

## ملاک ارزش گذاری افعال

سید حسین هاشمی

از جمله پرسشهای مهم در فلسفه اخلاق، این است که ملاک خوبی و بدی افعال انسان چیست و بر چه اساسی کاری زشت و ناپسند و کاری دیگر، خوب و پسندیده شناخته می شود؟ به بیان دیگر، همه انسانها درباره رفتار و اعمال خود و دیگران داوری می کنند، پاره ای از افعال را نیک و پاره دیگر را بد می نامند، چنان که انسانها را گاه نیک و گاه بد می شمارند. آنچه در این نوشته مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت، این است که بدانیم انسانها با چه میزان و معیاری دست به این قضاوتها می زنند و خوب و بد افعال انسان و یا انسانهای اخلاقی و غیر اخلاقی را از یکدیگر بازمی شناسند؟

آیا افراد و جوامع گوناگون، معیار و ملاک یگانه ای برای ارزیابی افعال خوب و بد دارند و یا این که معیار و ملاک یگانه ای را نمی توان جست، بدان دلیل که خوب و بد اخلاقی افعال، در حوزه یک معیار نمی گنجد و تابع

خواسته ها، میلها و عواطف افراد است (احساس گرایی). و یا بدان جهت که ارزشها برآیند خواست و پذیرش جوامع گوناگون و عرف عامه است (اخلاق پوزیتیویستی). و یا بدان روی که ارزشهای اخلاقی دریافتنی هستند نه توصیفی (شهود گرایی). به هر حال این پرسش، نظریه های گونا گونی را به وجود آورده است که هر یک به گونه ای درصدد تبیین و پاسخگویی برآمده اند. یکی از عوامل مهم تنوع دیدگاهها در این بحث، پیش فرضها و باورهای هستی شناسانه فلاسفه اخلاق است و ما بی آن که مجال پردازش به این موضوع را داشته باشیم، همت خویش را به طرح مهم ترین آرا و بررسی همنوایی یا ناهمسازی آنها با آیات قرآن، معطوف خواهیم داشت.

نظریه های فاقد ملاک قانونمند

بخشی از آراء و نظریه ها در باره مفاهیم اخلاقی مبتنی بر تعریف ناپذیر بودن نیک و بد در قلمرو اخلاق هستند که در نتیجه از دیدگاه آنان، معیاری قانونمند برای ارزیابی افعال اخلاقی وجود ندارد. زیرا اگر مفهومی قابل تعریف نباشد، نمی توان معیار و میزانی برای آن جست و جو کرد. این نظریه ها عبارتند از:

### ۱. شهودگرایی

برخی از فلاسفه اخلاق دریافت خصوصیات اخلاقی افعال را بر پایه ادراک و شهود شخصی استوار می دانند و بر این باورند که حقایق اخلاقی را تنها از راه شهود می توان دریافت و دیگر امور اخلاقی اگر چنان که باید لحاظ شوند، بدیهی و بی نیاز از توضیح خواهند بود. جی. ای. مور که از بزرگ ترین فلاسفه شهودگرا است و رویکرد به شهودگرایی در قرن حاضر از اثر او با نام (مبنای اخلاق) آغاز می گردد، بر این عقیده است که خوب، تعریف ناپذیر، شهودی و بدیهی است. او می نویسد:

(اگر از من پرسیده شود که خوب کدام است، در جواب خواهیم گفت که خوب، خوب است و این غایت مطلبی است که می توان گفت و اگر از من سؤال شود که خوب را چگونه باید تعریف کرد، پاسخ من این خواهد بود که خوب قابل تعریف نیست و این همه سخنی است که در این باره می توانم بگویم.) ۲

## ۲. حس گرایی

برخی از فلاسفه اخلاق، معتقد به وجود حس اخلاقی در انسان هستند و می گویند آدمی همان گونه که حس بینایی، چشایی، شنوایی و... دارد و به وسیله آنها أعراض را درک می کند، حس باطنی و اخلاقی نیز دارد که به وسیله آن خصوصیت اخلاقی افعال را احساس می کند.

این دسته از فیلسوفان به طرفداران حس اخلاقی (moral sense) شناخته می شوند. صاحبان این دیدگاه حس اخلاقی را در انسان غریزی می دانند و نه اکتسابی، و به همین علت حس اخلاقی را مخصوص گروه ویژه ای نمی دانند، بلکه معتقدند در هر انسانی، چنین حسی وجود دارد، هر چند حس اخلاقی همچون دیگر حواس، مانند بینایی، شنوایی و... و نیز ملکات نفس انسانی، دارای شدت و ضعف است. ۳

در تبیین اوصاف و خصوصیات حس اخلاقی، میان طرفداران این نظریه اختلاف است، بعضی آن را نیروی شعور مخصوص، پاره ای آن را نیروی عقل و دسته دیگر از آن با نام وجدان یاد می کنند، چنان که در مدرکات و محسوسات با این حس نیز وفاق رأی وجود ندارد که آیا کلیات و جزئیات خیر و شر به وسیله این حس درک می شود و یا تنها کلیات، مانند خیر بودن راستگویی و شربودن دروغگویی و... با حس اخلاقی قابل درک هستند.

براساس این نظریه نیز خوبی و بدی دریافتی درونی و محدودیت ناپذیر است و هر کسی آن را تشخیص می دهد و برای خود او ادراکش معتبر است.

افلاطون و رواقیون از جمله طرفداران این نظریه شمرده شده اند.

برخی محققان معاصر، کانت را نیز در شمار معتقدان به حس اخلاقی دانسته اند، زیرا او معتقد به وجود وجدان اخلاقی در انسان است.

## ۳. احساس گرایی

احساس گرایی به نظریه ای گفته می شود که منکر نقش اطلاع رسانی در احکام و مفاهیم اخلاقی است و کارکرد احکام و مفاهیم اخلاقی را تنها ابراز تأثیر یا گرایش و یا ابراز گرایش گوینده و ایجاد انگیزش همانند در مخاطب می دانند؛ مثلاً وقتی انسان با حادثه دلخراشی روبرو می شود متأثر می شود، این حالت تأثیر خود را به یکی از دو صورت می تواند بروز دهد؛ یکی با گفتن (وای) و دیگری با گفتن جمله: (چه حادثه بدی). و یا اگر شاهد لطف و جوانمردی کسی باشد، دچار نوعی گشادگی و سرور می شود و این حالت خوشحالی را به صورت (به به) و یا گفتن جمله (چه رفتار خوبی) ابراز می نماید، بدین صورت مفاهیم اخلاقی چونان اصوات نحوی، ناشی از تأثیر مستقیم حوادث بیرونی است و بیانگر و ابراز دهنده احساس انسان، آیر و استیونس از جمله فلاسفه احساس گرا هستند. ۴

#### ۴. وظیفه‌گرایی عمل نگر

یکی دیگر از نظریه‌های فاقد معیار قانونمند، نظریه‌ای است که از آن به عنوان وظیفه‌گرایی عمل نگر یاد می‌شود. این نظریه هیچ معیاری برای درستی و یا نادرستی افعال ارائه نمی‌دهد و می‌گوید در هر موقعیتی، خود شخص باید درست را از نادرست بازشناسد و این کار را با دقت در اوضاع و احوال پیرامونی خود و شناخت واقعیهایی که در آن به سر می‌برد، می‌تواند انجام دهد. بنابراین نظریه، از آنجا که موقعیتها و شرایط همواره متغیرند، نمی‌توان برای خوبی و بدی کارها، قانونی عام و فراگیر ارائه داد.<sup>۵</sup>

#### کنش اخلاقی در نگاه حکمای اسلامی

بررسی ملاک ارزشیابی اخلاقی افعال در نگرش قرآنی، می‌طلبد که مفهوم واژه (اخلاق) را در اصطلاح عالمان اخلاق اسلامی بدانیم. زیرا برداشتهای گونه‌گونی از این کلمه شده است. اخلاق واژه عربی و صیغه جمع است. مفرد آن خُلُق است. خُلُق در لغت عربی به معنای: خوی، سرشت و ملکه نفسانی آمده است. جوهری در صحاح اللغه آورده است: (خُلُق و خُلُق یعنی سجیه و سرشت).<sup>۶</sup>

در اصطلاح علمای اخلاق مسلمان، اخلاق عبارت است از ملکه نفسانی که بر اثر تکرار یک عمل به وجود می‌آید، اگر آن ملکه به دنبال تکرار فعل نیک، حاصل آمده باشد، (خلق حسن) نامیده می‌شود و اگر برآمده از عادت بر عمل باشد (خلق رذیل) است.

فارابی در توضیح اخلاق گفته است:

(اخلاق، محصول عادت است و دلیل آن این است که اصحاب سیاسات، کسانی را از نیکان به حساب می‌آورند که عادت بر کارهای خوب را فراگیرند و کارهای خوب را عادت خود قرار دهند).<sup>۷</sup> خواجه طوسی می‌نویسد:

(خُلُق، ملکه‌ای است که باعث می‌شود به آسانی فعلی از نفس صادر شود، بی‌احتیاج تفکری و رویتی، و در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیات نفسانی آنچه سریع الزوال باشد، حال خوانند).<sup>۸</sup>

فخررازی در تفسیر کبیر، خُلُق را این‌گونه تعریف کرده است:

(خُلُق ملکه‌ای نفسانی است که بر اثر آن انجام کارهای نیک آسان می‌گردد، باید دانست که انجام فعل خیر چیزی و سهولت انجام آن چیز دیگر است، پس آن حالتی که بر اثر آن، کار خیر به آسانی انجام می‌گیرد، خُلُق نامیده می‌شود).<sup>۹</sup>

استاد شهید مطهری با در نظر داشت همین مفهوم اخلاق (که وی آن را دیدگاه علمای قدیم اخلاق می‌نامد) انسان اخلاقی را چنین تعریف می‌کند:

(از نظر علمای قدیم، آدم تربیت شده آدمی است که آنچه فضیلت نامیده می‌شود در او به صورت خوی و ملکه درآمده باشد... و مادامی که یک فضیلت به صورت ملکه در نیامده باشد یا به طبیعت

ثانوی انسان، بدل نشده باشد، حال است نه فضیلت... مثل این که در قدمای علمای اخلاق، تردید ی در این جهت نبوده که صفات و ملکات فاضله را باید به صورت نوعی عادت درآورد. (۱۰)

در فلسفه یونان نیز اخلاق، ملکه نفسانی شمرده شده است، چنانکه ارسطو بر این باور بود: فضائل اخلاقی نتیجه عادتها یا ملکات نفس است. ما استعدادهایی را به ارث می بریم که به خودی خود خنثی و بی طرف است. و تربیت و عادت است که شخصیت ما را می سازد... پس هر فضیلتی یک عادت شکل یافته است. ۱۱

#### مفهوم فعل اخلاقی در فلسفه غرب

اخلاق در اصطلاح فلاسفه جدید غرب، غیر از مفهومی است که فیلسوفان و عالمان اخلاق مسلمان و یا فلاسفه یونان از آن اراده کرده اند، در عرف و اصطلاح فیلسوفان کنونی غرب، اخلاق یعنی افعالی که از انسان صادر می شود و شایسته مدح و تحسین است و یا به دیگر سخن، خوب و درست است. توضیح این که افعال از نظر تعلق اراده و عدم آن بر دو گونه است، بخشی از افعال، بدون اراده انسان صادر می شود، مانند نفس کشیدن، ضربان قلب، جریان خون و... این دسته از افعال آدمی، مورد داوری قرار نمی گیرند، نه کسی آنها را می ستاید و نه سرزنش و نک وهش می کند. اگر هم درپاره ای موارد این گونه افعال، خوب و یا بد شناخته شوند، مقصود ارزشگذاری اخلاقی نیست.

