



ارزش یا ارزش‌های بنیادین در اخلاق*

سید موسی صدر

پژوهشگر و مدرس سطح سه حوزه

چکیده:

این نوشتار در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش است که آیا در میان ارزش‌های اخلاقی، یک یا چند ارزش مادر و اصلی داریم که همه ارزش‌های دیگر از آنها نشأت بگیرد و از فروعات آن به شمار آید یا خیر؟ نویسنده نخست به تعریف دو اصطلاح «ارزش» و «بنیادین» پرداخته، سپس از طولی و عرضی بودن ارزش‌های اخلاقی به صورت کلی سخن گفته است، آن‌گاه بر اساس دیدگاه طولی بودن ارزش‌های اخلاقی، به نظریات موجود در زمینه ارزش‌های بنیادین اشاره کرده است که در این راستا از نظریاتی چون: توحیدنگری، حکمت، راستگویی، عدالت، کرامت نفس، عقل، تقوا، حیا و زهد یاد کرده و با نقل و نقد ادله هر یک، سرانجام نظریه اخیر را برگزیده است.

کلیدواژه‌ها:

ارزش / بنیادین / توحیدنگری / حکمت / کرامت نفس / عقل / تقوا / حیا / زهد

پیش‌گفتار

از پرسش‌های مهم در حوزه فلسفه اخلاق، یکی این است که آیا در مجموعه ارزش‌های اخلاقی بشر، ارزش یا ارزش‌های بنیادین و مادر داریم که بتواند مبنا برای ارزش‌های دیگر قرار بگیرد یا خیر؟

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۲۸، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۰/۱۰.

پاسخ بدین پرسش هم در نظام‌سازی اخلاقی نقش تعیین کننده دارد، چه اینکه بدون وجود یک یا چند ارزش بنیادین نمی‌توان از نظام اخلاقی به مثابه مجموعه ارزش‌های مرتبط و منسجم با هدف و کارکرد مشخص سخن گفت؛ و هم در کشف و اتخاذ شیوه تربیتی به‌عنوان راه تعمیق و درونی ساختن ارزش‌ها تأثیر بسزایی دارد، زیرا خصوصیت ارزش یا ارزش‌های بنیادین اگر وجود داشته باشد، روش و سلوک خاص متناسب با آن را در تربیت و اصلاح اخلاقی انسان می‌طلبد که بدون رعایت آن خصوصیت، یا روش تربیتی صحیحی پدید نمی‌آید، یا اگر صحیح باشد، کامل نیست، بلکه همراه با نقص و کاستی است.

این نوشتار در پی آن است که برای پرسش یاد شده، پاسخی قرآنی جست‌وجو نماید.

مفهوم شناسی

۱. ارزش

واژه «ارزش» که از آن به «بهاء» و «قیمت» نیز تعبیر می‌کنیم، بیانگر جاذبه و اهمیتی است در یک چیز که منشأ میل و رغبت انسان نسبت به آن می‌شود و بدین لحاظ، مفهوم گسترده‌ای دارد که در حوزه‌های گوناگون مانند اقتصاد، هنر، سیاست، اخلاق و ... به کار می‌رود. اما آن‌گاه که در حوزه اخلاق به کار رفته و با واژه «اخلاقی» ترکیب می‌شود، بسته به اینکه ملاک اخلاقی بودن را چه بدانیم، به پدیده‌ها و مطلوب‌های خاصی اشاره دارد. آنچه در اینجا مهم می‌نماید، این است که ارزش‌های اخلاقی به لحاظ وجودی در دو ساحت ظهور می‌کند: یکی عمل انسان (گفتار/رفتار)، و دیگر روح و روان انسان که از آن به صفات و ملکات نفسانی تعبیر می‌کنیم. در ادبیات ما هرگاه واژه «اخلاق» به کار می‌رود، مقصود صفات و ملکات نفسانی است (راغب، ابن اثیر، مجلسی، مرآة العقول، ۱۶۶/۸). گرچه گاهی توسعاً به رفتار و گفتاری که از آن صفات و ملکات سر می‌زند نیز اخلاق می‌گویند. در این نوشتار مقصود از ارزش اخلاقی تنها صفات و ملکات نفسانی است و نه عمل؛ زیرا بر اساس تفسیری که از واژه «بنیادین» خواهیم کرد، عمل نمی‌تواند در

محدوده بحث قرار گیرد. بنابراین سؤال از ارزش بنیادین به سؤال از صفات و ملکات بنیادین برمی‌گردد.

۲. بنیادین

واژه «بنیادین» که از لحاظ لغوی معنای روشنی دارد، در کاربرد اصطلاحی آن‌گاه که با واژه «ارزش» همراه می‌شود، تفسیرهای گوناگونی برمی‌تابد. گاهی ارزش بنیادین می‌گوییم و از آن مفهوم جامعی را اراده می‌کنیم که به لحاظ معنایی، همه ارزش‌های دیگر را دربر می‌گیرد. بر اساس این تصور، ارزش بنیادین یعنی ارزشی که مفهومش شامل همه ارزش‌های دیگر است. گاهی مقصود از آن، ارزشی است که گسترده‌ترین کاربرد را در زندگی انسان دارد، به گونه‌ای که هیچ ارزش دیگری مانند آن یافت نمی‌شود که در زندگی کاربرد گسترده داشته باشد و همه یا بیشتر ابعاد زندگی را دربر گیرد. گاهی ارزش بنیادین را به ارزش اصیل تفسیر می‌کنیم؛ یعنی ارزشی که خود اصالت دارد و هدف است و ابزاری برای ارزش‌های دیگر نیست. گاهی مراد، ارزشی است که ریشه در عمق جان انسان دارد و صرفاً یک امر تلقینی و وارداتی از محیط نیست.

گاهی از ارزش بنیادین ارزشی را قصد می‌کنیم که از هر ارزش دیگری سود عمومی بیشتری دارد. پس ارزش بنیادین یعنی ارزش سودمند برای همه که در مورد عدالت این گونه گفته شده است: «و اعمّها نفعاً العدل». (آمدی، ۳۷۵)

گاهی مقصود از ارزش بنیادین ارزش معیار است؛ یعنی ارزشی که باعث ایجاد ارزش و مطلوبیت در عمل (رفتار/گفتار) می‌شود، به گونه‌ای که اگر آن ارزش همراه با عمل نباشد، هیچ کاری ارزشمند نیست. به عنوان مثال از دیدگاه دینداران، اخلاص این گونه است که اگر همراه با عمل نباشد، آن عمل ارزش ندارد. در مورد عدالت نیز چنین تصویری وجود دارد.

در این نوشتار هیچ یک از معانی یاد شده مقصود نیست. ارزش بنیادین در این نوشتار نه ارزش جامع مفهومی است، نه ارزش گسترده، نه ارزش ریشه‌دار، نه ارزش سودمند برای عموم، و نه ارزش معیار؛ بلکه معنای دیگری از آن اراده شده

است که عبارت است از ارزش مولد؛ یعنی ارزشی که وجود و تحققش در انسان باعث پیدایش سایر ارزش‌ها می‌شود و به تعبیر دیگر، از لحاظ وجودی میان آن ارزش و سایر ارزش‌های اخلاقی ملازمه است. بنابراین پرسش بحث این است که آیا ارزش یا ارزش‌های مادر و مولدی داریم که منشأ ظهور و پیدایش ارزش‌های اخلاقی دیگر در انسان گردد یا خیر؟

بر اساس تعریف یاد شده ناگزیر مقصود از ارزش نیز منحصر در صفات و ملکات نفسانی می‌شود؛ زیرا در ساحت عمل، به خاطر وجود انگیزه‌های گوناگون در تحقق یک عمل و عدم رابطه وجودی میان بیشتر اعمال، نمی‌توان پرسش فوق را مطرح کرد، اما در مورد ملکات و فضایل نفسانی این امکان وجود دارد که فضیلت یا فضایل نفسانی داشته باشیم که منشأ فضایل اخلاقی دیگر شود.

ارزش یا ارزش‌ها

برای رسیدن به پرسش فوق ناگزیریم آن را به دو پرسش کوچک‌تر تجزیه کنیم. یکی اینکه آیا میان فضایل و ملکات نیک نفسانی فی الجمله رابطه طولی وجود دارد، به گونه‌ای که بعضی به بعض دیگر منتهی شود و برخی از برخی دیگر حاصل آید، یا اینکه همه ارزش‌ها در عرض همدند و هیچ گونه رابطه تولیدی حتی به صورت اجمالی نیز میان آنها نیست؟

دیگر آنکه بر فرض که رابطه طولی میان ارزش‌ها و فضایل نفسانی به صورت اجمالی وجود داشته باشد، آیا آن ارزش نخستین که مبدأ ارزش‌های دیگر است، یکی است یا متعدد؛ یعنی یک ارزش مادر و مولد داریم یا چند ارزش؟

درباره پرسش نخست به نظر می‌رسد دیدگاه عمومی اخلاقیان و فیلسوفان اخلاق بر پذیرش نوعی طولیت میان فضایل اخلاقی استوار است. این مدعا را می‌توان از جای جای بحث‌های شان در حوزه اخلاق به دست آورد.

