



فصلنامه علمی- پژوهشی اخلاق پژوهی

سال اول • شماره سوم • پاییز ۱۳۹۶

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 1, No. 3, Autumn 2017

غايت در فلسفه اخلاق: منظري قرآنی

وحيد پاشائي*

چکیده

(غايت) در اخلاق از مهمترین موضوعاتی است که در اخلاق هنجاری و فرا اخلاق بررسی می شود. این مقاله با تکیه بر مباحث فلسفه اخلاق غربی و آیات قرآن کریم، از رهگذر مفهومشناسی غایت و مباحثی نظری تعددیا وحدت غایت و تفاوت غایت در نظریه های هنجاری، به بررسی رابطه غایات متعدد و مختلف دست یازده و در نهايیت، غایت مورد اشاره قرآن کریم را تحلیل کرده و شاخصه های آن را برشمرده است. به نظر می رسد که در فلسفه اخلاق غرب نظام رتبی بین مصاديق غایات به «لذت» ختم می شود، اما در ادبیات قرآنی، از آنچه در فلسفه اخلاق غرب، «غايت» خوانده می شود، با واژه هایی چون «فلاح» و «فوز» تعبیر شده است. با توجه به معناشناسی فلاح و فوز، «فلاح» مقدمه فوز است که از نظر رتبی، بالاترین و آخرین غایت قرآنی قلمداد می شود. همان توجه مطلوبی است که در پی فلاح می آید و رهایی از عذاب، نائل شدن به رحمت الهی و بهره مندی از نعمت های جاودانه بهشتی و خلوت در آن را همراه دارد و بالاترین مصدق فوز رسیدن به مقام «رضوان الهی» است. البته، نباید از نظر دور داشت که می توان تحلیلی غیر غایت گرایانه از مباحث قرآنی نیز ارائه کرد.

کلیدواژه ها

غايت گرایي اخلاقی، غایت اخلاقی، لذت، فلاح، فوز، سعادت، رضوان الهی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلي سينا، همدان، ايران
v.pashaei@basu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۲/۲۶

مقدمه

در این پژوهش سعی بر تبیین هدف نهایی از انجام کارهای اخلاقی در فلسفه اخلاق غرب و قرآن کریم است که این نگرش تطبیقی راهگشا برای ارائه نظریه اخلاقی اسلام خواهد بود. سخن از «غایت»^۱ در اخلاق، گاه به عنوان یکی از کلیات علم، لحاظ می‌شود و در آن از غایت علم اخلاق یا علم فلسفه اخلاق به عنوان یکی از مقدمات ضروری پیشینی صحبت می‌شود و گاه به عنوان غایت برای فعل یا ملکه‌ای اخلاقی لحاظ می‌شود که بحثی در درون فلسفه اخلاق است و در این مقاله، به جنبه دوم پرداخته شده است.

«غایت» در اخلاق که با تعابیر مختلفی نظری پیامد و نتیجه^۲ نیز به کار رفته است، از مباحث با سابقه در فلسفه اخلاق به شمار می‌آید که قدمتی به درازای تاریخ فلسفه اخلاق دارد. از یگانه‌انگاری لذت به عنوان تنها مطلوب و خیر ذاتی که اپیکور و آریستیپوس^۳ ارائه کرده‌اند تا آنچه که با عنوان ادایمونیا^۴ (سعادت) در دیدگاه‌های ارسطو و افلاطون بیان شده است، همگی درباره غایت مطلوب اخلاقی‌اند. نگاه به غایت، در دوران رنسانس و پس از آن، انسجام بیشتری یافت و از حوزه ملکات به حوزه رفتار سوق پیدا کرد؛ این امر سبب شد تا نظریه‌های گوناگونی- پسته به میزان تأثیر غایت در اخلاقی شدن افعال - پدید آیند.

نگرش به غایت در غایت‌گروی^۵ که اخلاقی شدن فعل را تنها در رسیدن به غایتی مطلوب می‌بیند، از دو جهت، سبب تقسیم‌بندی‌های سه‌گانه‌ای شده است. از یک سو، غایت‌گروی را ناظر به دریافت‌کنندگان غایت، می‌توان به خودگروی^۶، دیگرگروی^۷ و همه‌گروی تقسیم کرد (فرانکا: ۱۳۸۹: ۴۸۴۷). از سوی دیگر، ناظر به ابزار و مقدمات رسیدن به غایت مطلوب، غایت‌گروی به سه شاخه عمل محور^۸، قاعده‌محور^۹ و انگیزه‌محور^{۱۰} تقسیم می‌شود (نک: وست، ۱۳۹۲: ۲۵۰).

۱۱۲

1. purpose, end
2. consequence
3. Aristippus
4. eudaimonia
5. teleologicalism
6. egoism
7. alturism

۸. غایت‌گروان عمل محور اعمال درست یا نادرست را بر حسب پیامدهای فعل جزئی، مورد به مورد، تعیین می‌کنند.
۹. غایت‌گروان قاعده‌محور اعمال درست یا نادرست را بر حسب اینکه آیا آن اعمال مطابق با یک قاعده مفید یا ناقض آن قاعده‌اند، تعیین می‌کنند.
۱۰. غایت‌گروان انگیزه‌محور اعمال درست یا نادرست بر حسب پیامدهای خوب یا بد انگیزه عمل، تعیین می‌کنند.

با نگاه به آنچه گفته شد، روشن است که اختلاف نظر درباره غایت در اخلاق هنجاری - چه ناظر به غایت به عنوان ملاکی برای شناسایی فضیلت از رذیلت باشد و چه ملاکی برای شناسایی رفتار درست از نادرست در نظر گرفته شود - دربرگیرنده نگاه انحصاری به غایت، تفاوت دریافت‌کنندگان غایت و تفاوت در ابزار و مقدمات نیل به غایت می‌شود.

مفهوم غایت

«غایت» در لغت به انتهای و پایان یک چیز گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۳۶۷، ج ۱۵، ۱۴۳). معمولاً^۱ فلاسفه، علم به نتیجه مطلوب یا علم به خیریّت کار را «علت غایبی» می‌شمارند و گاهی چنین تعییر می‌کنند که تصوّر غایت یا وجود ذهنی آن، علت غایبی است. گاهی نیز می‌گویند که ماهیّت غایت که قبل از انجام کار با وجود ذهنی، تحقیق می‌یابد، علت غایبی است؛ زیرا تصور غایت است که اراده انسان را برابر می‌انگیزاند و انسان را که در حد فاعل بالقوه است به حد فاعل بالفعل می‌رساند (نک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۰۸۱۰۷؛ علامه طباطبائی، ۱۳۷۲: ۱۸۰-۱۸۵؛ علامه طباطبائی، ۱۳۵۶، ج ۶: ۶۹۱).

۱۱۳

دانشناسنامه اخلاقی، نظری و اثرباری

بنابر این و با نظر به اینکه فعل اخلاقی برخاسته از اختیار و آگاهی است، می‌توان در اصطلاح اخلاقی، آن نتیجه و حاصلی که مدد نظر عامل اخلاقی است و به سبب هیچ چیز ترک نمی‌شود و چیزی نباید بیشتر از آن خواسته شود را «غایت» برشمرد (ادواردن، ۱۳۸۷: ۳۰۲). البته، این تعریف به معنای «غایت نهایی»^۲ و اصلی است و به غایات میانی، با تسامح می‌توان «غایت» اطلاق کرد. لازم به ذکر است که در ادبیات فیلسوفان اخلاقی - در بسیاری از موارد - از «غایت» با عنوان «خیر غیر اخلاقی» نام برده شده است که نوع رابطه آن با خیر اخلاقی سازنده قسمی از نظریه‌های هنجاری است. از این‌رو، مناسب است که به مفهوم خیر نیز به اجمال اشاره شود.

«خیر»^۲ در لغت بیشتر به هر آنچه که مورد پسند و رغبت قرار گیرد، اطلاق می‌شود و نقطه مقابل شر در نظر گرفته می‌شود (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۰۰). تجربه انسانی نشان‌گر این است که انجام یک عمل و پدیداری یک ملکه، به واقع، برای کسب خیراتی است که از اصالت برخودار بوده، قائم به خود هستند که رسیدن به آنها برای رسیدن به چیزی دیگر نیست. از این‌رو، غایت می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد.

1. ultimate end

2. good

تعدد یا وحدت غایت

در نگاه به غایت، همواره این پرسش به ذهن خطرور می‌کند که آیا در اخلاق تعدد غایات متصور است یا نه؟ اگر پاسخ آری است، آیا در یک فعل هم می‌توان چند غایت را تصور کرد؟ اگر در یک فعل چند غایت قابل تصور باشد، آیا این غایات در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و در نهایت، به یک غایت متمهی می‌شوند یا در عرض یکدیگر اند؟

به نظر می‌رسد که تبیین یکانگی یا تعدد غایات، بستگی به اتخاذ نظر در رابطه بین مصاديق غایت با یکدیگر دارد؛ اگر تحلیل رابطه غایات به بازگشت همه مصاديق به یک غایت نهایی برسد، طبیعتاً دیگر نمی‌توان چندین غایت نهایی و هم‌عرض را برای انجام یک فعل یا افعال متکثر در نظر داشت. البته، امکان در نظر گرفتن چند غایت متعدد برای چند فعل اخلاقی وجود دارد، اما معمولاً **فیلسوفان اخلاق**، تک‌غایت بوده‌اند و دیگر غایات را به یک غایت نهایی برگرداده‌اند (نک: هنریش، ۱۳۸۴: ۳۰-۴۱).