دسته دیگر از افعال انسان، پس از تفکر و اندیشه و با اختیار و انتخاب انسان انجام می شود، این گروه از افعال است که در معرض قضاوت و داوری اخلاقی است و ستایش یا نکوهش می شود، چنانچه عملی ارزشمند شناخته شد، عمل اخلاقی، و اگر عاری از ارزش بود، غیراخلاقی گفته می شود. به عبارت دیگر این گروه از افعال آدمی اگر در بردارنده صفت خوبی باشد عمل اخلاقی، و اگر در بردارنده صفت بدی بود عمل ضد اخلاقی، و اگر دارای هیچ یک از دو صفت نبود، عمل غیراخلاقی به شمار می آید.

فعل اخلاقی در فلسفه غرب، تنها نظر به صدور افعال دارد و کاری به خاستگاه آن و نیت و ملکه بودن فعل ندارد.

ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲م) در کتاب (امیل) یکی از اموری را که باید در تربیت و پرورش اخلاقی انسانها مورد توجه قرار بگیرد، این گونه بیان می کند:

(تنها عادتی که باید بگذارند کودک پیدا کند، این است که به هیچ چیز عادت نکند... او را طوری بار بیاورند که همیشه مسلط بر نفس خویش باشد و به محض این که صاحب اراده گردید همه چیز را به دلخواه خود انجام دهد.) ۱۲

کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) می گوید: انسان اخلاقی انسانی است مختار و آزاد که هیچ قید و بند و تمایلی بر اراده او ندارد، زیرا تنها چنین انسانی مسئول رفتار خویش است، نه آن کسی که عمل را تحت تأثیر میل و یا عادت انجام می دهد. ۱۳

چنین به نظر می رسد که این گونه دیدگاه درباره اخلاق و عاداتها با نظریه حکمای اسلامی که اخلاق را متکی به ملکه دانسته اند، نوعی رویارویی و تضاد دارد، ولی احتمال می رود که این دو نظریه چندان ناظر به یکدیگر نباشند و دو نگاه باشند از دو زاویه گوناگون.

علاوه بر این، کسانی که اخلاق را از نوع ملکه و عادات رسوخ یافته در نفس دانسته اند، خود یادآور شده اند که عاداتها بر دو گونه اند: (عادات فعلی) و (عادات انفعالی).

عاداتهای انفعالی، عاداتهایی هستند که بر اثر یک عامل بیرونی به وجود می آیند، همچون عادت به (الکل) که انسان را اسیر خویش می کند و نیروی اراده و اختیار شخص را ضعیف می سازد و بدین خاطر، چنین عاداتهایی، نکوهیده و غیراخلاقی هستند. اما عاداتهای فعلی، عاداتهایی هستند که بر اثر تکرار یک عمل اختیاری و اخلاقی در انسان به وجود می آیند. از جمله آثار رفتارهای نیک که به صورت عادت درآمد و در نفس رسوخ یافته، این است که فاعل را در برابر عوامل بازدارنده از عمل خیر، مقاومت می بخشد. و نیز بر اثر تکرار و ممارست، آن عمل را به شیوه بهتر انجام می دهد؛

مثل شجاعت که ملکه و سجیه نفسانی است، و همچنین ملکه سخاوت و عفت و ... ۱۴  
آیا می توان ادعا کرد که سخاوت، خدمت به نیازمندان و کمک به محرومان، هرگاه به صورت یک عادت و ملکه درآمد باشد، ارزش اخلاقی ندارد و شایسته ستایش نیست، هرچند آن عادت خود نتیجه ممارست و تکرار افعال اختیاری باشد!

#### ملاک رفتار اخلاقی در فلسفه غرب

برای دستیابی به ملاک و معیار ارزشیابی افعال اخلاقی، بررسی یکایک دیدگاهها و نظریه ها در این مجال میسر نیست، از این رو باید نظریه های اخلاقی را در طبقه بندی مشخصی بر اساس قرابت و همسویی آنها مورد ارزیابی قرار داد.

یکی از طبقه بندی هایی که برای دیدگاههای اخلاقی فلاسفه غرب می توان برشمرد چنین است:

۱. انگیزه گرایی.

۲. وظیفه (عمل) گرایی.

۳. نتیجه (غایت) گرایی.

#### ۱. انگیزه گرایی

نظریه ای انگیزه گرا و یا معتقد به اصالت انگیزه شناخته می شود که درستی و نادرستی، خوبی و بدی یک فعل را وابسته به انگیزه و نیتی بداند که انجام دهنده عمل داشته است.

در میان فلاسفه انگیزه گرای غرب، نظریه اخلاقی کانت از آن جهت که بر اراده و انگیزه تأکید ورزیده است، از سایر دیدگاههای اخلاقی غرب همسویی بیش تری با تفکر اخلاقی اسلامی دارد، این تقارب و همسویی با در نظر گرفتن دو نکته برجسته تر می گردد، نخست، نقش و جایگاه مهم نیت در هر دو بینش اخلاقی. دوم، این که ارادی بودن عمل همواره همراه با عقلانیت آن است، پافشاری

کانت بر ارادی بودن عمل به مفهوم رعایت عقلانیت در عمل اخلاقی است، از همین رو برخی از پژوهشگران، نظریه اخلاقی او را در زمره عقل گرایان قرار داده اند.

## کاستیهای انگیزه گرایی

گذشته از جنبه های مثبت نظریه کانت، دو کاستی مهم در این دیدگاه وجود دارد که قابل چشم پوشی نیست:

اشکال نخست این است که حرکت براساس وظیفه و به حکم تکلیف، گاه آدمی را دچار تحیر می کند و آن زمانی است که انسان با دو تکلیف ناهمساز روبه رو شود، مانند این که کسی به دیگری وعده می دهد راز وی را نگاه دارد، سپس شخص دیگری از او در باره همان چیز حقیقت را جويا می گردد. در این میان فرد، در برابر دو تکلیف ناسازگار واقع می شود (تکلیف رازداری و تکلیف راستگویی) که انجام هر دو نیز ممکن نیست.

کاستی دیگر و مهم تر، یکجانبه نگری نظریه کانت است، چه این که منحصر کردن ارزش کارها در انگیزه و اراده فاعل و نادیده انگاشتن نتایج و آثار آن بر خلاف عرف زندگی بشری و عقلانیت زندگی است. عقل آدمی حکم می کند که در انجام یک عمل، آثار و پی آیندهای آن را نیز از نظر دور نداشته باشد. شاید از همین رو با تمام اصرار کانت بر جایگاه انحصاری انگیزه در ارزش افعال، گاه به طور غیرمستقیم و از سر ناگزیری نتایج اعمال را نیز دربرآورد ارزش کارها دخالت داده است. مانند آنجا که می گوید:

(... پس به زودی آگاه می شوم که درحالی که می توانم دروغگویی را بخواهم، به هیچ وجه نمی توانم بخواهم که دروغگویی یک قانون کلی باشد، زیرا با چنین قانونی هیچ وعده ای هرگز وجود نخواهد داشت، چون بیهوده خواهد بود که درباره کارهای آینده خود به کسانی نیت خویش را اظهار نمایم که این ادعا را باور نخواهند کرد. یا اگر عجولانه آن را باور کنند با من معامله به مثل خواهند کرد). ۱۵

کانت در جمله: (با من معامله به مثل خواهند کرد) آشکارا به نتایج عمل توجه نشان داده و این با تأکید وی بر انگیزه گرایی انحصاری سازگار نیست. ۱۶

## ۲. وظیفه گرایی

وظیفه گرایی به نظریه ای گفته می شود که براساس آن، درستی و نادرستی، ارزشی و غیرارزشی بودن افعال نه به انگیزه و نیت فاعل و نه به نتیجه و آثار آن که به خود عمل بستگی دارد. کسانی چون و. د. راس (W.D. Ross) و ا. س. اوینگ (A.C. Ewing) و ه. پریچارد (H. P. Richards) و برخی دیگر از فلاسفه غرب بر این باورند که خوبی و بدی و درستی و نادرستی عمل به این است که عمل از چه نوع بوده است. مانند این که وفای به عهد درست و صواب و خوب است. دستگیری از بینوایان خوب و درست است و نیز راستگویی ارزش اخلاقی دارد، نه از جهت ان گیزه فاعل و یا آثار و نتایج هریک، بلکه از آن جهت که نفس این کارها درست و خوب است، چه این که فاعل و انجام

دهنده کارهای یاد شده انگیزه و اراده خیر داشته باشد یا نه، و نیز بدون نظر به آثار و پیامدهای راستگویی، وفای به عهد و... این امور، نیک و مستحسن است. ۱۷

اساس مشکلات نظریه اصالت وظیفه این است که چگونه می توان ثابت کرد که عمل معینی اخلاقاً خوب و یا بد است و به دیگر سخن اگر این نظریه نتواند معیاری برای خوب و بد بودن افعال ارائه کند، دچار نوعی ابهام و دور خواهد شد (عمل خوب آن است که خوب باشد) برای رهیدن از این مشکل است که عمل نگرها در جستجوی معیار خوبی و بدی افعال گفته اند: معیار وجود دارد، ولی نه یک قاعده و دستور معین، بلکه آن معیار، مرکب از مجموعه قواعدی است مانند راستگویی، وفای به عهد و... که این قواعد را، هنمای عمل انسان در موقعیتهای ویژه هستند.

