

تبیین مبانی عمل اخلاقی بر اساس نظریه اسلامی عمل^۱

نیره حاجی علیان^۲

چکیده

هدف از نگارش این مقاله، تبیین مبانی عمل اخلاقی و بر اساس طرح‌واره اسلامی عمل است. در خصوص مبانی زیرساز عمل، از بررسی متون اسلامی و به‌ویژه قرآن می‌توان نتیجه گرفت که مبانی عمل، دست‌کم در سه نوع مبانی اساسی خلاصه می‌شود که می‌توان آن‌ها را مبانی شناختی، گرایشی و ارادی - اختیاری نامید. هرگاه رفتاری، اعم از مشهود یا نامشهود، بر این سه مبنا مبتنی باشد، آن رفتار، عمل محسوب خواهد شد. روش پژوهش، کیفی از نوع تحلیل مفهومی است؛ بدین معنا که از تحلیل مفهوم آیات و روایات اخلاقی، توانستیم به مبانی عمل اخلاقی دست یابیم. ابزار جمع‌آوری داده‌ها فیش‌برداری است. جامعه تحلیلی این پژوهش، آیات قرآن و روایات و همچنین کتب تفسیری است. نمونه‌گیری از این جامعه، به‌طور هدفمند، بر اساس موضوع پژوهش (اخلاق) صورت گرفته است. روش تحلیل داده‌ها دسته‌بندی، کدگذاری و تفسیر آیات و روایات بوده که به‌طور مستمر و هم‌زمان با جمع‌آوری داده‌ها انجام شده است.

سؤال اصلی تحقیق این است که با بررسی آیات و روایات، آیا امکان تعمیم نظریه انسان عامل به حیطه اخلاق وجود دارد؟ در این مقاله، با بررسی آیات قرآن و روایاتی که به حوزه اخلاق مرتبط می‌شود، به مبانی شناخت خدا به‌عنوان بنیاد خیر و خیر بنیادین، شناخت کرامت انسانی به‌عنوان زیربنای اخلاق، شناخت خداوند به‌عنوان واضع حد و حدود، ادراک کلیت عقلانی عمل اخلاقی در حیطه شناختی؛ و مبانی انسان خواستار خیر نهایی و تعادل هیجانی، مبنای فضیلت اخلاقی در حیطه گرایشی؛ و مبنای اراده و عزم شرط لازم اعمال اخلاقی در حیطه ارادی - اختیاری دست یافته، نظریه انسان عامل را به حیطه اخلاق تعمیم دادیم.

واژگان کلیدی: عمل اخلاقی، کنش، نظریه عمل، گرایش، شناخت

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱۰/۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۱۱/۴

۲. دکتری رشته فلسفه تعلیم و تربیت، استادیار دانشگاه علوم تحقیقات تهران. nayerehalian@gmail.com

بیان مسئله

شاید بتوان یکی از مباحث بنیادین در فلسفه اخلاق را نظریه «انسان عامل» در نظر گرفت. «نظریه انسان عامل، تبیین‌کننده این امر است که در اندیشه اسلامی، انسان عاملی در نظر گرفته می‌شود که می‌توان اعمال صادرشده از او را به خودش منتسب نموده و او را منشأ عملش در نظر گرفت. در طرح‌واره انسان عامل، عمل دارای سه مبنا می‌باشد: مبنای شناختی، گرایشی، و ارادی - اختیاری. با توجه به مبانی سه‌گانه عمل، هر جلوه یا حالتی از انسان، اعم از درونی و بیرونی که مبتنی بر سه مبنا مذکور باشد، عمل محسوب می‌گردد؛ در غیر این صورت نمی‌توان از آن به منزله عمل آدمی سخن گفت. بر این اساس می‌توان گفت که هر رفتاری بر سه مبنا شناختی، گرایشی و ارادی - اختیاری مبتنی باشد، آن رفتار عمل محسوب می‌شود» (باقری، خسروی، ۱۳۸۷: ۸۴).

مبنای شناختی عمل، ناظر به تصویر و تصویری است که فرد از عمل و نتایج مترتب بر آن دارد. طبیعی است که این تصویر و تصور، امری پویا و متحول باشد و متناسب با آن نیز می‌توان گفت که مبنای شناختی عمل، تغییر و تحول یافته است. اما مبنای گرایشی عمل، به تمایلات و هیجانات فرد در مورد آن عمل اشاره دارد؛ اعم از آنکه این هیجان‌ها منجر به اقدام یا پرهیز باشد. مبانی ارادی - اختیاری نیز ناظر بر تصمیم‌گیری فرد و گزینش عمل است و هنگامی عمل تحقق خواهد یافت که علاوه بر وجود تصویرشناختی و هیجان‌های درونی، تصمیم و انتخاب نیز در آن تحقق یابد. بنابراین زمانی که عملی با این مبانی از فردی سر می‌زند، وی در قبال آن مسئول خواهد بود و می‌توان وی را در آن خصوص بازخواست کرد. در دیدگاه انسان عامل، تصویری که از انسان در نظر داریم، به منزله موجودی است که در کشاکش نیروهای مختلف محیطی خود منشأ عمل است و با اعمال خویش هویت خود را رقم می‌زند.

در نظریه اسلامی عمل، عاملیت انسان حذف‌شدنی نیست. بنابراین زمانی که از عمل سخن به میان می‌آید، عاملی را که این عمل منسوب به اوست، نمی‌توان نادیده گرفت: «هر فعلی که از کسی صادر می‌شود، معنا و مفهومش را از نیت و قصد عامل آن به دست می‌آورد. فاعل عملی معین، آن کار را یا به خاطر رسیدن به چیزی و یا رهیدن از چیزی انجام می‌دهد. این حیث التفاتی در ظهور عمل اساسی است؛ به طوری که اگر آن را حذف کنیم و در نظر نگیریم، از عمل نمی‌توانیم سخن بگوییم. با حذف این حیث، بین فعلی که از انسان سر می‌زند و فرو غلتیدن پاره‌سنگی از بالای کوه تفاوتی نیست» (باقری، ۱۳۷۵).



در میان انواع متفاوت رفتار آدمی که می‌توان در نظر گرفت، عمل اخلاقی یکی از برجسته‌ترین انواع عمل است. از این رو مبانی سه‌گانه باید درباره آن صادق باشد. بر این اساس، عمل اخلاقی رفتاری است که مبانی شناختی، گرایشی و ارادی، زیرساز آن بوده و بر اساس این مبانی صورت گرفته باشد. هنگامی که بتوان از «عمل اخلاقی» سخن گفت، مسئولیت فرد در قبال آن را نیز می‌توان تصور کرد.

درباره پیشینه تحقیق می‌توان به مقاله «تربیت اخلاقی» نوشته دکتر جمال فواز منصور آلوماری^۱ اشاره کرد. محقق پس از بررسی نظام اخلاقی در اسلام، فصل تمایز بین اخلاق اسلامی و غیراسلامی را ایمان به خدا و این امر دانسته است که ملاک عمل، دستورات الهی است.

در مقاله «نیاز به تدوین چارچوب اخلاق قرآنی برای اخلاق پزشکی»، سبتین پنجوانی^۲ سه لایه را در قرآن بیان می‌دارد و معتقد است که این لایه‌ها باید با هم در ارتباط باشند: لایه اول، ماهیت و ویژگی‌های اخلاقی خداوند در قرآن (صفات الهی) است؛ لایه دوم، جوانب مختلف رابطه اخلاقی انسان با خداست؛ و لایه سوم، قوانین رفتاری است که روابط اخلاقی بین انسان‌ها را تنظیم می‌کند.

در مقاله «چارچوبی متفاوت برای تربیت اخلاقی»، جی. مارک هالستد^۳ بیان می‌دارد اخلاق، ادب و خصوصیات است که یک مسلمان باید داشته باشد. مؤلف، اخلاق را تکالیفی می‌داند که در شریعت مشخص شده و دین اسلام بیان‌کننده اصول اخلاقی‌ای است که محدودیت زمانی ندارند.

نکته گفتنی در مقالات یادشده، این است که در آن‌ها اشاره‌ای به مبانی شناختی، گرایشی و ارادی عمل اخلاقی نشده است. در مقاله پیش رو سعی شده با استفاده از روش تحلیل مفهومی و با مراجعه به آیات قرآن، این مبانی تبیین، و مشخص شود که می‌توان از اخلاق به‌عنوان عمل یاد کرد یا نه.

