



A STUDY OF THE RELATIVITY OF ETHICS FROM THE PERSPECTIVE OF QURANIC VERSES*

Sayyed Mohammad Mirhashemi ¹

Abstract

Divine religions, including Islam and its teachings, especially the Holy Qur'an, have paid special attention to ethics and its components. The study of divine religions, including the religion of Islam, shows the role of morality in various areas of human life. One of the most important issues that is not discussed in ethics but is raised in another science called philosophy of ethics and is one of the so-called affirmative principles of ethics, is the issue of absoluteness and relativity of moral propositions. Beyond putting forth opinions and viewpoints, there have been important theoretical and practical results and implications of this issue, which, including the idea of relativism in ethics, has had dire consequences. The emergence of some moral crises in some human societies is based on the prevalence of this idea. The decline of morality in the present age, to the extent of individual or collective tendencies, agreements and contracts, has led to a commitment to the view of moral relativism. Among the harmful effects of accepting this idea in Islamic societies will be the modernity and relativity of religious propositions (moral propositions) and the denial of the immortality, perfection and finality of Islam. According to this approach, the analysis of the proof of the theory of absolutism from the perspective of religious texts and mainly Quranic verses becomes doubly important and necessary.

This issue, with the Qur'anic approach, has not been studied independently by thinkers of Qur'anic sciences and commentators, both Shiites and Sunnis; Of course, some commentators, according to some verses, have entered into this field and have expressed different opinions; But a review of various sources and interpretive texts leads to the conclusion that most of the old and new commentators have not entered into this important issue. In this article, based on some Quranic verses and the views of some commentators, the view of "minimal absolutism in morality" is proved.

KEYWORDS: Ethics, Absolutism of Ethics, Relativity of Moral Propositions.

*. **Date of receiving:** 30 October 2019, **Date of approval:** 19 July 2020.

1. Assistant Professor of Al-Mustafa International University: mirhashemy1387@yahoo.com.



بررسی نسبت اخلاق از منظر آیات قرآن*

سید محمد میرهاشمی^۱

چکیده

در ادیان الهی از جمله دین اسلام و آموزه‌های آن به ویژه قرآن کریم، به اخلاق و مؤلفه‌های آن به صورت ویژه توجه شده است. مطالعه ادیان الهی از جمله دین مبین اسلام، گویای نقش اخلاق در عرصه‌های مختلف زندگی بشری است. یکی از مسائل بسیار مهم که محل بحث آن در علم اخلاق نیست، بلکه در علم دیگری به نام فلسفه اخلاق مطرح می‌شود و به اصطلاح از مبادی تصدیقی علم اخلاق است، مسئله اطلاق و نسبت گزاره‌های اخلاقی است. فراتر از طرح رویکردها و دیدگاه‌ها، نتایج و پیامدهای مهم نظری و عملی این مسئله است. اندیشه نسبت‌گرایی در اخلاق، پیامدهای ناگواری را به دنبال داشته است. ظهور برخی بحران‌های اخلاقی در میان برخی جوامع بشری بر اساس رواج این اندیشه است. فروکاهیده شدن اخلاق در عصر حاضر، در حد تمایلات و سلیقه‌ها، توافقات و قراردادهای فردی یا جمعی، موجب التزام به دیدگاه نسبت‌گرایی اخلاقی شده است. از جمله آثار زیان‌بار پذیرش این اندیشه در جوامع اسلامی، عصری و نسبی بودن گزاره‌های دینی (گزاره‌های اخلاقی) و نفی جاودانگی و کمال و خاتمیت دین اسلام خواهد بود. بر اساس این رهیافت، واکاوی و اثبات نظریه مطلق‌گرایی از منظر نصوص دینی و عمدتاً آیات قرآنی اهمیت و ضرورت مضاعفی پیدا می‌کند. در این جستار، بر اساس برخی آیات قرآنی و طرح دیدگاه برخی مفسران، به دنبال اثبات دیدگاه «مطلق‌گرایی حداقلی در اخلاق» هستیم. روش پژوهش: توصیفی - تحلیلی، و روش گردآوری اطلاعات، عمدتاً کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی: قرآن، اخلاق، اطلاق، نسبت، مفسران فریقین.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۸ و تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۹.

۱. استادیار جامعة المصطفى العالمية. Mirhashemy1387@yahoo.com.



مقدمه

مسئله اطلاق و نسبیت یکی از مسائل مهم در فلسفه اخلاق است. التزام به هرکدام از این دو دیدگاه، پیامدهای مهم نظری و عملی را به دنبال دارد. این مسئله در میان اندیشمندان مسلمان در گذشته به صورت جدی مطرح نبوده است، ولی در سال‌های اخیر مورد توجه برخی فیلسوفان اخلاق قرار گرفته است. رویکرد این جستار بر اساس تحصیل نظرگاه متون و حیانی به‌ویژه آیات قرآنی در مسئله است. با مراجعه به آیات قرآنی آیا دیدگاه مطلق‌گروی به اثبات می‌رسد یا اینکه از آیات قرآنی دیدگاه نسبیت‌گروی استخراج می‌گردد؟ در این رابطه قطعاً دیدگاه مفسران اهمیت خاصی دارد. آیا تلقی مفسران مسلمان از مسئله یکسان است یا اینکه آنان در این مسئله بر اساس آیات قرآنی دچار اختلاف شده‌اند؟

این مسئله با این سازوکار پژوهشی در حوزه علوم اسلامی، مطمح نظر اندیشمندان و مفسران نبوده است. البته این مسئله در نزد اندیشمندان غرب از گذشته به‌عنوان یک مسئله مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس نگارش‌هایی که عمدتاً در فلسفه اخلاق معاصر صورت پذیرفته است، به دست می‌آید، شخصیت‌هایی از فلاسفه یونان باستان مانند سقراط، افلاطون و ارسطو، هرچند تصریح به مطلق بودن گزاره‌های اخلاقی نداشتند؛ اما می‌توان این دیدگاه را بر اساس مبانی اخلاقی آنان، به ایشان نسبت داد (صانعی دره‌بیدی، فلسفه اخلاق و مبانی رفتار، ۱۳۷۷: ۳۶-۴۰؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۱۳۸۴: ۱۴۶؛ اسکندری، گزاره‌های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبایی، ۱۳۸۰)؛ تاریخچه نظریه نسبیت اخلاق در غرب را باید بعد از سپری شدن قرون وسطا و آغاز نهضت اصلاح دینی دانست. در آن زمان غرب علیه مذهب عصیان کرده، افسارگسیخته به نام جدایی دین از شئون زندگی و حیات، جنبه‌های اخلاقی و معنوی مذهب را لگدمال کرد (مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ۱۳۸۱: ۳۴)؛ و غالب اندیشمندان و فیلسوفان اخلاق، طرفدار نظریه نسبیت‌گروی شدند (میرهاشمی، مطلق‌گرایی در اخلاق، ۱۳۸۹).

در جهان اسلام، با بررسی در منابع و متون تفسیری مختلف، به این نتیجه می‌رسیم این مسئله مهم با رویکرد قرآنی، تاکنون مورد پژوهش اندیشمندان حوزه علوم قرآنی و مفسران اعم از عامه و خاصه، به صورت مستقل قرار نگرفته است. غایت اصلی در این جستار، بر اساس برخی آیات قرآنی و خوانش تفکر برخی مفسران، اثبات دیدگاه «مطلق‌گرایی حداقلی در اخلاق» است.



۱. مفهوم شناسی

الف. اخلاق

این واژه در لغت به معنای خوی، طبع، عادت و سجه، اعم از پسندیده و ناپسند به کار می‌رود (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۱۴۳۰؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۰: ۴/ ۱۹۴، الزبیدی، تاج العروس، ۱۴۱۴: ۶/ ۳۳۷)؛ اما در اصطلاح عالمان اخلاق، این واژه معانی و کاربردهای مختلفی دارد، از جمله: صفات نفسانی پایدار، یا صفات نفسانی، یا صفات نفسانی و رفتارها (میرهاشمی، مطلق‌گرایی در اخلاق، ۱۳۸۹: ۲۹).

ب. اطلاق

واژه اطلاق در لغت به معنای تعمیم، کلیت و رها از هر چیزی است: (اطلاق مصدر فعل اطلق است). «اطلق: عمم و لم یقید. علی الاطلاق: علی وجه عام لا استثناء فیه. اطلقت القول: اذا ارسلته من غیر قید و لاشروط. طلق: هو یدل علی التخلیه و الارسال.» (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۲۵؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۰۴).

بنابراین، واژه اطلاق در برابر تغییر و تبدیل و تقیید است. طریحی نیز کلمه مطلق را در حدیث «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ» تعمیم و رها شده معنا می‌کند (طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۶۵: ۷)؛ اما در اصطلاح، اطلاق و مطلق‌گرایی در حوزه اخلاق دارای دو کاربرد و معناست: گاه به این معنا است که همه احکام و ارزش‌های اخلاقی اموری ثابت، همیشگی و همگانی‌اند، در هیچ شرایطی استثناء نمی‌پذیرند (مطلق‌گروی حداکثری)؛ گاه به این معناست که صرفاً اصول احکام و ارزش‌های اخلاقی (مانند نیکی عدالت و زشتی ظلم) ثابت، همیشگی و همگانی‌اند و استثناء نمی‌پذیرند (مطلق‌گروی حداقلی یا اعتدالی). بنا بر دیدگاه مطلق‌گروی حداقلی، ممکن است برخی احکام اخلاقی، به قیود و شروطی مقید و مشروط باشند مانند زشتی دروغ‌گویی و نیکی راست‌گویی (میرهاشمی، مطلق‌گرایی در اخلاق، ۱۳۸۹: ۳۱) در این پژوهش معنای اخیر، مقصود است. ثبات و جاودانگی اخلاق به این معناست که حداقل برخی از اصول کلی ارزش‌ها مانند نیکی عدل و زشتی ظلم، عام، همگانی، دائمی و جاودانی است.