در اینجا گذشته از اشکالی که بر پشتوانه تعیین قواعد مشخص پیش می آید، این اشکال مطرح می شود که نمی توان قاعده ای را سراغ گرفت که هیچ استثنا نداشته باشد و با قواعد دیگر هرگز در تعارض نباشد، مانند تعارض قاعده: (هرگز نباید دروغ گفت) با قاعده (لزوم حفظ مصالح دیگران)!

عمل گرایان تاکنون توفیق نیافته اند مجموعه ای از قواعد غیرمتعارض و استثنا ناپذیر را بیابند و آنها را به عنوان معیاری برای خوبی و بدی افعال معرفی کنند. به این ترتیب نظریه وظیفه گرایی به فرجامی می رسد که ویلیام فرانکنا می گوید:

(وظیفه گرایی مانند (راس) نمی تواند هیچ ملاکی عرضه کند که به وسیله آن بگوییم وظایف در نگاه نخست کدامند، به عبارت دیگر در تعیین آنچه از لحاظ اخلاقی، درست یا نادرست است، همیشه باید دید چه ملاحظاتی را باید به حساب آورد، دست کم باید در جستجوی چنین ملاکی بکوشیم.) ۱۸

مشکل دیگر وظیفه گرایی نادیده انگاشتن پیامدهای عمل و نیز انگیزه های فاعل در انجام دادن کار است، با این که بی گمان نمی توان کار کسی را که از روی عمد و قصد به کسی شلیک کرده و او را کشته است، با کسی که از روی خطا تیری را رها کرده و از باب اتفاق به انسانی اصابت کرده و موجب مرگ او شده است، مساوی دانست و هر دو را به یک اندازه سرزنش و نکوهش کرد و یا این که اگر راست گفتن سبب شود که بر اثر آن جان انسان بی گناهی به خطر افتد، نمی توان گفت، بدون ملاحظه عواقب و آثار آن، چون نفس عمل راستگویی خوب است پس باید راست گفت، هر چند آثار بسیار بدی بر آن مترتب گردد.

### ۳. نتیجه گرایی

از جمله دیدگاهها و نظریات اخلاقی نظریه نتیجه گرایی است؛ نظریه ای که درستی یا نادرستی همه کارها را وابسته به آثار و نتایج آنها می داند، این نظریه شامل دو گروه می شود:

الف. کسانی که نتیجه ارزشی را (لذت) دانسته اند.

ب. آنان که نتیجه ارزشی را (خیر) شمرده اند.

بنابر نظریه نخست، درستی یا نادرستی یک عمل، بسته به این است که نتیجه عمل خوش آیند و لذت بخش باشد، یا نتیجه آزار دهنده و دردآور! اما براساس نظریه دوم، خوبی نباید با (لذت) یگانه

پنداشته شود و بدی با (الم)، بلکه هر کدام امری جداگانه است، چنانکه در سبب سرخ، سبب و سرخی هر یک امری جداگانه اند. این نظریه را جی . ای . مور، باور داشت و می گفت درستی یا نادرستی یک عمل به اندازه خوبی یا بدی که آن عمل حاصل می کند بستگی دارد. ۱۹ لازم به یاد است که نتیجه گرایان شاخه لذت به دسته هایی چون (خودگرایی) و (سودگرایی) تقسیم می شوند. نتیجه گرایان شاخه (خیر) مشکلی که دارند، تعیین مفهوم و ملاک خیر است. ۱/۳. لذت گرایی

گروهی از فیلسوفان اخلاق، معیار خوبی و بدی افعال را میزان لذت آوری و الم زایی افعال، قرار داده اند، عمل خوب آن است که نسبت به هر فعل ممکن دیگر، بیشترین لذت و کمترین رنج را به بار آورد. براین اساس اگر انسان میان چندین عمل قرار گیرد که باید یکی را برگزیند، وظیفه اخلاقی او ایجاب می کند، عملی را برگزیند که در بردارنده بیشترین لذت - هم از نظر کیفیت و هم از نظر کمیت - باشد.

لذت گرایان براین نکته توافق دارند که لذت فاعل در حسن و قبح و خوبی و بدی عمل تأثیر دارد، اما این که لذت و رنج دیگران هم ملاک خوبی و بدی افعال باشد، مورد اختلاف آنان واقع شده است. آنان که لذت فاعل را تمام ملاک ارزشمندی و خوبی فعل قلمداد کرده اند، (خودگرا) نامیده شده اند و کسانی که جامعه انسانی را ملاک خوبی یک عمل دانسته اند، (سودگرا) نام گرفته اند و دسته سوم نیز لذت فاعل و گروهی از انسانها را معیار ارزش عمل برشمرده اند، در تعیین این گروه که لذت آنها در میزان ارزش عمل دخالت دارد نیز اختلافی است که به اختلاف در پیش فرضها، گرایشهای سیاسی، فلسفی، مذهبی و... برمی گردد.

از این رو برخی گروه معیار را (گروه هم نژاد) دانسته اند که (ناسیونالیست) نام می گیرند. و برخی نیز طبقه معین را (مارکسیستها) و بعضی نیز گروه شایسته تر و قوی تر را (ماکیاولیستها) و برخی نیز گروههای دیگر را. ۱/۱/۳. خودگرایی

اپیکور (۳۴۲-۳۰۷ ق . م) فیلسوف یونانی از بزرگترین منادیان نظریه خودگرایی اخلاقی است. او می گفت:

(لذت، آغاز و انجام زندگی سعادت‌مندانه است). ۲۰

باز هم در کتابی با نام (هدف زندگی) می نویسد:

(اگر من لذتهای چشایی و لذتهای عشق و لذتهای بینایی و شنوایی را کنار بگذارم، دیگر نمی دانم خوبی را چگونه تصور کنم).

و در جای دیگر می نویسد:

(سرآغاز و سرچشمه همه خوبیها لذت شکم است).

اپیکور به لذتهای روحی نیز قائل است و آنها را از یک نظر بر لذتهای جسمی ترجیح می دهد به این سبب که در لذتهای جسمی، رنجها آغشته با لذت است. لذت پیراسته از رنج در لذتهای جسمی وجود ندارد، با این که در لذتهای روحی می توان از این آلام پرهیز کرد، بدین گونه که م ا می



توانیم به جای اندیشیدن درباره رنج، به اندیشه درباره خوشی پردازیم. ولی لذت روحی اپیکور، در فرجام به همان لذت جسمی باز می گردد.

اپیکور گرایش شدیدی به گریز از الم پیدا کرد، با این که لذت شکم را سرآغاز همه خوبیها می دانست و در صورتی که خوردن مایه بیماری و درد شود، نان خشک را توصیه می کرد.

او بر همین اساس، لذت ناشی از پول، قدرت و شهرت را بی ارزش می داند، زیرا که رنج و اضطراب و بی قراری برآمده از این امور، از لذت آنها بیش تر است، همچنان که عشق و لذت جنسی را نیز لذتی می داند که رنجهای پی آیند آن، به مراتب بیش از مقدار لذتی است که از عمل جنسی حاصل می شود. پس انسان باید لذت جنسی را نیز ترک گوید. ۲۱

از میان فیلسوفان جدید، کسی که به این اندیشه اخلاقی متمایل است، توماس هابز ( Thomas Hobbes ۱۵۸۷-۱۶۷۹م) انگلیسی است. (هابز) حب ذات را ریشه تمام عواطف خیرخواهانه انسانی می شمارد و می گوید:

(هیچ کاری را نمی باید گفت خوب و خیر است، مگر به همان اندازه که برای کننده کار لذت آور باشد. و همچنین هیچ کاری را نمی توان شر گفت، مگر به همان مقدار که رنج و الم آور باشد.)

او می گوید کسی که بر بیچارگان شفقت و دلسوزی می کند به سبب رنجی است که گمان می کند اگر به او مهربانی نکند بدان گرفتار خواهد آمد، چون تصور می کند روزی همان بیچارگی به خود او روی می کند. در یک سخن، به نظر هابز، انسان، خود خالق ارزشهاست و سود و زیان و لذت او میزان ارزشیابی افعال و امور است. ۲۲

(وقتی چیزی هدف میل باشد آن را خوب می دانیم و وقتی هدف نفرت قرار بگیرد بد می نامیم.)

۲۳

### نقد نظریه خودگرایی

۱. اگر تمایل افراد و لذت و رنج آنها معیار خوب و بد باشد، در حقیقت نمی توان معیاری برای خوب و بد پیدا کرد، زیرا هر کسی برای خود معیار و ملاک خاصی دارد که در خور تعمیم به دیگران نیست.

۲. نظریه خودگرایی و لذت جویی فردی، جامعه انسانی را به ناهمسازی و ناسازگاری بی پایان و می دارد. چه اینکه هر فرد بی توجه به منافع دیگران، تنها درصدد تأمین لذت خویش است.

۳. جانمایه نظریه خود محوری، ترغیب انسانها به خود خواهی و نفی نوع دوستی و ایثار است.

۴. بر پایه این نظریه کسانی که به دفاع از مصالح و منافع مردم فداکاری می کنند، کاری اخلاقی و ارزشی نکرده اند، ولی کسانی که مصالح اجتماع و دیگران را فدای منافع خود می کنند، مردمان بافضیلت و اخلاقی شمرده می شوند.

۲/۱/۳. سود گرایی

برخی از فیلسوفان لذت گرا، معتقدند که ملاک خوبی و بدی کارها، لذت شخصی نیست، بلکه عمل خوب آن است که نه تنها بیش ترین لذت را برای بیش ترین افراد انسانی به بار آورد، بلکه باید تمام

موجوداتی که به نوعی دارای احساس لذت و رنج و الم هستند و در ارتباط با عمل ما قرار دارند سنجیده شوند، اصولی که این نظریه بر آن استوار است اینها هستند.