در ادبیات قرآنی نیز استعمال «فلاح» و «فوز» به عنوان غایات نهایی هم در امور دنیوی و هم در امور اخروی (نک: سوره توبه، آیه ۷۲) گواهی بر این مطلب است که اولاً، قرآن کریم تنها به غایات اُخروی توجه ندارد و جایی برای غایات دنیوی نیز باز می‌کند، اما در ارزش‌گذاری بین آنها، غایت اُخروی را ارزشمندتر دانسته و نظامی رتبی را برقرار می‌سازد و «فلاح» در دنیا را مقدمه‌ای برای رسیدن به «فوز» که رستگاری اُخروی است، قرار می‌دهد و ثانیاً شاید همین نحوه استعمال

-
1. accidental goal
 2. essential goal
 3. ultimate purpose

در یک تقسیم‌بندی کلی، غایت به «غايت ميانى و نهايى» يا «بالعرض^۱ و بالذات^۲» تقسیم می‌شود. غایت ميانى يا بالعرض نتيجه و انتهای یک فعل اخلاقی است که خود مقدمه و ابزاری برای رسیدن به غایتی بالاتر به شمار می‌آيد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۵۵)، اما «غايت نهايى»^۳ يا «بالذات» مطلوبی فی نفسه است که برای چیزی دیگر طلب نشده یا ترک نخواهد شد. برخی این غایات را با نگرشی ذهن‌گرایانه، عین‌گرایانه و عقل‌گرایانه و با رویکردی معناشناسانه تحلیل کرده و بالعرض يا بالذات بودن آنها را سنجیده‌اند (نک: کرسکار، ۱۳۷۹: ۹۹).

نشان‌گر این مهم باشد که می‌توان هم‌زمان با نظرداشت غایتی اُخروی به غایتی دنیوی – البته، به صورت طولی و وحدت‌گرایانه – نیز اندیشید.

نقش غایت در نظریه‌های اخلاق هنجاری

هر نظریه اخلاق هنجاری باید رابطه‌اش با غایت فعل اخلاقی را مشخص کرده و درجه اهمیت آن را معین نماید. نظریه‌های فضیلت‌گروانه^۱ که ارزش‌گذاری اخلاقی را بر ملکات مبتنی کرده‌اند، سه عنصر اساسی اخلاق فضیلت را «فضیلت»، «حکمت عملی»^۲ و «سعادت»^۳ (اوایلومونیا) می‌دانند (Hursthouse, 2007). سخن بر سر «سعادت» است؛ زیرا به رغم آن‌که در بین تقریرهای اخلاق فضیلت، تقریرهای غیرغایت‌گرایانه نیز مشاهده می‌شود، عمدتاً سعادت یا اوایلومونیا را – به رغم اختلاف در معنای آن – به مثابه غایت رفتارهای بشری می‌پذیرند و فضایل را تنها راه دست‌یابی به آن می‌دانند (نک: خزاعی، ۱۳۸۹: ۴۳). بنابراین، بسیاری از فضیلت‌گروان ملکه‌ای را خوب می‌دانند که به سعادت بیانجامد.

۱۱۵

از سوی دیگر، در اخلاق ناظر به رفتار و نظریه‌های غایت‌گروانه، غایت فعل اخلاقی، نقشی انحصاری ایفا می‌کند و یگانه مؤلفه مؤثر در اخلاقی شدن فعل قلمداد می‌شود، به‌گونه‌ای که فعل اخلاقی تنها بر رفتاری اطلاق می‌شود که غایتی غیر اخلاقی به بار آورد و تنها معطوف به آن باشد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۴۵)، اما هواداران نظریه‌های وظیفه‌گروانه یگانه مؤلفه اساسی برای اخلاقی شدن یک فعل را غایت و ارزش غیراخلاقی نمی‌انگارند و نقشی انحصاری برای غایت قائل نیستند (نک: فرانکنا، ۱۳۸۹: ۴۶-۴۷).

با این اوصاف، نظریه‌های غایت‌گرا با نظریه‌های فضیلت‌گرا – در مقایسه با نظریه‌های وظیفه‌گرا – همخوانی بیشتری دارند؛ زیرا «غايت» نقشی اساسی در اخلاقی شدن یک فعل یا یک ملکه ایفا می‌کند، اما از نگاهی دیگر، نظریه‌های فضیلت‌گرا – البته، تقریرهای غیر غایت‌گرای آن – با نظریه‌های وظیفه‌گروی قربت بیشتری می‌یابند؛ زیرا هر دو انحصار اخلاقی شدن را معطوف به غایت یک فعل ندانسته و آن را ردّ می‌کنند.

-
1. virtueal theories
 2. practical wisdom
 3. happiness



مصادیق مشهور غایت در فلسفه اخلاق

همان گونه که اشاره شد، اختلاف فیلسوفان اخلاق در باب غایت، اختلافی مصداقی است و می‌توان فهرست مفصلی از مصاديق غایت که توسط آنها ارائه شده را برشمود. آنچه در این بخش پی‌گیری می‌شود، اشاره‌ای مختصر به ماهیت مصاديق جاافتاده و مشهور غایت^۱ از دیدگاه فیلسوفان اخلاق و قرآن کریم است و از رهگذر آن به مهم‌ترین مسائلی پرداخته خواهد شد که غایت انگاری آن مصاديق را تحلیل می‌کند.

لذت

«لذت»^۲ در لغت عرب، اسم مصدر از ماده «لذ» به معنای خوشی و در مقابل «الم»، به معنای درد است (ابن منظور، ج ۳: ۵۰۶). این که مفهومی مانند لذت، با مصاديق عینی و تجربی آن (مثل حالت خوشایند حاصل از خوردن و نوشیدن) راحت‌تر تعریف می‌شود، به این دلیل است که چیزهایی از قبیل لذت، با «علم حضوری» درک می‌شوند و نیاز به تعریف ندارند.

در اصطلاح نیز «لذت» حالت ادراکی و کیف نفسانی است که هنگام یافتن امور دلخواه برای انسان - به شرط وجود قوای مناسب، مطلوب واقع شدن و در دسترس بودن شرایط - حاصل شده و بسته به توجه انسان به آن شیء مطلوب، میزان مطلوبیت آن و شدت و ضعف نیروی ادراک، حالات گوناگون و مشکگی برای آن متصور است. تقسیم‌بندی‌های متعددی برای لذت بیان شده و می‌توان به اعتبارات مختلف آن را تقسیم کرد. لذت، بر اساس قوای ادراکی انسان، وهمی، خیالی، عقلی، حسی و معنوی (روحی) است. با نگرشی روان‌شناختی و بر اساس دسته‌بندی لذت در سنخ هیچانات، می‌توان آن را به لذات حسمنان و عالمی، (معنوی) نیز تقسیم کرد.

اهمیت انواع لذت در تراحم لذات و آلام مشهود بوده و در تعیین نتیجه محاسبه لذت اثرگذار هستند. آنچه که در وهله نخست، نقش لذت در بحث غایت را تبیین می‌کند، نگاه یگانه‌انگارانه به آن در غایت عمل اخلاقی به دلیل مطلوبیت ذاتی آن نزد لذتگروان است. هر چند در مصدق پایی لذت جهانپیش افراد تأثیر دارد و در پایداری لذت، مصادیق مختلفی از

۱. پیداست که پرداختن به همه غایای مطرح شده در فلسفه اخلاق از عهده این مقاله خارج است؛ ضمناً این که بسیاری از غایت‌های مطرح، از نظر معنایی و مصدقی بیکی از غایت‌های رایجی که در ادامه می‌آیند، تعلق می‌گیرند.

2. pleasure

سوی انسان‌ها مطرح خواهد شد، اما نقطه اشتراک آنها پی‌جوبی لذت به عنوان یگانه خیر ذاتی و تنها مبنای داوری اخلاقی است.

ریشه‌های غایت‌انگاری لذت را می‌توان در دیدگاه‌های فیلسفه‌ان یونان باستان و بهویژه اپیکور و آریستیپوس جست‌وجو کرد. در مکتب لذت‌گرایی اپیکوری خواسته‌های انسانی در صورت برآورده شدن یا سیری‌پذیرند (مثل خوراک و پوشک و غریزه جنسی) یا سیری‌نپذیرند. خواسته‌های سیری‌نپذیر یا در عین تراکم‌بخشی لذت هزاران مشکل هم به بار می‌آورند (مثل قدرت، شهرت و ثروت) یا مشکلی را در پی نخواهند داشت؛ نظری حقیقت‌جویی، علم طلبی و سیر و سلوک معنوی. در این نگرش هر چه خواسته‌ها و نیازهای مادی بیشتر باشد، تراکم لذت کمتر است و آنچه تراکم لذت را به ارمغان می‌آورد، آهستگی در زندگی و پرهیز از عجله و شتاب است (1-5: ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۷).¹

با توجه به اینکه همه آنها که در حوزه اخلاق هنجاری به دنبال ارائه معیاری غایت‌محور برای فعل اخلاقی بوده‌اند، به ناگزیر باید در باب چیستی غایت نیز موضوعی اتخاذ می‌کردند، توجه به لذت‌گری را می‌توان در دوره رنسانس و عصر جدید هم به روشنی مشاهده کرد. برای نمونه، اندیشه‌های هابز² در هواداری از خودگری روان‌شناختی³ با رد ذاتی بودن ارزش‌ها و تعریف خوب به امور لذت‌بخش و بد به امور رنج‌آور همراه بود (Norton, 1998: 151-152). کلارک⁴ نیز در تبیین نوعی دگرخواهی روان‌شناختی،⁵ ارضای لذت توسط میل به چیزهای دیگر را شاکله اصلی ساختمان وجودی انسان بر می‌شمرد. سودگرایان کلاسیک نیز مصدق سودی که باید ارتقا یابد و به حد اکثر برسد را «لذت» دانسته و افراد را به بیشینه کردن آن تشویق می‌کردند (نک: Bentham, 14: 1998؛ مبل، ۵۷: ۱۳۹۰). بنابراین، غایت‌انگاری لذت – چه در حوزه ملکات نفسانی که پیش از رنسانس مطرح بود و چه در حوزه رفتار ظاهری که پس از رنسانس پی‌گیری شد – لذت را یگانه خیر غیراخلاقی دانسته که طرفداران زیادی هم دارد.