نخست آنکه بسیاری از فیلسوفان اخلاق دنبال نظام سازی و ایجاد ساختار منطقی هدمند در اخلاق هستند. واضح است که نظام اخلاقی بدون پیش فرض نوعی طولیت میان ارزش‌ها و فضایل میسر نیست. ثانیاً نظریات اخلاقی موجود در

مکاتب اخلاقی که در تربیت بر یک یا چند فضیلت مانند آگاهی، اراده نیک، قدرت، عقل و... تکیه و تأکید می‌کنند، خود گواه بر این حقیقت است که در تصور آنان، ارزش یا ارزش‌های اصلی وجود دارد که می‌تواند زمینه‌ساز پیدایش ارزش‌های دیگر شود و تربیت را فراهم سازد. ثالثاً دیدگاه رایج ارزش‌های چهارگانه (عفت، شجاعت، حکمت و عدالت) در اخلاق یونانی که فیلسوفان اخلاق مسلمان نیز تحت تأثیر آن به تحلیل و پی‌ریزی سازوکارهای اخلاقی و تربیتی پرداخته‌اند، بهترین گواه بر تصور ارزش‌های مادر در اخلاق است؛ زیرا طبق تقریر رایج از این دیدگاه همه ارزش‌های اخلاقی به‌گونه‌ای به چهار ارزش ختم می‌شود که مبدأ ارزش‌های دیگر به شمار می‌آید.

بنابراین فی الجمله رابطه طولی میان ارزش‌های اخلاقی مورد پذیرش همگان است. آنچه مورد بحث است، پرسش دوم است، یعنی آیا ارزش پایه متعدد است یا واحد؟

در این زمینه دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه نخست که بر سنت اخلاق یونانی استوار است، طبق تقریر رایج در سنت اخلاقی مسلمانان، بر این باور است که ارزش پایه متعدد است و تعدادشان نیز چهار عدد است. این دیدگاه مبنای طبقه‌بندی ارزش‌ها را قوای وجودی انسان و معدل‌گیری از آنها می‌داند و معتقد است که این قوا به سه نوع دسته‌بندی می‌شود: قوه شهویه، قوه غضبیه و قوه عاقله. و هر یک از این سه قوه یک حد وسط دارد و دو طرف افراط و تفریط. حد وسط قوه شهویه عفت است و دو طرف آن شره و خمودی. حد وسط قوه غضبیه شجاعت است و دو طرف آن تهور و جبن. حد وسط قوه عاقله حکمت است و دو طرف آن بلاهت و شیطنت.

هرگاه انسان حد وسط هر یک از قوای سه‌گانه را گرفته و از دو طرف افراط و تفریط آنها دوری کند، در نفس وی حالت چهارمی به نام عدالت یا اعتدال پدید می‌آید که در این حالت، هر یک از قوای نفس، سهم معقول و متناسب در فعالیت پیدا می‌کنند و قوه‌ای بر قوه دیگر غلبه ندارد. در نتیجه نفس انسان معجم چهار

صفت اصلی می‌شود که آنها، منشأ پیدایش صفات فرعی دیگری می‌گردند که از مجموع آنها اخلاق شکل می‌گیرد. (طباطبایی، ۳۷۳/۱؛ غزالی، ۸۵/۳؛ نراقی، ۸۶/۱)

در روایات ما نیز گاهی بر صفات متعدد (البته نه لزوماً صفات چهارگانه فوق) به‌عنوان صفات پایه تأکید شده است که شاید بتوان از آن قرینه گرفت که ارزش‌های بنیادین در حقیقت متعدد است. به عنوان نمونه:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَصَّ الْأَنْبِيَاءَ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَمَنْ كَانَتْ فِيهِ فَلْيُحْمَدِ اللَّهَ عَلَى ذَلِكَ وَمَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِيَسْأَلْهُ إِيَّاهَا قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَمَا هُنَّ قَالَ هُنَّ الْوَرَعُ وَالْقَنَاعَةُ وَالصَّبْرُ وَالشُّكْرُ وَالْحِلْمُ وَالْحَيَاءُ وَالسَّخَاءُ وَالشُّجَاعَةُ وَالْغَيْرَةُ وَالْبِرُّ وَ صِدْقُ الْحَدِيثِ وَ آدَاءُ الْأَمَانَةِ.» (کلینی، ۵۶۲)

«همانا خدای عزوجل پیامبرانش را به مکارم اخلاق ویژه ساخت. پس هر کس این خصال در او باشد، باید خدای را بر آن سپاس گوید و کسی که فاقد آنهاست، باید به درگاه خدا تضرع نموده، از خدا بخواهد که به وی عطا نماید. عرض کردم: فدایت شوم! آن مکارم اخلاق کدام است؟ فرمود: آنها عبارتند از پرهیزگاری، قناعت، صبر، شکر، بردباری، حیا، سخاوت، شجاعت، غیرت، خیررسانی، راستگویی و ادای امانت.»

و در روایت دیگر آمده است: «يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ لَمْ يَقُمْ لَهُ عَمَلٌ وَرَعٌ يَحْجُزُهُ عَنِ مَعَاصِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ خُلُقٌ يُدَارِي بِهِ النَّاسَ وَ حِلْمٌ يَرُدُّ بِهِ جَهْلَ الْجَاهِلِ» (مجلسی، بحارالانوار، ۴۵/۷۴) «ای علی! سه چیز است که اگر در کسی نباشد، هیچ عملی برای او سودمند نیست. پرهیزگاری که او را از گناهان باز دارد، اخلاقی که با مردم مدارا کند، بردباری که با آن، نادانی نادان را پاسخ دهد.»

در روایت دیگر می‌گوید: «ثَلَاثُ خِصَالٍ مَنْ كُنَّ فِيهِ اسْتَكْمَلَ خِصَالَ الْإِيمَانِ مَنْ صَبَرَ عَلَى الظُّلْمِ وَ كَظَمَ غَيْظَهُ وَ احْتَسَبَ وَ عَفَا وَ غَفَرَ كَانَ مِمَّنْ يُدْخِلُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَ يُشَفِّعُهُ فِي مِثْلِ رَبِيعَةَ وَ مُضَرَ» (صدوق، خصال، ۱۰۴/۱) «سه خصلت است که اگر در کسی باشد، ایمان در او کامل شده است: کسی که بر ستم صبر می‌کند و کسی که خشمش را فرو می‌خورد و کسی که بدی دیگران را به خدا

واگذار می‌کند و می‌بخشد. خدا این شخص را بدون حساب وارد بهشت کرده و شفاعتش را در مورد تعداد بی‌شماری از مردم می‌پذیرد.»

اما این دیدگاه به‌رغم رواج آن میان اخلاقیان مسلمان قابل نقد می‌نماید، زیرا اولاً با منابع اسلامی منطبق نیست، چه اینکه در منابع اسلامی (قطع نظر از اینکه قائل به ارزش بنیادین باشد یا ارزش‌های بنیادین) فضایل چهارگانه فوق به عنوان ارزش‌های پایه معرفی نشده است.

ثانیاً ترتیب و تنسیق ارزش‌های اخلاقی و متفرع ساختن آنها بر چهار ارزش یاد شده، خیلی منطقی به نظر نمی‌رسد و همراه با تکلف است. مثلاً حسن ظن به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی در هیچ یک از ارزش‌های چهارگانه نمی‌گنجد، یا درج صبر به‌عنوان یک فضیلت در فضایل چهارگانه خالی از تکلف نیست و همین گونه فضیلت شکر. (مکارم شیرازی، ۱/۳۷۶)

آنچه در روایات مطرح شده نیز به‌معنای اهمیت فضایل یاد شده است، نه لزوماً به‌معنای ارزش‌های بنیادین و پایه به مفهومی که ذکر شد. از این رو روایات ارزش‌های مهم را به‌صورت گوناگون ذکر می‌کند، نه یک شکل. مثلاً در برخی روایات آمده است: «أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَمُلَ إِيْمَانُهُ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمِهِ ذُنُوبٌ لَمْ يَنْقُصْهُ ذَلِكَ وَ هِيَ الصَّدْقُ وَ أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَ الْحَيَاءُ وَ حُسْنُ الْخُلُقِ» (مجلسی، بحارالانوار، ۶۴/۲۹۵) «چهار چیز است که اگر در کسی باشد، ایمانش کامل شده است، اگرچه سر تا پایش گناه باشد. آنها عبارتند از راستی، ادای امانت، حیا و حسن خلق.»

در برابر این دیدگاه، طیفی از نظریاتی قرار دارد که به‌رغم اختلاف در تعیین نوع ارزش بنیادین، اما همه در این جهت مشترکند که ارزش بنیادین را واحد می‌دانند نه متعدد، که در ادامه بدان‌ها خواهیم پرداخت.

در اینجا نخست به دیدگاه‌هایی که از سوی فیلسوفان اخلاق مسلمان مطرح شده است می‌پردازیم، سپس به نظریاتی که از منابع اسلامی به‌ویژه قرآن کریم استنباط می‌شود، اشاره می‌کنیم.

اخلاقیان مسلمان و ارزش‌های اخلاقی

در نگاه اخلاقیان مسلمان، ارزش‌های متعددی به‌عنوان ارزش مهم مطرح شده است که می‌تواند در دستیابی به ارزش بنیادین کمک کند.

۱. توحیدنگری

برخی از مفسران بر این باورند که روش قرآن در تزکیه و تربیت اخلاقی انسان بر توحیدنگری استوار است، بدین معنا که انسان را برای زدودن رذایل اخلاقی از ساحت نفس و عمل و آراسته شدن به فضایل در آن دو ساحت، وادار به نگاه موحدانه به هستی کرده و این حقیقت را به انسان القا می‌کند که هر آنچه در هستی و زندگی (قدرت، عزت، ملکیت و ...) است، از خدا بیند و هیچ کس را غیر از خدا، مالک هیچ چیز نبیند. این نگاه باعث می‌شود که تمام رذایل از وجود انسان ریشه‌کن شده، به جای آن فضیلت‌ها جایگزین شود؛ زیرا تمام رذیلت‌هایی که در نفس و رفتار انسان وجود دارد، ریشه در ترس و طمع دارد که این دو، ناشی از این باور است که دیگران را - اعم از اشخاص و اشیاء - منشأ اثر می‌بینیم. از این رو برای به دست آوردن آنها گرفتار دروغ، غیبت، عهدشکنی، حرص، حسد و ... می‌شویم.