۱- مبانی شناختی عمل اخلاقی

«واژه مبنا در لغت، به معانی بنیاد، شالوده، محلّ بنای چیزی و امثال آن آمده است» (جوادی

1. Jamal Fawaz Mansour Alomari.

2. Sibtain Panjwani.

3. J. Mark Halstead.

آملی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۳۲) که پایه و اساس چیز دیگری قرار می‌گیرد. در باب اندیشه و نظر که مهم‌تر از امور مادی و فیزیکی است، محورهای بنیادین و اساسی که نظریات فرعی بر آن‌ها مبتنی است، مبانی نظری و فکری محسوب می‌شود. مینا در حقیقت، همان هست‌ها و واقعیت‌هایی است که در حوزه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بررسی می‌شود و زیربنای نظریات علمی قرار می‌گیرد و بر اساس آن، اصول و قواعد فرعی استنباط می‌گردند. در این مبحث، به مبانی‌ای چون شناخت خدا به‌عنوان محور هستی، شناخت کرامت انسانی به‌عنوان زیربنای اخلاق، شناخت خداوند به‌عنوان واضع حد و حدود اخلاقی، و ادراک کلیت عقلانی عمل اخلاقی دست یافته‌ایم که به اختصار بیان خواهیم کرد.

۱-۱) شناخت خدا به‌عنوان خیر بنیادین و بنیاد خیر

خداوند به‌عنوان ربّ، هم صاحب و مالک هستی است و هم مدبر و تدبیرکننده آن. بنابراین از یک سو، وجود انسان و تمامی موجوداتی که تابع وی هستند، چه قوای او و چه افعالش، همه قائم به ذات خدای عزیزی هستند که انسان را آفریده است. علامه طباطبایی در تفسیر خود می‌فرماید: «پس قوام ذات آدمی به اوست و همواره محتاج او در همه احوالش به اوست، و در حدوثش و بقایش، مستقل از او نیست و چون چنین است، رب او و مالک او هرگونه تصرفی که بخواهد در او می‌کند و خود او هیچ‌گونه اختیار و مالکیتی ندارد و به‌هیچ‌وجه مستقل از مالک خود نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۳۲)؛ از سوی دیگر همه تدبیرهای مختلف به خدای تعالی منتهی می‌شود و ربّ همه چیزها و مدبر کل جهان، خدای سبحان است. خداوند در آیه سوم از سوره یونس، از پیامبر ﷺ می‌خواهد او را این‌گونه معرفی کند: «بگو پروردگار شما آن کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز بیافرید و سپس بر کرسی قدرت و مقام تدبیر قرار گرفت و به تدبیر امور عالم پرداخت..... همین خداست که مدبر و پرورش‌دهنده همه عالم است».

نکته تأمل‌برانگیز دیگر، آن است که در آیات قرآن، مالک و مدبر جهان هستی با صفات خیر، توصیف شده است. در قرآن بیشترین تأکید بر بخشندگی و بخشایشگری خداوند شده و این جنبه در بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ آغاز همه سوره‌ها (به استثنای سوره توبه) انعکاس یافته است. علاوه بر رحمت، اوصاف دیگری نیز در قرآن درباره خدا به کار رفته است، از جمله: «وهاب»،^۱ «رزاق»،^۱ «حلیم»،^۲ «کریم»،^۳ «غافر»،^۴ «غفور»،^۵ «عَفُوٌّ».^۶ در قرآن تأکید شده

۱. إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ؛ «تنها تو بخشنده‌ای» (آل عمران؛ ۸).

است که خداوند به عدل و احسان حکم می‌کند.^۷ او «حکم الحاکمین»^۸ و «خیر الحاکمین»^۹ و «حسب»^{۱۰} است. همچنین بر نفی ظلم و در نتیجه عدل خدا تأکید بسیاری شده است که آن هم وجهی از خیر بنیادین بودن اوست.

فلاسفه اسلامی نیز قائل به خیر بنیادین بودن خداوند هستند. ابن‌سینا خیر محض بودن را شایسته واجب‌الوجود دانسته و بیان می‌دارد: «اینکه گفته می‌شود واجب‌الوجود خیر است، به معنای وجودی است که از هرگونه آمیختگی با استعداد و نقص مبرا است. او مبدأ هر کمال و نظام و آراستگی است و این نسبت به سایر موجودات است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۰۳). ابن‌سینا در ادامه به بنیاد خیر بودن خداوند اشاره دارد و می‌گوید: «و ذاتش به گونه‌ای است که از او خیر افزوده می‌شود و این از لوازم جلال اوست و افزوده خیرات به حسب طبع نیست؛ بلکه از روی علم و رضاست» (همان: ۶۰۵).

ملاصدرا نیز خیر را چیزی می‌شمارد که هر موجودی به آن اشتیاق دارد و آن را می‌طلبد. وی «خیر مطلق را از آن کسی می‌داند که همه اشیای عالم به او اشتیاق دارند و به واسطه او و آنچه از او افزوده می‌شود، کامل می‌شوند و آن وجود قیومی واجب‌الوجود است؛ زیرا او وجود مطلق است که نقصی در او نیست و نور و روشنایی محض و موجودی تمام و فوق تمام است. پس طبع هر ممکنی به او شوق دارد و عاشق اوست. از این‌رو هیچ‌یک از معلولات از هر جهت، خیر محض نیست؛ بلکه به اندازه نقصان درجه وجودی‌اش

۱. ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾؛ «به‌درستی یگانه رزاق و خداست» (الذاریات: ۵۸).

۲. ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾؛ «خدا غفور و بردبار است» (بقره: ۲۲۵).

۳. ﴿مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾؛ «چیسست که تو را به پروردگار کریمت مغرور کرده است؟» (انفطار: ۶).

۴. ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾؛ «آمرزنده گناه و پذیرنده توبه و شدیدالعقاب و نیرومند است» (غافر: ۳).

۵. ﴿نَزَّلًا مِنْ عَفْوَ رَحِيمٍ﴾؛ «اینها از ناحیه خدای آمرزنده رحیم فراهم شده» (فصلت: ۳۲).

۶. ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَفْوَ غَفُورًا﴾؛ «عفو و مغفرت کار خداست» (نساء: ۹۹).

۷. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾؛ «خدا به عدالت و نیکی کردن و بخشش به خویشان فرمان می‌دهد» (نحل: ۹۰).

۸. ﴿وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾؛ «تو عادل‌ترین داوران هستی» (هود: ۴۵).

۹. ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾؛ «او بهترین حاکمان است» (اعراف: ۸۷).

۱۰. ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾؛ «و خدا برای حسابرسی کافی است» (احزاب: ۳۹).

از خیر مطلق، به شر آمیخته است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ج ۷، ۵۸). صدرا سپس بیان می‌کند: «جهان تحت سلطه و سیطره موجودی واحد است که با حکمت، عنایت، قدرت و عدالت مطلق و محض بر آن حکم می‌راند. حکمت و عنایت او اقتضای آن را دارد که جهانی با نظام احسن و بیشترین خیرات و کمالات ایجاد کند. جهانی که همچون خود او خیر کامل و محض باشد» (همو، ۱۳۶۱: ج ۷، ۵۶).

بنابراین با توجه به اندیشه ملاصدرا خداوندی به‌عنوان خیر بنیادین و مالک و مدبر جهان هستی، جهانی را با نظام احسن بنیاد کرده است. در تحلیل نظام احسن جهان، نباید انسان را محور قرار داد و گمان کرد که هرچه به حال او ملایم است، خیر است و هرچه به حال او ملایم نیست، خیر نیست؛ بلکه خود انسان نیز مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به شمار می‌رود. هیچ امتیازی از این جهت برای او نیست و مانند دیگر موجودات در حلقه‌های نظام احسن قرار دارد.

با توجه به خیر بنیادین و بنیاد خیر بودن مالک و مدبر جهان هستی، در آموزه‌های اخلاقی، معیار و ملاک همه اعمال، در مدبری است که دارای مطلق خیر است؛ بدین معنا که حکمی که در افعال و رفتار آدمی صادر شود، اگر برخاسته از حکم حق تعالی و خیر مطلق باشد، حق خواهد بود؛ وگرنه به‌عنوان باطل شناخته و رد می‌شود. پس شرط قبولی اعمال، داشتن حسن فاعلی است؛ بدین معنا حسن فاعلی جهت حرکت انسان را مشخص می‌کند. نیت و حسن فاعلی، نقش جهت‌دهنده به عمل را دارد و منشأ ارزش عمل انسانی به حساب می‌آید و ارزش هر کاری، چه در امور عبادی و چه در امور اخلاقی، به نیت و انگیزه صاحب آن کار وابسته است. بنا بر آنچه بیان شد، خداوند به‌عنوان خیر بنیادین، از اعمال خیر انسان بی‌نیاز است و انسان است که نیازمند اعمال خیر اخلاقی است.