در قرآن کریم هم پی‌جوبی لذت و توجه به این مقوله را می‌توان در آیاتی که نعمت‌های

1. Hobbes

2. psychological egoism

3. Clarck

4. psychological alturism



سعادت

«سعادت» در لغت، هم به معنای خوشی، نیکوبی، خوشبختی و خوشبُمنی آمده است که نحوس و نکبت در مقابل آن قرار می‌گیرد (ابن فارس، بی‌تا، ج: ۳: ۵۷) و هم به معنای مساعدت و پاری کردن است (ابن منظور، ۱۳۶۷، ج: ۳: ۲۱۲). معنای اصطلاحی «سعادت» همواره محل اختلاف و مناقشه برانگیز بوده است؛ بهویژه مؤلفه‌های مفهومی سازنده سعادت و مصدق/ مصاديق آن (ارسطو، ۱۳۶۲: ۸-۶؛ کتاب اول ۴ و ۵). به عبارتی دیگر، سعادت یا نیکبختی، نامی است که معمولاً انسان‌ها به مطلوب نهایی خود می‌دهند، اما به رغم تواافقی که در نامیدن مطلوب نهایی به سعادت دارند، در تعریف آن بر یک عقیده نیستند. به گفته ارسطو، گروهی آن را لذت و کامجویی می‌پندارند و گروهی شرف و حرمت اجتماعی و حکیمان آن را نظرپردازی و اندیشیدن به واقعیت‌های غایی هستی می‌دانند. افزون بر این، گاهی یک شخص، دیدگاه‌های مختلفی درباره سعادت می‌یابد؛ برای مثال، هنگام بیماری، سعادت را سلامتی، هنگام فقر و تنگدستی آن را مال و ثروت می‌انگارد. در حقیقت، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اخلاق پیرامون تبیین مفهومی و مصدقی سعادت شکل گرفته است و بی‌شک بسیاری از فیلسوفان اخلاق بر حسب

۱. «... وَفِيهَا مَا تَسْتَهِيِ الْأَنْفُسُ وَتَلَدُّلُ الْأَعْيُنُ وَأَتَتْمٌ فِيهَا خَالِدُون؛ وَدَرَ آنِجَهُ دَلَّهَا آنَ رَابِخَوَاهِنْد وَدِيدَگَانَ رَابِخَوَشَ آَيَدْ [هَسْت] وَشَمَّا دَرَ آنَ جَاؤَدَنِيد». ۲. برای مطالعه بیشتر، نک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج: ۱۸۳.

همان اتفاق نظر کلی درباره مفهوم سعادت، در پی تبیین نظام اخلاقی مورد پسند خود برای رسیدن به سعادت برآمده‌اند.

از نکات مهم در تحلیل مفهوم سعادت، بسیط یا مرگب بودن آن است. تعابیر متعدد فیلسوفان در تبیین سعادت، ناظر به نگرش آنها به مؤلفه‌های سازنده سعادت است و عنوانی چون «غاایت جامع»^۱ و «غاایت غالب»^۲ در این راستا مطرح شده‌اند (Hardie, 1956: 299).

در یک نگرش کلی می‌توان گفت که برخی سعادت را مشکل از تنها یک مؤلفه مفهومی و بسیط انگاشته‌اند و برخی بر مرگب و چند مؤلفه‌ای بودن سعادت تأکید کرده‌اند. در سعادت چند مؤلفه‌ای هر کدام از مؤلفه‌ها به استقلال نقش سازنده‌ای در شکل‌گیری معنای سعادت دارند، اما در سعادت تک مؤلفه‌ای چیزهای دیگر مقدمه یا وسیله برای رسیدن به آن مؤلفه بسیط به شمار می‌آیند.

در سعادت تک مؤلفه‌ای، مؤلفه‌های مختلفی از سوی متفکران به عنوان عنصر اصلی سعادت بیان شده و مورد استدلال قرار گرفته است. «نظرپردازی و شهود حقایق عالم هستی» که -تا مدت‌ها و به دلیل تأثیرپذیری از ارسطو- تنها نامزد اصلی سعادت بسیط -دست‌کم در سنت غربی- به شمار می‌رفت (کرسکارد، ۱۳۷۹: ۱۱۱-۹۹) یا «اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت» و «فعليت يافتن كمال نهفته آدمي» که در سنت اسلامی مطرح شده است^۳ (نک: فارابي، ۱۴۱۳: ۲۴۳؛ ابن سينا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۰-۲؛ ابن سينا، ۱۳۸۳: ۱۴۰). از نمونه‌های بارز این مؤلفه‌ها هستند، اما به نظر می‌رسد بیشترین مؤلفه‌ای که برای سعادت تک مؤلفه‌ای بیان شده است لذت و احساس ناشی از آن^۴ باشد که البته، در بسیاری از موارد مقید به قید پایداری و دوام بوده است.^۵

برای سعادت چند مؤلفه‌ای که از آن به «غاایت جامع» نیز تعییر می‌شود، به ترکیب‌های متفاوتی می‌توان اشاره کرد. «فعليت اخلاقى همراه با فعالیت عقلانی همراه با مقولات دیگری همچون دوستان خوب، ثروت، شهرت و...» (Cooper, 1985: 283-288).

1. comprehensive end

2. simple end

۳. البته، ابن سينا راه رسیدن به سعادت را «اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت» می‌داند و در ادامه، مطرح می‌شود که سعادت در نگاه ابن سينا همان لذت پایدار است (نک: نراقی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶).

۴. نک: گمپوس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۵۰؛ ادواردن، ۱۳۸۷، ج ۳۱۶؛ ارسطو، ۱۳۶۲: ۸-۶ (كتاب اول ۴ و ۵)؛ ابن سينا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۷-۹۶؛ غزالی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۵-۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۰۶: ۱۴۱۴.

۵. نک: مصباح بزدي، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۲-۹۵؛ افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۷-۱۳۳-۶۷. Herbert, 1934, ch. 1: 1-5.

معرفت

و معرفت خدا» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۳۲۶-۱۳۲۷ و ج ۴: ۲۰۱۶)، «لذت و تعالی» (فرانکنا، ۱۹۳: ۱۳۸۹)، «تحقیق همه کمالات روحی و جسمی، شامل اموری نظیر توفیق در امور، صحت عقاید، فضایل اخلاقی، صحت جسم، ثروت و حُسن شهرت» (ابن مسکویه، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۶)، «فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی»^۱ از جمله ترکیب‌هایی هستند که برای سعادت چند مؤلفه‌ای برشمرده‌اند. نکته حائز اهمیت در سعادت مرکب، تکرار عنصر لذت و در درجهٔ بعدی کمال است که هم، به صراحةً، به عنوان مؤلفه سازنده در بسیاری از موارد مطرح شده‌اند و هم سایر مؤلفه‌ها را می‌توان مصداق بارزی از لذت یا کمال دانست. بنابراین، اگر کمال را به لذت بازگردانده و از طرفی سعادت را بدون لذت (پایدار) سعادت ندانیم، به پیراهن نرفته‌ایم. بر این اساس، چه در سعادت تک‌مؤلفه‌ای و چه در سعادت چند‌مؤلفه‌ای، نمی‌توان نقش «لذت» را انکار کرد و این بدان معناست که سعادت همان «لذت پایدار» خواهد بود.

سقراط را می‌توان برجسته‌ترین فیلسوفی دانست که معرفت^۲ را غایت عملِ اخلاقی و به عبارت بهتر، «ملکه‌ای انسانی» می‌داند. او استدلال می‌کند که اصولاً لذت و نبود رنج هم که بسیاری از آن به عنوان «غایت القصوى» یاد می‌کنند، در نهایت، به «دانایی» بازگشت دارد؛ زیرا با اثبات خوبی لذت و بدی رنج و اینکه همگان در زندگی به دنبال لذت بیشتر و رنج کمتر هستند، این پرسش به ذهن خطور می‌کند که شناخت لذت بیشتر و رنج کمتر چگونه به دست می‌آید؟ سقراط در این باره اشاره به دانشی خاص کرده و آن را «دانش اندازه‌گیری» خوانده و مبنای لذت و رنج یا همان خوبی و بدی را «دانایی» برشمرده است.

به اعتقاد سقراط، فضیلت همان علم (علم باطنی و حقیقی) است و از همین‌رو، به ارتباط تزدیک فضیلت و دانش، بهشت باور داشت. با این تفاسیر، معرفت در دیدگاه سقراط از مطلوبیت ذاتی برخوردار است و دیگر خوبی‌ها بدان بازگشت دارند (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱).

۱. برخی از کلمات فارابی نشان‌گر اعتقاد وی به سعادت مرکب است. او در جایی سعادت را مفهومی می‌داند که منحل به فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی می‌شود که این فضایل، مؤلفه‌های اصلی سعادت فردی و اجتماعی هستند (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۴۳).

2. knowlege

۶۷؛ برن، ۱۳۷۴: ۱۱۵-۱۱۶). افلاطون هم به تبع سقراط، شناخت صورت بغرنج آدمی و احاطه بر قوای موجود در انسان را نهایت/غایتِ عمل دانسته و بر این باور است که انسان همواره در صدد ارضای امیال و به فعلیت رساندن استعدادها و قوهای خویش است و به بیانی روشن، به دنبال شناخت خود است. بنابراین، این شناخت است که دیگر مطلوب‌ها را تحت الشعاع خود قرار داده است (افلاطون، ج ۱: ۱۲۸-۱۲۲).