اگر این باور در انسان به وجود بیاید که همه قدرت (که منشأ ترس است) و همه آنچه باعث عزت می‌شود (که منشأ طمع است) از آن خداست و هیچ چیز جز خدا در بهروزی و سعادت انسان تأثیر نداشته و همه تأثیرها به اراده او بستگی دارد، در این صورت گرفتار این رذیلت‌ها نمی‌شود و به‌جای آن، اوصاف و ملکات نیک اخلاقی چون صداقت، قناعت، خیرخواهی، وفای به عهد و ... جایگزین می‌شود. علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید:

«و هاهنا مسلک ثالث مخصوص بالقرآن الکریم لا یوجد فی شیء مما نقل إلینا من الکتب السماویة، و تعالیم الأنبیاء الماضین سلام الله علیهم أجمعین، و لا فی المعارف المأثورة من الحکماء الإلهیین، و هو تریبة الإنسان وصفا و علما باستعمال علوم و معارف لا یبقی معها موضوع الرذائل، و بعبارة أخرى إزالة الأوصاف الرذیلة بالدفع لا بالرفع و ذلك کما أن کل فعل یراد به غیر الله سبحانه

فالغایة المطلوبة منه إما عزة في المطلوب يطمع فيها، أو قوة يخاف منها و يحذر عنها، لكن الله سبحانه يقول: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (يونس/۶۵)، و يقول: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (بقره/۱۶۵)، و التحقق بهذا العلم الحق لا يبقى موضوعاً لرياء، و لا سمعة، و لا خوف من غير الله و لا رجاء لغيره، و لا ركون إلى غيره، فهاتان القضيتان إذا صارتا معلومتين للإنسان تغسلان كل ذميمة و صفاً أو فعلاً عن الإنسان و تحليان نفسه بحلية ما يقابلها من الصفات الكريمة الإلهية من التقوى بالله، و التعزز بالله و غيرهما من مناعة و كبرياء و استغناء و هيبة إلهية ربانية.» (طباطبایی، ۱/۳۵۹)

«در این میان طریقه سومی هست که مخصوص قرآن کریم است و در هیچ یک از کتب آسمانی که تا کنون به ما رسیده، یافت نمی‌شود و نیز از هیچ یک از تعالیم انبیای گذشته علیهم‌السلام نقل نشده و نیز در هیچ یک از مکاتب فلاسفه و حکمای الهی دیده نشده و آن عبارت از این است که انسان‌ها را از نظر اوصاف و طرز تفکر، طوری تربیت کرده که دیگر محل و موضوعی برای رذایل اخلاقی باقی نگذاشته و به عبارت دیگر، اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده را از طریق دفع از بین برده، نه رفع؛ یعنی اجازه نداده که رذایل در دل‌ها راه یابد تا در صدد برطرف کردنش برآیند، بلکه دل‌ها را آن‌چنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای رذایل باقی نگذاشته است. توضیح اینکه هر عملی که انسان برای غیر خدا انجام دهد، حتماً منظوری از آن عمل در نظر دارد؛ یا برای این می‌کند که در کردن آن عزتی سراغ دارد و می‌خواهد آن را به دست آورد، و یا به خاطر ترس از نیرویی آن را انجام می‌دهد تا از شرّ آن نیرو محفوظ بماند. قرآن کریم هم عزت را منحصر در خدای سبحان کرده و فرموده: «عزت همه‌اش از خداست»، و هم نیرو را منحصر در او کرده و فرموده: «نیرو همه‌اش از خداست». و معلوم است کسی که به این دین و به این معارف ایمان دارد، دیگر در دلش جایی برای ریا و سمعه و ترس از غیر خدا و امید و تمایل و اعتماد به غیر خدا باقی نمی‌ماند. و اگر به‌راستی این دو قضیه برای کسی معلوم شود، یعنی علم یقینی بدان داشته باشد، تمامی پستی‌ها و بدی‌ها از دلش شسته

می‌شود و این دو قضیه، دل او را به زیور صفاتی از فضایل، در مقابل رذایل می‌آراید؛ صفاتی چون تقوای بالله و تعزز بالله و غیر آن از قبیل مناعت طبع و کبریا و غنای نفس و هیبتی الهی و ربانی.»

نقد و ارزیابی

تردید نیست که نگاه موحدانه به هستی و زندگی نقطه اصلی تحول وجودی انسان است، از همین رو در قرآن بر آن تأکید شده است. اما در بحث ما که سخن از ارزش اخلاقی است، تکیه بر این نگاه چندان دقیق نمی‌نماید؛ زیرا اولاً چنین نگاهی به هستی و زندگی جزء صفات و ارزش‌های اخلاقی به شمار نمی‌آید، بلکه نوعی ایمان یا معرفت تلقی می‌شود که با ملکات و صفات نفسانی متفاوت است. این نظریه در حقیقت معتقد بر بنیادی بودن ایمان در تربیت اخلاقی است، در حالی که بحث ما در صفات و ملکات نفسانی است.

ثانیاً این عامل اختصاص به دینداران دارد و کسانی می‌توانند از این عنصر برخوردار باشند که باورمند به خدا باشند، در حالی که بحث ما در مورد همه انسان‌هاست، نه فقط دینداران.

۲. حکمت

برخی از اخلاقیان مسلمان مانند غزالی، به‌رغم آنکه در تحلیل عقلی نگاه یونانی داشته و بر ارزش‌های چهارگانه تأکید می‌کنند، اما گاهی تعبیراتی می‌آورند که از آن تعبیرات، دیدگاه دیگری استنباط می‌شود که در موضوع ما می‌تواند به‌عنوان یکی از دیدگاه‌ها مورد بحث قرار گیرد. غزالی معتقد است که اساس و رأس فضایل اخلاقی حکمت است، به‌گونه‌ای که اگر انسان متصف به صفت حکمت شود، تمام فضایل اخلاقی در وجود او محقق می‌شود. ایشان برای اثبات این ادعا به آیه ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (بقره/۲۶۹) تمسک می‌کند. وی می‌گوید:

«الحكمة راس الاخلاق الحسنة وهي التي قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ

أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.» (غزالی، ۳/۸۵-۸۶)

نقد و ارزیابی

حکمت همان گونه که در ریشه لغوی این واژه نهفته است، به امری اطلاق می‌شود که مانع افتادن انسان در رذیلت‌ها شود. از این رو لغت‌شناسان قرآن، حکمت را به نوعی علم تعریف کرده‌اند؛

«و الحكمة: العلم الذى يرفع الإنسان عن فعل القبيح، مستعار من حكمة اللجام و هى ما أحاط بحنك الدابة يمنعها الخروج. و الحكمة: فهم المعانى، و سميت حكمة لأنها مانعة من الجهل.» (مجمع البحرين)

«و الحكمة: إصابة الحق بالعلم و العقل، فالحكمة من الله تعالى: معرفة الأشياء و إيجادها على غاية الأحكام، و من الإنسان: معرفة الموجودات و فعل الخيرات.» (مفردات راغب)

در کتاب‌های لغوی عام نیز به همین معنا آمده است؛

«و الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. و يقال لمن يُحسن دقائق الصناعات و يتقنها: حكيم، و الحكيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم مثل قدير بمعنى قادر و عليم بمعنى عالم. الجوهرى: الحكيم الحكمة من العلم، و الحكيم العالم و صاحب الحكمة.» (مصباح اللغة)

«و منه اشتقاق الحكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأردال.» (مصباح المنير)

«و الحكمة: هذا قياسها لأنها تمنع من الجهل.» (مقاييس اللغة)

بنابراین نظریه فوق در حقیقت بر بنیادی بودن ارزش علم تأکید دارد. اما آیا علم جزء صفات و ملکات نفسانی اخلاقی است؟ پاسخ منفی است، زیرا در تعریف ملکات اخلاقی گفته‌اند صفاتی است که در اثر تمرین و ممارست در نفس پدید می‌آید و منشأ آسان شدن رفتار می‌گردد؛

«الخلق حال للنفس داعيه لها الى افعالها من غير فكر و رويه.» (مسکویه، ۵۱/)

اما علم از این ویژگی برخوردار نیست. بنابراین نمی‌توان علم را یک صفت و بلکه نفسانی اخلاقی به‌شمار آورد، گرچه ارزش وجودی مهمی است.