ج. نسبییت

واژه نسبییت و نسبی در اکثر کتب و فرهنگ‌های لغت معنا نشده است. در لغت‌نامه دهخدا، نسبی به معنای اضافی، اعتباری و امور نسبی به معنای امور اعتباری آمده است (دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۸۰: ۷/ ۴۷۱).



نسبی‌گرایی نیز دو معنا دارد: گاه به معنای آن است که یک حکم نسبت به شرایط و قیود واقعی موضوع خود تغییرپذیر است. گاه به این معناست که حکم در هیچ شرایط واقعی ثابت و تغییرناپذیر نیست (خواص، فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی، ۱۳۸۶: ۹۰-۹۱)؛ مقصود از نسبیت، معنای دوم است؛ یعنی هیچ اصل اخلاقی ثابتی وجود ندارد و تمام احکام ارزشی از جمله اصول کلی آن‌ها (حسن عدل و قبح ظلم) برحسب فرهنگ خاص یا تمایل و سلیقه افراد می‌تواند دستخوش تغییر شود.

۲. اطلاق و نسبیت در اسلام و آموزه‌های قرآنی

در دین اسلام این مسئله در میان اندیشمندان و مفسران اسلامی به صورت رسمی و جدی مطرح نشده است. در دهه‌های اخیر، پیامدهای سوء اعتقاد به نسبیت اخلاقی به‌ویژه در حوزه اخلاق فردی و اجتماعی، عامل اصلی جبهه‌گیری برخی اندیشمندان مسلمان در قبال این نظریه بوده است. البته غالب آنان که ورود به این مسئله داشته‌اند، معتقدند: اصول و برخی احکام اخلاقی مطلق و ثبات دارند. بررسی عمده مفسران مربوط به بعد سلبی اطلاق؛ یعنی توجیه آیات موهم نسبیت بوده است. بررسی بعد ایجابی اطلاق با نگاه قرآنی، جایی در تحقیقات آنان نداشته است.

با مراجعه به قرآن کریم و دقت در برخی آیات، دیدگاه مطلق‌گروی استنباط می‌شود. پژوهشگران قرآنی با تحلیل و تفسیر صحیح آیات موهم نسبیت اخلاق و رد برداشت‌های ناصواب طرفداران نسبیت، درصدد اثبات اطلاق اخلاق از نگاه قرآن بوده‌اند. در مقام بررسی اطلاق از نگاه قرآن، به دنبال اثبات اطلاق از سه حیث افرادی، زمانی و مکانی هستیم.

الف. اطلاق افرادی

مقصود این است که احکام اخلاقی برای همه افراد و طبقات جامعه است. در نگاه قرآنی همه طبقات مذهبی و اجتماعی جامعه یکسان مورد خطاب احکام اخلاقی قرار گرفته‌اند. خطاب‌هایی مانند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ که مرسوم‌ترین شیوه خطاب‌های قرآنی است، دال بر این است که دستورات و احکام اسلامی به‌طور عام و احکام اخلاقی به شکل خاص در مورد هیچ‌یک از گروه‌های مخاطب قرآن کریم استثناء بردار نیست. اکثر خطاب‌های قرآنی به صیغه جمع است. بارها با کلمات تأکیدی همانند: «جمیعا»، «اجمعین»، «کل»، «الف و لام استغراق» گستره عمومی و اطلاق را پذیرفته است. مواردی هم که آیات خطاب به شخص پیامبر ﷺ یا فرد دیگر بوده است، مفسران الغاء خصوصیت کرده، به‌عنوان خطاب کنایی و کتاب هدایت بودن قرآن کریم، پیام‌های آیات را شامل همه انسان‌ها دانسته‌اند. قرآن کریم حدود ۲۴۰ مرتبه واژه «ناس» را به‌کار برده است که گستره خطاب آن، تمامی انسان‌ها را شامل می‌شود و با مفهوم نسبیت سازگاری ندارد.



به عنوان نمونه در آیه ۳۶ مدثر بر انذار عموم بشریت به وسیله قرآن تأکید شده است. یا آیه ۱۳ حجرات بر این نکته تأکید دارد که عموم اقشار بشریت با وجود تفاوت در جنسیت و طبقات مختلف اجتماعی، هیچ گونه برتری ذاتی بر یکدیگر ندارند. آیاتی از قرآن کریم به پیامبر امر می کند، همه افراد در برابر احکام یکسان هستند و ایشان را از برخورد دوگانه با اقشار فقیر و غنی جامعه نهی می کند (آیات ابتدائی سوره عبس). بنابراین آیات قرآنی از حیث اطلاق افرادی دلالت بر تعمیم، کلیت و اطلاق دارند و جای این مناقشه وجود ندارد که خطاب های قرآنی برای افراد خاصی است و شامل همه افراد نمی شود.

ب. اطلاق از زمانی

مقصود این است که احکام اخلاقی در همه دوره ها و اعصار، ثابت هستند. این گونه نیست که در برهه ای از زمان، بایسته ها و نبایسته های اخلاقی دستخوش تغییر شوند. بنابراین تصور نشود، عمر دین به سر آمده و مخاطب گزاره های دینی در زمان های گذشته و عصر نزول قرآن و دوران پیامبری بوده است. از جمله آیاتی که دلالت بر جاودانگی آیین مقدس اسلام دارد، آیه: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأَنَّذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (انعام/۱۹)؛ «و این قرآن بر من وحی شده تا شما و تمام کسانی را که این قرآن به آن ها می رسد، بیم دهم.»

قطعاً از این آیه شریفه علاوه بر اطلاق افرادی، اطلاق از زمانی نیز استفاده می شود، چون در ظاهر آیه هیچ قید و شرطی که مفید نسبیت و نفی اطلاق از حیث زمان، مکان یا افراد باشد، وجود ندارد. از نظر علامه طباطبایی، این آیه دلالت دارد که رسالت آن حضرت عمومی و قرآنش ابدی و جهانی است و از نظر دعوت به اسلام، هیچ فرقی بین کسانی که قرآن را از خود او می شنوند و بین کسانی که از غیر او می شنوند، نیست (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۲۲: ۳۹/۷)

آیه ۳۳ سوره توبه نیز بر همین مطلب دلالت دارد. ظاهر آیه نه تنها بر جاودانگی بلکه بر غلبه اسلام بر تمام ادیان دلالت می کند. لازمه ارسال پیامبر با هدایت و دین حق و غالب گردانیدن آن بر همه این است که تعالیم و رهنمودهای آن برای همه ابناء بشری در طول تاریخ و در همه مناطق عالم بدون تغییر باشد. اصولاً به اعتقاد برخی محققان، تمامی دلایل عقلی و نقلی اثبات کننده خاتمیت مانند آیه ۴۰ سوره احزاب ملازم با جاودانگی دین اسلام است (ر.ک: جمعی از نویسندگان، نگاهی نوبه نظریه نسبیت اخلاق، ۱۳۷۷: ۱۲۵).

ج. اطلاق مکانی

مقصود این است که احکام اخلاقی در همه شرایط مکانی و منطقه ای، دارای حکم ثابتی هستند. به عنوان نمونه در آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ (نساء/۱۳۵)؛ «ای کسانی که



ایمان آورده‌اید، کاملاً قیام به عدالت کنید، برای خدا شهادت دهید.» خداوند اقامه عدل را که از اصول اخلاقی است، مقید به هیچ چیز از جمله مکان خاص مثلاً مدینه یا حجاز یا... نکرده است و اجرای آن را بر هر چیز مقدم می‌داند. در آیه ۸ سوره مانده نیز خداوند اهل ایمان را به رعایت عدالت در همه جا (و نیز همه زمان‌ها) حتی با وجود دشمنی با یک گروه خاص فرامی‌خواند.

ممکن است گفته شود برخی احکام اخلاقی در قرآن کریم مقید شده‌اند که ممکن است، مورد استناد نسبی‌گرایان نیز قرار گیرد، مانند: آیه: «لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ» (نساء/۱۴۸)؛ «خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خود بدی‌های دیگران را اظهار کند، مگر آنکه مورد ستم واقع شده باشد.» ولی باید گفت: تقیید برخی آیات مانند آیه مزبور که به مظلوم اجازه داده است، بدی‌های دیگران را اظهار کند؛ درحالی که این رفتار از نظر ارزشی قطعاً قبیح است، درواقع نمونه‌ای از بیان عنوان ثانویه توسط خود آیات و یا به جهت تغییر موضوع و در نتیجه تغییر حکم است.

با بررسی مصداقی آیات قرآن، احکام مختلف حقوقی و اخلاقی به دست می‌آید که عام و مطلق بوده و از هر قیدی خالی هستند. آیات قرآن خوب و بد (خبیث و طیب) یا خیر و شر را به‌گونه‌ای عام و مطلق ذکر کرده است و وضع جوامع بشری را در این امر بی‌ثمر می‌شمارد. مانند آیه: «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَيِثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَيِثِ» (مائده/۱۰۰)؛ «بگو هیچ‌گاه ناپاک و پاک مساوی نیستند، هر چند فزونی ناپاکی‌ها تو را به شگفتی اندازد.»