۱. بیشترین لذت از نظر زمان.

۲. بیشترین لذت از نظر فراگیری نسبت به افراد.

۳. بهترین لذت از نظر کیفیت.

از جمله فیلسوفان که این نظریه اخلاقی را تبیین و گزینش کرده اند می توان از این سه نفر نام برد: جرمی بنتام (Jeremy Bentham) انگلیسی (۱۷۴۸-۱۸۳۲م) و جان استوارت میل (John Stuart Mill) انگلیسی (۱۸۰۶-۱۸۷۳م) و هانری سجویک.

(سجویک) می گوید:

(لذت تنها چیزی است که ارزش ذاتی دارد، هرگاه ما بین دسته ای از افعال مخیر شویم، ملاک انتخاب ما لذت آوری هریک از آنها خواهد بود، عقل ما فرمان می دهد که از میان آن افعال، همان را که لذت بزرگ تر و بیش تری می آورد انتخاب کنیم... و نیز به هنگام انتخاب افعال، آینده را نیز در نظر بگیریم. همان گونه که لذت فعلی را در نظر می گیریم و باید لذت دیگر مردمان از آن عمل را نیز در چشم انداز خود داشته باشیم، همان سان که لذت خود را در نظر داشته ایم. زیرا وقتی با دید وسیع بنگریم، خواهیم دریافت که لذت کسی بر لذت کس دیگر اولویت و ترجیح ندارد، از این روی خردمندان است که شخص، همان گونه که لذت خودش را از افعال در نظر می گیرد، دیگران را نیز نادیده نگیرد.) ۲۴

(بنتام) کمیت لذت یک عمل را سبب برتری آن نسبت به افعال دیگر می داند، ولی (میل) ویژگی دیگری را نیز سبب برتری لذت فعلی بر افعال دیگر می داند و آن عبارت است از شرافت یک لذت بر دیگر لذتها، او می گوید لذتها همان گونه که از نظر کمیت اختلاف دارند، از نظر شرافت نیز متفاوتند. (میل) در پاسخ به این پرسش که چگونه می توان شرافت یک لذت بر لذت دیگر را به دست آورد، می گوید:

(ما می بینیم که یک انسان زیرک محروم از لذتهای جسمی هرگز نمی خواهد که کودن و نافهم باشد و برخوردار از لذتهای جسمی، هر چند که آن لذت جسمی بیشترین درجه لذت را داشته باشد.)

نقد نظریه سودگرایی

نظریه سودگرایی هر چند نسبت به (خودگرایی) بهره بیش تری از اخلاق و فضیلت را دارا است، ولی دچار خلأهای جبران ناپذیر است:

۱. بر مبنای این دیدگاه، یک عمل، زمانی نیک است که نسبت به همه اعمال و شرایط دیگر لذت بخش باشد و این مقایسه اگر به طور کامل بخواهد صورت گیرد، کاری است مشکل و یا ناممکن.
۲. توجه به منافع اکثریت همیشه کاری ممکن نیست، زیرا بسیاری از اعمال انسان می تواند برای نسلهای بعد زیان آور به حساب آید. مثلاً: بهره برداری از معادن هر چند به نفع و سود نسل و یا

نسلهای فعلی است و آنها از این کار لذت می برند، اما همین کار به طور قطع به ضرر نسلهای آینده است. اگر میزان، لذت و سود همه انسانها باشد، باید از استخراج معادن پرهیز شود!

۳. اگر میزان نیک و بد رفتار کردارها لذت و رنج عمومی باشد در بسیاری از موارد نمی توان عملی را خوب یا بد گفت، زیرا سلیقه ها و طبیعتهای مردم، مختلف و ناهمگون است.

۴. نگاه (سودگرایی) منحصر ساختن ارزشها در لذت جویی است و این مایه حقیر شمردن منزلت انسانی است. ۲۵ هر چند این اشکال در نظریه (جان استوارت میل) تا اندازه ای که میان لذتها از نظر شرافت تفاوت می گذارد، کاهش می یابد، چه این که او گفته است:

(انسان زیستن با بدحالی، بهتر از خوک بودن و با لذت زندگی کردن است، و سقراط بودن و محروم زیستن، بهتر از ابله بودن و با لذت زیستن است.) ۲۶

### جامع نگری اخلاق دینی

در نگرش اسلامی هیچ یک از معیارهای یادشده به تنهایی نمی تواند پایه ارزشیابی افعال آدمی و حسن اخلاقی قرار گیرد و عمل اخلاقی را از غیر اخلاقی بازشناساند، ارزشگذاری رفتار و اعمال انسان در نگاه دین بر سه پایه استوار است، انگیزه عمل (جنبه فاعلی)، ذات عمل (جنبه فعلی) و آثار و پی آیندهای عمل (جنبه غائی). با در نظر داشتن این سه عامل است که گاه فعلی از زاویه نیت و انگیزه و ارتباط آن با نفس و روح انجام دهنده کار، متصف به (خوبی) می شود، ولی از ناحیه آثار فردی یا اجتماعی و یا از جهت این که اصل عمل، شایسته انصاف به حسن نیست، (ناپسند) شمرده می شود و نیز در مواردی که حسن فعلی و غائی هر دو و یا یکی موجود باشد، ولی حسن فاعلی وجود نداشته باشد و با انگیزه خیر صورت نگرفته باشد، عمل متصف به (نیک) نمی شود.

### تأثیر انگیزه و نیت در ارزش عمل از نظر اسلام

اسلام به انگیزه و نیت انسان در کارها چنان ارج نهاده است که ممکن است گمان رود تنها شرط ارزشیابی و درستی و نادرستی عمل، چگونگی نیت است، در حدیثی از رسول اکرم (ص) آمده است:

(انما الاعمال بالنیات.)

بی گمان کردار انسانها در گرو نیت آنهاست. ۲۷

در حدیث دیگر از آن حضرت نقل شده است:

(... لکل امرء ما نوى ...)

برای هر کس همان است که قصد کرده است. ۲۸

حدیث دیگری، بود و نبود عمل را در گرو نیت و انگیزه عمل دانسته است:

(لا عمل الا بنیة.)

هیچ عملی بدون نیت پذیرفته نیست. ۲۹

در سوره مبارکه بقره خداوند دو گروه از مردمان را نام می برد که بخشی از مال خود را به مستمندان می بخشند، انگیزه و نیت یکی از آن دو گروه از این بخشش، جلب رضایت مردم و

خوشایند انسانهاست، و انگیزه گروه دیگر رضایت و خوشنودی پروردگار است. سپس به ارزیابی کار ای ن دو گروه می پردازد و اتفاق گروه نخستین را به توده ای از خاک، همانند می کند که بر روی سنگ صافی قرار دارد و با بارش باران فرو می لغزد و چون بنگری چیزی بر سنگ نمانده است. اما کار گروه دوم را به بوستانی تشبیه می کند که بر پشته ای از خاک غرس شده و بر اثر بارش باران اندک یا فزون، محصول دو چندان می دهد!

(یا ایها الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم باليمن و الأذى کالذی ینفق مالہ رثاء الناس و لایؤمن بالله و الیوم الآخر فمثله کمثل صفوان علیہ تراب فأصابه وابل فترکه صلداً لایقدرون علی شیء مما کسبوا و الله لایهدی القوم الکافرین. و مثل الذین ینفقون اموالهم ابتغاء م رضات الله و تثبیتاً من انفسهم کمثل جنه بربوه اصابها وابل فأتت اکلها ضعفین... ) بقره / ۲۶۴-۲۶۵

ای اهل ایمان! صدقه خود را با منت و آزار، بی ثمر نسازید، مانند آن کس که مال خویش را به خاطر مردم انفاق می کند و به خدا و روز واپسین باور ندارد. مثل او مثل کوه خارا است که بروی آن قشری از خاک را به صورت بوستان پرورده باشد که اگر باران دانه درشتی بر آن ب بارد، قشر خاک را فرو بلغزاند و غیر تخت سنگ صاف باقی نگذارد و از آنچه هزینه کرده است چیزی بدست نیاورند. خداوند ناسپاسان را هدایت نمی کند.

و اما مثل آنان که مال خویش را در راه رضای خداوند می بخشند مثل بوستانی است بر سر پشته های خاکی در صحرا که باران دانه درشتی بر آن ببارد و حاصل خود را دو چندان پردازد... چنانکه پیداست در این دو آیه شریفه یک کار از سوی دو شخص، مورد بررسی قرار گرفته است که تنها در یک جهت با هم تفاوت داشته است و آن انگیزه فاعل فعل است. همان تفاوت، سبب ارزشمندی یکی و بی ارزش بودن دیگری شده است.

در سوره دهر، هنگام حکایت حال بهشتیان، دسته ای از بهشتیان با نام و صفت ابرار یاد شده اند و به دنبال آن خداوند به بیان کارها و اعمالی می پردازد که (ابرار) در دنیا انجام داده و در پرتو آن به نعمتهای جاوید بهشتی دست یافته اند، آن کارها عبارتند از: وفای به نذر، پروا از روز واپسین، رسیدگی به مسکینان، یتیمان و اسیران.

قرآن ضمن برشمردن این کارهای ستوده، به انگیزه و نیت نیکان از انجام این افعال می پردازد و می گوید: نیکان تمام این کارها را تنها برای رضایت خداوند انجام داده اند و نه هیچ چیز دیگر! تبیین این ویژگی و انگشت نهادن بر آن، بیانگر این است که حتی کارهایی چون وفا به نذر و عهد و دستگیری از مسکینان و یتیمان که در عرف بشری نیک و ستوده است در نگرش قرآنی، زمانی ارزش واقعی و ملکوتی دارد که برخاسته از نیت و انگیزه الهی باشد.

(انّ الأبرار یشرّبون من کأس کان مزاجها کافورا. عیناً یشرّب بها عبادالله یفجرونها تفجیراً. یوفون بالنذر و یخافون یوماً کان شرّه مستطیراً. و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً. إنّما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاءً و لا شکوراً)

دهر / ۱۰ - ۵

نقش نتایج عمل، در ارزشی دینی آن

قرآن، علاوه بر تأثیر نیت در ارزشگذاری کردار، برای نتایج عمل نیز نقشی ویژه قائل است، به گونه ای که هرگاه عملی در بردارنده مصالح شخصی و عمومی باشد، خوب و پسندیده است. و هرگاه زیانهای فردی و اجتماعی در پی داشته باشد، نکوهیده است، هر چند انگیزه فاعل در انجام آن کار، خیر باشد و یا ذات عمل نیک باشد، چنانکه راستگویی مفسده زا قبیح است.

