳۸۹). نظریه «برین سودگرایی» در اخلاق و تطبیق آن با نظریه سودگرایی رایج. پژوهش‌نامه اخلاق ۳ (۹): ۳۶-۹.

References

- Alebouyeh, A. (2021). Compatibility or Incompatibility of Bentham's Utilitarianism with the Quran's Doctrine. *Theosophia Islamica*, 1(2), 48-74. <https://doi.org/10.22081/jti.2021.72371>