در برخی آیات، ایمان و پاکیزگی و شکر که از فضائل اخلاقی هستند، به‌عنوان یک ارزش به‌طور کلی و مطلق معرفی شده است، هرچند اکثریت مردم با آن مخالف باشند. مانند اعراف/۱۵۷؛ ۲۳ بقره/۲۳؛ یوسف/۱۰۳. علاوه بر اینکه حدود ۱۸۰ آیه فقط در سوره بقره، اصول حاکم بر نظام اخلاقی را مطلق مطرح کرده است.

بنابراین، با توجه به برخی آیات، استفاده می‌شود، قرآن کریم بی‌آنکه محدود به زمان، یا مکان خاص و یا برای عده خاصی باشد، در تمام زمان‌ها و مکان‌ها، همه ابناء بشری را تحت پوشش هدایت‌گری خود در تمام عرصه‌ها و ابعاد، قرار می‌دهد.

۳. دیدگاه‌های مفسران فریقین درباره اطلاق و نسبیت اخلاق

در این بخش ما عمدتاً به دنبال آشنایی با دیدگاه مفسران موافق و مخالف فریقین هستیم. با اینکه اندیشمندان دینی به‌خصوص مفسران، کمتر متعرض این مسئله شده‌اند و مسئله اطلاق و نسبیت اخلاق مورد بحث اندیشمندان و مفسران در گذشته نبوده است. در عصر حاضر عده‌ای از مفسران و

اندیشمندان امامیه مسئله را طرح و مورد کاوش قرار داده و در آثار خود عمدتاً از نظریه مطلق‌گرائی دفاع و برخی نیز از شبهات پاسخ داده، در نهایت پیامدهای نظریه نسبیت‌گرایی را عنوان کرده‌اند. البته مفسرانی که ورود به این بحث داشته‌اند، غالب آنان دیدگاه ثبات و اطلاق را پذیرفته‌اند. به نظر می‌رسد، تقسیم‌بندی بحث بر اساس مفسران عامه و خاصه از سایر دسته‌بندی‌های دیگر، مناسب‌تر باشد. به‌عنوان مثال تقسیم بر معیار متقدمان و متأخران و معاصران، هرچند تقسیم جامعی است، ولی به جهت اینکه برای آن‌ها (مانند متقدمان) مصداقی وجود ندارد، یا حداقل مصداق مطرح است، از آن دسته‌بندی صرف‌نظر می‌کنیم.

الف. مفسران عامه

۱. فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین رازی (ت ۵۴۲، م ۶۰۶ ه ق):

وی از مفسرین مشهور عامه و اشعری مسلک است. باید توجه داشت، مسئله اطلاق و نسبیت اخلاقی، پیوند وثیقی با مسئله حسن و قبح دارد. مبنای اشاعره برخلاف معتزله در بحث حسن و قبح عقلی، صرفاً «حسن و قبح شرعی» بوده، منکر حسن و قبح عقلی هستند. به‌طور کلی دیدگاه فخر رازی در بحث مضطرب است. گویا دچار تناقض‌گویی شده است؛ زیرا از سویی برخلاف مبنای خویش که نفی حسن و قبح عقلی باشد، سخن رانده است، از سویی دیگر، هم‌سو با معتزله، قائل به حسن و قبح عقلی شده است. البته وی تصریحی به اطلاق یا نسبیت ندارد، دیدگاه او اصولاً بر اساس مبنای او در مسئله حسن و قبح عقلی است.

فخر رازی برخلاف مبنای کلامی و رویکرد اشعری‌اش، در بحث تفسیری، معتقد به حسن و قبح ذاتی افعال بر اساس برخی آیات شده است. بر اساس این اعتقاد، ما او را در زمره مطلق‌گرایان قرار می‌دهیم. ایشان این مباحث را در تفسیر کبیر، ذیل آیات ۱۰۶ نحل، ۳۲ اسراء، ۶ حجرات و ۱۰۲ صافات به بعد مطرح کرده است. قبل از ورود لازم است گفته شود، یکی از جهاتی که موجب شده است، برخی معتقد به نسبیت‌گرایی قرآن در اخلاق شوند، وجود آیات به‌حسب ظاهر ناسازگار باهم است. فخر رازی نیز در تفسیرش با این مسئله مواجه شده است. ایشان در مسئله چهارم ذیل آیه: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نحل/۱۰۶)؛ «کسانی که بعد از ایمان کافر شوند، به‌جز آن‌ها که تحت فشار واقع شده‌اند، درحالی که قلبشان آرام و با ایمان است» می‌گوید:

«اگر فردی مجبور شد، کلمه‌ای کفرآمیز بر زبان آورد، مثلاً بگوید: محمد ﷺ دروغگو است و از سوی دیگر اکره کننده چنان بر او سخت گرفته که او نمی‌تواند معنای دیگری را از این جمله قصد کند، مثلاً نمی‌تواند منظورش از محمد ﷺ کسی غیر از پیامبر اسلام باشد و یا نمی‌تواند سخن را به‌قصد



استفهام ادا کند، مثلاً اگر اه کننده به فرد اجبار شده بگويد: منظورت را از اين جمله بيان کن و بگو من هيچ کس را جز پيامبر ﷺ قصد نکرده ام و نيز بگو قصدم از اين جمله استفهام نيست، بلکه مي خواهيم خبر از دروغگويي پيامبر بدهم، (يعني راه توريه بسته شده است) در اين صورت تکليف مکره چيست؟ آيا بايد دروغ بگويد يا راست؟ عده اي بر اين باورند که مکره مي تواند به دروغ مراد خویش را بيان کند و از هلاکت خویش، جلوگیری کند؛ اما قاضي (عبدالجبار معتزلي) اين اعتقاد را نپذيرفته است. «(فخر رازي، تفسير الكبير، ۱۴۰۱: ۲۰/۱۲۴-۱۲۱)».

فخر رازي مجدداً با رويکردي متفاوت و تناقضی آشکار، به ذاتی بودن قبح اعتقادی نداشته مي گويد: «به اعتقاد اصحاب ما، دروغ از آن جهت که در جهت مصالح عمومي و فردي قرار نمي گيرد، قبيح خوانده مي شود (نه به جهت قبح ذاتی آن) و دليل اين مطلب، اين آيه است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (حجرات/۶)؛ «اي کسانی که ايمان آورده ايد، اگر شخص فاسقي براي شما خبري بياورد، درباره آن تحقيق کنيد، مبدا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانيد و از کرده خود پشيمان شويد.»

آيه شريفه دلالت دارد بر اين که، خبر فاسق را نبايد پذيرفت؛ زيرا چه بسا او به دروغ مطلبي را بگويد و مخاطب او نيز بر پايه همان دروغ، واکنشی از خویش نشان دهد و سپس پشيمان گردد. بنابراین خداوند در اين آيه مؤمنان را از پذيرش آنچه احتمال مي دهند که دروغ باشد، بر حذر مي دارد تا کاري برخلاف مصالح و منافع انجام ندهند. پس علت زشتی و قبح دروغ، آن مفساد و ضررهایی است که از پذيرش دروغ پديد مي آيد، نه آن که خود دروغ باعث زشتی آن باشد.» (فخر رازي، تفسير الكبير، ۱۴۰۱: ۲۲/۱۵۸).

با توجه به اين تصريح، فخر رازي، قبح (کذب) را اعتباری مي داند، نه ذاتی. از اين رو، معتقد است: دروغ در شرايط ويژه، زشتی خود را از دست مي دهد و ملاک آن، مصلحت ها و مفسده های مترتب بر دروغ است. نتيجه اين اعتقاد که دروغ گويي گاهی قبيح است، گاهی قبيح نيست، قطعاً نسبیت خواهد بود. لازم به ذکر است، بر اساس رويکرد کلی، فخر رازي، به دليل مسلک اشعري داشتن، حسن و قبح را شرعی مي داند «الحسن ما حسنه الشرع و القبيح ما قبحه الشرع» نه اين که حسن و قبح افعال به واسطه مصالح و مفساد مترتب بر آن باشد (سبحانی، حسن و قبح عقلي يا پايه های اخلاق جاويدان، ۱۳۹۳: ۱/۱۴۳).

از جمله مواردی که فخر رازي از نظريه ي حسن و قبح عقلي دفاع نموده و سخن آن ها را تأييد، بلکه برای اثبات اين نظريه دليل مي آورد، ذيل آيه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الرِّزْيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (اسراء/۳۳)؛ «و نزديک زنا نشويد که کار بسيار زشت و بد راهی است.»

وی می گوید: «هرگاه خداوند به چیزی امر یا از چیزی نهی کند، آیا می توان گفت: امر یا نهی الهی به جهت ویژگی است که در آن چیز وجود دارد؟ آن ها که حسن و قبح عقلی را باور دارند، به این سؤال پاسخ مثبت داده؛ اما کسانی که معتقد نیستند، پاسخ آن ها منفی است.» (فخر رازی، تفسیر الکبیر، ۱۴۰۱: ۱۹۹/۲۰).