نکته دیگر آن است که مفهوم «خداوند به‌عنوان خیر بنیادین و بنیاد خیر»، از کتاب درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران تألیف دکتر خسرو باقری اخذ شده است.

۱-۲) کرامت انسانی؛ زیربنای تعالیم اخلاقی

«کرم» -بر وزن فَرَس- و کرامت به معنای سخاوت، شرافت، نفاست و عزت است. در صحاح و قاموس گفته شده: الکرّم ضد اللوم؛ یعنی کرم ضد لثامت است. (فیروزآبادی، ۱۳۱۷ ه ق، ج ۴، واژه کرم). پس کریم به معنای سخی است. راغب به نقل از قاموس قرآن می‌گوید: «کرم اگر وصف خدا واقع شود، مراد از آن احسان و نعمت آشکار خداست و اگر وصف انسان باشد، نام اخلاق و افعال پسندیده اوست که از وی ظاهر می‌شود و هر چیزی که در نوع خود شریف

است، با کرم توصیف می‌شود. اکرام و تکریم این است که بزرگداشت یا سودی به انسان برسد که در آن نقصان و خواری نباشد یا چیزی که به او می‌رسد او را کریم یا شریف گرداند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ج ۴، ۱۱۴). آیت‌الله جوادی آملی در تبیین کرامت انسان، بر این باور است که «در تعالیم اسلامی، کرامت آدمی معنای خاص خود را داراست که در واقع آنچه در سایر مکاتب فکری، تحت عنوان کرامت یا عزت نامیده می‌شود، تنها جزء و یا پرتوی از مفهوم کرامت در تعالیم اسلامی به شمار می‌رود. در منطق قرآن کریم، نوع انسان فی‌نفسه کریم خلق شده و شایستگی کرامت زاید را هم داراست» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۷۴). بنابراین می‌توان گفت کرامت ذاتی، آن است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که در مقایسه با برخی موجودات دیگر، از لحاظ ساختمان وجودی، از امکانات و مزایای بیشتری برخوردار است و تنظیم و ساختار امکاناتش به شکل بهتر صورت پذیرفته است. «در واقع این نوع کرامت، حاکی از عنایت ویژه خداوند به نوع انسان است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند. برخی از مفسرین کرامت ذاتی انسان را به واسطه نعمت عقل به وی می‌دانند» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۳، ۱۲۵) و برخی نیز این نوع کرامت را به جنبه ملکوتی و نفخه الهی نسبت می‌دهند (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۳، ۷۳۹).

کرامت انسانی چه به واسطه نعمت عقل باشد و چه مرتبط به جنبه ملکوتی و نفخه الهی باشد و چه مرتبط به هدف خلقت انسان، نشان‌دهنده این امر است که خداوند متعال فرزندان آدم را ذاتاً تکریم کرده و آنان را بر همه مخلوقاتش برتری داده است. به بیان علامه طباطبایی «خداوند در خلقت و آفرینش، انسان را مکرم قرار داده است؛ یعنی این کرامت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش انسان قرار داده است. پس اینکه فرمود: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^۱ مقصود از تکریم، اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد، و با همین خصوصیت است که معنای "تکریم" با "تفضیل" فرق پیدا می‌کند؛ چون تکریم معنایی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست؛ بلکه تنها شخص مورد تکریم مورد نظر است که دارای شرافتی و کرامتی بشود؛ به‌خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، درحالی‌که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد. حال می‌گوییم انسان در میان سایر موجودات عالم خصوصیتی دارد که در دیگران نیست، و آن داشتن نعمت عقل است، و معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات این است که در غیر عقل، از سایر خصوصیات و صفات هم انسان بر دیگران برتری داشته و هر کمالی که در سایر



موجودات هست، حد اعلای آن در انسان وجود دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ج ۱۳، ۲۱). با نگاهی بر آیات اخلاقی قرآن، می‌توان گفت که خداوند به‌عنوان محور جهان هستی، کرامت انسانی را پایه تمام دستوره‌های اخلاقی خود قرار داده و از انسان به واسطه تعیین حد و حدود الهی، می‌خواهد که در اعمال خود با دیگران، مواظب کرامت انسان‌های دیگر^۱ و کرامت ذاتی خود^۲ (ر.ک: نور: ۲۷-۲۸) باشد. به عبارتی دیگر، انسان به واسطه کرامت اعطاشده، کریم خلق شده و اعمال غیراخلاقی، کرامت وی را خدشه‌دار می‌سازد. به همین دلیل، حد و حدود اخلاقی بر اساس کرامت انسانی بیان شده است؛ بدین معنا که خداوند مبنای تعیین حدود اخلاقی را کرامت انسان دانسته و با بیان تعالیم اخلاقی اسلام، بر آن است که کرامت انسان همواره حفظ گردد.

۳-۱) شناخت خداوند به‌عنوان واضع حد و حدود اخلاقی

این مبنا را می‌توان نیازمند مبنای خدامحوری و کرامت انسانی دانست. پس از شناخت خداوند به‌عنوان محور هستی، خداوند بر اساس کرامت انسان، حد و حدود اخلاقی را بیان می‌دارد تا از این طریق فضایل و رذایل اخلاقی را به انسان بشناساند. «حدود» جمع «حد» و در اصل به معنای جلوگیری و منع کردن است و به هر چیزی که فاصله میان دو شیء باشد و آن‌ها را از هم متمایز سازد، حد گفته می‌شود؛ مثلاً حد خانه و حد باغ و حد شهر و کشور، به مناطقی گفته می‌شود که آن‌ها را از مناطق دیگر جدا می‌سازد. مرز یا به عبارتی حدود، ممیز بین حق و باطل است و گاهی منشأ تفکیک دو یا چند چیز است و گاهی صرفاً جهت شناسایی اشیا از همدیگر به کار می‌رود. مرحوم طبرسی در ذیل آیه ۶۳ سوره توبه می‌فرماید: «حد، به معنی منع و دفع است و بنابراین مرز را به آن جهت حد می‌گویند که میان دو شیء واقع شده و مانع اختلاط است» (طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۱۱، ۱۳۹).

در قرآن به عناوین مختلف، مرزهای الهی بیان، و به انسان آگاهی لازم داده شده که حریم حدود خداوند را حفظ کند و از خدشه‌دار کردن و شکستن این حدود و گاهی حتی نزدیک شدن به آن‌ها به‌شدت بپرهیزد. برای مثال، در آیه ۲۲۹ سوره بقره، یکی از احکام الهی مطرح شده و آن را از حدودالله می‌شمارد؛ پس از بیان شرایط طلاق، خداوند توصیه

۱ بقره، ۲۶۲

۲ نور، ۲۷-۲۸

می‌کند: «چیزهایی را که به آن‌ها داده‌اید، نگیرید، مگر آنکه بدانید که حدود خدا را به پا نمی‌دارند». بعد از بیان این موارد، خداوند می‌فرماید: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾؛ «اینها حدود خداوند هستند؛ از آن تجاوز نکنید...» و هرکس را از آن تجاوز کند، ستمکار می‌داند.

در این آیه تعبیری لطیف درباره قوانین الهی به چشم می‌خورد و آن تعبیر «حد و مرز» است. بر این اساس، در میان اموری که انسان می‌تواند به آن‌ها ورود کند، یک سلسله مناطق ممنوعه وجود دارد که ورود به آن‌ها خطرناک است. خداوند متعال با قوانین و احکام، این مناطق را مشخص کرده و با علائمی هشداردهنده انسان را از ورود به این مناطق منع می‌کند. بنابراین کسی که معصیت کند و به این قوانین اعتنا نکند، درحقیقت با تجاوز از حد و مرز الهی، خود را به هلاکت می‌اندازد و بدبخت می‌کند. با توجه به این اصل است که در آیه ۱۸۷ همین سوره، انسان حتی از نزدیک شدن به این مرزها نهی شده است: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾؛ «اینها حدود الهی است، پس به آن‌ها نزدیک نشوید»؛ زیرا نزدیکی به این مرزها، انسان را بر لب پرتگاه قرار می‌دهد. نکته حائز اهمیت این است که در این آیه، چهار بار «حدود الله» به کار رفته و تکرار آن، تأکیدی است بر حفظ مرزهای الهی و رعایت حریم آن برای همگان.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان تصریح کرد که خداوند با بیان قوانینی، حیطة اعمال اخلاقی را به انسان شناسانده و از او خواسته به واسطه شناختی که به محوریت الهی بر جهان دارد، عامل به این قوانین باشد. در کنار بیان این قوانین و حد و حدود الهی، گاهی نتیجه دنیایی اعمال^۱ را نیز مشخص کرده و زمانی وعده بهشت و فردوس^۲ داده و گاه محبوب خدا شدن^۳ و ... را نوید می‌دهد. بنابراین نتیجه اعمال اهمیت می‌یابد و عمل، خواه از روی ترس از عقاب و مجازات الهی انجام شود، خواه برای رسیدن به بهشت و فردوس باشد

۱. يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَاَ وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ؛ «خدا ربا را پیوسته نقصان می‌دهد و به سوی نابودی روانه‌اش می‌کند و در

عوض صدقات را نمو می‌دهد» (بقره: ۲۷۶).