قرآن کریم در آیه ۱۰۸ سوره انعام، مسلمانان را از ناسزا گفتن به بت‌های مشرکان نهی می کند و می گوید:

(و لاتسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدواً بغير علم...)

به معبود کسانی که غیر خدا را می خوانند دشنام ندهید، مبادا آنها (نیز) از روی (ظلم و) جهل خدا را دشنام دهند...

دشنام گفتن به بتان بی هیچ تردیدی می تواند به انگیزه صحیح باشد و چون بت، یک دروغ گمراه کننده است، شکستن ارج دروغین آن نیز خوب است، با این همه خداوند، مسلمانان را از دشنام دادن به مقدسات دشمنان برحذر داشته است. چیزی که سبب نهی خدا از این عمل گردیده، نتیجه عمل است.

در آیه ۱۰۴ سوره بقره، خداوند به مؤمنان می فرماید، پیامبر را با کلمه (راعنا) مورد گفت و گو قرار ندهید:

(یا ایها الذین آمنوا لاتقولوا راعنا و قولوا انظرنا و اسمعوا و للکافرین عذاب الیم)

ای اهل ایمان! در خطاب خود به رسول، (راعنا) مگویید، بلکه به جای آن بگویید (انظرنا). این فرمان الهی را بشنوید و برای کافران عذاب دردناک آماده است.

مسلمانان از این واژه خیر قصد نیک نداشتند و به کارگیری این کلمه نیز هیچ قبح و زشتی نداشت اما وقتی یهودیان آن را دستاویز برای دشنام و تمسخر پیامبر(ص) قرار می دادند، این پیامد نکوهیده سبب گردید تا خداوند مؤمنان را از این گفتار باز دارد.

سید قطب در تشریح اصل (سد ذرایع) که یکی از اصول فقهی اهل سنت است و به مفهوم دقت و تأمل در فرآیند کارها در استنباط حکم فقهی کارهای فاقد نصّ است، می گوید: علت این که پیامبر(ص) در زمان حیات خویش با منافقانی که به ظاهر در شمار اصحاب قرار گرفته بودند نجنگید، ی کی این بود که کشتن منافقان سبب می شد که کافران از آن به عنوان حربه تبلیغی علیه پیامبر(ص) استفاده کنند و بگویند: او اصحاب و یاران خود را می کشد، و با این سخن، راه اسلام آوردن دیگران را سدّ کنند. ۳۰

دهها نمونه دیگر از آیات و روایات و سیره پیامبر و معصومان(ع) نشان می دهد که آثار اجتماعی و فردی افعال در برآورد ارزش آنها دارای نقش است. نمی توان کاری را بدون در نظر داشتن فرآیندهای آن، نیک و خوب دانست.

اهتمام به نقش نیت و غایت در حسن و قبح افعال آدمیان در نگاه قرآن به معنای نادیده گرفتن حسن ذات فعل (حسن فعلی) نیست؛ قرآن علاوه بر حسن فاعلی و غائی به حسن فعلی کنشهای انسان نیز توجه کرده و آن را شرط توصیف فعل به حسن اخلاقی دانسته است. از این رو، رفتارهایی

که از دو جنبه فاعلی و نتیجه ای نیک باشد، بدون حسن فعلی، فعل اخلاقی شمرده نمی شود، مانند (سرقه) که اگر به انگیزه دستگیری از مستمندان انجام شود و به مصرف فقیران نیز برسد، عملی ارزشی و اخلاقی نیست، چون اصل عمل از آن سبب که تجاوز و ستم به حق دیگران می باشد نکوهیده و ضد اخلاقی است، این در حالی است که اگر فعلی مانند راستگویی دارای حسن فعلی باشد، ولی به انگیزه ای ناروا مورد استفاده قرار گیرد و یا در نتیجه راستگویی جان انسان بی گناهی به خطر افتد، عملی غیر اخلاقی خواهد بود.

کوتاه سخن این که در نگرش قرآنی، افعالی اخلاقی و ارزشی به حساب می آید که هر سه شرط یاد شده را دارا باشد، با نبود هریک از سه خصوصیت یاد شده، عمل، غیر اخلاقی و یا ضد اخلاقی قلمداد می شود.

نکته ای که باقی می ماند و جانمایه بحث را تشکیل می دهد این است که در اسلام و قرآن چه ملاک و مقیاسی وجود دارد که به وسیله آن بتوان حسن سه جانبه فعل را کشف کرد و آن را فعل اخلاقی و جز آن را فعل غیر اخلاقی و یا ضد اخلاقی دانست.

ملاک ارزشیابی اخلاقی افعال در قرآن

تبیین ملاک ارزشیابی اخلاقی از نظر قرآن، با یادکرد چند مطلب ممکن است.

الف. بداهت مفاهیم بنیادین اخلاق در نگاه قرآن

بر اساس آموزه های وحیانی قرآن، هر انسانی با فطرت و سرشت نخستین خویش، می تواند خوب و بد افعال را از یکدیگر باز شناسد، در سوره مبارکه شمس آمده است:

(و نفس و ما سوأها. فألهمها فجورها و تقواها)

سوگند به جان آدمی و آنچه جان او را سامان بخشید و فجور و پرهیزکاری را بدو شناساند.

قرآن پژوهان، الهام فجور و تقوا را، معرفت فطری خوب و بد افعال تفسیر کرده اند.

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰هـ) به نقل از ابن عباس، مجاهد، قتاده، ضحاک و سفیان می نویسد: (عرفها طریق الفجور و التقوی... ) یعنی راه فجور و تقوا را به نفس انسان آموخت. و در پایان خود نیز همین معنی را بر می گزیند. ۳۱

در روایتی که از امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) در تفسیر این آیه وارد شده است فرموده اند:

(بین لها ما تأتی و ما تترك). ۳۲

رفتارهای بایسته و نبایسته را به نفس انسان بیان داشت.

بر پایه همین باور است که در قرآن، پاره ای از کارهای غیر اخلاقی، دور از عقل و خرد طبیعی و ذاتی انسانها معرفی شده است.

(أتأمرون الناس بالبرّ و تنسون انفسکم و أنتم تتلون الكتاب أفلاتعقلون) بقره / ۴۴

آیا مردم را به کارهای نیک فرمان می دهید و خود را از یاد می برید، با این که کتاب خدا را می خوانید! آیا عقل و خرد خود را به کار نمی برید!

از تعبیر (افلاتعقلون) استفاده می شود که قرآن، خرد طبیعی و فطری انسان را برای درک و دریافت ناپسندی برخی افعال بسنده می داند، مانند این که بدانند فرمان دادن دیگران به کارهای نیک و اقدام نکردن خود به آن نیکیهها، کاری ناشایست است.

ب. ارائه ملاکهای فرانفسی

قرآن با این که تشخیص خوب و بد افعال را فطری انسانها می داند، ولی هرگز به این مقدار بسنده نکرده و معیار و ملاک فرانفسی برای ارزشیابی اخلاقی افعال آدمیان ارائه کرده است، که اگر چنین نمی کرد، نظریه اخلاقی قرآن نیز در شمار نظریه های فاقد معیار همچون حس گرایی، احساس گرایی و... قرار می گرفت.

قرآن تمامی افعال انسان را به دو گروه (صالح) و (فاسد) تقسیم کرده است:

(الذین یفسدون فی الارض و لایصلحون) شعراء/ ۱۵۲

آنان که در زمین فساد می کنند و عمل صالح انجام نمی دهند

(... والله یعلم المفسد من المصلح...) بقره/ ۲۲۰

خداوند مفسدان را از مصلحان باز می شناسد.

(و أصلح و لاتتبع سبیل المفسدین)

وایشان را اصلاح کن و راه فساد پیشگان را پی مگیر.

(ان الله لایصلح عمل المفسدین)

خداوند، کردار فساد پیشگان را اصلاح نمی کند.

در همه این آیه ها (صالح) عنوانی فراگیر برای همه رفتارهای ارزشی و اخلاقی، و فاسد، عنوان کلی برای همه رفتارهای غیرارزشی است. شاهد بر این مدعا، آیه دیگر از قرآن است که در آن کسانی که عمل صالح انجام می دهند، برترین مردمان به حساب آمده اند:

(ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیرالبریة) بینة/ ۷

مؤمنانی که کارهای شایسته انجام می دهند برترین انسانها هستند.

پیداست که اگر عملی ارزشی وجود می داشت که زیر عنوان (عمل صالح) نمی توانست قرار بگیرد، خداوند، صفت (برترین) مردمان را به این گروه نمی داد.

با الهام از همین نگرش قرآنی، دانشوران مسلمان حتی در عرصه عرفان اسلامی، انسانها را به تناسب عملکرد آنها به دو گروه (صالح) و (غیرصالح) تقسیم کرده اند. مولوی می گوید:

صالح و طالح به صورت مشتبه دیده بگشا تا تو گردی منتبه

وحافظ گفته است:

صالح و طالح متاع خویش نمودند تا چه قبول افتد و چه نظر آید

بدین سان تبیین مفهوم عمل صالح، نقش کلیدی در فهم و معرفت ارزش شناختی اخلاقی دارد، که با شناخت آن، ملاک ارزشیابی افعال اخلاقی در نظرگاه قرآن به دست می آید.

راه شناخت عمل صالح

شناخت عمل صالح به یکی از دو راه ممکن است:

۱. شناخت عمل فاسد، زیرا که صلاح، ضد فساد است و (تعرف الاشياء بأضدادها).

۲. دریافت مفهوم صلاح در فرهنگ قرآنی.

مفهوم فساد: بیش تر اهل لغت در تفسیر و معنی شناسی دو واژه قرآنی صلاح و فساد دچار تعریف دوری شده اند؛ در تعریف صلاح گفته اند، آنچه که ضد فساد است و در تعریف فساد، بازهم گفته اند، فساد یعنی ضد صلاح، از این میان راغب در (المفردات) معنایی واضح و درخور فهم از فساد نشان داده و گفته است:

فساد، خروج شیئی از مرز اعتدال است، خواه این خروج زیاد باشد یا اندک. و ضد فساد، صلاح است. بر اساس این تعریف، عمل فاسد یعنی عمل خارج از مرز اعتدال، و عمل صالح، یعنی عمل متعادل.