آنچه در قرآن کریم درباره علم و معرفت / آگاهی و متضاد آن (جهل) می‌بینیم، در چند محور قابل طرح است: الف) اهمیت فراوان علم و معرفت و ستایش آن با الفاظی زیبا و برا بر نبودن عالمان و جاهلان؛ ب) ارتباط رسیدن به بهشت و موفقیت با علم و آگاهی و معرفت با توجه به رابطه جهل و دوزخیان.^۲

با توجه به این دو دسته می‌توان گفت که اهمیت و توجه به معرفت و دانایی به سبب این است که معرفت می‌تواند ابزاری مناسب برای رسیدن به سعادت، بهشت و موفقیت نهایی تلقی شود و از این‌رو، به کارگیری آن امری ضروری و بایسته است. با این وجود، نمی‌توان آن را غایت نهایی برای فعل اخلاقی به شمار آورد و برای خودش مورد طلب قرار داد. بنابراین، به نظر می‌رسد که

۱۲۱

۱. از جمله آیاتی که ناظر به این نکته‌اند، عبارت‌اند از: «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أَنْزَلَ اللَّيْكَ مِنْ رِبِّ الْجَنَّةِ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى أَنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ آیا کسی که می‌داند آنچه از سوی پروردگارت بر تو نازل شده، حق است، همانند کسی است که

ناینیست، تنها صاحبان عقل متذکر می‌شود» (سوره رعد، آیه ۱۹)؛ «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُۗ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُۗ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا الْحَرَوْرُۗ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُۗ» (سوره فاطر، آیه ۲۲-۱۹)؛ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّكُمْ مَنْ يَرِدُ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكُلِّيٍّ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ...» (سوره نحل، آیه ۷۰)؛ «وَمِنْكُمْ مَنْ يَرِدُ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكِيلَا يَعْلَمُ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا؛ وَعَضْنِي أَنْتَرُ عُمُرَ مِنِّي كَيْنَدَ كَه بَدْتَرِينَ مَرْحَلَه زَنْدَگِي وَبِسَرِي می‌رسند، آنچنان که چیزی از علوم خود را به خاطر نخواهند داشت» (سوره حج، آیه ۵).

۲. نک: «وَقَالُوا لَوْ كَنَا تَسْمِعُ أَوْ تَعْقِلُ مَا كَتَبَ فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ، فَاعْتَرُفُوا بِذَنِبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ؛ آنها می‌گویند: ما اگر گوش شنوای داشتیم یا اندیشه می‌کردیم جزو دوزخیان نبودیم، اینجاست که به گناه خود اعتراف می‌کنند، دور باشند دوزخیان از رحمت خدا» (سوره ملک، آیه ۱۰-۱۱)؛ (ایا البَّنِي حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مائةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ؛ ای پیامبر! مؤمنان را به جنگ با دشمن تحریض کن، اگر بیست نفر از شما با استقامت باشند، بر دویست نفر غلبه می‌کنند و اگر صد نفر باشند بر هزار نفر از کسانی که کافرند غالب می‌گردند، زیرا آنها گروهی هستند جاهل و نادان» (سوره افال، آیه ۶۵). دو چیز در این آیه موجب پیروزی و موفقیت عنوان شده است: یکی صبر و استقامت مؤمنان (که جز باشناخت صحیح از هستی و خود حاصل نمی‌شود) و دیگری جهل و ناآگاهی مخالفان. جهل به قدرت و توانایی پروردگار، جهل به استعدادهای خدادادی انسانی خویش و جهل به متون و علوم عصر، همگی مایه شکست انسان خواهد بود؛ پس علم و شناخت نسبت به هر سه، موجب موفقیت و بهروزی خواهد بود.



قدرت

معنای قدرت^۱ در دید عموم مفهومی بدیهی است و هر کس تعریفی از آن دارد که عمدتاً به مفهوم توانایی، سلطه و امکانِ محقق کردن اراده به کار می‌رود (عمید، ۱۳۸۹: ذیل واژه قدرت). در معنای اصطلاحی نیز برخی قدرت را به «ایجاد اثرات مورد نظر» تعریف می‌کنند (ماکیاولی، ۱۳۶۶: ۷۶) و برخی نیت را در کنار ایجاد اثر عمل، اساسی در نظر آورده و عمل همراه با نیت را «قدرت» دانسته‌اند (جعفری، ۱۳۴۴: ۶۲)، یعنی در صورتی فرد قدرتمند است که اثری را بر اساس قصد و نیت و به صورت آمرانه محقق کند. دسته‌ای هم قدرت را به کنترل بر رفتار معنا کرده‌اند (دال، ۱۳۶۴: ۷۰).

شاخص‌ترین فیلسوف در معرفی قدرت به عنوان غایت نهایی رفتار انسان، نیچه^۲ است. وی با نظر به خاستگاه‌های تاریخی مفاهیم نیک و بد، نیکی و نیک را از آن قدرتمندان و والاتباران دانسته که اعمال و رفتار خود را برترین اعمال می‌انگاشتند؛ زیرا از سر قدرت به منصه ظهور می‌رسید. اوریشه اصلی خوب و بد را بازگشت همه مفاهیم نیک به کار برده شده به «والاتبار» و «نژاد برتر» به معنای پایگاه اجتماعی دانسته که در مقابله «همگانی، پست و عامیانه» قرار دارند که همان مفهوم بد است (نیچه، ۱۳۷۷: ۳۰-۳۴).

در مکتب قدرت‌گرایی^۳ نیچه، «قدرت» ارزش ذاتی دارد. نیچه معتقد است اقوام، نژادها و افراد انسان مانند دیگر جانداران برای زندگی، بقای آن و برتری یافتن در زندگی به‌طور طبیعی به تقابل و تنازع بر می‌خیزند و غلبه و پیروزی در این تنازع، بر قدرت متوقف است و در نتیجه، اساس زندگی خواست و اراده به دست آوردن قدرت است و برای زندگی، بقای آن و برتری یافتن در زندگی، «قدرت» لازم و ارزشمند است. نیچه ارزش فرد را به مقدار قدرت او می‌داند و طبیعی است هنگامی که قدرت ارزش ذاتی داشته باشد، هر کاری که موجب افزایش قدرت فرد باشد، مُجاز و بلکه خوب و باسته است؛ هرچند موجب آزار یا حتی نابود کردن دیگران باشد و

1. power

2. Friedrish Nietzsche

3. authoritarianism

هرکاری که قدرت فرد را کاهش دهد بد و ناپسند است و اجتناب از آن لازم؛ هر چند با فضایل اخلاقی معمول مانند از خودگذشتگی، همدردی با دیگران و کمک به ناتوانان منافات داشته باشد.(Nietzsche, 1967: 702).

در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که فطری بودن قدرت با همه شیوه‌نش را می‌توان از آنها استباط کرد (نک: سوره ط، آیه ۱۲۰-۱۲۱)، اما این میل فطری باید مدیریت شود و در مسیر رسیدن به رشد و تعالی جهتدهی شود. قرآن کریم با بیان این که همه قدرت‌ها از آن خداوند است (سوره بقره، آیه ۱۶۵)، اشاره و تصریح کرده است که همه قدرت انسان ابزاری و متعلق به خداوند است و خداوند آن را در اختیار انسان قرار داده تا به رشد و کمال برسد. شایان ذکر است که نگارنده، آیه‌ای که بر غایت بودن قدرت در اعمال اخلاقی انسان دلالت داشته باشد و یا تأییدی بر این نکته باشد، نیافت.

کمال و تحقق نفس^۱

پژوهش

۱۲۳

«کمال^۲» به آخرین حد و نهایت چیزی گفته می‌شود که نقص و عیوب در آن راه نداشته باشد و در مقابل آن نقص قرار می‌گیرد (عمید، ۱۳۸۹: ذیل واژه کمال) و در اصطلاح، عبارت است از «فعلیت و هستی محض و نداشتن قوه و استعداد». کمال شیء، یعنی دارا بودن هر آنچه که شیء لائق و برازنده آن است. به دیگر سخن، «کمال» نقطه پایان و مرحله‌ای نهایی است که فعلیت اخیر شیء اقتضای واحد شدن آن را دارد و امور دیگر که برای رسیدن به این حد مفید باشند، «کمال مقدمی» یا «مقدمه الکمال» خواهند بود (اصبحای بزدی، ۱۳۷۷: ۱۲).

در اخلاق از کمال‌گرایی و پی‌جویی کمال انسانی فراوان سخن به میان آمده است. در واقع، بر مبنای «کمال گرایی»، انسان با پرورش و شکوفاسازی استعدادهای ذاتی خود می‌تواند به کمال مطلوب خویش نائل شود و این مهم از طریق تمرکز بر ذات انسان و ویژگی‌های ذاتی او می‌سرمایش شود (Thomas, 1993: 37-39). البته، درباره کمال اختلاف نظر بسیار است.

در ادبیات قرآنی مورد استعمالی از واژه «کمال» یافته نشد، هر چند واژه‌های هم‌معنا و مترادفی برای کمال وجود دارد که می‌توان از میان آن‌ها به قرب و تقوای الهی اشاره کرد، اما از این

1. self-realization

2. perfection

رابطه مصاديق غایت با يكديگر

در تعیین رابطه مصاديق غایت، به کارگیری دوشیوه مؤثر است. یکی استفاده از روش «برهان سؤال گشوده»^۱ که جی. ای. مور در تبیین رابطه این همانی خوبی و لذت مطرح کرده و دیگری بهره‌گیری از «شرطی‌های خلاف واقع»^۲ که در فلسفه علم از مسائل مهم به شمار می‌آید.