۲. أَنْتَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ؛ «و از آنچه روزی‌شان داده‌ایم،

پنهان و آشکارا انفاق کرده‌اند و بدی را با نیکی رفع می‌کنند؛ ثواب آن سرا خاص ایشان است» (رعد: ۲۲).

۳. الَّذِينَ يُتَّقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؛ «آن‌ها که در حال

وسعت و تنگدستی از مال خود به فقرا انفاق کنند و خشم و غضب فرو نشانند و از بدی مردم درگذرند

[چنین مردمی نیکوکارند] و خدا دوستدار نیکوکاران است» (آل عمران: ۱۳۴).



و خواه برای رضایت الهی، رفتاری قابل قبول و پسندیده است. امام علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: ان قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، و ان قوما عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، و ان قوما عبدوا الله شكرا فتلك عبادة الاحرار (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷)؛ «همانا گروهی خدا را به انگیزه پاداش می‌پرستند؛ این عبادت تجارت‌پیشگان است؛ و گروهی او را از ترس می‌پرستند؛ این عبادت برده‌صفتان است؛ و گروهی او را برای آنکه او را سپاسگزاری کرده باشند می‌پرستند؛ این عبادت آزادگان است». بنابراین رعایت قوانین اخلاقی، حتی اگر به دلیل ترس از عقاب یا طمع در بهشت هم باشد، ارزشمند است. البته می‌توان مراتب متفاوتی را برای آن بیان کرد.

۴-۱) ادراک کلیت عقلانی عمل اخلاقی

عقل در لغت به معنای امساک، پیوند دادن و نگه داشتن است و به همین دلیل، بستن شتر را عقلال گویند. عقل به قوایی گفته می‌شود که آماده پذیرش دانش است و گاهی به دانشی نیز که به وسیله همین قوه به دست آمده است، عقل گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ذیل ماده «ع ق ل»). در قرآن کریم مشتقات عقل در چندین مورد استفاده شده است که شاید بتوان گفت همان فهم درست و دقیق و دریافت صحیح از حقایق عالم است. در قاموس چنین آمده است: عقل الشیء فهمه (فیروزآبادی، ۸۱۷ ه ق: ج ۴، واژه عقل).

تقسیم «عقل» به نظری و عملی، از مباحث مهم فلسفی و معرفت‌شناختی است که از دیرباز در میان فیلسوفان و متکلمان مطرح بوده و درباره تعریف و کارکرد آن سخن گفته شده است. پیدایش و گسترش این تقسیم به دوران اسلامی بازمی‌گردد، ولی بنیاد این تقسیم‌بندی را باید مربوط به یونان باستان دانست. به اعتقاد ارسطو در بحث از نفس «قوه عقلیه انسان - پیوسته - غیرمتحرک است؛ و تنها عقلی متحرک است که در کنار شوق، غایتی را منظور دارد. به نظر می‌رسد که مقصود ارسطو از عقل متحرک، همان عقل عملی بوده است» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۶۰).

ابن‌سینا به تبعیت از ارسطو معتقد است «عقل نظری مربوط به تصرف در امور کلیه است؛ و امور کلی، هرچند درباره عمل باشند، ولی صرف اعتقادند و منجر به عمل نمی‌شوند؛ مثل علم کلی به کیفیت ساخت خانه. از این علم و اعتقاد کلی، به‌تنهایی، خانه‌ای در خارج ساخته نمی‌شود؛ چراکه علم کلی اختصاصی به این خانه یا آن خانه ندارد؛ آنچه فعل و عمل را درست می‌کند، علم به امر جزئی است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ج ۲، ۱۸۴) و عقل عملی مربوط به

این امور است. عقل عملی نفع و ضرر، زیبایی و زشتی، خیر و شر، و انجام دادن یا ندادن کاری را بررسی می‌کند. وی در *اشارات* نیز درباره عقل عملی چنین می‌گوید: «عقل عملی از قوای نفس انسانی است که به علت نیاز نفس به تدبیر بدن، فعالیت می‌کند و کار آن، استنباط امور جزئی است. عقل عملی در این استنباط، به کمک عقل نظری، با انجام فرایندی (در رأی کلی) به رأی جزئی منتقل می‌شود» (همو، ۱۴۰۳: ۳۸۷).

حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا عقل عملی توان تعیین حسن و قبح افعال را دارد؟ به عبارت دیگر در حیطة اخلاق، عقل توان ادراک کلی عمل اخلاقی و خوبی و زشتی اعمال را دارد؟ در پاسخ به این سؤال، دو دیدگاه وجود دارد: به اعتقاد معتزله، عقل، حسن و قبح ذاتی افعال را مستقل از شرع می‌تواند درک کند و بنابراین مستقلات عقلیه را بیان می‌کنند. آن‌ها معتقدند افعالی که شارع درباره آن‌ها امر یا نهی کرده، از سه قسم خارج نیست: «اول، مستقلات عقلیه؛ یعنی افعالی که عقل مستقلاً حسن یا قبح آن‌ها را درک می‌کند، اگر چه از سوی شرع حکمی درباره آن‌ها نرسیده باشد؛ مانند حسن احسان و قبح ربا؛ دوم، اموری هستند که عقل پس از بیان شرع، حسن یا قبح آن‌ها را درک می‌کند؛ مانند قبح ربا؛ سوم، امور تعبدی که کاشف حسن و قبح آن‌ها امر یا نهی شارع است؛ مانند حسن روزه آخر ماه رمضان و قبح روزه اول ماه شوال» (فاضل، ۱۳۷۳: ۱۲۷). بنابراین از نظر معتزله، عقل توان درک حسن یا قبح اعمال را دارد و شرع و عقل در یک سمت و سو قرار دارند. در مقابل، اشاعره بر این باورند که حسن و قبح‌ها شرعی هستند و عقل توان حکم به حسن یا قبح افعال را ندارد. آن‌ها معتقدند «تمام افعال در نظر عقل یکسان است و به کلی حسن و قبح عقلی و مصلحت و مفسده را انکار می‌نمایند و می‌گویند اگر مثلاً شرع به ظلم و اسائه و کذب، امر، و از عدل و صدق و احسان، نهی کرده بود، آن‌ها را حسن، و اینها را قبیح می‌دانستیم» (طیب، ۱۳۵۲: ۱۰۶).

طبق نظر معتزله، در بسیاری از آیات قرآن کریم، خداوند توان شناسایی حسن و قبح را به عقل الهام کرده است؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿فَالْتَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۸). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «کلمه الهام که مصدر الهام است، به معنای آن است که تصمیم و آگاهی و علمی از خبری در دل آدمی بیفتد و این خود افاضه‌ای الهی است و اگر در آیه شریفه، هم تقوای نفس را الهام خوانده و هم فجور آن را، به این دلیل است که بفهماند مراد از الهام این است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده، و به او فهمانده عملی که انجام می‌دهد تقواست و یا فجور؛ و مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی، و فجور چگونه اعمالی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵، ق. ۵، ج ۲۰، ۵۰۰). به عبارتی دیگر، خداوند



این دو حقیقت را به انسان الهام و تعلیم کرده و به تعبیر ساده‌تر، راه و چاه را به او نشان داده است؛ همان‌گونه که در آیه ۱۰ سوره بلد آمده است: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾. پس خیر و شر اخلاقی به انسان آموخته شده و انسان به کلیتی از کارهایی که سزاوار است انجام دهد و کارهایی که سزاوار نیست انجام دهد، شناخت دارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که همه انسان‌ها دارای نعمت عقل هستند که توان تعیین حسن و قبح اعمال را دارد و اگر در آیات و روایات، بی‌تفکری انسان نکوهش شده، به جهت نداشتن تفکری معین بوده است. در حدیثی از امام صادق (علیه السلام)، حضرت افراد عاقل را دارای دین، و در خور بهشت دانسته و می‌فرماید: من كان عاقلاً كان له دين، و من كان له دين دخل الجنة (کلینی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۱۵۳۹۵۷۱)؛ «کسی که عاقل باشد دین دارد و کسی که دین داشته باشد، داخل بهشت می‌شود». البته عقل در اینجا به معنای معرفت راستین است، نه شیطنت‌های شیاطین که به گفته امام صادق (علیه السلام): شبهة بالعقل و ليست بالعقل؛ «شبهه عقل است و نه خود آن» (همان: ج ۵، ۳۸۲).