۳. راستگویی

علامه طباطبایی در تفسیر گران‌سنگ میزان، تحلیلی نسبت به صدق و راستگویی دارد که به گونه‌ای بر بنیادی بودن این صفت در نفس انسان اشاره دارد. ایشان ذیل عبارت ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ می‌گوید:

«و أما ما عرفهم به ثانيا بقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾، فهو وصف جامع لجمل فضائل العلم و العمل فإن الصدق خلق يصاحب جميع الأخلاق من العفة و الشجاعة و الحكمة و العدالة و فروعها فإن الإنسان ليس له إلا الاعتقاد و القول و العمل، و إذا صدق تطابقت الثلاثة فلا يفعل إلا ما يقول و لا يقول إلا ما يعتقد، و الإنسان مفطور على قبول الحق و الخضوع له باطنا و إن أظهر خلافه ظاهرا فإذا أذعن بالحق و صدق فيه قال ما يعتقد و فعل ما يقوله و عند ذلك تم له الإيمان الخالص و الخلق الفاضل و العمل الصالح، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (توبه/۱۲۰).» (طباطبایی، ۴۳۰/۱)

«و اما اینکه برای بار دوم مؤمنین را معرفی نموده که ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾، برای این بود که صدق، وصفی است که تمامی فضایل علم و عمل را دربر می‌گیرد. ممکن نیست کسی دارای صدق باشد و عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، چهار ریشه اخلاق فاضله را نداشت باشد. چون آدمی به غیر از اعتقاد و قول و عمل، چیز دیگری ندارد و وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید، ناچار می‌شود این سه چیز را با هم مطابق سازد؛ یعنی نکند، مگر آنچه را که می‌گوید و نگوید، مگر آنچه را که معتقد است. و گرنه دچار دروغ می‌شود. و انسان مفطور بر قبول حق و خضوع باطنی در برابر آن است، هر چند که در ظاهر اظهار مخالفت کند. بنابراین اگر اذعان به حق کرد و بر حسب فرض بنا گذاشت که جز راست نگوید، دیگر اظهار مخالفت نمی‌کند، تنها چیزی را می‌گوید که بدان معتقد است و تنها عملی را می‌کند که مطابق گفتارش است. در این هنگام است که ایمان خالص و اخلاق فاضله و عمل صالح، همه با هم برایش فراهم می‌شود. هم چنان که در جای دیگر نیز در شأن مؤمنان فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾.»

در روایات نیز تعبیراتی راجع به مسأله زبان شده است که به گونه‌ای اهمیت صدق را نشان می‌دهد؛ مثلاً «لَا يَسْتَقِيمُ إِيمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَلَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانَهُ» (مجلسی، بحارالانوار، ۲۸۷/۶۸). در این روایت استقامت قلب به استقامت زبان وابسته شده است. اگر این حقیقت را بیفزاییم که قلب محور وجود انسان و جایگاه صفات و ملکات است، در این صورت نتیجه می‌گیریم که استقامت زبان مستلزم پیدایش صفات و ملکات نیک نفسانی است.

نقد و ارزیابی

اما به نظر می‌رسد تحلیل فوق مورد مناقشه است؛ زیرا استدلال علامه مبتنی بر تطابق عقیده و قول و عمل، به خودی خود مستلزم همراهی صدق با ارزش‌های اخلاقی چون عفت و شجاعت و ... نیست، بلکه نیازمند دو پیش‌فرض است: یکی همان گونه که خود نیز اشاره کرده است، مسأله حق‌باوری و باور به حق است. باید بپذیریم که انسان فطرتاً حق‌باور است. دیگر اینکه صفات و ارزش‌های اخلاقی در ساحت ملکات و رفتار، جلوه‌های حقیقتند، همان گونه که ضدا ارزش‌ها و ردایل اخلاقی از سنخ باطلند. با توجه به این دو پیش‌فرض نتیجه می‌گیریم که هرگاه انسان باور به حق پیدا کرد، صدق و راستی اقتضا دارد که این حق در سطوح مختلف وجود انسان ظهور کند، در نتیجه می‌توان گفت که ارزش‌های اخلاقی ریشه در صدق دارد.

گرچه پیش‌فرض نخست مورد پذیرش قرآن کریم است؛ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم/۳۰)، اما پیش‌فرض دوم که همه ارزش‌های اخلاقی از مقوله حقایق هستند، جای تأمل دارد؛ زیرا اولاً ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه خود علامه از نوع اعتبارات است که ریشه در واقعیت‌ها دارد، نه اینکه خود حقیقت عینی باشد (طباطبایی، ۲۹۸/۷). ثانیاً بر فرض که همه از سنخ حقایق (اعم از واقعیت‌ها و امور اعتباری که ریشه در واقعیت دارند) باشند، اما اینکه همه حقایق در برابر باطل قرار می‌گیرد، مورد تردید است؛ زیرا برخی ارزش‌های اخلاقی دارای مراتب است و

مراتب عالی یک ارزش نمی‌تواند در مقابل باطل باشد؛ مانند سخاوت و احسان که فقدانش لزوماً به معنای ردیلت نیست.

روایت یاد شده نیز تنها بر صدق تأکید ندارد، بلکه بر استقامت زبان تأکید می‌کند و استقامت زبان به معنای پاکی زبان از آلودگی‌هاست؛ چه این آلودگی‌ها از سنخ دروغ و تهمت باشد که در مقابل صدقند، یا از سنخ بدزبانی و درشتگویی و امثال آن باشد که از مقوله دیگری است و ربطی به صدق ندارد. گواه بر این مدعا این است که استقامت به ایمان و قلب نیز نسبت داده شده است. پرواضح است که راستی ایمان و قلب به معنای صدق نیست، بلکه به مفهوم نبودن هرگونه انحراف از حالتی شایسته و بایسته آن دو است.

گذشته از این، مضمون روایت تأکید بر نقش مخرب کژی و انحراف زبان در کژی و انحراف قلب است و اینکه تا انحراف زبان از میان نرفته و استقامت در آن حاصل نشود، قلب استقامت پیدا نمی‌کند. اما اینکه علاوه بر استقامت زبان شرایط دیگری برای استقامت قلب لازم نیست، از روایت فهمیده نمی‌شود.

۴. عدالت

یکی از دیدگاه‌ها در مورد ارزش بنیادین، دیدگاه مرحوم نراقی است. ایشان در تحلیل ارزش‌های چهارگانه مبتنی بر تفکر اخلاقی یونانی و غالب متفکران مسلمان، نظریه‌ای را مطرح می‌کند که از آن، مبدائیت و بنیادین بودن عدالت نسبت به فضایل و صفات نفسانی استفاده می‌شود.

ایشان ضمن پذیرش قوای شهویه و غضبیه، قوه عاقله را به دو قسم تقسیم می‌کند: عقل نظری و عقل عملی. و هر یک را قوه‌ای جداگانه با کارکردهای متفاوت می‌داند و بر این باور است که عقل عملی به‌عنوان قوه عامله نفس، تمام قوای دیگر حتی عقل نظری را به کار و می‌دارد و راهنمایی‌های عقل نظری را در قوای شهویه و غضبیه اعمال و اجرا می‌کند. (نراقی، ۱/۵۷)

طبق این دیدگاه، فضایل اخلاقی گرچه از نظر بستر پیدایش به سه دسته تقسیم می‌شود (یک دسته مربوط به قوه شهویه و دسته دیگر مربوط به قوه غضبیه و دسته



سوم مربوط به قوه عاقله و هر یک نیز حد وسطی دارد که عبارتند از حکمت، عفت و شجاعت)، اما فضیلت و ارزش بنیادین چهارتا نیست؛ زیرا عدالت به عنوان یک ارزش در عرض سه ارزش دیگر قرار نمی‌گیرد، چنان‌که تفکر سنتی می‌پنداشت. بلکه به عنوان صفت قوه عامله یا عقل عملی قبل از سه ارزش فوق، نقش ایجاد کننده آنها را دارد؛ چون هنگامی که عقل عملی قوای دیگر را به راهنمایی عقل نظری به کار می‌گیرد، حد وسط و فضایل سه‌گانه حکمت، عفت و شجاعت شکل می‌گیرد. از این رو اگر از زوایه ارزش بنیادین به آن نگاه شود، طبق این دیدگاه یک ارزش بنیادین بیشتر نیست که همان عدالت است که عبارت است از انقیاد قوه عامله نفس یا عقل عملی نسبت به قوه عاقله، یا مدیریت عقل عملی نسبت به قوای دیگر، یا دست کم قوه شهویه و غضبیه تحت اشراف عقل نظری، یا به تعبیر دیگر، استعلای عقل عملی بر دو قوه شهوی و غضبی و تحت فرمان عقل نظری آوردن آن دو، که باعث پدید آمدن فضایل دیگر می‌شود.^۱ (همان، ۷۹)

نقد و بررسی

تفسیر مرحوم نراقی از عدالت گرچه تفسیر بدیع و تازه‌ای است که با تفسیر سنتی از آن در حوزه اخلاق متفاوت است، اما درستی و استواری آن جای تردید دارد؛ زیرا تحریکات نفس به یکی از دو قوه شهوی و غضبی برمی‌گردد و قوه عامله نفس چیزی جدای از قوه شهوی و غضبی نیست و هرگونه تحریک و انگیزش نفس از مجرای این دو قوه صورت می‌گیرد. دلیل بر این مدعا آن است که هرگونه رفتار بیرونی و جنبش درونی انسان به یکی از دو بعد وجودی جلب منفعت و دفع مضرت که نماد قوه شهوی و غضبی هستند، ختم می‌شود و رفتاری که به هیچ یک از آن دو منتهی نشود، نداریم. پس قوای نفس از دو مقوله خارج نیست: یا مدرکه است، یا عامله که مدرکه به عقل یا مراتب پایین‌تر مانند وهم برمی‌گردد، و عامله به یکی از دو قوه شهوی و غضبی. اگر عاملی برای اصلاح باشد، انقیاد قوای شهوی و غضبی از قوه عاقله است که اسمش عدالت نیست، بلکه در حقیقت به حاکمیت عقل برمی‌گردد.