به نظر می‌رسد پیاده‌سازی این شیوه‌ها را بتوان در سنجش مصاديق غایت با «سعادت» به سر منزل مقصود رساند؛ زیرا فیلسوفان اخلاق هماره در صدد نشان دادن راه نیل به سعادت برآمده و با وجود اختلاف نظر در ماهیت آن، مطالبه‌ای جمعی نسبت به سعادت داشته و دارند (Routledge, 1998, vol 2: p 465). از این‌رو، سنجش رابطه مصاديق غایت با سعادت می‌تواند به ترسیم نظام ارتباطی بین آنها بینجامد. به عبارتی دیگر، اگر هر مصاديقی که برای غایت طرح شده است را با تبیینی که خواهد آمد برای رسیدن به سعادت قلمداد کرده یا آن را مصاديقی از سعادتمندی به حساب آوریم، می‌توانیم با استفاده از تحلیل رابطه آنها با سعادت- بر اساس روش‌های پیش‌گفته - به نظام ارتباطی آنها دست یابیم.

همان طور که پیش‌تر اشاره شد، عنصر «لذت» نقشی اساسی در سعادت دارد و دست‌کم یکی از مؤلفه‌های سازنده سعادت به شمار می‌رود. در تحلیلی بر اساس «شرطی‌های

1. open-question argument

2. شرطی‌های خلاف واقع (counter factual)، به گزاره‌های شرطی‌ای گفته می‌شود که برغم آنکه مقدم آنها کاذب است، گزاره‌ای صادق‌اند.

خلاف واقع»، می‌توان پرسید: اگر سعادت چند مؤلفه‌ای را خالی از هر گونه لذت‌آفرینی فرض کنیم و صرفاً رسیدن به سعادت را رسیدن به دیگر مؤلفه‌های سازنده آن نظریه معرفت، تعالی و فعالیت عقلی و بدنی و... بدانیم، آیا باز هم مطالبه سعادت آن هم به شکل فراگیر، صورت خواهد گرفت؟ آیا فاعلان اخلاقی همچون گذشته برانگیخته خواهند شد؟ اگر پاسخ به این پرسش‌ها مثبت و مطالبه سعادت همچنان پابرجا باشد، می‌توان از «برهان سوال گشوده» استفاده کرد و پرسید که چرا خواهان چنین سعادتی هستید؟ آیا معرفت و تعالی و... فی نفسه مطلوب هستند؟ اگر معرفت و تعالی و... سراسر رنج و سختی را به ارمغان آورند، باز هم مطالبه می‌شوند؟ آیا به دلیل لذت‌آفرینی این مؤلفه‌ها نیست که سعادت را پی می‌جوییم؟

به نظر می‌رسد نمی‌توان عنصر لذت را از مطالبه سعادت حذف کرد و حذف آن مساوی با حذف مطالبه سعادت است. از طرفی، اگر تمام مؤلفه‌های پیش‌گفته را کنار نهاده و صرفاً برای رسیدن به لذت تلاش کنیم، آیا مطالبه سعادت خاتمه می‌یابد؟ آیا دیگر انگیزشی برای رسیدن به سعادت وجود نخواهد داشت؟ اگر پی‌جویی سعادت را همانند قبل فرض کرده و همچنان برای رسیدن به آن انگیزه‌مند باشیم، این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چرا سعادت که در واقع، پی‌جویی لذت است مطالبه می‌شود؟ آیا ورای مطالبه لذت چیز دیگری است و اگر آن نباشد، دیگر انگیزه‌ای برای مطالبه لذت وجود نداشته باشد؟ از دیگر سو، اگر مطالبه را خاتمه‌یافته فرض کنیم، این پرسش پدید می‌آید که چرا رسیدن به لذت را ترک کردید؟ آیا ورای لذت مؤلفه‌ای هست که چون رسیدن به آن ناممکن فرض شده است، دیگر لذت هم مورد خواهش قرار نمی‌گیرد؟

به طور کلی می‌توان با توجه به تحلیل مفهومی «سعادت»، رابطه دیگر مصاديق غایت را نیز تحلیل کرد. واقیت امر این است که مصاديق غایت نظری سعادت، معرفت، قدرت و... همیشه همراه با لذت هستند، اما در قالب شرطی‌های خلاف واقع، می‌توان آنها را بدون لذت تصور کرده و پرسید که آیا معرفت، قدرت و... بدون لذت باز هم مورد خواهش ما هستند؟ از سوی دیگر آیا برای مثال، لذت بدون معرفت یا قدرت مورد خواهش قرار می‌گیرد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، تبادر ذهنی در حذف نکردن لذت و امکان حذف دیگر مصاديق است و می‌توان مدعی شد که لذت یگانه مطلوب ذاتی است که تنها برای خودش طلب می‌شود. از طرفی چون سعادت هم لذت پایدار است، می‌توان غایت نهایی در افعال و ملکات اخلاقی را پی‌جویی سعادت انگاشت؛ هر چند شاید تبادر ذهنی و شهود افراد دلیل مُتنقی انگاشته نشود.

یکی از مواردی که بر اساس شرطی‌های خلاف واقع، از سوی برخی فیلسوفان اخلاق مطرح

شده است، «ماشین لذت» یا «دستگاه تجربه لذت» است؛ در این موقعیت فرضی، ماشینی تصویر می‌شود که همه لذت‌های موجود را بدون کمترین زحمتی برای انسان ایجاد می‌کند. برخی از منتقدان فایده‌گرایی لذت‌گرا-نظیر جی. جی. اسمارت و رابرت نزیک – به عدم تمایل انسان‌ها در ورود به چنین دستگاهی اذعان کرده اند و بر این باور اند که آدمی خواهان لذاتی «واقع‌نمای» یا «بازتابنده واقعیت» است (Nozick, 1974: 42-45). برخی از فایده‌گرایان نیز برای حل این مشکل، به تقریری از فایده‌گرایی با عنوان «فایده‌گرایی ترجیح‌گرا» متولی شده‌اند (نک: پیکرفة، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۹).

در دفاع از لذت‌گرایان پیرو «دستگاه تجربه لذت»، می‌توان عدم تمایل مردم در ورود به چنین دستگاهی را مورد تردید قرار داده و بدهت آن را زیر سؤال برد. از آنجا که با استفاده از شرطی‌های خلاف واقع و برهان سؤال گشوده، لذت یک مطلوب فی‌نفسه حتی در صورت حذف فرضی هر آنچه که همراه با آن است، تلقی شد، می‌توان این پی‌جوبی را در دستگاه تجربه لذت هم جاری دانست؛ زیرا تحقق لذت به عنوان یگانه خواهش انسانی، از راه‌های مختلفی حاصل می‌شود و دستگاه تجربه لذت هم می‌تواند یکی از این راه‌ها باشد. یکی از شواهد مناسب برای تمایل مردم به قرار گرفتن در چنین موقعیت فرضی، استقبال چشم‌گیر آنها به فضای مجازی و بازی‌های رایانه‌ای است. این استقبال زمانی قابل فهم‌تر می‌شود که پی‌جوبی لذت را دلیل آن قلمداد کنیم. در فضای مجازی بسیاری از لذت‌های حسی و روانی افراد برآورده شده، بی‌آن که مقدماتی واقعی در عالم خارج سبب پدیداری آن لذات باشند.^۱ شایان توجه است که بنیان چنین دستگاهی بر تحقق لذت استوار است و تا زمانی که افراد، لذت را ادراک کنند، تعاملی کاملاً مطابق با لذت‌هایی که در واقعیت ادراک می‌کنند، دارند، اما مثال‌های نقضی که برای ماشین لذت بیان کرده‌اند، در تحلیلی ژرف‌تر نقضی بر این فرضیه وارد نمی‌سازند.

برای مثال، لذت بردن فرد از صلح جهانی که بسیاری آن را در ماشین لذت ناممکن خوانده‌اند، (Tim & Crisp, 1998) نمی‌تواند منادی نفی این فرضیه باشد؛ زیرا اگر لذت حاصل از صلح جهانی ملاک است و فرض هم بر این است که چنین لذتی برای فرد توسط ماشین لذت حاصل می‌شود، پس چه دلیلی دارد که فرد از این لذت برآمده، لذت نبرد؟ درست است که صلح جهانی واقعاً رخ نداده و این لذت بازتابی واقعی ندارد، اما وقوع آن کاملاً واقعیت داشته و

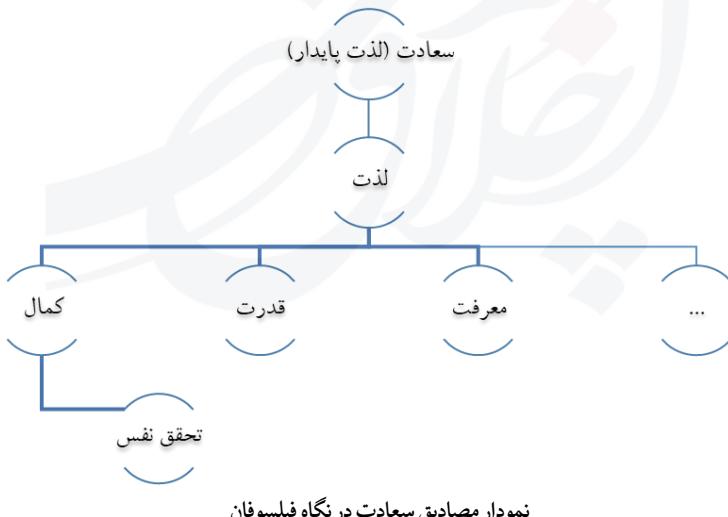
۱. برای مطالعه بیشتر، نک:

Wasserman & Faust, 1994; Scott, 1991; Hanneman & Mark: 346-347; Hamdaqa & Tahvildari & LaChapelle & Campbell, 2014 : 44-72.