۳۳

مفهوم عمل صالح: با این که رفتارهای ستوده و اخلاقی انسانها در قرآن همواره با پسوند صالح یاد شده است، ولی تصویری شفاف و روشن از عمل صالح به میان نیامده است و قیدی برای توضیح آن در هیچ آیه ای دیده نمی شود. راز این اطلاق را نویسنده تفسیر المنار به هنگام تفسیر آیه بیست و پنجم سوره مبارکه بقره چنین توضیح می دهد:

(در این میان همچون دیگر آیات قرآن، عمل صالح مطلق آورده شده است، زیرا عمل صالح را به صورت اجمال، همه مردمان می شناسند، گویی خداوند می گوید: عمل صالح در نزد همه آدمیان شناخته شده است، زیرا در نهاد آدمی نیرویی به ودیعت گذارده شده است که خیر و شر را از یکدیگر باز می شناسد، اما آنها که در شناخت خوب و بد دچار انحراف می گردند، به جهت عوامل بیرونی است که بر آنها عارض می گردد و ایشان را از جاده اعتدال فطری خارج می کند.) ۳۴

مفهوم سخن صاحب المنار این است که عمل صالح، یعنی رفتار متعادل که با فطرت معتدل آدمی سازگار است، همین معنی را به گونه واضح و روشن، فارابی در تعریف عمل صالح می آورد: (عمل صالح عملی است که در حد اعتدال باشد، زیرا افراط، هم برای روان زیان آور است و هم برای جسد.) ۳۵

نتیجه دو مقدمه یادشده این است که انسان براساس فطرت نخستین خویش، خوب و بد افعال را می شناسد و از همین رهگذر، عمل صالح که عنوانی جامع برای همه رفتارهای ارزشی است، در نفس و ضمیر انسانها شناخته شده و بی نیاز از تعریف است. عمل صالح در عرف قرآنی و عمل عادلانه در عرف بشری رابطه این همانی دارد و این باور اندیشمندان مسلمان که تمام انسانها بر حسن عدل اتفاق نظر دارند، مؤید این معنی است.

حسن ذاتی عدل

با همه اختلاف متکلمان و فیلسوفان مسلمان در فروع مسأله حسن و قبح عقلی، آنان بر حسن عدل و قبح ظلم اتفاق نظر دارند، چه کسانی که به حسن و قبح ذاتی افعال قائلند و قضیه (العدل حسن و الظلم قبیح) را جزء قضایای برهانی می دانند، مانند محقق لاهیجی و حکیم سبزواری، و چه آنها



که حسن و قبح را از قضایای مشهوره مبتنی بر بنای عقلا می‌شمارند، مانند بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب الدین رازی و محقق اصفهانی، و چه آن دسته از دانشورانی که حسن و قبح را امری اعتباری و مبتنی بر تمایل و خواست انسانها می‌دانند؛ چونان علامه طباطبایی. محقق لاهیجی در پاسخ برخی از فلاسفه که قضیه (العدل حسن) و الظلم قبیح را از مقبولات عامه و براساس مصالح و مفاسد می‌دانند، می‌نویسد:

(ضروری بودن حسن عدل و قبح ظلم و توقف نداشتن آن به نظر و فکر، آن چنان روشن است که انکار آن مکابره محض است و سزاوار پاسخ نیست... و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام یادشده با ضروری بودن آن منافات ندارد، چه این که یک قضیه می‌تواند از جهتی در شمار یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل در مقبولات... ۳۶)

بوعلی سینا در کتاب (النجاة) در بیان فرق قضایای مشهوره و قضایای فطری، قضیه (العدل حسن) را جزء مشهورات می‌داند و نه فطریات، با این حال می‌گوید، حسن عدل نزد تمام عقلای عالم ثابت است و اختصاص به گروه خاصی از انسانها ندارد. ۳۷

محقق اصفهانی می‌نویسد:

(انسان به قطع و بدهت و نیز ارتکاز در می‌یابد که عدل، موجب انتظام جامعه و ظلم، مایه متلاشی شدن آن است. به علاوه آدمی خود افعال و آثار خود را دوست می‌دارد و محبوب می‌شمارد، و این حب، حب غریزی است، از سوی دیگر هر مصلحتی مطلوب انسان و هر مفسده‌ای مورد نفرت طبع آدمی است و در نتیجه عدل و ظلم به لحاظ پیامدها و عواقبی که دارند و نیز به لحاظ حب آدمی به خویش و تمایل او به جلب مصالح و منافع و گریز از مفاسد و مضار، نزد همه عقلا محکوم به حسن و قبح هستند.) ۳۸

علامه طباطبایی با این که حسن و قبح عقلی را از امور اجتماعی و ناشی از تمایل و تنافر طبع انسان به اشیاء می‌داند، با این حال حسن عدالت را ثابت و جاودانه می‌داند و آن را معیار ارزشیابی تمامی افعال اخلاقی چه در حوزه اخلاق فردی و چه اخلاق اجتماعی می‌شمارد، همچنان که آن را معیار درستی باورهای دینی نیز دانسته می‌نویسد:

(عدالت در اعتقاد این است که به آنچه که حق است ایمان آوری، و عدالت در عمل فردی آن است که کاری بکنی که مایه سعادت باشد و کاری که مایه بدبختی است انجام ندهی، و عدالت در بین مردم این است که هرکس را در جای خود که به حکم عقل، شرع و یا عرف مستحق آن است قرار دهی، نیکوکار را به خاطر احسانش احسان کنی و بدکار را به خاطر بدی او عقاب کنی و حق مظلوم را از ظالم بستانی و در اجرای قانونی تبعیض قائل نشوی.)

از اینجا روشن می‌گردد که عدالت همیشه مساوی با حسن و ملازم آن است، چون ما برای حسن معنایی جز (آنچه طبع بدان میل می‌کند و جذب می‌گردد) قائل نیستیم و قراردادن هر چیز در جایی که سزاوار آن است، از آن جهت که در جای خود قرار گرفته چیزی است که انسان متمایل به آن است و به خوبی آن اعتراف دارد و اگر گاه گاهی خلاف آن را مرتکب شود، عذرخواهی می‌کند و

حتی دو نفر از افراد انسان در آن اختلاف نمی کنند، هر چند که مردم در مصداق آن با هم اختلاف دارند. (۳۹)

عدل، بنیاد سازواره اخلاق دینی

حکما و اندیشمندان اسلامی برای استوار ساختن بنای ارزشهای دینی و اخلاقی بر بنیادی مستحکم، تلاشی پی گیر داشته اند، تا بتوانند افعال اخلاقی را از نظرگاه دین و بر مسلک عقل گرایان، نظام و سازواره ای منطقی ببخشند و در این راستا، عدل را تنها مفهومی یافته اند که می تواند سنگ زیرین این بنا را تشکیل دهد و معیاری جامع برای افعال اخلاقی به شمار آید، چنان که ظلم را به عنوان نقطه مقابل عدل، معیار ضد ارزشها تشخیص داده اند.

(راغب اصفهانی) که از پیش کسوتان پژوهش نظام مند مفاهیم واژگان قرآن است و برخی وی را پایه گذار این اسلوب در پژوهشهای قرآنی می شمارند، در کتاب (مفردات) عدل را در فرهنگ قرآنی از یک سو مفهومی فراگیر می داند که بسیاری از مفاهیم ارزشی دیگر به آن بازمی گردد و از سوی دیگر تصریح می کند که عدل به صورت (مطلق) هرگز از (حسن) جدا نیست، هر جا عدل باشد، حسن هم هست. اما در مصداق عدل (عدل مقید) و رفتارهایی که به عنوان ثانوی عدل شناخته می شوند، ممکن است (حسن) به شمار نیایند؛ مانند (راست گفتن مفسده انگیز) که با از دست دادن حسن غائی از (مفهوم مطلق عدل) خارج می شود. او می نویسد:

(عدل دوگونه است: یکی (عدل مطلق) که به حکم عقل، اقتضای حسن را دارد و در هیچ عصر و زمانی حسن آن منسوخ نمی گردد و هرگز مصداق ظلم قرار نمی گیرد، مانند احسان در برابر احسان و مانند آزار نرساندن به کسی که تو را نیاززده است. دوم، اموری است که عقل، عدل بودن آن را به تنهایی در نمی یابد، بلکه به وسیله شرع شناخته می شود، مانند قصاص، ارش، دیه، و مصادره اموال مرتد. این قسم از عدالت قابل نسخ است. (۴۰)

چنان که پیداست، راغب، حسن بسیاری از رفتارها و کارهایی را که بخشی از آن جزء مسائل حقوقی و فقهی است، در گرو (عدل) بودن آن می داند، یعنی از آن سبب حسن هستند که عدل شمرده می شوند. جز آن که گاه عدل بودن و حسن کاری را عقل به تنهایی درمی یابد و گاه به کمک و راه نمایی شرع.

نتیجه سخن راغب این می شود که در نظام اخلاقی اسلام، عدل، اساس و پایه رفتارهای نیک است، هرگاه کاری عادلانه باشد حسن است و اگر نباشد، حسن نیست.