فخر رازی در ادامه می نویسد:

«معتقدان به حسن و قبح عقلی درباره این آیه بر این باورند که خداوند برای نهی (لاتقربوا) دلیل آورده است؛ یعنی ممنوعیت شرعی زنا معلول علتی است و آن عبارت است از فاحشه بودن و زشت بودن آن است. فاحشه و زشت بودن که علت است، دیگر نمی تواند معلول نهی (لا تقربوا الزنا) باشد؛ اما اشاعره معتقدند: حسن و قبح افعال، معلول اوامر و نواهی است، نه اینکه اوامر و نواهی معلول حسن و قبح افعال باشد؛ زیرا یک امر نمی تواند نسبت به امر دیگر، هم علت و هم معلول باشد.» (همان)

فخر رازی پس از پذیرش این دلیل می گوید: «سزاوار است، برای اثبات حسن و قبح اشیا چنین بگوئیم: وجود مصلحت یا مفسده در افعال یا اشیا، چیز ثابتی است و از جزییات ذات شیء به شمار می آید و هیچ گونه وابستگی به شرع و فرمان الهی ندارد.» (همان)

وی با این که در این مورد از نظریه حسن و قبح عقلی دفاع می کند، باز در چند مورد خود را مخالف این نظریه نشان داده است و این نظریه را باطل می خواند. از جمله در بحث امر ابراهیم علیه السلام به ذبح اسماعیل علیه السلام. اشاعره معتقدند: حضرت ابراهیم مأمور به ذبح اسماعیل نبود، ولی معتزله حضرت ابراهیم را مأمور به مقدمات ذبح می دانند، نه خود ذبح. آنان اعتقاد دارند، اگر خداوند به یک کار امر کند و از همان کار با همان ویژگی ها نهی کند دو اشکال لازم می آید:

اول. چون امر و نهی دارای ملاک واقعی هستند، لازمه تعلق امر و نهی به یک چیز آن است که خداوند امر به کار زشت و نهی از کار نیک کرده باشد و این از خداوند قبیح است.

دوم. نهی پس از امر، حاکی از ناآگاهی آمر دارد؛ زیرا او نخست گمان داشته کار خوبی است و امر کرده، پس از آن، به زشتی کار پی برده و از آن نهی کرده است (این هم عقلا قبیح است).

بنا بر دیدگاه معتزله باید معتقد شد که امر الهی به مقدمات ذبح تعلق گرفته است، نه اصل ذبح؛ و نهی الهی هم نسبت به اصل ذبح بوده است. فخر رازی در مقام پاسخ از این دیدگاه به طور کامل با دیدگاه حسن و قبح عقلی مخالفت کرده و می نویسد: «دلیل معتزله بر پایه مسئله حسن و قبح عقلی بنیاد یافته است؛ یعنی بر این پایه که خداوند امر نمی کند، مگر به آنچه (خودش) نیک است؛ و نهی نمی کند، مگر بر آنچه (خودش) در زمره زشتی ها است. در صورتی که این مسئله (یعنی حسن و قبح عقلی) باطل است.» (فخر رازی، تفسیر الکبیر، ۱۴۰۱: ۲۶/ ۱۵۵-۱۵۶).



با توجه به آنچه مطرح شد، می‌توان فخر رازی، را در زمره کسانی دانست که معتقد به مطلق‌گروی هستند. تذکر این نکته ضروری است که لازمه نظریه اشاعره (امر الهی) نسبیت نیست؛ زیرا به عقیده ایشان، انشاءکننده احکام اخلاقی، خداوند است، نه عقل یا احساس بشری. تغییر و تحول نیز در ذات و اراده الهی نیز غیرممکن است. هر چیزی که خدا به آن امر یا نهی نموده، غیرقابل تغییر است، مگر آنکه شریعت جدیدی بیاید و احکام شریعت پیشین را نسخ کند (میرهاشمی، مطلق‌گرایی در اخلاق، ۱۳۸۹: ۲۹۷).

۲. محمد رشیدرضا بن محمد (ت ۱۲۸۷، م ۱۳۵۴ ه ق):

از جمله مفسران عامه معاصر که قائل به ثبات و اطلاق گزاره‌های اخلاقی است، رشیدرضا صاحب تفسیر المنار است. البته نسبت دادن مطلق‌گروی به وی، بر اساس نظرگاه او در مسئله حسن و قبح است. وی در مسئله حسن و قبح، نه دیدگاه حسن و قبح شرعی را کاملاً باور دارد و نه دیدگاه حسن و قبح ذاتی را، بلکه معتقد است: این دو دیدگاه، افراطی و تفریطی هستند. درعین حال، وی به نظریه حسن و قبح ذاتی متمایل تر است.

ایشان در تفسیر المنار می‌گوید:

«دیدگاه کسانی که حسن و قبح را ذاتی می‌خوانند، به معقول و منقول نزدیک‌تر است؛ اما نباید مانند آن‌ها افراطی عمل کرد، بلکه باید گفت: بعضی از اشیا حسن و قبح ذاتی دارند، مانند حسن عدل، احسان و کمک به خویشان؛ و چنان نیست که تمام اوامر و تکالیف الهی صرفاً به این جهت باشد که فعل مورد تکلیف، حسن است، بلکه در مواردی تکلیف خداوند با قطع نظر از فعل مورد تکلیف، به جهت امتحان و آزمایش بندگان است، نه به جهت منفعتی که در متعلق تکلیف قرار دارد.» (رشیدرضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۱۴۲۶: ۵۵-۵۴).

بنا بر نظرگاه وی، حسن و قبح برخی افعال اخلاقی، ثابت‌اند نه متغیر و در هیچ زمان و مکانی از اخلاقی بودن خارج نمی‌شود. مانند حسن عدالت، صداقت، امانت، و...، او علاوه بر دفاع از نظریه مطلق‌گرایی، (حداقلی) دیدگاه کسانی که قائل به نسبیت برخی ارزش‌های اخلاقی هستند را مخدوش ساخته به آن‌ها نیز پاسخ می‌دهد.

یکی از مباحث اساسی در فلسفه اخلاق، تعیین معیار ارزش‌ها و الزام‌های اخلاقی و به عبارتی ملاک فضائل و رذائل است. ایشان در بحث ملاک فضایل و رذایل اخلاقی می‌گوید:

«عده‌ای از فلاسفه، ملاک خوبی و بدی را منافع و سود همگانی می‌دانند (مانند مکتب منفعت‌گرایی جمعی، جان استوارت میل). آنان هر فعلی را که در راستای منافع عمومی باشد، از



فضایل به شمار می‌آوردند و آنچه را در جهت منافع عمومی نباشد، فضیلت نمی‌دانند.» (همان: ۵/۴۱۱-۴۰۹). او پس از بیان این نظریه که ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی را صرفاً منفعت عمومی می‌داند، این دیدگاه را ابطال و سپس منافع عمومی و نیز رضایت خداوند را به‌عنوان ملاک‌های فضیلت معرفی می‌کند.

رشیدرضا قائل است، ملاک فعل اخلاقی فقط نمی‌تواند منافع عمومی باشد؛ بلکه دیدگاه اسلام این است که رضایت خداوند، سازگاری با احکام دینی و نیز منافع عمومی، همه ملاک فضیلت اخلاقی شمرده می‌شوند (همان).

وی می‌گوید: «اگر منافع عمومی ملاک ارزیابی اخلاقی افعال باشد، آیا از آن‌رو است که فرد نیز به منافع شخصی در ضمن منافع همگانی دست می‌یابد؟ بنابراین، افراد باید به دنبال منافع فردی با رعایت و در نظر گرفتن منافع اجتماعی بروند. نتیجه این سخن «نسبیت اخلاق» خواهد بود؛ زیرا بر اساس این نگرش، شخص می‌تواند به امانتی که به او سپرده شده خیانت کند و مال دیگری را سرقت کند، زیرا اگر مال دست صاحب مال باشد، او در جهت منافع عمومی از آن استفاده نمی‌کند؛ اما اگر این فرد مال او را سرقت کند یا در امانت او خیانت کند، می‌تواند از آن در راستای منافع اجتماعی سود برد.» (همان)

بنابراین رشیدرضا نسبت اخلاق را بر اساس تقریر منفعت عمومی منکر بوده، نظریه سود‌گرو (مانند سود‌گروی جان استوارت میل) را باطل می‌داند. به اعتقاد نگارنده، آنچه را که رشیدرضا در مقام ایراد مطرح نموده است، محل تأمل است؛ زیرا معیار ارزش در نظام اخلاقی اسلام، صرفاً قرب الهی یا همان خشنودی و رضای الهی است، منفعت رساندن به دیگران و امثال آن اگر از حسن و فضیلت برخوردار است، به جهت آن است که موجب نزدیک شدن فاعل به خداوند می‌شود. احکام و دستورات الهی نیز ناشی از اراده و خواست الهی است، بنابراین چیزی جدای از خداوند نیست.

۳. سید قطب بن ابراهیم (ت ۱۳۲۴، م ۱۳۸۷ ه ق)

یکی دیگر از مفسران عامه و معاصر که می‌توان در بحث از دیدگاه او استفاده کرد، سید قطب، صاحب تفسیر «فی ظلال القرآن» است. او از متفکران اشعری مذهب و معتقد به حسن و قبح شرعی بوده و در نگاه او، دین در تعیین اصول کلی اخلاق، نقش اصلی را ایفا می‌کند.