اساساً تقسیم لذات به واقعی و غیرواقعی ناظر به مقدمات و عوامل لذت‌آفرین است و نه خود لذت؛ هر چند اگر دروغین بودن لذت‌هایی از این دست، برای فرد آشکار شود، دیگر لذتی واقع نمی‌شود و چون لذتی وجود ندارد، لاجرم خواهشی هم در کار نخواهد بود؛ نه این‌که لذتی وجود دارد، اما مورد خواهش قرار نمی‌گیرد. ضعف این مثال در خلطِ بود لذت با وجود لذت است. بنابراین، ماشین لذت یارای ردّ غایت‌انگاری لذت را ندانسته و می‌توان همچنان بر غایت بودن لذت صحه گذاشت. در نتیجه، پاسخ به مطلوب بالذات بودن لذت و انکار وجود هر مطلوب دیگری فراتر از آن معقول و همخوان با مطالبات روانی آدمی است و اساساً لذت برای خودش خواسته می‌شود. البته، شایان ذکر است که می‌توان همین نظر را مورد نقادی قرار داد و لذت را تنها ثمره کارهای اخلاقی و شاید ثمرة برخی از کارهای اخلاقی انگاشت و بتوان به تجربه، افرادی را یافت کرد که اساساً به لذت در انجام کارهای اخلاقی توجهی نداشته و صرفاً از سروظیفه و مبتنی بر شهود اخلاقی خود دست به این اعمال می‌زنند.

بنابراین، می‌توان با وجود نقدهایی هر آنچه که قابلیت غایت بودن را دارد، برای لذت نهفته در ورای آن دانسته و از آنجا که لذت پایدار را همان سعادت قلمداد کردیم، می‌توان گفت که سعادت غایت نهایی و غایت‌الغایات افعال و ملکات اخلاقی است.

۱۲۷



تبیین نگاه کلی قرآن به غایت فعل اخلاقی

اساساً بخش عمدہ‌ای از آیات قرآن کریم به یک معنا و در ظاهر بر غایت‌گروی و مدد نظر داشتن غایت فعل برای انجام فعل اخلاقی تأکید دارند؛ زیرا برای دعوت به فعل اخلاقی، از عنصر وعده و وعید که بازگشت آن به جلب سود و دفع زیان است، استفاده شده است و این با غایت‌گروی و مدد نظر داشتن غایت فعل اخلاقی برای انجام فعل اخلاقی سازگار است؛ یعنی به انسان گفته می‌شود برای آن که به سعادت بررسی و از نعمت‌های جاودان بهشت برخوردار شوی و از عذابِ دوزخ خلاصی بایی، عمل صالح انجام بد. دسته‌ای از آیات پیرامون غایت فعل اخلاقی، در تحسین عملکرد انسان‌های شایسته، به نتیجه‌گرا بودن رفتار آنها پرداخته^۱ و با ادبیاتی کاملاً معامله‌گر^۲ که در نظریه‌های غایت‌گرایانه مبتلور است، پاداش الهی در قبال این گونه اعمال^۳ را وعده می‌دهند.

طیفی دیگر از آیات قرآن کریم غایت اعمال را بیان می‌دارند و توصیه آن به بندگان را می‌توان غایت‌گروانه قلمداد کرد. همه آیاتی که به بندگان وعده بهشت و باغهای آباد^۴ در سرای آخرت را می‌دهند و به فلاخ و فوز اشاره دارند در این مقوله می‌گنجند. پاره‌ای از آیات قرآن کریم هم که منفعت را پیش‌فرض گرفته‌اند، با بیان این که اعمال پسندیده‌ای که انجام می‌دهید، خیراتی هستند که برای خود فراهم می‌کنید، در نهایت، وعده پاداش در برابر آنها را داده‌اند،^۵ اما به نظر می‌رسد که می‌توان همه یا غالباً این آیات را ناظر به ثمره و فایده انگاشت، نه ناظر به هدف و غایت؛ زیرا اگر در مقام بیان ثمره و فایده اعمال شایسته باشند، اثبات آنها در غایت‌گروی مورد تردید جدی قرار خواهد گرفت.

۱. «... وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَعَمًا...» (سوره اعراف، آیه ۵۶).

۲. «إِنَّ اللَّهَ اسْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجِنَّةَ يَقَاطِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعِهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبِسْرُوا بِيَعْكُمُ الَّذِي بِأَعْثُمْ يِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (سوره توبه، آیه ۱۱۱).

۳. «أَمْ هُوَ قَاتِلٌ آنَاءِ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَاتِلًا يُحْلِّي الْآخِرَةَ وَيُرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ...» (سوره زمر، آیه ۹)؛ «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهُوَى * فَإِنَّ الْجِنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» (سوره نازعات، آیه ۴۰-۴۱).

۴. بالغ بر ۳۵ بار عبارت «جَنَّاتٌ تَجْرُى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارِ» در ازای انجام خیر و کارهای شایسته در قرآن آمده است.

۵. «... وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَأَلْتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقْدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجْدِدُهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا...» (سوره مزمول، آیه ۲۰).

چه بسا این آیات در تأیید نظریه‌های اخلاقی دیگری باشند و در عین حال به لوازم و ثمرات اعمالی که بر اساس دیگر نظریه‌های اخلاقی منطبق شده‌اند، اشاره کنند. برای نمونه، در تفسیر دسته سوم از آیات، گفته می‌شود که می‌توان انجام عمل خیر را با اعتقاد به وظیفه بودن آن انجام داد و ثمره‌ای که از این عمل حاصل می‌شود، فلاح و رستگاری انسان است.

در اینجا باید به این پرسش اساسی پاسخ داد که چرا خداوند تبارک و تعالی در توصیه به انجام اعمال صالح و خیرات، فواید اخروی آنها را ذکر کرده است و به بیان دیگر، حکمت بیان چنین فوایدی آن هم به صورت گسترده چیست؟ اگر نگاهی غایت‌گرایانه به آیات نداشته باشیم، اساساً ضرورت بیان فواید، آن هم به این گستردگی تأمل برانگیز است و اگر بیان آنها را به سبب ایجاد انگیزش در انسان بدانیم، ناخودآگاه به حوزه نظریه‌های غایت‌گرایانه وارد شده‌ایم. ضمناً چنین ادعایی هم مطرح می‌شود که اگر قرآن کریم در قبال یک عمل اخلاقی، فایده و منفعت را بیان می‌دارد، به واقع، می‌توان در اعمال بعدی آن فایده را غایت انگاشت و از نظر روانی هم، انسان در بسیاری موارد هنگامی که از فایده یک عمل آگاه می‌شود، در دفعات بعدی آن را غایت قرار داده و بر منوال آن سلوک می‌کند. البته، ممکن است منتقدی به رغم قبول این نکته که بیان فواید برای ایجاد انگیزش مفید است، انکار کند که قرآن کریم تصدیق می‌کند که آن فواید باید غایت فاعل‌های اخلاقی باشد؛ بدین صورت که انگیزش اخلاقی باید صرفاً انجام عمل اخلاقی از سر وظیفه یا احترام به قانون اخلاقی باشد، ولی کسانی که نمی‌توانند با چنین انگیزشی عمل اخلاقی را انجام دهند می‌توانند با انگیزش‌های کمکی نظیر رسیدن به این فواید در کنار آن انگیزش اخلاقی درست اعمال اخلاقی خویش را انجام دهند.

البته، در این جا، بخشی مطرح خواهد شد که آیا این انگیزه‌ها با هم سبب انجام کار می‌شوند یا ممکن است یکی اصلی و دیگری فرعی باشد، بدین جهت با مراجعه به آیات قرآن کریم، واژه‌ها و مفاهیمی را می‌باییم که به نوعی می‌توانند در قامتِ غایت فعل اخلاقی درآیند که طبیعتاً بررسی و تحلیل همه این موارد از حوصله این پژوهش خارج است.

در نهایت، می‌توان ادعا کرد که همه مفاهیم و واژگان این چنینی نظیر نجات و ظفر جنبهٔ مقدمی برای دو واژهٔ فلاح و فوز داشته و در آیات متعددی از قرآن کریم هم مقدمه‌ای برای رسیدن به فلاح و فوز قرار گرفته‌اند، اما این دو واژه، مقدمه‌ای برای مفهومی دیگر قرار نگرفته و در سیاق دیگر واژگانی که اثبات کننده مقدمه بودن آنهاست، به کار نرفته‌اند (نک: زرنگار، ۱۳۹۱).

معناشناصی فلاح

«فلاح» در لغت به معنای شکافتن و قطع کردن، رستن و رهایی از شر و بدی، دستیابی به نعمت و خیر است و نیز به هر نوع پیروزی و رسیدن به مقصد و خوشبختی که نوعی جاودانگی در آن نهفته باشد، اطلاق شده است (ابن منظور، ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۴۷؛ راغب اصفهانی، بیتا: ۶۴۴). البته، فلاح از هر دو بعد دنیوی و اخروی مدد نظر بوده، ولی از آنجا که حیات اخروی جاودانی و ابدی است، فلاح اخروی از اهمیت بیشتری برخوردار است. هر چند واژه «فلاح» در قرآن کریم نیامده است، اما مشتقات آن بیش از ۴۰ بار در قرآن ذکر شده‌اند. آیات ناظر به فلاح را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

الف) آیاتی که راه رسیدن به فلاح و تحقق آن را بیان می‌دارند. این دسته از آیات در دو حوزه باور و عمل مورد توجه هستند. آیاتی که در حوزه باور می‌گنجند، بر عنصر ایمان و یقین به خداوند و آخرت پای فشرده و مؤمنان را مقلحین (رستگاران) راستین معرفی می‌کنند، اما آیاتی که در حوزه عمل دسته‌بندی می‌شوند به سه قسم کلی قابل تقسیم هستند:

۱. آیاتی که تقوایپیشگی را به عنوان راه رسیدن به فلاح معرفی کرده‌اند. با توجه به این که بیش از چهار بار استتفاقات تقوی در آیات ناظر به فلاح آمده است (سوره بقره، آیه ۱۸۹؛ سوره آل عمران، آیه ۱۳۰ و آیه ۲۰۰؛ سوره مائدہ، آیه ۱۰۰) و نیز با عنایت به تعابیر متراffد تقوی، همچون شح نفس (سختگیری بر نفس) (سوره حشر، آیه ۱۹؛ سوره تغابن، آیه ۱۶)، تزکیه (سوره اعلی، آیه ۱۴؛ سوره شمس، آیه ۹) و احتساب از محرمات که بالغ بر نه آیه می‌شوند، می‌توان تقوی را مهم‌ترین راه رسیدن به فلاح برشمرد که بیش از یک پنجم آیات فلاح را به خود اختصاص داده است.