(محقق اصفهانی) نیز در بیان ذاتی بودن حسن و قبح عقلی می نویسد:

(مقصود از حسن ذاتی یک عمل این است که متصف شدن آن عمل به نیکی، نیاز به واسطه و دلیل اتصاف و عروض ندارد و مقصود از غیرذاتی بودن حسن برای فعلی، این است که در عارض شدن حسن بر آن کار، واسطه لازم باشد، مانند راستگویی، زیرا راست گفتن، وقتی متصف به نیکی و درستی می شود که در مجموع، مصداق عدل واقع شود. پس عدل خود معیار نیکی کارهای دیگر است و واسطه عارض شدن حسن بر مصداقهای خاص می باشد. (۴۱)

یکی از محققان معاصر به شیوه ای دیگر کوشیده است تا شالوده ای برای ارزشهای اخلاقی جست و جو کند تا در پرتو آن بتواند به افعال و رفتارهای ارزشی نظام و سامان بخشد. او می نویسد: (همان گونه که در حکمت نظری باید یک رشته قضایای بدیهی و خود معیار باشد که اندیشه های نظری به وسیله آنها تحصیل شود، همچنین در حکمت عملی نیز باید یک رشته قضایای خود معیار باشد که کلید حل دیگر مسایل حکمت عملی شمرده شود... از نظر ما قضایای مربوط به حسن و قبح، از قضایای خود معیار و بدیهی اولی است... انسان به حسن و عدل و مشتقات آن و قبح ظلم و فروع آن اذعان پیدا می کند و هرگز در تحصیل اذعان به این دو قضیه نیاز به ملاحظه مسائل بیرونی از قبیل مصالح و مفاسد اجتماعی ندارد.) ۴۲

### عدل، محور ارزشهای اخلاقی در قرآن

جست و جو در نصوص و متون دینی نیز بیانگر آن است که عدل، نقش بنیادین و محوری در ارزشیابی افعال انسانها دارد؛ آفریدگار هستی عادل است و به عدالت فرمان می دهد، هستی بر پایه عدل استوار است، نظام روابط انسانی از درون خانواده تا عرصه اجتماع با معیار عدل سن جش و ارزشگذاری می شود، زیرا که رفتار با خویشان و بستگان، طلاق، نکاح و پرداخت نفقه و مهریه همسران باید با میزان عدل سازگار باشد، چنان که رهبری دینی و سیاسی، قضاوت و داوری، شهادت و گواهی در امور اجتماعی، اگر از عنصر عدل به دور باشند فاقد ارزش اند و داد و ستدهای اقتصادی افراد جامعه اگر بر پایه عدل استوار نباشند، نكوهیده و غیراخلاقی هستند. عدالت در نظام ارزشی اسلام، نه تنها رفتار اجتماعی انسانها در روابط درون دینی را محک می زند که معیار ارزشیابی رفتار شهری در روابط فرادینی نیز به شمار می رود. اکنون نمونه هایی از متون اسلامی را که به جایگاه محوری عدل در کلیت عرصه های یادشده صراحت دارد می آوریم:

#### ۱. عدل الهی

(شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم قائماً بالقسط) آل عمران / ۱۷  
خداوند، فرشتگان و صاحبان دانش، گواهی دادند که خدایی جز او نیست؛ همو که برپادارنده عدل و قسط است.

(لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط) حدید / ۲۶  
بی شک، رسولان خود را با دلایل روشنی فرستادیم و با آنان کتاب و میزان فرو فرستادیم، تا مردمان به عدل و داد به پا خیزند.

(ان الله يأمر بالعدل و الاحسان...) نحل / ۹۰

خداوند به عدل و نیکی فرمان می دهد.

#### ۲. عدل اجتماعی

عدل در خانواده

(یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم أو الوالدین و الأقربین إن ینکن غنیاً او فقیراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوی أن تعدلوا... نساء/ ۱۳۵)

ای مؤمنان! کاملاً به عدالت قیام کنید، برای خدا شهادت دهید، اگر چه به زیان خود شما، پدر، مادر یا نزدیکان شما باشد، اگر آنها فقیر یا غنی باشند، خداوند سزاوارتر است به آنها [که حمایت کند]. از هوی و هوس پیروی مکنید تا از مسیر عدالت منحرف نشوید!

(و اذا قلتم فاعدلوا و لوکان ذا قربی) انعام/ ۱۵۳

هرگاه سخن می گوئید، پس عدالت را رعایت کنید، حتی اگر درباره نزدیکان شما باشد.

(و إن خفتم أن لاتقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع و إن خفتم أن لاتعدلوا فواحدة... نساء/ ۳)

و اگر می ترسید که هنگام ازدواج با دختران یتیم، عدالت را رعایت نکنید، با زنان پاک دیگر ازدواج کنید با دو، سه، یا چهار زن دیگر، و اگر می ترسید که عدالت را در میان همسران رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید.

عدل در رهبری

(و اذ ابتلی ابراهیم ربّه بکلمات فاتّمهنّ قال انّی جاعلک للناس اماماً قال و من ذرّیتی قال لاینال عهدی الظالمین) بقره/ ۱۲۴

به خاطر آور که خداوند، ابراهیم را با کلمات خویش آزمود و چون ابراهیم از این آزمون پیروز برآمد، پروردگارش فرمود تو را مقام پیشوایی می دهم، گفت: از نسل و دودمانم نیز امامانی برگزین! فرمود: عهد و پیمان من (امامت)، ستمگران را نرسد.

عدالت در حکمیت و داوری

(انّ الله یامرکم ان تؤدّوا الأمانات إلی أهلها و إذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل) نساء / ۵۸  
خداوند به شما مؤمنان فرمان می دهد که امانتها را به صاحبانشان برگردانید و چون در میان مردم به داوری بنشینید به عدالت داوری کنید.

(و اذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل) نساء / ۵۷

و هرگاه میان مردم به قضاوت نشستید به عدالت فرمان دهید.

عدل در شهادت و گواهی

(یا ایها الذین آمنوا شهادة بینکم إذا حضر أحدکم الموت حین الوصیة اثنان ذوا عدل منکم) مائده / ۱۰۶

ای اهل ایمان، آن گاه که یکی از شما را مرگ فرا می رسد، باید وصیت او در حضور دو تن از عدالت پیشگان شما صورت بگیرد.

تعادل و عدالت در روابط اقتصادی

(ولاتجعل یدک مغلولة الی عنقک و لاتبسطها کلّ البسط فتقعد ملوماً محسوراً) اسراء / ۲۹

هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن و ترک انفاق نکن و بیش از حد نیز دست خود را مگشای تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرومانی (این آیه لزوم رعایت تعادل در امر انفاق را می رساند).

(واوفوا الكيل اذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم... اسراء/ ۳۵)

و هنگامی که پیمانہ می کنید، حق پیمانہ را ادا کنید و با ترازوی درست بکشید... (این آیه اشاره به لزوم عدالت در مناسبات اقتصادی دارد).

عدالت در روابط اجتماعی برون دینی

(لاینهیکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم أن تبرؤهم و تقسطوا إلیهم إن الله یحبّ المقسطین) ممتحنه/۷

خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در امر دین پیکار نکرده اند و شما را از خانه هایتان بیرون نرانده اند نهی نمی کند، چون خداوند، عدالت پیشگان را دوست دارد.

با الهام از همین آیات و دیگر آیات و روایاتی که مجال ذکر آن نیست، یکی از قرآن پژوهان معاصر می نویسد:

(باید دانست که موضوع عدالت از مهم ترین موضوعها در تمامی مراحل شریعت، طریقت و حقیقت است. همه کارهای نیک و حسن خلق و خوی مطلوب و رأی و نظر درست به عدالت بر می گردد...)

۴۳

رابطه عدالت و عبودیت

پرسی که در فرجام این بحث رخ می نماید، این است که چرا در نظام ارزشی دین، عدل، نقش محوری و کلیدی در میان مفاهیم ارزشی را به خود گرفته و معیار افعال اخلاقی به حساب آمده است. پاسخ این پرسش با توجه به یک آیه از قرآن کریم به خوبی روشن می گردد.

در آیه ۷۶ سوره مبارکه نحل، قرآن، انسانها را به دو گروه تقسیم کرده و دو فرد از افراد انسانی را به عنوان نماینده از دو گروه و طیف انسانها در برابر هم قراردادده است و از نظر تبادل قابلیتها و ارزشها با یکدیگر سنجیده است. یکی از آن دو نفر با عنوان (أبکم) و دیگر ری با عنوان (أمر به عدل) و (رهرو در صراط مستقیم) کرده است:

(ضرب الله مثلاً رجلین أحدهما أبکم لایقدر علی شیئ و هو کلّ علی مولیه اینما یوجهه لایأت بخیر هل یستوی هو و من یأمر بالعدل وهو علی صراط مستقیم)

نحل/ ۷۶

خداوند مثلی آورده است، دو مرد که یکی از آنها ناشنوا و لال است و بر هیچ کاری توان ندارد و سربار مولای خویش است، چون او را پی کاری فرستد، خیری از او برنیاید! آیا چنین کسی برابر است با آن کسی که به عدل و درستی فرا می خواند و خود بر راه مستقیم گام می نهد!

در این آیه چند نکته شایان دقت است:

الف. واژه (أبکم).

ب. تقابل أبکم و أمر به عدل.

ج. نسبت عدل و حرکت به صراط مستقیم.

د. معنی و مصداق صراط مستقیم در فرهنگ قرآنی.

طبرسی در مجمع البیان، راغب در مفردات و ابن اثیر در نهاییه می نویسند: ابکم کسی است که از مادر، لال زاده شده باشد که نه قدرت بر فهمیدن دارد و نه توان فهماندن. ۴۴  
علامه طباطبایی در توضیح (ابکم) می نویسد:

(ابکم کسی است که فاقد تمام فعلیتهای و مزیت‌هایی است که انسان می تواند آنها را از راه گوش که وسیع ترین حس از میان حواس پنجگانه از نظر کاربرد است، به دست آورد. انسان به وسیله گوش خود می تواند از اخبار گذشته آگاهی پیدا کند، از رویدادهایی که با چشم نمی شود دید، آگاهی حاصل کند و نیز به وسیله گوش می تواند بر آنچه در درون انسانهاست راه یابد و علوم و صنایع را فراگیرد و به وسیله گوش می تواند معانی بلند و دقیق را که ال قاء می شود دریابد. و ابکم انسانی است که از درک تمامی اینها محروم است، جز اندکی از آنها که با چشم قابل درک است. آن هم به کمک اشاره. با این وصف، انسان ابکم که سمبل یک بخش از انسانهاست، انسانی است که فاقد زمینه های رشد و تعالی و ره سپردن به کمالات انسانی است، او انسان در جا زده ای است که هیچ گونه امید پیشرفت و ترقی برای او نمی رود و به دیگر سخن، از مسیر اصلی خلقت و فطرت بیرون است). ۴۵

آمر به عدل کیست؟

در این باره نیز علامه طباطبایی (ره) آورده است:

(قرآن این انسان را با وصفی ستوده است که آخرین درجه خیر و کمال برای انسان غیر ابکم است که خود را به آن کمال آراسته و در صدد آن برآمده است تا بر قامت دیگران نیز بپوشاند و آن (صفت) عدل است که عبارت است از پایبندی به حد وسط اعمال و پرهیز از افراط و تفریط. پس آمر به عدل، هرگاه به حقیقت صورت بگیرد لازمه آن این است که صلاح از نفس انسان سرچشمه گرفته و بر اعمال و کردار او پرتو افکنده و در تمام منش و کردار خود پایبند به عدل باشد. پس از این مرحله است که شخص می خواهد این ویژگی در رفتار عادلانه بر کردار و اعمال دیگر انسانها نیز گسترش یابد، لذا دیگران را به رعایت عدل فرمان می دهد. و عدل نیز چنانکه پیش تر گفتیم، مطلق پرهیز از افراط و تفریط است، یعنی عمل صالح، اعم از عدل در رعیت است). ۴۶

آلوسی در روح المعانی با الهام از این آیه مبارکه، انسان آمر به عدل را این گونه وصف می کند:  
(انسان بلیغ، زیرک، صاحب اندیشه و رشد، که به مهمات دیگران توجه می کند و آنان را به عدالت که جامع فضائل است فرا می خواند). ۴۷

صراط مستقیم چیست؟

صراط مستقیم یعنی راهی بدون کژی که نزدیک ترین راه به مقصود و مطلوب است.