ایشان برخی از مکاتب اخلاقی، مانند نظریه عقل بشری ارسطو، معتزله و نیز نظریه سودگروی فردی (جرمی بنتام، فیلسوف انگلیسی) و نیز نظریه لذت‌گرایی اپیکوریان را به چالش می‌کشد (قطب، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، ۱۳۹۷: ۴۸). او زیربنای اخلاق را عقیده صحیح معرفی نموده، معیار فعل اخلاقی را صرفاً خشنودی و رضایت خداوند دانسته، معتقد است: تنها اسلام است که دارای این عقیده صحیح و درست است.



وی می‌گوید: «بدون شک اخلاق بر این پایه‌ها و معیارهای لرزان و متغیری که به مقتضیات تمایلات و تفکرات شخصی یا گروهی دگرگون می‌شوند، متکی نیست، بلکه بر یک معیار ثابت و مشخص استوار است که با تغییر اوضاع و احوال، زمان و مکان، فرمانروایان و افراد، تغییر پیدا نمی‌کند. اخلاق معیاری خدایی است و ارزش‌های اخلاق اسلامی نیز به همین جهت ارزش‌های ثابتی هستند؛ چراکه نمایانگر اراده‌ای هستند که تغییر و تأثیرناپذیر است. همچنین هدف از اخلاق در اسلام تثبیت و دوام همین ارزش‌ها در زندگی واقعی و روزمره بشری است، به نحوی که از هرگونه تأثیرپذیری و تزلزل ناشی از تمایلات و شهوات و خواسته‌های نفسانی محفوظ و مصون بماند. این ارزش‌های اخلاقی که از جانب خدا آموخته شده‌اند، ارزش‌هایی هستند که زندگی انسانی در هیچ زمان و مکانی بدون آن‌ها اصلاح نخواهد شد» (همو، اسلام آیین فطرت، ۱۳۴۹). بر اساس همین معیار، اخلاق مطلق و ثابت است؛ اما بر اساس معیارها و موازین بشری برخواسته از عقل و سایر قوای انسانی، نسبی است.

به نظر سید قطب، یهودیان از جمله گروه‌ها و طوایفی بودند که اخلاق را نسبی می‌دانستند. آنان از معیارها و ضوابط گوناگون در سنجش و شناخت افعال اخلاقی از غیر اخلاقی سود می‌بردند. مثلاً آن‌ها امانت‌داری را برای همه کس خوب نمی‌شمردند، بلکه امانت‌داری نسبت به اموال یهودیان و هم‌کیشان خود را درست می‌دانستند، ولی امانت‌داری نسبت به غیر یهودیان را ناپسند و نامطلوب می‌خواندند. غش، نیرنگ و خوردن اموال غیر یهودیان را پسندیده می‌شمردند، ولی همین امور را نسبت به هم‌کیشان خود، نامطلوب می‌دانند (همو، مرگ و زندگی، ۱۳۸۴). به اعتقاد سید قطب در «تفسیر فی ظلال القرآن»، «قرآن میان وفای به عهد و امانت‌داری با تقوا، ارتباط تنگاتنگی می‌بیند، به همین جهت وفای به عهد را همیشه و همه‌جا اخلاقی می‌داند (همو، فی ظلال القرآن، ۱۴۱۷: ۱/۴۱۷).

وی معتقد است: در سنجش و شناخت افعال اخلاقی از غیر اخلاقی، باید از ملاک‌های ثابت و محکم استفاده شود که مورد پذیرش همه انسان‌ها باشد. افراد و گروه‌ها و تمدن‌ها بر اساس آن‌ها رفتار و حکم کنند، نه معیار و ضوابطی که برگرفته از فکر و اندیشه افراد بشر است و صورت قانونی به خود گرفته است؛ زیرا این‌گونه معیارها و موازین که شکل قانونی نیز دارند، با انحراف گروه‌ها و تمدن‌ها، از ثبات و استحکام خواهند افتاد؛ در نتیجه در جامعه‌ای که این قانون و ملاک از اعتبار ساقط شده است، فعل اخلاقی نام می‌گیرد؛ اما همین فعل با توجه به همین ملاک و قانون که در جامعه دیگری به قوت و اعتبار خود باقی است، غیر اخلاقی قلمداد می‌شود. بنابراین باید در سنجش افعال و شناختن معیار و ضابطه برای فعل اخلاقی، از معیارهایی سود برد که الهی و برگرفته از دین باشند و رضایت الهی را در پی داشته باشند (همان: ۱/۴۱۸).

خاستگاه اساسی نسبت‌گرایی در اخلاق، استفاده گسترده از معیارهای غیردینی بدون توجه به ایمان است، چه این‌که ایمان میزان و ترازوی بایسته‌ای برای شناخت خیر و شر، فضیلت و رذیلت و معروف و منکر است (همان: ۱۴۴۷/۲).

به اعتقاد سید قطب، ایمان، تصور درستی از وجود و علاقه به خالق را ترسیم می‌کند و تصویر روشنی از انسان و غایت وجود و جایگاه حقیقی او در این جهان می‌نمایاند و از همین تصور عام، قواعد و موازین اخلاق شکل می‌گیرد. وی می‌نویسد:

«هرچند بشر قدرت تعقل و تفکر دارد و می‌تواند از عقل خود برای تعیین معیار و ضابطی برای سنجش افعال سود برد؛ اما عقل انسان زیر فشار شدید و روزافزون شهوت‌ها، آرزوها و گرایش‌های جسمانی قرار دارد و نمی‌تواند به‌تنهایی و بدون زیادی جستن از وحی، ضابطه درست و پذیرفتنی عرضه کند.» (همان: ۱۰۹۷/۲).

از تحلیل آنچه بیان شد به دست می‌آید، سید قطب معیار فعل اخلاقی را رضایت و خشنودی خداوند دانسته بر همین اساس، اگر معیارها و قوانین اخلاقی با توجه به وحی تنظیم شده باشند، مطلق و ثابت خواهند بود. او معتقد است: اخلاق ریشه در فطرت انسان دارد؛ اما محور اصلی که اصول اخلاقی بر آن مدار قرار دارد، عقیده صحیح است که از طریق آموزشی‌های دینی احراز می‌گردد. به عقیده وی، اگر اخلاق بر اساس معیارها و موازین بشری که بر خواسته از عقل و سایر قوای انسانی است باشد، نسبی خواهد بود.

به اعتقاد نگارنده می‌توان این اعتقاد سید قطب که خاستگاه اخلاق فطرت انسانی است را تصدیق نمود؛ زیرا خداوند صراحتاً در قرآن می‌فرماید: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس/۸)؛ «سپس فجور و تقوا را به انسان الهام کرده است.» ویژگی نظام اخلاقی اسلام این است که خداوند محور و اساس است. بنابراین، دوری و نزدیکی به خداوند یا به تعبیر سید قطب، رضا و خشنودی الهی، ملاک ارزیابی افعال و ملکات انسانی است، ولی چون او صرفاً معتقد به حسن و قبح شرعی بوده، از حیث مبنا با او اختلاف داریم.

ب. مفسران خاصه

در میان مفسران خاصه، صرفاً برخی مفسران معاصر به این مسئله ورود پیدا نموده‌اند. ما در این جستار آراء برخی از مفسران برجسته معاصر را مطرح می‌کنیم.

۱. علامه سید محمدحسین طباطبایی (ت ۱۲۸۱، م ۱۳۶۰ ه ش)

ایشان از جمله مفسران معاصر هستند که با آراء و افکار بدیع خود، تأثیر قابل توجهی در بستر اندیشه به‌جا گذاشته‌اند. هرچند دیدگاه اخلاقی ایشان تحت عنوان «نظریه اعتباریات» از سوی برخی،



واکنش‌هایی به دنبال داشته و حتی در مقام تحلیل ادراکات علمی، متهم به قبول نسبیت‌گرایی اخلاقی نموده‌اند؛ ولی ایشان در مواضع مختلف، نظریه نسبیت را مورد نقد قرار داده، از دیدگاه ثبات و اطلاق جانب‌داری کرده‌اند. ایشان این مباحث را در جلد نخست تفسیر المیزان بعد از تفسیر آیات ۱۵۳-۱۵۷ سوره بقره، تحت عنوان «بحث اخلاقی» مطرح کرده‌اند. از نظر ایشان، نظریه نسبیت کاملاً بی‌اساس و بر پایه‌های بسیار سستی بنا شده است.

علامه برای پوچی این دیدگاه، معتقد است که خاستگاه اولیه اخلاق آدمی از سه قوه تشکیل شده است: نخست: نیروی شهوت و غریزه؛ دوم: نیروی غضب؛ سوم: نیروی اندیشه. زیرا تمام کارهایی که انسان انجام می‌دهد، از سه صورت بیرون نیست. اعتدال در نیروی شهوت و تمایلات غریزی عفت نامیده می‌شود. اعتدال در غضب، شجاعت و اعتدال در بهره‌گیری از نیروی اندیشه، حکمت است. اگر فردی عفت، شجاعت و حکمت داشت، ملکه‌ای پیدا می‌کند که خاصیت آن با سه نیروی دیگر فرق خواهد داشت.

سپس علامه به این سه مسلک اخلاقی اشاره کرده می‌نویسد: «بر اساس مسلک اول، نفس خویش را اصلاح می‌کنیم و ملکات آن را برای رسیدن به صفات پسندیده تعدیل می‌کنیم، صفاتی که مردم و جامعه آن را بستانند و هر آنچه در اصول اخلاق فاضله گذشت، مقتضای این مسلک است. مسلک دوم، مسلک انبیاست. این دو مسلک در این‌که هدف نهایی فضیلت انسان را در ناحیه عمل می‌بینند، با هم مشترک‌اند. در مسلک سوم، غرض از تهذیب اخلاق، کسب رضای خداست، نه خودآرایی به منظور جلب توجه نظر مردم.»