۵. کرامت نفس

یکی از ارزش‌هایی که برخی متفکران مانند شهید مطهری به‌عنوان ارزش بنیادی و زیربنایی از آن یاد می‌کنند، کرامت نفس است. ایشان در این زمینه می‌گویند:

«گفتیم قرآن می‌گوید با یک خود باید مبارزه کرد و خود دیگر را باید محترم و عزیز و مکرم داشت، و با مکرم داشتن این خود است که تمام اخلاق مقدسه در انسان زنده می‌شود و تمام اخلاق رذیله از انسان دور می‌گردد. و اگر این خود کرامت پیدا کرد، شخصیت خودش را بازیافت و در انسان زنده شد؛ دیگر به انسان اجازه نمی‌دهد که راستی را رها کند، دنبال دروغ برود، امانت را رها کند، دنبال خیانت برود، عزت را رها کند، دنبال تن به ذلت دادن برود، عفت کلام را رها کند، دنبال غیبت کردن برود، و امثال اینها.» (مطهری، ۴۰۶/۲۲)

و در جای دیگر می‌گویند:

«در اخلاق اسلامی یک موضوع است که می‌توان آن را پایه و محور همه تعلیمات اخلاقی اسلامی قرار داد و تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم، در مآثر اسلامی روی هیچ موضوعی به‌عنوان پایه و محور به اندازه این موضوع تکیه نشده است و آن، اصل کرامت نفس است.» (همان، ۴۱۰/)

در روایات نیز آمده است: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۱) و نیز «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ». (حرانی، ۵۱۲/)

نقد و ارزیابی

تردید نیست که کرامت نفس زمینه‌ساز اعتلای نفسانی و رفتاری انسان می‌شود و این واقعیت را می‌توان در جای‌جای منابع دینی به‌ویژه روایات مشاهده کرد؛ چه اینکه در موارد متعدد، کرامت نفس را مانع ارتکاب رذیلت‌ها معرفی کرده است. اما فرق است میان کرامت نفس به‌عنوان یک واقعیت وجودی، و احساس کرامت به‌عنوان یک عنصر معرفتی و شناختاری. آنچه که منشأ و مبدأ فضایل اخلاقی می‌تواند باشد (اگر این نظریه را بپذیریم)، احساس کرامت است، نه خود کرامت نفس.

احساس کرامت نوعی آگاهی درونی و علم حضوری نسبت به یک واقعیت وجودی تکوینی است، نه یک صفت و ملکه نفسانی اخلاقی. پس این نظریه در حقیقت نوعی آگاهی را ارزش بنیادین معرفی می‌کند. در حالی که بحث ما در صفات و ملکات نفسانی است. گذشته از اینکه اصل کرامت نفس نیز یک واقعیت وجودی مشترک میان همه انسان‌هاست، نه یک صفت و ملکه نفسانی اخلاقی.

منابع دینی و ارزش‌های اخلاقی

قطع نظر از دیدگاه متفکران مسلمان، اگر به صورت مستقیم به منابع دینی مراجعه کنیم، با مواردی مواجه می‌شویم که ایده ارزش بنیادین را تقویت می‌کند.

۱. عقل

یکی از محورهایی که در منابع دینی به عنوان پدیده‌ای مهم در وجود انسان مورد تأکید قرار گرفته، عقل است. در اصول کافی روایات فراوانی در ستایش عقل و اهمیت آن رسیده است که از مجموع آنها، نقش بنیادی عقل در اخلاق و صلاح و فلاح انسان استفاده می‌شود. به عنوان نمونه: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَكْمَلُ النَّاسِ عَقْلًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا» (کلینی، ۲۴/۱). خلق حسن دو معنا دارد: یکی خوشرویی، و دیگر به معنای صفات نیک نفسانی. این حدیث به معنای دوم اشاره به مدعای فوق دارد.

«عَنْ عَلِيِّ عليه السلام قَالَ: هَبَطَ جِبْرِئِيلُ عَلَى آدَمَ عليه السلام فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَخِيرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَاخْتَرْتُهَا وَدَعَيْتُنِي فَقَالَ لَهُ آدَمُ يَا جِبْرِئِيلُ وَمَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالذِّينُ فَقَالَ آدَمُ إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جِبْرِئِيلُ لِلْحَيَاءِ وَالذِّينِ أَنْصَرَفَا وَدَعَاهُ فَقَالَ يَا جِبْرِئِيلُ إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَشَانَكُمْمَا وَ عَرَجَ.» (همان، ۱۱/۱). با توجه به اینکه دین جامع همه فضایل و ارزش‌های اخلاقی است، اگر دین ملازم با عقل باشد چنان‌که این روایت می‌گوید، نتیجه می‌گیریم که عقل مبدأ ارزش‌های اخلاقی است.

از همه صریح تر حدیث معروف جنود عقل و جهل است که بیانگر این نکته است که عقل و جهل مبدأ همه خوبی‌ها و بدی‌ها در نفس و رفتار انسان است. در

این حدیث، امام همه ارزش‌ها را در یک ستون و همه ضدارزش‌ها را در ستون دیگر ردیف و به‌عنوان جنود عقل و جهل معرفی می‌کند. تعبیر جنود نشان می‌دهد که این ارزش‌ها و ضدارزش‌ها از توابع و پیامدهای دو پدیده عقل و جهل هستند و آنچه در رأس قرار می‌گیرد، همین دو صفت است. (همان، ۲۱/)

در قرآن کریم نیز تعقل به‌عنوان عامل بسیاری از ارزش‌ها و بهره‌مندی‌های رستگاران انسان و فقدان آن، عامل ارتکاب ضدارزش‌ها و در نهایت؛ شقاوت و بدبختی معرفی شده است؛

﴿إِنَّ الَّذِينَ ينادُونَكَ مِنَ الْهُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (حجرات/۴)

﴿وَإِذَا نَادَيْتُمُ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (مائده/۵۸)

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ...﴾ (اعراف/۱۷۹) «قلوب» جمع

«قلب» به‌معنای عقل است. (ابن منظور، ۲۷۱/۱۱؛ ابن عاشور، ۱۸۳/۵)

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (انفال/۲۲)

﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (فرقان/۴۴)

نقد و ارزیابی

آیا جایگاه و اهمیت عقل در صلاح انسان به‌معنای این است که عقل ارزش اخلاقی بنیادین است؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است، زیرا عقل در روایات اشاره به مبدأ وجودی دارد که عامل درک خیر و شر است و تعقل در قرآن نیز به‌معنای به‌کارگیری همین نیروی وجودی است و در هر دو صورت، نمی‌توان عقل را یک خلق همچون عدالت و شجاعت و عفت و ... دانست؛ زیرا خلق همان گونه که لغویان گفته‌اند، هیأت نفسانی است که به مرحله ملکه و ثبات رسیده است.

از این رو خلق را به سنجیه که «فرایندی به ثبات رسیده» است نیز تعریف کرده‌اند؛

«أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ (سجود): هُوَ جَرِيَانُ شَيْءٍ إِلَى أَنْ يَثْبُتَ وَيَسْتَدِيمَ

عَلَى حَالَةٍ. وَ مِنْ مَصَادِقِهِ جَرِيَانُ الْيَوْمِ إِلَى اللَّيْلِ حَتَّى يَدْلَهُمْ وَيُظْلَمَ وَيَسْكُنَ وَ

يَثْبُتُ. وَ جَرِيَانُ الْإِتِّصَافِ بِصِفَةِ بَاطِنِيَّةٍ حَتَّى تَكُونَ مَلَكَةً وَ رَاسِخَةً.» (مصطفوی)

بنابراین در مفهوم خلق یک نوع شدن نهفته است؛ نوعی حرکت از حالتی به حالت دیگر، به شرط رسیدن به حالت سکون و ثبات در حالت دوم. و عقل چنین خصوصیتی ندارد، بلکه پدیده‌ای دایر بین بودن و نبودن است، نه صیوروت و شدن. گواه بر این مدعا آنکه در برخی روایات، عقل در برابر ادب قرار گرفته است؛ «فَتَذَكَّرْنَا الْعَقْلَ وَالْأَدَبَ فَقَالَ يَا أَبَاهَا شِمِ الْعَقْلُ حِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ وَالْأَدَبُ كُفْلَةٌ فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ قَدَرَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ يَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا». (کلینی، ۲۴/۱)

بنابراین چون بحث ما در اخلاق یعنی صفات و ملکات نفسانی است، نه نیروهای وجودی انسان، عقل نمی‌تواند به‌عنوان یک ارزش اخلاقی مورد بحث قرار گیرد. اگر در مورد عقل تعبیر ارزش به‌کار می‌رود نیز به معنای اعم است؛ یعنی مطلق آنچه برای انسان مطلوب است.

۲. تقوا

یکی از مهم‌ترین ارزش‌های اخلاقی که در منابع دینی به‌ویژه قرآن مورد تأکید قرار گرفته است، تقواست. تقوا عبارت است از پروا پیشه‌گی نسبت به خدا، یا حالت روحی که مانع ارتکاب محرمات (ضد ارزش‌ها) و باعث انجام واجبات (ارزش‌ها) می‌شود.

تعبیری که راجع به تقوا در منابع دینی وجود دارد، نشان می‌دهد که هیچ ارزشی به اندازه تقوا، نقش محوری و اساسی در ساحت اخلاق ندارد. قرآن کریم گذشته از تأکیدهای بی‌شماری که در آغاز هر رهنمودی نسبت به تقوا می‌کند و بیانگر این است که باروری و سودمندی هر عملی بستگی به تقارن آن با تقوا دارد، تعبیر بس معناداری درباره تقوا دارد که نسبت به هیچ یک از صفات نفسانی ندارد و آن این است که می‌فرماید: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (بقره/۱۹۷).