۲. آیاتی که بر انجام خیر و عمل صالح تأکید دارند و آنها را یا به صورت کلی (سورهحج، آیه ۷۷؛ سوره قصص، آیه ۶۷) یا به صورت بیان مصادیقه همچون عبادت الهی (سورهحج، آیه ۷۷)، توبه (سوره نور، آیه ۳۱؛ سوره قصص، آیه ۶۷)، ذکر الهی (سوره اعراف، آیه ۶۹؛ سوره افال، آیه ۴۵؛ سوره جمیعه، آیه ۱۰)، امر به معروف و نهی از منکر (سورهآل عمران، آیه ۱۰۴)، جهاد با مال و نفس (سوره مائدہ، آیه ۳۵؛ توبه، آیه ۸۸)، حفظ چشم و فروج (سوره نور، آیه ۳۱)، اراده وجه الهی (سوره روم، آیه ۳۸)، تبعیت از خدا و پیامبر (سوره اعراف، آیه ۱۵۷؛ نور، آیه ۵۱؛ سوره تغابن، آیه ۱۶)، اقامه نماز (سوره بقره، آیه ۵؛ حج، آیه ۷۷؛ سوره لقمان، آیه ۵)، پرداخت زکات (سوره بقره، آیه ۵؛ سوره لقمان، آیه ۵)، ابتغای فضل الهی (سوره تغابن، آیه ۱۶)، صبر (سوره آل عمران، آیه ۲۰۰) و انفاق (سوره تغابن، آیه ۱۶) راه رسیدن به فلاح معرفی نموده‌اند.

۳. آیاتی که به نوعی نتایج و حاصل باورها و اعمال دسته‌های بالا را شامل شده که البته،



نسبت به فلاح غایتی بالعرض به شمار می‌آیند یا رابطه این همانی با فلاح برقرار می‌کنند؛ اموری مانند برخورداری از خیرات (سورة توبه، آیه ۸۸)، خلود در بهشت و رسیدن به مقام رضوان الهی (سورة مجادله، آیه ۲۲)، مشمول هدایت الهی شدن (سورة بقره، آیه ۵؛ سورة لقمان، آیه ۵) و سنگینی اعمال در قیامت (سورة اعراف، آیه ۸؛ سورة مؤمنون، آیه ۱۰).

ب) آیاتی که موانع دست‌یابی به فلاح را بیان می‌کنند. بی‌تردید یکی از راه‌های دست‌یابی به گستره معنایی یک وضعیت بررسی مواردی است که راه رسیدن به آن حالت را مسدود کرده و به عنوان مانع شناخته می‌شود. ظالمان،^۱ ساحران،^۲ مجرمان،^۳ و کافران^۴ گروه‌هایی هستند که به واسطه رفتارهای خود به فلاح نخواهند رسید. از سوی دیگر، افتراق زندگان بر خداوند^۵ بدون اشاره به گروهی خاص مورد اشاره قرار گرفته‌اند که مرتكبان آنها از رسیدن به فلاح محروم خواهند بود.

ج) آیاتی که ناظر به مفلحین (رستگاران) و ویژگی‌های آنها هستند. برخی گروه‌ها به صراحة مُفلح خوانده شده‌اند و قرآن کریم ویژگی‌هایی برای آنان برشمرده است.



۱. حزب الله که دارای ویژگی‌های نظیر ایمان به خدا و قیامت؛ دوستی نکردن با دشمنان خدا و رسول دارند و ایمان آنها واقعی است و مؤیّد به روح الهی، مورد رضایت الهی و خالد در بهشت هستند (سورة مجادله، آیه ۲۲).

۲. مؤمنان که از ویژگی‌های برجسته آنها حرف‌شنوی و اطاعت از خدا و رسول؛ خضوع و خشوع در نماز؛ پرهیز از سخنان بیهوده و اعتراض به چنین سخنانی؛ پرداخت زکات، حفظ فروج؛ امانت‌داری؛ وفای به عهد و محافظت بر همه نماز‌های است (سورة نور، آیه ۵۱؛ سورة مؤمنون، آیه ۹۱).

نکته اساسی این است که تمامی این گروه‌ها و حتی حزب الله و مؤمنان در گروهی به نام متفقین جای می‌گیرند که همه ویژگی‌های مطرح شده در آیات را دارا هستند؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، تقوی مهتمترین راه و وسیله برای دست‌یابی به فلاح است و با توجه به دیگر آیات

۱. نک: سورة انعام، آیه ۲۱ و ۱۳۵؛ سورة يوسف، آیه ۲۳؛ سورة قصص، آیه ۲۷.

۲. نک: سورة يونس، آیه ۷۷؛ سورة ط، آیه ۶۹.

۳. نک: سورة يونس، سورة آیه ۱۷.

۴. نک: سورة مؤمنون، آیه ۱۱۷؛ سورة قصص، آیه ۸۲.

۵. نک: سورة يونس، آیه ۶۹؛ سورة نحل، آیه ۱۱۶.

معناشناسی فوز

با توجه به واژگانی نظیر «ظفر» و «نجات» که در معنا کردن «فوز» مورد استفاده قرار می‌گیرند، می‌توان معنای لغتی «فوز» را احساس امنیت، سلامتی و خشنودی پس از عبور از خطرات واقعی و احتمالی دانست (ابن منظور، ۱۳۶۷: ۳۹۲-۳۹۳). به عبارت دیگر، نیل به کامیابی و مطلوب نهایی که سلامتی و امنیت را پس از گذشتן از خطرات به همراه دارد، «فوز» می‌نامند (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۸۷). البته، واژه «فوز» در بسیاری از موارد معادل مستنه مرگ قلمداد شده است که می‌توان مرگ همراه با سلامتی در دین و فطرت را معادل فوز انگاشت (نک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۵۵-۱۵۶؛ خلف تبریزی، ۱۳۶۱: واژه فوز).

توجه به مطالب پیش‌گفته، گویای این نکته است که عنصر ایجابی در معنای فوز که مترادف با ظفر مندی است، از ارکان معنایی فوز به شمار می‌آید، چنان که اگر نجات از شرور به تهایی و بدون قرینه در معرض استعمال قرار گیرد، استفاده از واژه فوز برای آن چندان صحیح به نظر نمی‌رسد و اگر این نجات‌یافتنگی مقدمه ظفر به خیر قرار گیرد، می‌توان از واژه فوز استفاده کرد. واژه «فوز» با مشتقات اش (اسم فاعل، مصدر و فعل) بیش از ۲۷ بار در قرآن کریم، به کار گرفته شده است. یکی از نکات مهم درباره واژه «فوز»، استفاده مصدری آن در برخی از آیات و متصف شدن فوز به صفاتی چون میبن، کبیر و عظیم است که نشانه حقیقت ایجابی این مفهوم و معنای حاصلی آن است. در یک نگرش کلی، بالغ بر دو سوم آیات ناظر به فوز که بیش از ۱۸ آیه‌اند، فوز را دوری از آتش و عذاب و متنعم شدن و خلود در باغ‌های بهشتی بیان کرده‌اند. از این ۱۸ آیه، بیش از ۱۲ بار در معنای خلود در بهشت و متنعم شدن از باغ‌های بهشتی و ۵ بار هم دوری از آتش و عذاب به کار گرفته شده است، بنابراین، نزدیک به نیمی از آیات فوز ناظر به خلود در بهشت و بهره‌مندی از نعمات آن هستند. در تحلیل این آیات با دو دسته کلی مواجهیم:

قرآن کریم آراسته‌شدگان به تقوای الهی واجد همه صفات مطرح شده در آیات فلاح‌اند.

نکته مورد اشاره درباره آیات فلاح بهره‌مندی از عنصر «رهایی از رنج و نجات‌یافتنگی از سختی‌ها» است. به عبارت دیگر، بیش از آن که معنایی ایجابی از فلاح و مشتقات آن بیان شده باشد، بر معنای سلبی رهایی و خلاصی تأکید شده است تا جایی که گروه‌های غیر مفلح را می‌توان عاملان پیدایش رنج انگاشت و کسانی دانست که مسبب سختی‌های فراوان می‌شوند و با عملکرد خود به آن رهایی مدد نظر قرآن نرسیله‌اند.

الف) آیاتی که فائزان را معرفی کرده و ویژگی‌های آنها را برمی‌شمارند. در آیات «فوز»، متقین (سورة نور، آیه ۵۲؛ سورة بناء، آیه ۳۱)، صابران (سورة مؤمنون، آیه ۱۱۱)، صادقان (سورة مائدہ، آیه ۱۱۹)، مؤمنان، مهاجران و مجاهدان (سورة توبه، آیه ۲۰) و اصحاب جنت (سورة حشر، آیه ۲۰) به عنوان به فوز رسیدگان (فائزان) معرفی شده‌اند.

با توجه به این آیات می‌توان ویژگی‌های فائزان را برخورداری از ایمان، تقوا، صدق، صبر، جهاد با مال و نفس و هجرت در راه خداوند، برشمرد. این ویژگی‌ها را می‌توان در ایمان و عمل صالح (مشتمل بر تقوا، صدق، صبر، هجرت و جهاد با مال و نفس) دانست و قرآن کریم هم در آیاتی مجرزاً از جمیع این ویژگی‌ها به فوز و «فوز کبیر» یاد کرده است (نک: سورة تغابن، آیه ۹؛ سورة بروج، آیه ۱۱).