به اعتقاد نویسنده المیزان، نسبیت اخلاق با نظریات و مسلک‌های سه‌گانه اخلاقی تفاوت دارد؛ زیرا بر اساس نظریه نسبیت، هیچ اصلی در اخلاق از ثبات و دوام برخوردار نیست، چه این‌که اصول و فروع اخلاق با اختلاف تمدن‌ها و تعدد اجتماعات، دگرگون می‌شود. در یک جامعه یک کار، کار خوب شناخته می‌شود و در مکان و زمانی دیگر، همان عمل، بد جلوه می‌کند.

در جلد دوازدهم المیزان نیز چند مطلب را به صورت استفهامی مطرح می‌کنند که صراحت در دیدگاه مطلق‌گرایی ایشان دارد. ایشان می‌گویند:

«اعتقاد به نسبی‌گرایی اخلاقی با وجدان و ارتکاز انسان نامأنوس است. بلکه آدمی به اصول اخلاقی چنان می‌نگرد که حتی آن‌ها را بر فعل الهی هم تطبیق می‌کند. آیا به واقع می‌توان پذیرفت که اخلاق ابودر و معاویه به یک صورت موجه هستند؟ آیا می‌توان قبول کرد که ابودر تقدس اسوه بودن را امروز به دلیل اختلاف فرهنگ‌ها از دست داده است؟ افزون بر آن، از آن جهت که بخش اعظم تعالیم



اسلام را احکام اخلاقی تشکیل می‌دهد، اعتقاد به تغییرپذیری و عدم ثبات آن‌ها، به معنای اعتقاد به سیال بودن متن تعلیمات دینی و انکار دائمی بودن آن‌هاست. آیا می‌توان به چنین توالی فاسدی ملتزم شد؟ آیا اعتقاد به خاتمیت اسلام، با تغییرپذیری زمانی اصول تعالیم اخلاقی آن و اعتقاد به عام و جهان‌شمول بودن آن با تغییرپذیری افرادی اصول تعالی اخلاق دین منافات ندارد؟ (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۲۲: ۹/۱۲).

ایشان برای بطلان دیدگاه نسبیت‌گروی بعد از ذکر مقدماتی، این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

«خوب و بد در هر اجتماعی وجود دارد. اصولی چون عفت، شجاعت، حکمت و عدالت، در همه جوامع، اخلاقی و در شمار خوبی‌ها قرار می‌گیرند. فروع این اصول اخلاقی نیز که بر اساس تحلیل به همین اصول باز می‌گردند، در شمار خوبی‌ها قرار می‌گیرند، هرچند در مواردی به جهت شک در مصداق، اشتباه در حکم کردن رخ می‌دهد.» نقطه مقابل این اصول، همیشه بد خوانده می‌شوند. بنابراین، فروع آن اصول، نیز همیشه بد خوانده می‌شوند.» (همان: ۱/ ۳۷۷).

علامه در مقابل این دیدگاه که حسن و قبح مطلق وجود ندارد، بلکه نسبی است. حسن و قبح‌ها در جوامع و تمدن‌های مختلف، در معرض تحول و تغییرات هستند، می‌گوید:

«این برداشت از حسن و قبح، به خاطر اشتباه میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود است. بدین معنی که در خارج هیچ‌گاه حسن و قبح به صورت مطلق و کلی پدید نمی‌آید. در خارج حسنی نداریم که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد؛ و نیز هیچ قبح کلی و مطلق در خارج وجود ندارد، بلکه هرچه در خارج هست، مصداق و فرد کلی ذهن است. لذا چنین مطلبی گرچه مورد قبول ماست، ولی مطلوب ما را نه اثبات و نه نفی می‌کند؛ اما آنچه باید آن را پذیرفت این است که حسن و قبح مطلق، پیوسته و همیشگی که حسن آن در تمام جوامع پذیرفته شده است، امری بدیهی است؛ زیرا هدف از تشکیل اجتماع، رسیدن انسان به سعادت است. این سعادت فقط با شرایط به دست می‌آید. به این معنی که آن دسته از شرایطی که در مسیر سعادت باشد، حسن نامیده می‌شود و آن موافقی که در مسیر سعادت قرار نگیرد، قبح خوانده می‌شود. پس هر اجتماعی عدالت را نیکو می‌شمارد و دستیابی به منافع را تا زمانی که به دیگران زیان و صدمه‌ای وارد نکند، ضروری می‌شمرد و همه این‌ها به این جهت است که ما با اصول ثابت و غیرقابل تغییر اخلاقی مانند عفت، عدالت، شجاعت و حکمت مواجه هستیم» (همان: ۱/ ۳۸۱-۳۸۰).

ایشان در پاسخ به این دیدگاه که حقیقت خوبی و بدی به اختلاف فرهنگ‌ها و ملیت‌ها و جوامع مربوط می‌شود، می‌گوید: «این اختلاف به جهت اشتباه و اختلاف انسان‌ها در شناخت مصداق است.



اگر در جامعه‌ای حیای زنان، غیرت مردان، قناعت، تواضع و... از فضائل به شمار نمی‌آیند، به آن جهت است که افراد آن جامعه حیای زنان را از مصادیق عفت ندانسته، آن را نوعی بی‌عرضگی معرفی می‌کنند نه این‌که عفت را بد بدانند؛ زیرا اصل این صفات در میان آن‌ها نیز وجود دارد و پسندیده است. برای نمونه اگر حاکمی خود عفت نماید و به‌ناحق حکم نکند، او را درخور ستایش دانسته و اگر بی‌عفتی نشان دهد و رشوه بگیرد، او را نکوهش می‌کنند.» (همان: ۳۸۲/۱-۳۸۱).

علامه در جای دیگر نظریه نسبیت اخلاق را موردنقد جدی قرار داده، معتقد است: هرچند حسن و قبح دو وصف اضافی هستند؛ اما در مواردی ثابت و لازم‌اند و دگرگونی در آن‌ها راه ندارد و در مواردی متغیرند. ایشان این نکته را هم یادآوری می‌کنند که در مصادیق هرکدام از حسن و قبح مراتب وجود دارد، لذا بد و بدتر و یا خوب و خوب‌تر و یا حکم نسبی یافت می‌شود؛ اما این موارد غیراز آن چیزی است که نسبی‌گرایان به دنبال آن هستند.

ایشان در جای دیگر این‌چنین می‌گویند: «اختلاف در حسن و قبح اشیاء تابع اختلاف در مقاصد اجتماعی است، چون هر جامعه‌ای مقاصدی دارد که با مقاصد جامعه دیگر فرق دارد، به همین جهت در جامعه‌ای چیزهایی در شمار زشتی‌ها است، ولی در جامعه دیگر همان چیزها در شمار خوبی‌ها است؛ اما این اختلاف نسبت به مقاصدی است که هر یک ویژه جامعه‌ای است، وگرنه مقاصد عمومی مانند بایستگی عدالت و حرمت ظلم و مانند آن، تغییرناپذیرند و اگر تغییری در مقاصد غیر همگانی رخ می‌دهد که همان مصادیق عناوین اخلاقی باشد، اختلاف در عناوین اخلاقی را پیش نمی‌آورد» (همان: ۱۲۰/۷).

علاوه بر مباحث ایشان در تفسیر المیزان، در اصول فلسفه نیز مطالبی را مطرح نموده‌اند که دلالت بر دیدگاه مطلق‌گروی ایشان دارد. ایشان عدل را همیشه و همه‌جا حسن می‌دانند و ظلم را در تمام جوامع قبیح می‌شمارد، چه این‌که این امور را از مقاصد عامه به‌شمار می‌آورد و چون مقاصد عامه ثابت و پایدارند، پس این اصول اخلاقی نیز پایدارند (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۶۸: ۲/۲۴۷).

در خاتمه باید یادآوری نمود که به نظر مرحوم علامه در بیان حسن و قبح اخلاقی و غیراخلاقی تفاوت وجود دارد. ایشان آن حسن و قبحی را اخلاقی می‌دانند و از مسائل اخلاقی به‌شمار می‌آورد که به معنای ملامت و منافرت با هدف و غایت اجتماع است. فعلی خوب است که با اهداف جامعه ملامت و سازگار باشد. عملی بد است که با هدف اجتماع منافر و ناسازگار باشد؛ اما آن حسن و قبحی که در اصول فلسفه مطرح شده است، اخلاقی نیست، بلکه فلسفی است (به معنای مدح و ذم فاعل)؛ که مرحوم شهید مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم به آن اشاره کرده‌اند (همان: ۲/۲۴۷-۲۴۸).

بنابراین بر اساس آنچه مرحوم علامه عمدتاً در تفسیر ارزشمند المیزان مطرح کرده‌اند، ارزش‌ها و الزام‌های اخلاقی مطلق بوده، به واسطه زمان یا مکان یا افراد تغییر نمی‌یابند. اندیشمندان دیگری نیز وارد این بحث شده و از دیدگاه مطلق‌گروی دفاع کرده‌اند. در ادامه به اختصار به نظرات برخی از آنان اشاره می‌کنیم.