سؤال دیگری که اینجا مطرح می‌گردد، این است که با توجه به نقش عقل در رساندن انسان به کمال اخلاقی و شناسایی حسن و قبح افعال، آیا ما نیازی به دین داریم؟ خداوند در آیات قرآن به معارفی اشاره می‌کند که توسط پیامبران به بشر داده است و انسان با کمک عقل بدانها نمی‌رسید: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۱۵۱)؛ «در میان شما رسولی از خودتان فرستادیم که همواره آیات ما را بر شما بخواند و شما را پاک و پاکیزه کند و کتاب و حکمت به شما بیاموزد و آنچه را که خودتان هرگز نمی‌توانستید بدانید، به شما بیاموزد». آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «این آیه به روشنی نشان می‌دهد که اگر وحی و آموزه‌های آن نبود، بخشی از علوم که تنها از همین طریق به دست ما رسیده است، برای همیشه از بشر مخفی می‌ماند» (مکارم، ۱۳۸۷: ج ۱، ۱۵۳).

حضرت علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «خداوند متعال اسلام را تشریح کرد... و آن را وسیله یقین برای کسانی قرار داد که خرد می‌ورزند» (کلینی، ۱۴۱۳: ج ۵، ۴۹). بر اساس این حدیث، دین برای اینکه عقل آدمی به یقین برسد، به او کمک می‌کند و وسیله‌ای برای دستیابی عقل به یقین است. از این روست که قرآن همواره پس از بیان برخی مسائل، انسان را به تعقل در آن‌ها دعوت می‌کند؛ این کار، یعنی جهت‌دهی و راهنمایی عقل به مسیری که به کمال خواهد رسید. از آنجاکه خداوند خالق عقل است، بهتر از هرکس می‌داند که عقل در چه

مسیری توانایی رسیدن به مطلوب را دارد و در چه مسیرهایی از دستیابی به نتیجه ناتوان است. برای مثال قرآن انسان را به تعقل در قرآن (ر.ک: انبیا: ۱۰)، آیات تکوینی و پدیده‌ها و نظم جهان (ر.ک: طه: ۵۳)، احکام اخلاقی (ر.ک: انعام: ۱۵۱) و سرگذشت پیشینیان (ر.ک: طه: ۱۲۸) دعوت می‌کند؛ زیرا نتیجه تفکر در این امور، شناخت خدا، درک احکام اخلاقی، و عبرت گرفتن از پیشینیان است.

بنابراین از بررسی مبانی شناختی مطرح‌شده می‌توان به این نتیجه رسید که انسان برای اخلاقی شدن، ابتدا نیازمند شناخت خداوند به‌عنوان خیر بنیادین و بنیاد خیر است؛ سپس با شناخت حد و حدود الهی و کمک عقل، به درک درستی از مباحث اخلاقی خواهد رسید. پس مبانی مطرح‌شده، شرط لازم، اما ناکافی برای اخلاقی شدن است.

۲- مبانی گرایشی عمل اخلاقی

برای تحقق هر عمل، علاوه بر مبدأ معرفتی باید در فرد میلی به انجام دادن عمل نیز پدیدار گردد و اراده وی نیز بر اقدام به آن قرار گیرد. خداوند در امر جهاد به پیامبر خویش فرمان می‌دهد مؤمنان را بر آن تحریض و تشویق کند (ر.ک: انفال: ۶۵). در اینجا چون مخاطبان پیامبر، مؤمنان هستند، علم به عظمت جهاد در راه خدا و آثار آن در وجود آنان حاضر است؛ اما به دلیل سختی عمل، میل درونی آنان به آن ضعیف است. بنابراین با تشویق و ترغیب، مبدأ میلی در آنان ظاهر گشته، اراده آنان نیز بر انجام جهاد تعلق می‌گیرد. از مبانی گرایشی عمل، به این موارد می‌توان اشاره کرد: انسان دارای مطلوب نهایی، تعادل هیجانی، و مبنای فضیلت اخلاقی.

۱-۲) انسان دارای خیر نهایی

انسان موجودی است هدفمند و در فطرت خود، هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد. ارسطو و همچنین فیلسوفان مسلمان، از جمله ملاصدرا، «سعادت را غایت نهایی یا خیر اعلی می‌دانند» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۷)؛ به این معنا که فقط به خاطر خودش خواسته می‌شود، ارزشش ذاتی است و انسان همه فعالیت‌ها و تلاش‌هایش را برای رسیدن به این غایت تنظیم می‌کند.

تحلیل‌های متفاوت درباره سعادت، برخاسته از جهان‌بینی‌های متفاوت و نوع بینش و نحوه نگرش افراد به هستی و انسان است. حکیمان پیش از ارسطو، چون فیثاغورس، سقراط و افلاطون، سعادت را تنها در کمال نفس، و «تحقق فضایی چون حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را در نفس، سعادت آن می‌دانستند. در اینجا فقر، سستی، ضعف جسم و امراض و دیگر



نقایص، مضر به سعادت نیست؛ جز جهل و نادانی که به گونهای با فقدان فضیلت عقلانی ارتباط پیدا می‌کند» (ابن مسکویه، بی تا: ۵۳)

خواجه نصیرالدین سعادت را به معنای کمال هر دو بعد جسمانی و روحانی می‌داند و معتقد است که «کمال نفس یا بدن بهتنهایی موجب سعادت نیست، ولی با توجه به اینکه سعادت یا خیرهای جسمانی دخالت مستقیم در حصول سعادت ندارد، اینها بخشی از سعادت محسوب نمی‌شوند. پیروان این نظریه، هر یک از امور مانند توفیق در امور، صحت عقاید، فضایل اخلاقی و رفتار شایسته، صحت جسم، ثروت و حسن شهرت را بخشی از سعادت می‌دانند و بر این باورند که عادت نهایی به تحقق تمامی کمالات روحی و جسمی حاصل می‌شود» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۶: ۴۹). صدرالمتألهین نیز در این باره می‌گوید: «هر که از تربیت مرکب و تدبیر منزل، ذاهل و غافل گردد، سفرش تمام نمی‌شود و مادام که امر معاش در دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به حس و محسوس، تمام نباشد، امر تنقل و انقطاع به سوی باری تعالی که عبارت از سلوک باشد، صورت نمی‌گیرد. امر معیشت در دنیا تمام نمی‌گردد، مگر اینکه بدنش سالم، نسلش دائم و نوعش مستحفظ باقی بماند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ۳۶۱-۳۶۲).

مفهوم سعادت در قرآن، مناسب با بینش وسیع الهی درباره انسان به کار رفته است. خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُنْفِقُونَ فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَيَنفِقُونَ فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَّجْدُودٍ﴾ (هود: ۱۰۵-۱۰۸)؛ «مردم دو دسته‌اند: بدبخت و خوشبخت. شقاوت‌مندان تا آسمان و زمین هست، در آتش جاودان بمانند، مگر آنچه پروردگار تو خواهد؛ که او هر چه خواهد، کند؛ و سعادت‌مندان تا آسمان و زمین هست، در بهشت جاودان بمانند، مگر آنچه خدای تو خواهد؛ که این، بخششی قطع‌نشدنی است».

از آیه استفاده می‌شود که هرکسی در عرصه قیامت هست، یا شقی و متصف به شقاوت است و یا سعید و دارای سعادت؛ «اما این دو صفت به چه چیز برای موضوع ثابت می‌شود و آیا دو صفت ذاتی هستند برای موضوعشان و یا اینکه ثبوتشان به اراده ازلیه است و به هیچ وجه قابل تخلّف نیست، یا اینکه به اکتساب و عمل حاصل می‌شود. آیه شریفه درباره آن ساکت است و بر هیچ‌یک دلالتی ندارد. چیزی که هست، قرار داشتن آن در سیاق دعوت به ایمان و عمل صالح و تحریک به اینکه در میان اطاعت و معصیت، اطاعت را اختیار کند، دلالت می‌کند بر اینکه ایمان و عمل صالح در حصول سعادت مؤثر است و راه رسیدن به آن آسان است» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۱، ۲۳).