در این تعبیر، تقوا توشه مسیر انسان به سوی خدا یا جهان آخرت معرفی شده است. با توجه به اینکه سرنوشت اخروی انسان به مؤلفه‌های متعددی چون باورها، صفات و ملکات نفسانی و عمل ارتباط دارد، فاکتور گرفتن از همه آنها و تأکید روی صفت تقوا، نشان از آن دارد که این صفت مجمع همه عناصر رستگاری است

و همه آنچه که در رستگاری انسان نقش دارد، در این صفت به‌گونه‌ای (اعم از اینکه در ذات آن نهفته باشد یا لازم و یا ملزوم آن باشد) وجود دارد. این نکته را برخی از مفسران نیز مورد توجه قرار داده‌اند (موسوی سبزواری، ۳۱۲/۲). در روایات نیز بر اهمیت تقوا تأکید شده است؛ «قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِي قَالَ أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّهُ رَأْسُ الْأَمْرِ كُلِّهِ» (مجلسی، بحارالانوار، ۷۲/۷۴)

نقد و ارزیابی

تردید نیست که صفت و ملکه تقوا در فرهنگ قرآن، نقشی بس مهم در وضعیت اخلاقی انسان دارد. اما چند نکته وجود دارد که نیازمند تأمل بیشتری است. نخست اینکه تقوا بیشتر نقش بازدارنده در ساحت عمل دارد تا ایجاد کننده در ساحت صفات و ملکات نفسانی؛ یعنی تقوا باعث می‌شود که انسان به رذایل اخلاقی در گفتار و رفتار آلوده نشود. اما آیا تقوا می‌تواند صفات نفسانی ارزشمندی همچون شجاعت، سخاوت و ... ایجاد کند؟

این پرسشی است که نمی‌توان به آن پاسخ قطعی داد، زیرا در قرآن کریم شاید در تمام موارد، تقوا به عنوان مبدأ نفسانی کنترل کننده رفتار به‌کار رفته است. گواه بر این مطلب، کاربردهای تقوا در آیات است که در بیشتر موارد، قبل از یک دستور بازدارنده یا تشویق کننده به یک رفتار مطرح شده است. گذشته از این، بر فرض که تقوا نقش سوق دهنده به ارزش‌ها را نیز داشته باشد، این نقش را در ساحت عمل (گفتار/رفتار) دارد، نه در ساحت نفس و ملکات نفسانی، چنان‌که در نکته دوم توضیح داده خواهد شد.

نکته دوم اینکه بر فرض تقوا در ساحت صفات و ملکات نفسانی نیز نقش ایجاد کننده داشته باشد، این نقش در مورد صفاتی ظهور می‌کند که ماهیت حداقلی دارد؛ یعنی صفاتی که وجودش فضیلت و عدمش رذیلت تلقی می‌شود. اما صفاتی که حداکثری‌اند و بیشتر از حد متعارف به شمار می‌آیند، مانند سخاوت، احسان، ایثار، حلم و بردباری؛ تقوا در این گونه صفات نمی‌تواند نقش ایجاد کننده داشته باشد، زیرا ایجاد کنندگی تقوا بعد دیگری از همان بازدارندگی آن در عرصه



متفاوت است، یا دست کم مبتنی بر آن می‌باشد. از این رو تقوا صفاتی را در نفس ایجاد می‌کند که فقدانش باعث سلب تقوا می‌شود و انسان را به ارتکاب محرمات سوق می‌دهد؛ مثل صداقت یا عفت. اما صفاتی که فقدانش تنها تهی شدن از یک فضیلت برتر است و نه ردیلت، تقوا نقشی در آنها ندارد.

نکته سوم این است که بر فرض تقوا هم نقش بازدارنده داشته باشد و هم نقش ایجاد کننده در ساحت عمل و نفس، اما از لحاظ گستره کاربرد، محدود به کسانی است که به خدا باور دارند؛ زیرا تقوا فرع ایمان است. تا ایمان و باور به خدا نباشد، تقوا معنا ندارد. پس تقوا تنها برای دینداران منع ارزش اخلاقی است، نه برای همه انسان‌ها، در حالی که هدف ما دستیابی به منبع فرادینی است که تا همه انسان‌ها از آن بهره‌مند شوند.

۳. حیا

از صفاتی که در منابع دینی بر اهمیت و جایگاه بلند آن در حوزه اخلاق و ارزش‌های اخلاقی تأکید شده، صفت حیاست. این صفت در لغت به معنای حالت نفسانی است که باعث انقباض نفس از ارتکاب بدی‌ها و زشتی‌ها می‌شود؛

«و الحیاء: الاستحیاء، و هو الانقباض و الانزواء عن القبیح مخافة الذم.» (مجمع

البحرین)

«و الحیاء: انقباض النفس عن القبائح و ترکة لذلك.» (مفردات)

در قرآن کریم گرچه این واژه به کار نرفته، اما از مشتقات آن در دو مورد به صورت ستایشی و به عنوان وصف شخص به کار رفته است: یکی در مورد دختر حضرت شعیب: ﴿تَمَشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ﴾ (قصص/۲۵). و دیگری در مورد پیامبر اکرم؛ ﴿فَبَسَّخِیْ مِنْكُمْ﴾ (احزاب/۵۳). برخی مفسران در مورد آیه کریمه ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ (اعراف/۲۶) گفته‌اند مقصود از لباس تقوا، حیاست؛ «و لباس التقوی الحیاء» (طبرسی، ۱/۲۱۱)؛ «لباسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ: یعنی الحیاء. شرم را لباس التقوی خوانند از بهر آنکه تا شرم به جاست، تقوا به جاست و تا تقوا به جاست،

ایمان به جاست.» (میبدی، ۵۸۲/۳)؛ «و لباس التقوی: الحیاء.» (طوسی، ۱۹۰/۱)؛ «قال الحسن: هو الحیاء الذی یکسبکم التقوی.» (همان، ۳۸۰/۴)

در روایات تعبیرهای بسیار معناداری نسبت به حیا شده است که از مجموع آنها، نقش اساسی حیا در فضایل اخلاقی فهمیده می‌شود. به عنوان نمونه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود: «لم یبق من أمثال الأنبياء إلا قول الناس: إذا لم تستح فاصنع ما شئت.» (مجلسی، بحار الانوار، ۳۳۳/۷۱). و نیز فرمود: «أول ما یُنزَعُ اللهُ مِنَ الْعَبْدِ الْحَيَاءُ فَيَصِيرُ مَا قَبْتًا مُمَقَّتًا ثُمَّ يَنْزَعُ مِنْهُ الْأَمَانَةَ ثُمَّ يَنْزَعُ مِنْهُ الرَّحْمَةَ ثُمَّ يَخْلَعُ دِينَ الْإِسْلَامِ عَنْ عُنُقِهِ فَيَصِيرُ شَيْطَانًا لَعِينًا.» (صدوق، معانی الاخبار، ۴۱۰/۱) و نیز «الْحَيَاءُ وَالْإِيمَانُ فِي قَرْنٍ وَاحِدٍ فَإِذَا سَلِبَ أَحَدُهُمَا اتَّبَعَهُ الْآخَرُ.» (مجلسی، بحار الانوار، ۳۳۵/۶۸)

از ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز تعبیر این چنینی نقل شده است: «الحیاء مفتاحُ كُلِّ خَيْرٍ» (خوانساری، ۸۱/۱)؛ «مَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ، وَ مَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ، وَ مَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ» (حرانی، ۸۹/۱)؛ «لا إيمان لمن لا حياء له.» (کلینی، ۱۰۶/۲)

از همه جالب‌تر این سخن امام صادق علیه السلام است که به مفضل فرمود: «انظر يا مُفْضَلُ إِلَى مَا خُصَّ بِهِ الْإِنْسَانُ دُونَ جَمِيعِ الْحَيَوَانَ مِنْ هَذَا الْخَلْقِ الْجَلِيلِ قَدْرُهُ الْعَظِيمِ غَنَاؤُهُ أَغْنَى الْحَيَاءِ فَلَوْلَاهُ لَمْ يُفْرَضِ ضَيْفٌ وَ لَمْ يُوفَ بِالْعِدَاتِ وَ لَمْ تُقْضَ الْحَوَائِجُ وَ لَمْ يُتَحَرَّرْ الْجَمِيلُ وَ لَمْ يُتَنَكَّبِ الْقَبِيحُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ حَتَّى إِنْ كَثُرَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُفْتَرَضَةِ أَيْضًا إِنَّمَا يُفْعَلُ لِلْحَيَاءِ فَإِنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَوْ لَا الْحَيَاءُ لَمْ يَرَعْ حَقَّ وَالدَّيْهِ وَ لَمْ يَصِلْ ذَا رَحِمٍ وَ لَمْ يُؤَدِّ أَمَانَةَ وَ لَمْ يَعِفَّ عَنْ فَاحِشَةٍ أَوْ فَلَ تَرَى كَيْفَ وَفَى الْإِنْسَانُ جَمِيعَ الْخِلَالِ الَّتِي فِيهَا صَلَاحُهُ وَ تَمَامُ أَمْرِهِ.» (توحيد مفضل، ۷۹/۱)

«ای مفضل! بنگر به آنچه خداوند به انسان از میان دیگر جانداران، به خلق ارزشمند و ویژه ساخته است و آن حیاست. اگر این خصلت نبود، میهمان احترام نمی‌شد و به وعده وفا نمی‌شد و نیازها برطرف نمی‌گردید و انسان زیبایی‌ها را کسب و از زشتی‌ها دوری نمی‌کرد؛ چه اینکه بسیاری از امور لازم به خاطر حیا انجام می‌گیرد. اگر حیا نبود، بعضی مردم حق والدین را ادا نمی‌کردند، صله رحم به‌جا نمی‌آوردند

و امانت را به صاحبانش برنمی‌گردانند و از زشتی، پاکی نمی‌جستند. آیا نمی‌بینی که چگونه خداوند تمام امکاناتی را که باعث صلاح انسان شده و او را به مقصد می‌رساند، در اختیارش قرار داده است؟»

این روایات از زوایای گوناگون بر اهمیت صفت حیا در پیدایش صفات و ملکات فاضله و رفتار ارزشی تأکید دارد. برخی به صراحت آن را مفتاح همه خوبی‌ها می‌دانند، بعضی فقدان آن را عامل همه زشتی‌ها معرفی می‌کنند و برخی دیگر از رابطه تنگاتنگ حیا و ایمان سخن می‌گویند که اگر این واقعیت به آن افزوده شود که ایمان واقعی منشأ همه فضایل و ملکات و رفتارهای ارزشی است، نتیجه می‌گیریم که حیا اگر نه مستقیم، دست کم بالملازمه ملکات نیک اخلاقی را در پی دارد.