قرآن کریم خود صراط مستقیم را دو چیز معرفی کرده است:

۱. دین اسلامی

قل آتني هداى ربى الى صراط مستقيم ديناً قيماً ملّة ابراهيم حنيفاً وما أنا من المشركين انعام /  
۱۶۱

بگو به يقين می دانم که خداوند مرا به راه راست رهنمون شده است؛ دینی پا بر جا، همان کیش ابراهیم... در حال اعتدال و استقامت.

۲. عبودیت خداوند

(وان الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقيم) مریم / ۳۶

بی گمان خدای جهان پروردگار من و شما است، پس او را بپرستید که پرستش او همان راه راست است.

عبودیت و دینداری هرچند از نظر مفهومی دو چیز هستند، اما از نظر مصادیق بیرونی یک مصداق دارند، چه این که پیروی از دین همان عبودیت، و عبودیت همان پیروی از دین است. بدین ترتیب نتیجه مفاد آیه مبارکه در ترسیم چهره انسان عادل این می شود که انسان عادل کسی است که در مسیر عبودیت و بندگی خداوند که همان مسیر کمال آدمی است، ره می سپرد.

تمامی کسانی که عدالت را معیار ارزش افعال اخلاقی دانسته اند همین کارکرد را برای (عدل) در چشم انداز خویش داشته اند. خواجه نصیرالدین طوسی می نویسد:

(... عدالت هیئت نفسانی بود که از او صادر شود تمسک به ناموس الهی، چه مقدر مقادیر و معین اوضاع و اوساط ناموس الهی باشد، پس صاحب عدالت را به هیچ نوع، مصادات و مخالفت صاحب ناموس حق در طبیعت نیاید، بل همگی همت او به موافقت و معاونت و متابعت او مصروف بود). ۴۸  
افلاطون از پیوند عبودیت و عدالت این گونه سخن گفته است:

(چون عدالت حاصل آید نور قوا و اجزای نفس بر یکدیگر درخشد، چه عدالت مستلزم همه فضائل بود، سپس نفس بر ادای فعل خاص خود بر فاضل ترین وجهی که ممکن بود قادر شود و این حال، غایت قرب انسان بود از الله تعالی). ۴۹

اثبات این مطلب را اگر در قالب قضیه منطقی در آوریم این گونه می شود:

انسان عادل، کسی است که در صراط مستقیم است. صراط مستقیم، همان عبودیت خداوند است. پس انسان عادل کسی است که در مسیر عبودیت خداوند است.

ظلم درونمایه افعال غیراخلاقی

ظلم در فرهنگ وحی مفهوم وسیع و شاملی دارد که تمام ضد ارزشها را در برمی گیرد از رفتارهای ضد اخلاقی در روابط اجتماعی و روابط انسان با آفریدگار هستی، از این روی همان سان که عدل، معیار افعال اخلاقی است، ظلم، درونمایه افعال ضد ارزشی و غیراخلاقی است، برای نمایاندن دیدگاه قرآن به نمونه هایی از آیات که گستره و شمول ظلم را به عنوان ضد ارزش در سه ساحت اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و اخلاق دینی بیان می کند، اشاره می کنیم:

در فرهنگ قرآن ظلم انسان در حق خویشتن خویش دانسته شده و گناه، ظلم به خود او معرفی شده است.

(بل اتبع الذين ظلموا اهوئهم بغير علم) روم / ۲۹

ظالمان، پیروی هواهای نفسانی خویش کردند و ناآگاهانه گام نهادند.

(و ما ظلمناهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون)

ما به ایشان ستم نکردیم، آنها خود با گناهان به خود ستم کردند.

ظلم در قلمرو روابط خانوادگی

خداوند در این آیات پس از توصیه به رعایت حقوق همسران فرموده است:

(تلك حدود الله فلا تعتدوها و من يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون) بقره / ۲۲۹

آنچه یاد شده، حدود و قوانین الهی است، پس از آنها تجاوز نکنید، چه این که متجاوز به قوانین الهی، همان ظالمان و سیه کارانند.

ظلم در مصادیق اجتماعی و سیاسی

(ان الذين توقيهم الملائكة ظالمی انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأوبهم جهنم و ساءت مصيراً) نساء / ۹۷

به یقین کسانی که فرشتگان جان آنان را بستانند در حالی که بر جان خویش ستم روا داشته اند، به آنان می گویند: آیا سرزمین خدا پهناور نبود که هجرت کنید؟! جای این ستمکاران دوزخ است و بد جایگاهی است.

در این آیه، هجرت از سرزمین کفر به فضای سالم و معنوی که موضوعی اجتماعی و سیاسی است به عنوان یک شرک و کفر به خدا ظلم است: عمل صحیح و عادلانه معرفی شده به گونه ای که ترک آن، گناه و ظلم به حساب آمده است.

ظلم در قلمرو عقیده و بینش

(... و الكافرون هم الظالمون) بقره / ۲۵۴

کافران، نمونه روشن و بارز ستم کارانند.

(... ان الشرك لظلم عظیم) لقمان / ۱۳

شرک ورزی ستمی بزرگ است.

در این آیات، کجرویهای فکری و عقیدتی، ظلم معرفی شده است.

۱. جوادی، محسن، مسأله باید و هست، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ۵۵
۲. وارنوک، جان، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه: صادق لاریجانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ۹.
۳. ملکیان، مصطفی، جزوه فلسفه اخلاق، ۱۹.
۴. جوادی، محسن، مسأله باید و هست، ۶۰-۶۱.
۵. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ اول، قم، مؤسسه انتشاراتی طه، ۱۳۷۶ هـ-۷۶.
۶. جوهری، اسمعیل، صحاح اللغة، ذیل ماده، خلق.



۷. فارابی، محمد، رسالۃ التنبیه، ص ۹ به نقل از: سجادی، دکتر سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ۳۵۴/۲.
۸. طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴، ۱۴۳.
۹. فخررازی، محمدبن عمر، التفسیر الکبیر، (مفاتیح الغیب) چاپ سوم، بی جا، بی تا، ۸۱/۳۰.
۱۰. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت، چاپ هشتم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۵، ۵۰-۴۸.
۱۱. چند نفر از استادان فلسفه انگلیس، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه: دکتر سید جلال الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۰هـ ۱۱۴.
۱۲. روسو، ژان ژاک، امیل، آموزش و پرورش، ترجمه: منوچهر کیا، تهران، انتشارات دریا، ۱۳۴۹، ۶۲.
۱۳. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، چاپ اول، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۴۴، ۲/۲۴۹.
۱۴. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت، ۵۰.
۱۵. ریچارد پاپکین، آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت، ۶۴-۵۵.
۱۶. همان، ۶۳.
۱۷. همان، ۷۱.
۱۸. فلسفه اخلاق فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، ۷۰.
۱۹. ریچارد پاپکین، کلیات فلسفه، ۷۱.
۲۰. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریابندری، چاپ پنجم، تهران، انتشارات پرواز، ۱۳۶۵، ۱/۳۵۳.
۲۱. همان، ۱/۳۵۴-۳۵۳.
۲۲. سیر حکمت در اروپا (با تلخیص) ۲/۱۱۱.
۲۳. تاریخ فلسفه غرب، ۲/۷۵۹.
۲۴. امین، احمد، الاخلاق، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۶۹، ۹۸.
۲۵. همان، ۱۰۱-۱۰۰.
۲۶. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ۲/۱۴۴.
۲۷. الحر العاملی، محمد، وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعه، تحقیق: عبدالرحیم الربانی الشیرازی، چاپ پنجم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳، ۱۹۸۳، ۱/۳۴.
- ۲۸-۲۹. همان، ۱/۳۵-۳۳.
۲۹. سید قطب، عدالت اجتماعی در اسلام، ۲۷۲.
۳۱. طوسی، محمد، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت داراحیاء التراث العربی، ۱۰/۳۵۸.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا، ۵/۴۹۶.

۳۳. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ذیل ماده فساد.
۳۴. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، دوم، بیروت، دارالفکر، بی تا، ۱ / ۲۳۱.
۳۵. الفاخوری، حنا، الجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران، کتاب زمان، ۱۳۵۸، ۲ / ۴۳۳.
۳۶. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاویدان، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ هـ.
۳۷. همان، ۵۲.
۳۸. لاریجانی، صادق، جزوه فلسفه اخلاق، (با تلخیص) ۷۵.
۳۹. المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۲ / ۳۳۱.
۴۰. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ماده عدل.
۴۱. کمپانی اصفهانی، محمد حسین، نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه، اصفهان، انتشارات مهدوی، ۲ / ۱۲۷.
۴۲. حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاویدان، ۶۴.
۴۳. مصطفوی، سید حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، ماده عدل.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح، سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه. ۳ / ۳۷۴.
۴۵. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۲ / ۳۰۲.
۴۶. همان، ۱۲ / ۳۰۲.
۴۷. آلوسی بغدادی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، چاپ چهارم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ ۱۹۸۷ م، ۱۴ / ۱۹۷.
۴۸. اخلاق ناصری، ۱۴۳.
۴۹. همان، ۱۴۳.