از نظر قرآن، سعادت انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن، رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی و متنعم شدن به آن است. بنابراین در آیات اخلاقی قرآن، انجام فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی، راهی است برای رسیدن به سعادت دنیوی و کمال اخروی. بنابراین می‌توان یکی دیگر از مبانی تربیت اخلاقی را هدف‌دار بودن انسان یا داشتن مطلوب نهایی او دانست که «عبارت است از رسیدن به سعادت و کمال. کمال یعنی شکوفایی استعدادهاي دروني انسان؛ و سعادت به لذت پایداری گفته می‌شود که از جهت کمی و کیفی دارای برتری و دوام نسبت به سایر لذتهاست» (مصباح، ۱۳۷۶: ج ۱، ۲۸) با توجه به وجود هدف و غایت در زندگی همه انسان‌ها، می‌توان انسان را موجودی دارای تمایل و گرایش دانست که برای رسیدن به هدف و غایتش تلاش می‌کند.

۲-۲) تعادل هیجانی مبنای گرایشی فضیلت اخلاقی

در قرآن، در اوصاف انسان، از یک طرف عالی‌ترین مدح‌ها و ستایش‌ها و از طرف دیگر بدترین سرزنش‌ها درباره او مشاهده می‌شود؛ چنان‌که گاه از آسمان و زمین و از فرشته، برتر، و گاه از دیو و چهارپایان، پست‌تر شمرده شده است. آیت‌الله جوادی آملی مدح‌ها را ناظر به فطرت انسان، و نکوهش‌ها را ناظر به طبیعت وی می‌داند: «وحشی بالطبع بودن انسان را می‌توان از آیاتی به دست آورد که خلقت مادی او را بیان می‌کنند یا در مقام سرزنش او هستند؛ مانند: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾؛ "آری انسان [به منظور رسیدنش به کمال،] حریص خلق شده".^۱ در بیش از پنجاه آیه از این دست که مربوط به طبیعت است، انسان نکوهش شده است؛ از سوی دیگر، آنجا که سخن از فطرت است، از انسان با عظمت و جلال یاد شده است: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾؛ "پس چون کار او را به پایان رسانیدم و از روح خود در او دمیدم، باید که برایش به سجده افتید".^۲ بنابراین انسان، طبیعتی وحشی دارد و فطرتی متمدن» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۵۸). از سوی دیگر آیت‌الله جوادی آملی پاسخ این سؤال را که آیا انسان ذاتاً بر اساس سرشتی پاک و نیکو آفریده شده یا ذاتاً بدسرشت است، چنین تبیین می‌کند: «قرآن کریم نسبت به انسان، طبیعتی را تصویر می‌کند و حقیقتی را به لحاظ طبیعت، ترسیم می‌نماید که با در

۱. معارج: ۱۹.

۲. حجر: ۲۹.

نظر گرفتن آن بخش مادی و طبیعی، آدمی را همواره در پی اسراف و اتراف و لذت‌جویی و رفاه‌طلبی و تن‌پروری می‌داند؛ اما جنبه دیگری نیز برای انسان در قرآن کریم بیان شده که همه ملکات و فضیلت‌های بلند انسانی الهی، چون کرامت، خلافت، حمل امانت، شرافت و ... را در بر می‌گیرد و آن، همان حقیقت روح‌اللهی و اصل و اساس انسانی است که طبیعت را به‌عنوان فرع و تابع، زیر پوشش خود گرفته است. با توجه به این سخن، پاسخ این پرسش که سرشت انسان چگونه است، آشکار می‌شود؛ زیرا از یک سو وجود دو جنبه مذکور در انسان نشان می‌دهد که آدمی، هرگز با سرشتی بی‌تفاوت نسبت به خیر و شر آفریده نشده و از سوی دیگر، به جهت اصالت جنبه ملکوتی با آن همه فضایل الهی و فرع بودن طبیعت رفاه‌طلب آدمی، روشن می‌شود که گرایش انسان به لحاظ اصل حقیقت خود به سوی فضایل و ملکات الهی انسانی است و سمت و سوی وجود و چهره جان او همواره با ایمان و خیر و مسائل ارزشی روبه‌روست» (همان: ۲۹۴).

با توجه به مباحث مطرح شده در زمینه تمایلات و گرایش‌های انسان از یک طرف، و ضعف وجودی وی از طرف دیگر که بدون تردید دستگاه آفرینش، همه اینها را برای همان هدف و غایت تکاملی انسان آفریده، می‌توان ادعان داشت که انسان به حد و حدود الهی پایبند نبوده، پیوسته میان دو حد افراط و تفریط در نوسان است. برخی آیات به این امر اشاره دارد که خداوند، نیروها، غرایز و صفاتی را در انسان آفریده که بالقوه وسیله تکامل و ترقی و سعادت او محسوب می‌شوند و ذاتاً بد نیستند؛ اما همین صفات هنگامی که در مسیر انحرافی قرار گیرند و از آن‌ها سوءاستفاده شود، مایه فساد و بدبختی خواهند شد: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (معارج: ۱۹-۲۱)؛ «آری انسان [به منظور رسیدنش به کمال] حریص خلق شده و نیز این‌طور خلق شده که در برابر شر، به جزع درمی‌آید و از رساندن خیر به دیگران دریغ می‌کند». حاصل بحث آن است که انسان، دارای امیال و گرایش‌هایی است و خداوند حد و حدود را بیان کرده است. اگر امیال و گرایش‌های انسان در محدوده الهی نباشد، تبدیل به هوای نفس، و منجر به عبور از قوانین الهی می‌شود.

۳- مبانی ارادی عمل اخلاقی

مبانی ارادی- اختیاری، ناظر بر تصمیم‌گیری فرد و گزینش درباره انجام دادن عمل است و عمل هنگامی تحقق خواهد یافت که علاوه بر وجود تصویرشناختی و هیجان‌های درونی، تصمیم و انتخاب نیز درباره آن تحقق یابد.

در قرآن، گاه برای تحلیل عمل اخلاقی، عمل به مبانی ارادی آدمی منتسب می‌گردد و از

این طریق معنا می‌یابد. آیه ۳۲ از سوره یوسف، اشاره به این امر دارد که انسان در کارهای شر، همانند کارهای خیر، دارای اراده است: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾؛ «این همان است که درباره او ملامت کردید؛ من از او کام خواستم و خویشتن داری کرد». بنابراین می‌توان گفت که در رفتار اخلاقی، مبنای ارادی نیز متصور است.

این آیه نشان می‌دهد که اعمال خیر و شر، اعمالی ارادی هستند و همان‌طور که از اراده زلیخا به عملی غیراخلاقی یاد می‌کند، به اراده یوسف برای عفت و خویشتن داری اشاره می‌کند که به خواسته زلیخا تن نداده است. در این مینا، به دو اصل «انسان دارای اراده آزاد» و «عزم، شرط لازم اعمال اخلاقی دشوار» اشاره می‌کنیم.

۳-۱) انسان دارای اراده آزاد

آنچه از معنای لغوی «آزادی» فهمیده می‌شود، این است که انسان در تصمیم خود برای کاری که انتخاب کرده است، آزاد باشد و نیز در عمل تحت تأثیر و اجبار دیگری نباشد. از نظر حقوقی هم حق استقلال در تصمیم‌های خود را داشته و قادر به تعیین سرنوشت خود باشد (دهخدا، ۱۳۳۴: ۸۶). با ظهور اسلام و نزول قرآن کریم و آیاتی از کلام الهی که بر قدرت مطلق و اراده و مشیت شامله خدا دلالت داشت و نیز آیاتی که هرکس را مسئول اعمال خویش می‌دانست، این سؤال مطرح شد که آیا سرنوشت انسان از پیش معین شده است و انسان دخالتی در آن ندارد و اراده مطلق خداوند بر همه اعمال بشر سایه افکنده و مشیت تغییرناپذیر الهی طبق برنامه از پیش تعیین شده در لوح تقدیر، باید اجرا گردد؛ یا اینکه انسان، مسئول و در گرو اعمال خویش است و سرنوشتش با اختیار و اراده خودش رقم زده خواهد شد و خدا او را در انتخاب راه هدایت یا کفر، آزاد گذاشته است.