نقد و بررسی

به‌رغم همه اهمیتی که وصف حیا در رشد اخلاقی انسان دارد، اما در عین حال نمی‌توان از آن به‌عنوان فضیلت مولد فضایل نفسانی یاد کرد، زیرا حیا همان گونه که از ماهیت آن پیداست (انقباض نفس)، نقش بازدارندگی و کنترلی دارد تا نقش تولیدی و ایجادیی؛ یعنی حیا باعث می‌شود که انسان گرفتار رذایل و زشتی‌ها، آن هم در رفتار نشود، اما اینکه می‌تواند ایجاد کننده یا زمینه‌ساز پیدایش فضیلت‌ها، به‌ویژه فضیلت‌های نفسانی باشد، جای تردید دارد؛ زیرا انقباض نفس با خودداری تناسب دارد تا اقدام. بنابراین نقش حیا مانند نقش تقواست که صرفاً بازدارنده است، نه تحریک کننده. البته در فضایی که طرف مقابل رذایلند و میان آنها واسطه وجود ندارد، نقش بازدارندگی بالتبع به نقش انگیزشی و تحریک کننده تبدیل می‌شود، اما این به خاطر خاصیت فضایل یاد شده است، نه خصوصیت حیا. از این رو فضایی که مرتبه عالی ارزش به شمار می‌آیند، مانند سخاوت و احسان، با حیا به وجود نمی‌آیند.

گذشته از این شاید بتوان گفت که حیا نشانه عزت و کرامت نفس است، زیرا کسی که جانش برایش ارزش دارد و عزیز است، نسبت به بدی‌ها حیا دارد. پس عامل اصلی عزت نفس است، نه حیا. در این صورت همان اشکالاتی که بر نظریه عزت نفس مطرح بود، بر این نظریه نیز مطرح می‌شود.

ادله این نظریه نیز قابل نقدند، اما آیات برای اینکه هیچ دلالتی بر نقش تولیدی حیا ندارد، صرفاً به‌عنوان یک ارزش بدان اشاره شده است و بر فرض که چنین نقشی برای حیا بیان کنند، بیش از نقش تقوا نیست. روایات نیز آنهایی که حیا را کلید خیرات و خوبی‌ها می‌دانند، یا معطوف به ویژگی بازدارندگی حیاست؛ چه اینکه بازدارندگی از زشتی‌ها خود یکی از مهم‌ترین ارزش‌هاست و جا دارد که از آن به کلید خوبی‌ها یاد شود. و یا جنبه غالبی و اکثری در آن لحاظ شده است؛ یعنی بیشتر خوبی‌ها از ناحیه حیا به وجود می‌آید، نه همه آنها.

روایاتی که فقدان حیا را باعث ارتکاب زشتی می‌دانست، به صراحت نقش بازدارندگی آن را نشان می‌داد تا نقش تولیدی و ایجاد آن را. روایاتی که از رابطه تنگاتنگ حیا و ایمان سخن می‌گفت، گرچه نوعی ملازمه از هر دو طرف را نشان می‌داد، اما اینکه حکم و اثر یکی از متلازمین - که ایمان است - در دیگری - یعنی حیا - نیز وجود داشته باشد، از آن فهمیده نمی‌شود. روایت مفضل نیز بر نقش فی الجمله حیا، آن هم در حوزه رفتار تأکید دارد، نه نقش انحصاری آن در همه فضایل، به‌ویژه ملکات نفسانی. بنابراین نمی‌توان حیا را به‌رغم همه اهمیتی که دارد، صفت بنیادین در حوزه صفات و ملکات نفسانی تلقی کرد.

۴. زهد

یکی از گزینه‌ها در مورد صفات و ملکات بنیادین، صفت زهد است. این واژه گرچه در گفتار برخی لغویان به‌معنای مطلق بی‌میلی و بی‌رغبتی تعریف شده است؛ «الزهد فی الشیء خلاف الرغبة فیہ» (مجمع البحرین)، اما در فرهنگ دینی ما چنان‌که بعضی لغویان نیز تأیید می‌کنند (الزهد: ضد الرغبة و الحرص علی الدنیا؛ لسان العرب)، تنها در مورد دنیا به کار می‌رود؛ یعنی ساحت کاربرد این واژه و متعلق آن دنیاست. از این رو اگر آن را به بی‌میلی و بی‌علاقه‌گی نسبت به دنیا تعریف کنیم، دور از واقع سخن نگفته‌ایم. البته واضح است که مقصود از این صفت، ترک دنیا و گوشه‌انزوا گزیدن نیست؛ زیرا این صفت به یک حالت نفسانی (بی‌میلی) اشاره

دارد، نه رفتار عملی. بنابراین زهد به استقلال روح و رهایی جان از جاذبه‌های دنیا منتهی می‌شود تا رها کردن دنیا و ترک آن.

در رابطه با زهد (بی‌میلی به دنیا) این احتمال قوی وجود دارد که منشأ و مبدأ پیدایش صفات و ملکات اخلاقی ارزشمند باشد. این ادعا را می‌توان به چند دلیل اثبات کرد:

۱- در روایات اسلامی زهد به عنوان کلید همه خیرات و خوبی‌ها معرفی شده است؛ مانند «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۲۸/۲). با توجه به تأکیدی که در این روایت بر جمع شدن همه خیرات در زهد شده است، می‌توان فهمید که همه فضایل و صفات نیک مانند کارها و اعمال باارزش، در زهد فراهم است.

۲- در منابع دینی زهد مبدأ صفات و پدیده‌هایی قرار گرفته است که هر یک از آنها، خود مبدأ ارزش‌های زیادی است. مثلاً زهد باعث پیدایش حکمت و بینایی درونی در انسان می‌شود؛ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثَبَّتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَ بَصَّرَهُ عُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا وَ أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ.» (مجلسی، بحار الانوار، ۴۸/۷۰)

زهد باعث می‌شود که حقیقت ایمان در وجود انسان تحقق یابد؛ «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آتَى بِهِ السَّلَامُ: لَا يَجِدُ الرَّجُلُ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ فِي قَلْبِهِ حَتَّى لَا يُبَالِيَ مَنْ أَكَلَ الدُّنْيَا ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا.» (کلینی، ۱۲۸/۲)

زهد انسان را به حق می‌رساند؛ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ زَهْدَهُ فِي الدُّنْيَا وَ فَهْمَهُ فِي الدِّينِ وَ بَصَرَهُ عُيُوبَهَا وَ مَنْ أُوْتِيَهُنَّ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ قَالَ لَمْ يَطْلُبْ أَحَدٌ الْحَقَّ بِنَابٍ أَفْضَلَ مِنَ الزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا.» (مجلسی، بحار الانوار، ۵۶/۷۰)

زهد دینداری انسان را تقویت می‌کند؛ «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ مِنْ أَعْوَنِ الْأَخْلَاقِ عَلَى الدِّينِ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا.» (همان، ۵۱/)

واضح است که حکمت، ایمان، حقیقت و دینداری، اموری هستند که گرچه خود از صفات و ملکات اخلاقی به شمار نمی‌آیند، اما در پیدایش بسیاری از صفات فاضله نفسانی و جلوگیری از اتصاف به رذایل اخلاقی نقش دارند. بنابراین زهد به صورت غیر مستقیم در پیدایش این فضایل نقش دارد.

۳- مهم‌تر از همه اینکه در منابع دینی به‌ویژه قرآن کریم، در تحلیل و تعلیل لغزش‌ها و رذیلت‌ها اعم از نفسانی و رفتاری، بر دو چیز خیلی تکیه و تأکید شده است: یکی پیروی از هوای نفس است که در موارد بی‌شماری عامل غلتیدن انسان در منجلاب رذیلت‌ها معرفی شده است. و دیگری علاقه به دنیا و به تعبیر دیگر، دنیاگرایی؛ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره/ ۸۶)؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ﴾ ﴿أُولَئِكَ مَا وَهُمْ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (یونس/ ۷-۸)؛ ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَءَاثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ ﴿فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (نازعات/ ۳۷-۳۹)؛ ﴿فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ﴾ (طه/ ۱۶)؛ ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ (قصص/ ۵۰)؛ ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (ص/ ۲۶)؛ ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ (جاثیه/ ۲۳)؛ «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» (صدوق، خصال، ۲۵/۱).