۲. آیت الله عبدالله جوادی آملی

ایشان در کتاب «مبادی اخلاق در قرآن» فصل چهارم تحت عنوان «جاودانگی اخلاق» قائل است که جاودانگی بودن اخلاق به این معناست که اگر چیزی خوب است، برای همه در هر عصر و نسلی خوب است و مردم هر زمان معینی باید این فضیلت را تحصیل کنند. اگر چیزی بد است، برای همه در هر عصر و نسلی بد است و همگان در همیشه تاریخ باید از آن بپرهیزند. اخلاق نسبی نیست تا به لحاظ زمینی یا زمان خاص دگرگون شود، به علت این که همه حقیقت‌ها در خارج کلی هستند و عوض نمی‌شوند، چون ما واقعیت متغیر و نسبی نداریم، اگر تغییر دارند، تغییرشان هم دائمی است. چنین نیست که یک واقعیت با حفظ همه حدود و شرایط با مقیاس و سنجش‌های گوناگون، به صورت واقعیت‌های متعدد در آید، بلکه بر اساس تجرد روح و اثبات اوصاف نفسانی نیز ثابت می‌شود (جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

سپس ایشان در ادامه می‌گوید:

«کلیتی که در اخلاق؛ یعنی طب روح است، وسیع‌تر از کلیتی است که در طب بدن است. از این دو تعبیر قرآن کریم به عنوان «یا ایها الناس... وَ مَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ...» (مدثر/۳۱) است که مخاطب اصلی در این موارد، عنوان ناس، بشر، انسان و مانند آن است.» (جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

ایشان در همین راستا در کتاب «دین‌شناسی» نیز تصریح می‌کنند، نظریه نسبییت اخلاق، پیامد انکار جاودانه بودن اصول اخلاقی را به دنبال دارد، در نتیجه هر گروه خلق و خوی خاص دارند و اخلاق برای هر فرد معنای خاص خود را خواهد داشت (همو، دین‌شناسی، ۱۳۹۶: ۲۳۸).

دلیل قرآنی بر جاودانگی و ثبات اخلاق از نظر ایشان آیه فطرت است. ایشان در تفسیر «تسنیم» ذیل آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم/۳۰) می‌گوید:

«حق این است که مفاهیم حسن و قبح، امور نفسی بوده و دارای مصداق واقعی هستند. در مقابل، برخی از طرفداران نسبییت اخلاق می‌پندارند، مفهوم حسن و قبح نسبی و تغیرپذیر است، چون بعضی از امور تنها در برخی جوامع عدل شمرده می‌شوند، چنان‌که اجرای حد تنها در جامعه اسلامی عدل



است و جوامع غیر اسلامی آن را عدل نمی‌دانند. دلیل بر این‌که مفاهیم حسن و قبح دارای مصداق واقعی هستند، این است که بر اساس آیه شریفه، فطرت انسان ثابت و تغییرناپذیر است و نیز قانون‌های سودمند و ضروری برای تهذیب انسان، ثابت هستند، بنابراین، عدل در هر زمان و مکانی نیکوست و ظلم نیز در هر زمان و مکانی قبیح است. ولی بعضی بر اثر اشتباه مصداق با مفهوم، تصور کرده‌اند، عدل و ظلم نسبی‌اند، در نتیجه پنداشته‌اند، ممکن است، قانون در جامعه‌ای عدل و در جامعه دیگر، ظلم شمرده شود.» (همو، تسنیم، ۱۳۸۹: ۱۹/۵۸۶).

ایشان بین قضایایی اخلاقی مانند حسن عدالت و قبح ظلم، با قضایایی مانند حسن صداقت و قبح کذب تفاوت قائل می‌شوند؛ به این‌که در مورد قضایای دسته اول، در صورت تحقق عدل، حتماً حسن است و زوال حسن از آن ممتنع، چنان‌که با تحقق ظلم، حتماً قبح است و زوال قبح از آن ممتنع. برخلاف قضایای دسته دوم که حسن صدق و قبح کذب، در حد اقتضا است، نه سبب تام؛ زیرا صدق زیان‌بار به جامعه ظلم است، نه عدل، و کذب سودمند، ظلم نیست. عدل عبارت از قرار دادن هر چیزی در جای خود است و حسن این معنا ذاتی است، هرچند ممکن است، هر چیزی در موارد جزئی یکسان نباشد (همان: ۱۹/۵۸۷).

بر اساس دیدگاه ایشان اصول اخلاقی مانند حسن عدالت و قبح ظلم پیوسته حکم ثابت و غیرقابل تغییر دارند. مهم‌ترین دلیل بر ثبات و اطلاق گزاره‌های اخلاقی بر اساس آیه فطرت، مسئله فطرت انسانی است. فطرت حقیقتی مشترک و غیرقابل‌تغییر و تحویل در میان همه ابناء بشر در هر زمان و مکان است. انسان‌ها بر اساس فطرتشان گرایش به فضائل اخلاقی و دوری جستن از رذایل اخلاقی دارند. اگر اختلافی وجود دارد، در مصادیق است، نه اصل مسئله که فطری و همگانی است.

۳. آیت الله ناصر مکارم شیرازی

ایشان هم در اثر خود «اخلاق در قرآن»، به این مسئله توجه پیدا کرده است و معتقد است: آیات متعددی از قرآن مجید، خوب و بد یا خبیث و طیب را به‌طور مطلق مطرح کرده و وضع جوامع بشری را در این امر، بی‌اثر می‌شمرد. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَيُّثُ وَالطَّيِّبُ وَلَا أَعْجَبِكُ كَثْرَةُ الْحَيِّثِ﴾ (مانده/ ۱۰۰)؛ «بگو هیچ‌گاه ناپاک و پاک مساوی نیستند، هرچند فزونی ناپاک‌ها تو را به شگفتی اندازد.» در سوره اعراف در توصیفی از پیامبر اکرم ﷺ می‌خوانیم: ﴿وَيَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْحَبَائِثُ﴾ (اعراف/ ۱۵۷)؛ «پیامبر طیبات را برای آن‌ها حلال و خبائث را حرام می‌کند.» در سوره بقره نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (بقره/ ۲۴۳)؛ «خداوند نسبت به بندگان خود احسان می‌کند، ولی اکثر مردم شکر او را به‌جا نمی‌آورند.»



در سوره یوسف نیز می‌فرماید: «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» (یوسف/ ۱۰۳)؛ «و بیشتر مردم هرچند اصرار داشته باشی، ایمان نمی‌آورند.» در آیات مذکور، پاکیزگی، شکر و ایمان بدون هیچ قید و شرطی، به‌عنوان ارزش محسوب شده‌اند، هرچند اکثریت مردم با آن مخالف باشند و ناپاکی، کفران و بی‌ایمانی، ضد ارزش به‌حساب آمده، هرچند از سوی اکثریت پذیرفته شود.

ایشان در ادامه به کلام حضرت علی علیه السلام اشاره کرده، می‌گوید:

«امیرالمومنین علی علیه السلام مکرر در خطبه‌های نهج‌البلاغه بر این معنی تأکید کرده است که پذیرش و عدم پذیرش خو یا عملی از سوی اکثریت، هرگز معیار فضیلت و رذیلت و حسن و قبح و ارزش و ضد ارزش نیست. این‌ها همه نسبت در مسائل اخلاقی را نفی می‌کند و پذیرش یا عدم پذیرش از سوی اکثریت جامعه، معیار ارزش‌های اخلاقی و اعمال نیک، نمی‌شمرد.» (مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ۱۳۹۱: ۸/۱-۶۶).

نتیجه

مسئله اطلاق و نسبت در اخلاق بر اساس آیات قرآنی، مورد توجه برخی از مفسران قرار گرفته است. اکثر مفسران به‌خصوص متقدمان، اصولاً متعرض بحث نشده‌اند. در این جستار، دیدگاه برخی اندیشمندان برجسته و عمدتاً معاصر در حوزه علوم قرآنی و تفسیر، مورد بررسی قرار گرفت. هرچند میان برخی مفسران عامه در این مسئله بر اساس برخی مبانی اختلاف وجود دارد، ولی عمده مفسران معتقد به مطلق‌گرایی بوده و یا اینکه لازمه مبانی و رویکرد آنان، این دیدگاه است. این مسئله بسیار حائز اهمیت است که نسبت‌گروی و قول به تغییرپذیری گزاره‌های اخلاقی، همانا نفی جاودانگی، کمال و خاتمیت دین اسلام را به دنبال خواهد داشت. پذیرش تغییرپذیری و عدم ثبات گزاره‌های اخلاقی دین و شریعت، مستلزم عصری شدن و موقتی بودن تعالیم آن است. بنابراین، سخن گفتن از خاتمیت دین اسلام و جهانی بودن آموزه‌های آن، بی‌معنا و گزاف خواهد بود. بر اساس همین رهیافت، اثبات نظریه مطلق‌گرایی در اخلاق با رویکرد قرآنی، ضرورت و اهمیت چندان می‌یابد.



منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، مؤسسه فرهنگی و هنری مشعر، تهران: چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش.
۲. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفکر، بیروت: ۱۴۱۰ ه.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم: ۱۴۰۴ ق.
۴. اسکندری، مصطفی، گزاره‌های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبایی، انتشارات مهر اندیش، تهران: ۱۳۸۰ ش.
۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، بیروت: ۱۴۳۰ ه.
۶. جمعی از نویسندگان، نگاهی نوبه نظریه نسبیت اخلاق، مجله آینه معرفت، ش ۲۷، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تحقیق: احمد قدسی، انتشارات اسراء، قم: چاپ پنجم، ۱۳۸۹ ش.
۸. — دین‌شناسی، تحقیق: محمدرضا مصطفی‌پور، مرکز نشر اسراء، قم: چاپ نهم، ۱۳۹۶ ش.
۹. — مبادی اخلاق در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم: چاپ پنجم، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. خواص، احمد و دیگران، فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی، دفتر نشر معارف، قم: چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، انتشارات دانشگاه، تهران: چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. دیلمی، احمد، آذربایجانی، مسعود، اخلاق اسلامی، دفتر نشر معارف، قم: چاپ دوازدهم، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. رشیدرضا، سید محمد، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۲۶ ق.
۱۴. رضوان طلب، محمدرضا، نظام اخلاقی از منظر قرآن کریم، مجله مطالعات تفسیری، سال اول، ش ۲، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۱۵. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بیروت: ۱۴۱۴ ق.



۱۶. ژکس، فلسفه اخلاق (حکمت عملی)، ترجمه: حسین ابوالقاسم‌پور، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران: چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان، نگارش: علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: چاپ دوم، ۱۳۷۰ ش.
۱۸. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، فلسفه اخلاق و مبانی رفتار، انتشارات سروش، تهران: ۱۳۷۷ ش.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، تهران: چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.
۲۰. —، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت: چاپ دوم، ۱۴۲۲ ه.
۲۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، المكتبة المرتضوية، تهران: ۱۳۶۵ ش.
۲۲. غرویان، محسن، فلسفه اخلاق، نشر پیک جلال، قم: چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
۲۳. فخر رازی، فخرالدین ابوعبدالله، تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت: ۱۴۰۱ ه.
۲۴. فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر، مؤسسه دار الهجره، قم: چاپ سوم، ۱۴۲۵ ه.
۲۵. قطب، سید، اسلام آیین فطرت، ترجمه: ابراهیم میرباقری، بی‌نا، تهران: ۱۳۴۹ ش.
۲۶. —، الدراسات الاسلامیه، ترجمه: محمدجعفر امامی شیرازی، نسل جوان، قم: بی‌نا.
۲۷. —، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، ترجمه: سیدهادی خسروشاهی، محمد گرامی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۷ ش.
۲۸. —، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشرق، ۱۴۱۷ ه.
۲۹. —، مرگ و زندگی، ترجمه: نورمحمد امراء، نشر احسان، تهران: ۱۳۸۴ ش.
۳۰. کتاب مقدس، بی‌جا، بی‌نا، بی‌نا.
۳۱. کیت وارد، مسیحیت و اخلاق، ترجمه: حسن قنبری، مجله هفت آسمان، ش ۱۶، ۱۳۸۱ ش.
۳۲. کیلی، بابوروس، اخلاق در آموزه‌های مسیحی، مجله اخلاق، ش ۷، بهار ۱۳۸۶ ش.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی، تهاجم فرهنگی، تحقیق: عبد الجواد ابراهیمی، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم: ۱۳۸۱ ش.
۳۴. —، دین و اخلاق، مجله قیسات، ش ۳، ۱۳۷۸ ش.



۳۵. — فلسفه اخلاق، نگارش: احمدحسین شریفی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران: ۱۳۸۱ ش.
۳۶. — نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم: ۱۳۸۴ ش.
۳۷. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، انتشارات صدرا، تهران: ۱۳۶۷ ش.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، انتشارات نسل جوان، قم: چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ش.
۳۹. مناخیم کلنر، اخلاق یهودی، ترجمه: مهدی حبیب‌اللهی، مجله هفت آسمان، ش ۱۷، بهار ۱۳۸۲ ش.
۴۰. میرهاشمی، سید محمد، مطلق‌گرایی در اخلاق، مؤسسه بوستان کتاب، قم: ۱۳۸۹ ش.

References

The Holy Quran. Translated by Naser Makarem Shirazi. Tehran, Cultural and Artistic Institute, Mashar, Second Edition, 1391 Solar Year.

The Bible. S.L, S.N, and S.D.

2. Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram, Lisan al-Arab, Dar al-Fikr, Beirut: 1410 AH.

3. Ibn Faris, Abu al-Hussein Ahmad ibn Zakaria, Mujam al-Maqais al-Lughah, Maktab al-Illam al-Islami, Qom: 1404 AH.

4. Eskandari, Mustafa, Moral Propositions from Socrates to Allamah Tabatabai, Mehr Andish Publications, Tehran: 2001.

5. Raghieb Isfahani, Abu al-Qasim Hussein ibn Muhammad, Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran, Musassah A'lami for Publications, Beirut: 1430 AH.

6. A Group of Writers, A New Glimpse at the Theory of Moral Relativity, Ayneh Maref Magazine, Vol. 27, Summer 2011.

7. Javadi Amoli, Abdullah, Tasnim, Research: Ahmad Qudsi, Esraa Publications, Qom: Fifth Edition, 2010.

8. _____, Religious Studies, Research: Muhammad Reza Mostafapour, Esra Publishing Center, Qom: Ninth Edition, 2017.

9. _____, Principles of Ethics in the Quran, Esra Publishing Center, Qom: Fifth Edition, 2006.

10. Khawas, Ahmad et al., Philosophy of Ethics based on Pedagogical Issue, Maaref Publishing Office, Qom: Second Edition, 2007.

11. Dehkhoda, Ali Akbar, Dictionary, University Press, Tehran: Third Edition, 2001.

12. Daylami, Ahmad, Azerbaijani, Masoud, Islamic Ethics, Maaref Publishing Office, Qom: Twelfth Edition, 2003.

13. Rashid Reza, Sayyid Muhammad, Tafsir al-Quran al-Hakim (Tafsir al-Manar), Dar al-Kitab al-Almiyeh, Beirut: 1426 AH.

14. Rezvantalab, Muhammad Reza, The Ethical System from the Perspective of the Holy Quran, Journal of Interpretive Studies, First Year, Vol. 2, Summer 2010.



15. Zubaydi, Muhammad Murtaza, Taj al-Urus min Jawar al-Qamus, Dar al-Fikr, Beirut: 1414 AH.
16. Jaks, Philosophy of Ethics (Practical Philosophy), Translated by Hossein Abolqasimpour, Amirkabir Publishing Institute, Tehran: Second Edition, 1983.
17. Sobhani, Jafar, The Rational Beauty and Evil or the Foundations of Eternal Ethics, Written by Ali Rabbani Golpayegani, Institute of Cultural Studies and Research, Tehran: Second Edition, 1991.
18. Sanei Darehbidi, Manouchehr, Philosophy of Ethics and Principles of Behavior, Soroush Publications, Tehran: 1998.
19. Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein, Principles of Philosophy and Method of Realism, Sadra Publications, Tehran: Second Edition, 1989.
20. _____, Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, Dar al-A'lami for Publications, Beirut: Second Edition, 1422 AH.
21. Tureihi, Fakhruddin, Majma al-Bahrain, al-Murtazaviyeh Publications, Tehran: 1986.
22. Gharaviyan, Mohsin, Philosophy of Ethics, Peyk Jalal Publishing, Qom: Second Edition, 2000.
23. Fakhr Razi, Fakhruddin Abu Abdullah, Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb), Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, Beirut: 1401 AH.
24. Fiyumi, Ahmad ibn Muhammad ibn Ali, Al-Misbah Al-Munir, Dar Al-Hijra, Qom: Third Edition, 1425 AH.
25. Qutb, Seyyed, Islam; The Religion of Innate, Translated by Ebrahim Mirbaqiri, S.N, Tehran: 1970.
26. _____, Islamic Studies, Translated by Muhammad Jafar Imami Shirazi, Nasl Jawan Publications, Qom: S.D.
27. _____, Social Justice in Islam, Translated by Seyyed Hadi Khosroshahi, Muhammad Gerami, Qom: Bustan e Ketab, 2019.
28. _____, Fi Zilal al-Qur'an, Beirut: Dar al-Sharq, 1417 AH.
29. _____, Death and Life, Translated by Noor Muhammad Amra, Ehsan Publishing, Tehran: 2005.

31. Keith Ward, Christianity and Ethics, Translated by Hassan Ghanbari, Haft Aseman Magazine, vol. 16, 2002.
32. Kelly, Baboros, Ethics in Christian Teachings, Journal of Ethics, Vol. 7, Spring 2007.
33. Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi, Cultural Invasion, Research: Abdul Javad Ebrahimi, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publishing Center, Qom: 2002.
34. —, Religion and Ethics, Qabsat Magazine, Year 2000, Series 3.
35. - Philosophy of Ethics, Author: Ahmad Hossein Sharifi, International Publishing Company, Tehran: 2002.
36. ---, Critique and Review of Ethical Schools, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publishing Center, Qom: 2005.
37. Mutahari, Murtaza, Education and Pedagogy in Islam, Sadra Publications, Tehran: 1988.
38. Makarem Shirazi, Nasser, Ethics in the Quran, Nasl Jawan Publications, Qom: Fourth Edition, 2012.
39. Menachem Kellner, Jewish Ethics, Translated by Mehdi Habibollahi, Haft Aseman Magazine, Vol. 17, Spring 2003.
40. Mirhashimi, Seyed Muhammad, Absolutism in Ethics, Bustan e Ketab Institute, Qom: 2010.