در پاسخ به این سؤال دو دیدگاه مخالف و معارض وجود دارد: معتزله که خود را اهل توحید و عدل می‌دانستند، مرادشان از عدل این بود که بر خدا واجب است به بندگانش در مقابل عمل صالح، پاداش دهد و در مقابل معصیت، کیفر؛ چنان‌که واصل بن عطا می‌گوید: «خدا حکیم و عادل است و غیرممکن است که شر و ظلم به او نسبت داده شود و بنابراین امکان ندارد که وی چنان کند که مردمان، مخالف آنچه او فرمان داده است عمل کنند و بدین جهت آنان را کیفر دهد. لازمه اصل عدل این است که انسان، خود فاعل افعال خویشتن باشد؛ یعنی انسان در افعال خود مرید و مختار باشد؛ وگرنه ثواب و عقاب بی‌معنی خواهد بود» (شهرستانی، ۱۹۷۲: ۳۲). بنابراین معتزله خارج بودن افعال انسان از حیطه اراده مطلق الهی را لازمه مختار بودن انسان می‌دانستند؛ در نتیجه اعمال انسان مشمول قضا و قدر الهی

نمی‌شود و انجام دادن یا ندادن هر کار تنها بر اساس اراده انسان است.

در مقابل، اشاعره بر اساس آیاتی از قرآن کریم، نظیر ﴿ان الله على كل شيء قدير﴾ (بقره: ۱۰۹)، و ﴿فَعَلَّ لَمَّا يَرِيدُ﴾ (بروج: ۱۶)، بر قدرت و اراده مطلق الهی حکم کردند؛ به این معنا که گفتند قدرت حقیقی و مؤثر در آفرینش، تنها از آن اوست و قدرت مخلوقات چون قدرت حادث است، شایسته ایجاد فعلی نیست. پس قدرت و اراده مطلق خدا تنها علت بی‌واسطه پیدایش همه اشیا و امور، اعم از جوهر و اعراض اوصاف و افعال است. لذا اشاعره منکر علل واسطه در نظام آفرینش شدند و آنچه را دیگران در توالی حوادث، علت و معلول می‌نامیدند، چنین بیان کردند: «عادت الله و سنت الهی بر این جاری شده است که برخی حوادث به دنبال برخی دیگر باشد و اسباب و عللی که مشاهده می‌کنیم و آن‌ها را دخیل در حوادث می‌دانیم و نیز افراد انسان و حیوان که در افعالشان و حرکاتشان وجود اشیا را به آن‌ها نسبت می‌دهیم، تنها به حسب ظاهر است نه به حسب حقیقت امر فی نفسه... و عادت الله چنین است که ابتدا اسباب ظاهری و به دنبال آن مسببات بیابند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ج ۶، ۳۷۰).

شیخ طوسی انسان را موجودی آزاد دانسته که در انجام امور خوب یا بد، مخیر است. به اعتقاد شیخ طوسی «اراده‌کننده کسی است که دارای صفتی است و برای داشتن آن صفت، صحیح است کاری که بر آن توانایی دارد و به شکل‌های گوناگون انجام‌شدنی است، او به یک صورت دیگر یا به گونه‌ای که وی اندیشد، آن کار از او سر بزند و یا چنین بیندیشد که اگر بر آن توانا باشد، آن کار از او سر خواهد زد» (طوسی، ۱۳۴۶: ۱۰۴). از نظر او اعتقاد به وجود اراده در انسان، امری فطری و وجدانی است. لذا در جایی دیگر می‌فرماید: «هرگاه انگیزه‌ای ما را به انجام دادن یک کار از چند کار وادار کند و همه آن کارها در رساندن ما به مقصد، مساوی باشند، مانند برداشتن یک سکه از چند سکه از هر جهت مساوی، هنگامی که یکی از آن‌ها را برمی‌داریم، خود را دارای صفتی می‌یابیم که پیش از انجام دادن آن کار چنین حالتی نداشتیم. پس هرکس که داشتن این صفت را انکار می‌کند، سخن گفتن با او در این باب روا نیست؛ زیرا این قضیه انکارشدنی نیست» (همان: ۱۰۶).

خداوند در قرآن، به این مطلب اشاره دارد که انسان در پوییدن راه هدایت و انجام تکالیف الهی، خود تصمیم می‌گیرد. او با گرایش‌های دوگانه خیر و شر به دنیا می‌آید و با تمایلات گوناگون و فرصت انتخاب، آزمایش می‌شود.^۱ خدایی که مرگ و زندگی را آفرید تا بیازماید که

۱. الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَنِ كُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (ملک: ۲).



کدام يك نیکوکردارتر خواهند بود، برای این بشر تمام امکانات مادی و معنوی را فراهم ساخته و آنچه بشر نیاز داشته در اختیارش قرار داده است تا ببیند چگونه از آن‌ها استفاده می‌کند.^۱ بنابراین ارزش انسان به این است که آزادانه و با اراده خود، بین ردایل و فضایل انتخاب کند. خداوند به صورت جبری در کارهای انسان دخالت نمی‌کند، بلکه او را آزاد آفریده است. خداوند در آیات متعدد، به افرادی اشاره می‌کند که با وجود فراهم بودن همه شرایط انجام یک عمل غیراخلاقی، توانسته‌اند با اراده خود در این میدان سربلند شوند و عملی اخلاقی انجام دهند. این امر نشان دهنده آزادی انسان و اراده او در انجام اعمال است. در آیه ۱۶ سوره تغابن، خداوند با اشاره به اراده مثبت برای انجام دادن انفاق، افرادی را که موفق شده‌اند با بخل نفسانی‌شان مقابله، و گرایش‌های نفسانی‌شان را کنترل کنند، در گروه رستگاران قرار می‌دهد: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛ «پس تا آنجا که می‌توانید از خدا پروا داشته باشید و بشنویید و اطاعت کنید؛ و اگر انفاق کنید برای خودتان بهتر است و کسانی که موفق شده باشند خود را از بخل نفسانی خود حفظ کنند، رستگارانند». در آیاتی دیگر، خداوند به افرادی اشاره می‌کند که با وجود شناخت و گرایش‌هایی که برای انجام یک عمل اخلاقی از آن برخوردارند، باز هم اراده خود را در جهت منفی و انجام رذیلت اخلاقی به کار می‌گیرند. این آیات دلالت بر آن دارند که شقاوت ابدی و اخروی انسان در گرو اعمال خود اوست و هر کاری که در دنیا انجام می‌دهد، نتیجه‌اش را در آخرت خواهد دید: ﴿إِنْ يَسْأَلْكُمْ عَنْهَا فَيُخْفِكُمْ تَبَخَّلُوا وَ يُخْرِجْ أَصْغَانَكُمْ * هَآئِثُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ...﴾ (محمد: ۳۷ و ۳۸)؛ اگر خدا همه اموال شما را بخواهد که در اختیار او قرار دهید، بخل می‌ورزید و کینه‌های درونی‌تان به بیرون زبانه می‌کشد. شما همان مردمی هستید که وقتی دعوت می‌شوید در راه خدا انفاق کنید، بعضی از شما بخل می‌ورزند و هرکس بخل ورزد، بر سعادت خودش بخل ورزیده و خدا احتیاجی به شما ندارد؛ این شماست که سراپا فقیرید...».

در آیاتی دیگر، خداوند به آزادی اراده انسان اشاره کرده و از عزم، سخن گفته است. عزم نسبت به اراده، درجه بالاتر و شدت بیشتری دارد. بنابراین در اعمال اخلاقی که توان و تلاش بیشتری می‌طلبد، کسانی موفق هستند که عزم یا اراده خود را جزم کرده‌اند. خداوند درباره

۱. إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَهْسَنُ عَمَلًا (کهف: ۷).



مؤمنانی صحبت می‌کند که با وجود گرایش‌های نفسانی، اراده کردند طعام خود را برای رضای خدا به مسکینی عطا کنند: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾؛ «و غذا را باآنکه دوست دارند، به مستمند و یتیم و اسیر دهند؛ [با این نیت] که شما را فقط برای خرسند شدن خداوند اطعام می‌کنیم و از شما انتظار هیچ‌گونه پاداش و سپاسی نداریم». آیت‌الله مکارم شیرازی، ذیل این آیه می‌نویسد: «اطعام کردن آن‌ها ساده نیست؛ بلکه توأم با ایثار در هنگام نیاز شدید است و... ضمیر در "عَلَىٰ حُبِّهِ" به طعام بازمی‌گردد؛ یعنی در عین اینکه علاقه به طعام دارند، آن را انفاق می‌کنند» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۰: ج ۲۵، ۳۵۳). بنابراین انجام این عمل اخلاقی، نیازمند عزم و اراده‌ای قوی است تا فرد، چشم بر تمایلات خود ببندد و غذای خود را با وجود نیاز به آن، به فرد دیگری ببخشد.