با توجه به اینکه کارکرد هوای نفس پیوند دادن انسان به دنیاست و انگیزه پیروی از آن چیزی جز حب دنیا و وابستگی به دنیا نیست، پس عامل مستقلی در برابر دنیاگرایی و حب دنیا به شمار نمی‌آید، بلکه مظهر و جلوه دنیاگرایی شمرده می‌شود. در نتیجه فقط یک عامل اصلی و بنیادی برای لغزش‌ها و رذیلت‌ها و نرسیدن به کمالات روحی و رفتاری وجود دارد و آن، دنیاگرایی است. حال اگر دنیادوستی عامل همه رذایل نفسانی و رفتاری است، طبیعی است آنچه این صفت را از انسان بزداید، عامل اصلی برای پیدایش فضایل نفسانی و رفتاری خواهد بود. در فرهنگ قرآن این عامل با مضامین گوناگونی چون پیروی نکردن از هوای نفس، آخرت‌گرایی، تحقیر دنیا و... تعبیر شده است، اما در فرهنگ روایی ما با عنوان زهد نام برده شده است.



البته این حقیقت قابل انکار نیست که بی‌میلی به دنیا و اسیر نبودن در چنگ جاذبه‌های آن گرچه زمینه پیدایش فضایل نفسانی و رفتاری را در انسان ایجاد می‌کند، اما این کارکرد هنگامی به فعلیت می‌رسد که فطرت کمال‌جو و ارزش‌خواه را در انسان به‌عنوان پیش‌فرض بپذیریم. در این صورت است که زهد راه طلب و گرایش فطری را باز می‌کند و انسان به سمت خوبی‌ها و کمالات نفسانی و رفتاری کشیده می‌شود. بنابراین اگر دقیق‌تر تعبیر کنیم، زهد از طریق رفع موانع در کسب فضایل نقش ایفا می‌کند، نه در نقش مقتضی؛ زیرا مقتضی و زمینه کسب فضایل در نهاد هر انسانی بالفطره وجود دارد.

سخن پایانی

از آنجا که این نوشتار در پی یافتن ارزش اخلاقی بنیادین، آن هم نه به صورت مطلق، بلکه در میان صفات و ملکات نفسانی بود، ناگزیر برخی از عواملی که در شمار صفات و ملکات نفسانی قرار نمی‌گرفتند، مانند عقل و ایمان و علم، به‌عنوان ارزش بنیادین مورد پذیرش قرار نگرفتند. اما اگر بحث را اندکی توسعه بدهیم و از نقش مطلق ارزش‌ها اعم از وجودی و اخلاقی سخن بگوییم، در این صورت جای این پرسش است که در میان ارزش‌های انسانی، کدام ارزش نقش بنیادی و زیربنایی در پیدایش دیگر ارزش‌ها دارد؟ آیا ارزش‌های وجودی غیر اخلاقی اصل و ریشه‌اند یا ارزش‌های وجودی اخلاقی؟ و بر فرض احتمال نخست، کدام ارزش وجودی، ارزش بنیادین و مادر تلقی می‌شود و بقیه از فروعات و نتایج آن؟

در رابطه با پرسش نخست، تصور ابتدایی این است که ارزش‌های وجودی مقدم بر ارزش‌های اخلاقی (نفسانی/رفتاری) است، زیرا ارزش‌های اخلاقی با تمرین و ممارست و عمل مکرر در انسان ایجاد می‌شود، پس از عمل منشأ می‌گیرد و در نهایت مرهون عمل است. اما ارزش‌های وجودی یا خود از سنخ علم و آگاهی‌اند؛ مانند حکمت و احساس کرامت نفس، یا منشأ علم و آگاهی‌اند؛ مانند عقل. از آنجا که علم مقدم بر عمل است، پس ارزش‌های وجودی مقدم بر ارزش‌های اخلاقی‌اند و باید در میان اینها در پی ارزش بنیادی بود.

اما این تصور قابل نقد می‌نماید، زیرا گرچه علم یا مبدأ علم از نظر وجودی قبل از عمل و مقدم بر آن است؛ یعنی تا علم و آگاهی به فضیلت و رذیلت و ضرورت کسب فضایل نباشد، اقدام به کسب فضایل و ترک رذایل نمی‌کنیم، اما از لحاظ تأثیر و ایفای نقش، به‌گونه‌ای وابسته به فضایل اخلاقی است؛ یعنی تا یک سلسله فضایل مانند حق‌گرایی، انصاف، عدم استکبار و ... در انسان فراهم نباشد، علم و آگاهی نیز تأثیر و نقش تعیین‌کننده‌ای در سوق دادن انسان به سمت فضایل و ترک رذایل ندارد. این حقیقت در منابع دینی به‌ویژه قرآن کریم به خوبی مطرح شده است؛ ﴿وَإِتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبِعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الضَّالِّينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (اعراف/۱۷۶-۱۷۵)؛ ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (جاثیه/۲۳)؛ ﴿وَ جَدَّوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلُوًّا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (نمل/۱۴).

بنابراین نمی‌توان قاطعانه بر تقدم ارزش‌های وجودی غیر اخلاقی بر ارزش‌های اخلاقی تأکید کرد.

اما در عین حال بر فرض این نظریه را بپذیریم که ارزش‌های وجودی مقدم بر ارزش‌های اخلاقی‌اند، آن‌گاه در پاسخ به پرسش دوم باید گفت در میان ارزش‌هایی چون عقل، علم (حکمت/ احساس کرامت نفس) و ایمان، آنچه از همه مهم‌تر و بنیادی‌تر است و مبدأ دیگر ارزش‌ها قرار می‌گیرد، چیزی جز عقل (نیروی ادراک حق از باطل و خیر از شر) نیست؛ زیرا تمام ارزش‌های دیگر اعم از ایمان، آگاهی، اراده نیک و ... در سایه این نیرو و به برکت وجود آن حاصل می‌شود. از همین رو است که جهنمیان علت جهنمی شدنشان را عدم تعقل و بهره‌نگرفتن از نیروی عقل می‌دانند؛ ﴿وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (ملک/۱۰). و از همین رو است که دین خودش را ملازم و غیر قابل انفکاک از عقل می‌داند؛ «هَبَطَ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: يَا آدَمُ، إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخَيِّرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ، فَاخْتَرَهَا وَ دَعِ اثْنَتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا جِبْرِيْلُ، وَ مَا الثَّلَاثُ؟ فَقَالَ: الْعَقْلُ، وَ الْحَيَاءُ، وَ



الدِّينُ، فَقَالَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ، فَقَالَ جِبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْحَيَاءِ وَالدِّينِ: أَنْصَرَفَا وَدَعَا، فَقَالَ: يَا جِبْرِئِيلُ، إِنَّا أَمَرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ، قَالَ: فَشَأْنُكُمَا وَعَرَجُ» (كلینی، ۲۵/۱). و نیز از همین رو است که در مقام عبودیت و تکلیف، عقل حجت باطنی و هم طراز حجت ظاهری انبیا شمرده می‌شود؛ «يَا هِشَامُ، إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً، وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (همان، ۳۶/۷). و نیز از همین رو است که تمام خوبی‌ها و بدی‌ها از جنود عقل و جهل معرفی شده است. (همان، ۴۳/۷)

چنین موقعیتی برای هیچ پدیده وجودی و ارزش انسانی وجود ندارد. بنابراین اگر قرار باشد که یک ارزش وجودی مبدأ و منشأ ارزش‌های دیگر باشد، آن ارزش جز عقل، چیز دیگری نخواهد بود.

پی‌نوشت:

۱- مرحوم نراقی راجع به عدالت تعبیرهای گوناگون دارد؛ گاهی از آن به انقیاد عقل عملی از عقل نظری یاد می‌کند، گاهی به استعلاى عقل عملی نسبت به قوای شهویه و غضبیه، و گاهی به سیاست و ضبط قوای شهویه و غضبیه توسط عقل عملی. اما در نهایت می‌پذیرند که معنای حقیقی عدالت همان انقیاد عقل عملی یا قوه عامله نفس از قوه عاقله و مدرکه است و سایر کارکردها از لوازم انقیاد و عدالت است.

منابع و مأخذ:

۱. ابن عاشور، محمد؛ التحرير و التنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ، ۱۴۲۰ق.
۲. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاييس اللغة، قاهره، دار احياء الكتب العربية، ۱۳۶۶ق.
۳. ابن مسكويه، احمد بن محمود؛ تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق، بيروت، مكتبة الحياة، بی‌تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب، بيروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۵. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین؛ شرح غرر الحكم، تهران، بی‌تا، ۱۳۶۶.
۶. آمدی، عبدالواحد؛ غرر الحكم و درر الكلم، قم، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۱۰ق.
۷. جزری، ابن اثیر؛ النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.

۸. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۹. حرانی، ابن شعبه؛ تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۱۰. راغب، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۱۱. صدوق، محمد بن علی؛ معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۱۲. _____؛ الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۱۵. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۷. غزالی، ابوحامد محمد؛ احیاء علوم الدین، بیروت، دار الهادی، ۱۹۹۲م.
۱۸. فیومی، احمد بن محمد؛ مصباح المنیر، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۸۷م.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۲۰. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۱. _____؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب السلامیه، ۱۴۰۴ق.
۲۲. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، تهران، صدرا، بی تا.
۲۴. مفضل بن عمر؛ توحید مفضل، قم، بی تا، بی تا.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ اخلاق در قرآن، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۷۹ش.
۲۶. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی؛ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق.
۲۷. میبدی، رشید الدین؛ کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۲۸. نراقی، ملا محمد مهدی؛ جامع السعادات، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۲۲ق.