۳- نتیجه‌گیری

در این پژوهش در حوزه مبانی شناختی بر اساس آموزه‌های اسلامی به چهار مبنا دست یافتیم: خداوند به‌عنوان خیر بنیادین و مالک و مدبر جهان هستی، جهانی را با نظام احسن بنیاد می‌کند که در این نظام، انسان محور هستی و معیار سنجش خیر و شرّ جهان نیست. خداوند به‌عنوان واضع حد و حدود اخلاقی، تعالیم اخلاقی را برای حفظ کرامت انسان‌ها وضع کرده و انسان با رعایت این تعالیم اخلاقی، کرامت ذاتی خود و دیگر انسان‌ها را حفظ می‌کند. در مبنای آخر، عقل به‌عنوان درک‌کننده کلیت مفاهیم اخلاقی، در کنار تعالیم دینی قرار می‌گیرد و این کار یعنی جهت‌دهی و راهنمایی عقل به مسیری که به نتیجه خواهد رسید. مبانی شناختی عمل اخلاقی، شرط لازم، اما ناکافی برای اخلاقی شدن هستند.

در مبانی گرایشی به این نتیجه رسیدیم که انسان با توجه به هدف و غایتی که در زندگی دارد، دارای امیال و گرایش‌هایی است. از آنجاکه خداوند بیان‌کننده حد و حدود الهی است، اگر امیال و گرایش‌های انسان در محدوده الهی نباشد، تبدیل به هوای نفس می‌شود و به عبور از قوانین الهی منجر می‌گردد. بنابراین باید تعادل هیجانی عمل اخلاقی رعایت گردد. شرط لازم دیگر برای عمل اخلاقی از منظر اسلام، اراده و اختیار است. ارزش انسان و عمل اخلاقی او به این است که آزادانه و با اراده خود، بین رذایل و فضایل انتخاب کند. در

آموزه‌های اخلاقی که به آزادی اراده انسان اشاره می‌کند، از عزم، سخن به میان آمده که نسبت به اراده درجه بالاتر و شدت بیشتری دارد. بنابراین در اعمال اخلاقی که توان و تلاش بالایی می‌طلبد، کسانی موفق هستند که عزم یا اراده خود را جزم کرده‌اند.

با توجه به مبانی استخراج‌شده از قرآن کریم، می‌توان گفت که نظریه انسان عامل را می‌توان به حیطة اخلاق تعمیم دارد و از اخلاق به‌عنوان عمل اخلاقی یاد کرد. بر اساس نظریه انسان عامل، عمل اخلاقی، رفتاری است که مبانی شناختی، گرایشی و ارادی، زیرساخت آن بوده و بر اساس این مبانی محقق شده باشد. هنگامی که از «عمل» اخلاقی سخن به میان می‌آید، مسئولیت فرد در قبال آن نیز مطرح خواهد بود. بر این اساس، در نظر گرفتن انسان به منزله عامل در حیطة اخلاق، بالاترین مرتبه‌ای است که برای انسان می‌توان تصور کرد. در ویژگی عاملیت انسان که در میان همه انسان‌ها مشترک است، انسان به منزله موجودی در نظر گرفته می‌شود که خود منشأ عمل اخلاقی خویش است و با همین اعمال هویت خود را رقم می‌زند.

منابع

- قرآن کریم، ۱۳۷۳، ترجمه مکارم شیرازی، دار القرآن الکریم.
۱. ابن مسکویه، احمد بن محمد، بی تا، *الافوز الاصغر*، مترجم: مهدی نجفی افرا، تهران؛ نور الثقلمین.
 ۲. ابن سینا، الشیخ الرئیس حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ ق، *الاشارات و التنبیها*، لبنان، مطبعة حیدر
 ۳. ابن سینا، الشیخ الرئیس حسین بن عبدا... *الشفاء*، المؤسسة الجامعية للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۵ هـ. ق
 ۴. _____، ۱۳۶۴، *النجاه*، تهران، المكتبة المرتضوية.
 ۵. _____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
 ۶. ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
 ۷. باقری، خسرو، ۱۳۸۲، *هویت علم دینی*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۸. باقری، خسرو؛ اسکندری، حسین؛ خسروی، زهره؛ اکبری، مسلم، ۱۳۷۵، *عمل آدمی و آثار آن*، روش شناسی علوم انسانی، شماره ۷.
 ۹. باقری، خسرو؛ خسروی، زهره؛ راهنمای درونی کردن ارزش های اخلاقی از طریق برنامه ریزی درسی؛ فصل نامه مطالعات برنامه ریزی درسی؛ سال دوم، شماره ۸، بهار ۱۳۸۷۱۱.
 ۱۰. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۰، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران.
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *مبایده اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
 ۱۲. _____، ۱۳۷۸، *تفسیر تسنیم*، ج ۹، قم، اسراء.
 ۱۳. _____، ۱۳۷۲، *کرامت در قرآن*، تهران، نشر فرهنگی رجا.
 ۱۴. _____، ۱۳۸۴، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
 ۱۵. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۴، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
 ۱۶. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دار القلم.
 ۱۷. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم، ۱۹۷۲، *الملل و النحل*، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.
 ۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۸، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۱۹. _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهني، تهران، مولي.
 ۲۰. _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مترجم: سید مصطفی محقق داماد؛ تهران؛ نشر دانشگاهی
 ۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۲۲. طبرسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۷، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت؛ دار احیاء التراث العربی
 ۲۳. طوسی، محمد بن محمد بن حسن، ۱۳۴۶، *اخلاق ناصری*، تهران، ادیب تهرانی.
 ۲۴. _____، ۱۳۷۷، *اخلاق محتشمی*، تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران، انتشارات

دانشگاه تهران.

۲۵. طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۵۲، *کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام*، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی،

۲۶. فاضل، مقداد، ۱۳۷۳، *شرح باب الحادی عشر*، ج ۱، ترجمه علی اصغر حلمی، تهران، اساطیر.

۲۷. فیروزآبادی، مجدالدین محمدبن یعقوب، ۸۱۷ ه ق، *القاموس المحیط*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۲۸. کاپلستن، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۳، *اصول کافی*، مترجم، جواد مصطفوی، تهران، اسلامیه

۳۰. مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، ج ۲۲، تهران، انتشارات صدرا.

۳۲. _____، ۱۳۷۲، *انسان در قرآن*، تهران، انتشارات صدرا.

۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۰، *تفسیر نمونه*، قم، انتشارات امام علی ابن ابیطالب.

۳۴. _____، ۱۳۸۷، *اخلاق در قرآن*، ج ۱، ۲، ۳، قم، انتشارات امام علی ابن ابیطالب.

1. J. Mark Halstead. Islamic values: a distinctive framework for moral education? *Journal of Moral Education*, Vol. 36, Issue 3, 2007

2. Jamal Fawaz Mansour Alomari. , **Moral Education**, *International Journal of Education* 2011, Vol. 3, No. 2: E18

3. Rana Zamin Abbas; **Managerial Ethics in Islamic Framework**; *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 3, No. 7, April 2012.

4. -Sibtain Panjwani, **The need to develop a Qur'anic ethical framework for bioethics**: An introductory paper, Ph.D., *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 21 (May 2011).



Explaining the Foundations of Moral Practice Based on Islamic Theory of Practice¹

Nayerah Haji Alian²

Abstract

The purpose of this article is to explain the principles of ethical action based on the Islamic schema of action. Regarding the underlying principles of the practice, the study of Islamic texts, and in particular the Qur'an, can be concluded that the foundations of action are summarized in at least three basic foundations, which can be called cognitive, attitudinal, and voluntary basis. Whenever behavior, whether tangible or intangible, is based on these three bases, that behavior is considered to be action. The method of research is a qualitative conceptual analysis which means from the analysis of the concept of verses and moral narratives, we were able to achieve the foundations of moral action. The data collection tool is flash cards and note taking. The analytical community of this research is Quranic verses and narrations as well as interpretative books. Sampling from this community is purposeful based on the subject of research (ethics). The data analysis method is the categorization, coding and interpretation of verses and narrations which have been done continually and concurrently with data collecting. The main question of the research is that by studying the verses and narrations, is it possible to generalize the human-factor theory to the domain of morality? In this article, by studying the verses of the Quran and the narratives related to the field of ethics, we found the foundations of knowing God as the foundation of good, the recognition of human dignity as the basis of morality, the recognition of God as the limit of limits, the perception of the rational universality of action Ethics in the cognitive domain; and the human foundations demand the ultimate good and balance of emotion, the basis of ethical virtue in the sphere of tenderness; and the basis of will and determination of the necessary condition for moral action in the voluntary domain of achievement, and generalized the human theory of the agent to ethics.

Keywords: moral action, action, theory of action, tendency, cognition

1. Received: 2017/12/28 Accepted: 2018/01/24

2. - Ph.D. in Philosophy of Education, Assistant Professor, Tehran University of Science and Research. nayerehalian@gmail.com