ب) آیاتی که مصادیق و راه‌های رسیدن به فوز را بازگو می‌کنند. در پی اعمال و اعتقاداتی همچون ایمان^۱، تقوا^۲، خشیت الهی (سورة نور، آیه ۵۲)، اطاعت از خدا و رسول^۳، هجرت (سورة توبه، آیه ۲۰)،

جهاد با مال و نفس^۴، گفتن قول سدید (سورة احزاب، آیه ۷۲) و انجام مطلق عمل صالح^۵ با مصادیق فوز که همان شمره و نتایجی است که در پی اعمال و اعتقادات پیش‌گفته به ارمغان می‌آیند، رو به رو می‌شویم که عبارتند از خلود در باغ‌های بهشتی و متعنم شدن از نعمات آنها^۶، دوری از عذاب^۷ و آتش (سورة آل عمران، آیه ۸۵)، نعمت بزرگ اعطایی به جهادگران (سورة نساء، آیه ۷۳)، دخول در رحمت الهی (سورة انعام، آیه ۱۶)، شادمانی در دنیا و آخرت (سورة يونس، آیه ۶۴)، إصلاح اعمال و بخشش گناهان^۸، لمس نکردن بدی و نداشتن غم و اندوه (سورة زمر، آیه ۶۱)، برخورداری از مساقن طیبیه (سورة توبه، آیه ۷۲؛ سورة صرف، آیه ۱۲) و رسیدن به مقام رضوان الهی (سورة توبه، آیه ۷۲).

اتصاف فوز به صفات عظیم، کبیر و مبین نیز حاکی از طبقه‌بندی و مراحل فوز است؛ چه این‌که

۱. نک: سورة توبه، آیه ۲۰؛ سورة يونس، آیه ۶۴؛ سورة تغابن، آیه ۱۹؛ سورة بروج، آیه ۱۱.

۲. نک: سورة يونس، آیه ۶۴؛ سورة نور، آیه ۵۲؛ سورة غافر، آیه ۹؛ سورة زمر، آیه ۶۱؛ سورة بناء، آیه ۳۱.

۳. نک: سورة نساء، آیه ۱۳؛ سورة نور، آیه ۵۲.

۴. نک: سورة توبه، آیه ۲۰؛ سورة توبه، آیه ۱۱۱.

۵. نک: سورة تغابن، آیه ۹؛ سورة بروج، آیه ۱۱.

۶. نک: سورة آل عمران، آیه ۸۵؛ سورة نساء، آیه ۱۳؛ سورة مائدہ، آیه ۱۱۹؛ سورة توبه، آیه ۷۷، ۸۹، ۱۰۰ و ۱۱۱؛ سورة فتح، آیه ۵؛ سورة حديد، آیه ۱۲؛ سورة صرف، آیه ۱۲؛ سورة تغابن، آیه ۱۹؛ سورة بروج، آیه ۱۱.

۷. نک: سورة آل عمران، آیه ۸۸؛ سورة صفات، آیه ۶۰.

۸. نک: سورة احزاب، آیه ۷۲؛ سورة فتح، آیه ۵؛ سورة صرف، آیه ۱۲؛ سورة تغابن، آیه ۱۹.

فوز تها دو بار با صفت مبین - در سیاق تأکیدی و غیرتتأکیدی - همراه شده است^۱ که به دوری از عذاب و دخول در رحمت الهی اشاره دارد؛ این رهایی از عذاب و مشمول رحمت الهی شدن، اولین گام در رسیدن به رستگاری نهایی و «فوز اعلى» است و از همین رو، می توانیم این فوز مبین را مرحله مقدماتی و ابتدایی فوز پسنداریم. در مرحله بعد به «فوز عظیم» می رسیم که بیش از ۱۶ بار تکرار شده است. البته، ۱۵ بار به صراحة، به «فوز عظیم» اشاره شده و یکبار هم به قرینه اعظم درجه در آیه ۲۰ سوره توبه، فوز عظیم برداشت می شود. این حجم گسترده نشان گر این است که «فوز عظیم» بالاترین مرتبه فوز به شمار می آید. در این آیات، «فوز عظیم» به خلود در باغهای بهشتی و بهرمندی جاودانه از نعمت های بهشتی،^۲ نعمت نهایی ای که به جهادگران (سوره نساء، آیه ۷۳) می رسد، نیل به مقام رضوان الهی (سوره توبه، آیه ۷۲ و ۱۰۰)، برخورداری از مساکن طیّبه (سوره توبه، آیه ۷۲)، شادمانی در دنیا و آخرت (سوره یونس، آیه ۶۴) و زدوده شدن گناهان^۳ تعبیر شده است که از رهگذر اطاعت خدا و رسول (سوره نساء، آیه ۱۳) و ایمان^۴ و تقوی الهی^۵ پدیدار می شوند.

با توجه به تحلیل معنایی و مصداقی «فوز عظیم» می توان ادعا کرد که عصارة این تحلیل در آیه ۱۱ سوره مبارکه بروج^۶ متبلور شده است که ایمان و عمل صالح را سبب رسیدن به بهشت معرفی کرده و آن را «فوز کبیر» خوانده است. بنابراین، فوز عظیم حاصل و نتیجه ای است که در دنیا شادمانی و در آخرت پس از رهایی از عذاب، نائل شدن به رحمت الهی و بهرمندی از نعمت های جاودانه بهشتی و خلود در آن را به همراه دارد که البته، بالاترین مصدق فوز، رسیدن به مقام «رضوان الهی» بیان شده است (نک: سوره توبه، آیه ۷۲).

با توجه به معناشناسی فلاح و فوز، «فلاح» مقدمه فوز قرار گرفته و از نظر رتبی «فوز» بالاترین و آخرین غایت قرآنی قلمداد می شود. قرآن کریم هم به صراحة این رابطه را بیان کرده است؛ زیرا فلاح جنبه رهایی و خلاصی از شرور را دارد و در مقام ارائه راهکار برای رسیدن به نتیجه

۱. نک: سوره انعام، آیه ۱۶؛ سوره جاثیه، آیه ۳۰.

۲. سوره نساء، آیه ۱۳ و ۷۳؛ سوره مائدہ، آیه ۱۱۹؛ سوره توبه، آیه ۷۲ و ۸۹؛ سوره حديد، آیه ۱۲؛ سوره صاف، آیه ۱۲، سوره تغابن، آیه ۹.

۳. سوره احزاب، آیه ۷۲؛ فتح، آیه ۵؛ سوره صاف، آیه ۱۲؛ سوره تغابن، آیه ۹.

۴. سوره توبه، آیه ۲۰؛ سوره یونس ۶۴-۶۳؛ سوره تغابن، آیه ۹.

۵. سوره یونس، آیه ۶۴-۶۳؛ سوره زمر، آیه ۶۱؛ سوره غافر، آیه ۹؛ سوره نباء، آیه ۳۱.

۶. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَاحَتْ تَجْرِي مِنْ تَحْمِيلِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ».

مطلوب است، اما فوز – در حقیقت – همان نتیجه مطلوبی است که در پی فلاح می‌آید. این گفته در دو دسته از آیات قرآن کریم بیان شده و «فلاح» را در رتبه پایین‌تری از «فوز» معرفی کرده‌اند. در سوره نور لبیک گفتن به دعوت خدا و رسول، شاخصه «مفلحون» دانسته شده و سپس کسانی که این اطاعت را باتقوا و خشیت الهی همراه کرده‌اند، «فائز» خوانده شده‌اند (نک: سوره نور، آية ۵۲-۵۱). تقدم آیه فلاح بر فوز و بیان حرف ترتیب «فاء» در عبارت انتهایی آیه دوم «فأولئك هم الفائزون» نشان دهنده رابطه پیش‌گفته است، اما در سوره توبه وضوح این رابطه از نظر معنایی بیشتر است؛ زیرا خداوند متعال پس از مفلح خواندن رسول و کسانی که همراه وی دست به جهاد مالی و نفسی زده‌اند، آماده بودن با غاهای بهشتی و خلود در آنها را که به عنوان «فوز عظيم» از آن یاد می‌شود، بیان می‌دارد (نک: سوره توبه، آیه ۸۹-۸۸).

البته، با توجه به مصادیق فوز در قرآن دو سطح برای فوز به عنوان غایت نهایی قرآنی متصور است: یکی رسیدن به فوز همان رسیدن به لذت است، بدین معنا که مصادیقی نظیر رهایی از عذاب و خلود در بهشت و بهرمندی از نعمت‌های جاودانه آن همچون مساکن طیبه و مشمول رحمت الهی شدن، تماماً مصادیقی‌اند که لذت‌بخش بوده و دفع الام و بهرمندی از نصیب خوش، فصل مشترک همه‌آنها به شمار می‌رود. بنابراین، رسیدن به لذت را می‌توان یک سطح از فوز قرآنی دانست. سطح عالی تر فوز را می‌توان رسیدن به مقام «رضوان الهی» دانست که چون رضایت خداوندی در میان است و – در حقیقت – چیزی عائد انسان نمی‌شود، می‌توان آن را فارغ از رسیدن به لذت به حساب آورد.

بنابراین، غایت قرآنی از این نظر گسترده‌گی بیشتری نسبت به غایت لذت دارد و علاوه بر بی‌جوبی لذت بر تلاش برای رسیدن به رضوان الهی هم تأکید می‌کند؛ هرچند در رضوان الهی رابطه‌ای دوسویه برقرار است و هم بندگان از خداوند رضایت دارند و هم خداوند از بندگان راضی است، اما رضایت الهی از بندگان را نمی‌توان همراه لذت پنداشت؛ زیرا لذت کیف نفسانی است که تنها برای مخلوقات رخ می‌دهد؛ هرچند می‌توان گفت که ممکن است رضوان الهی مستقل‌باشد عنوان غایت در نظر گرفته شود و لزوماً در بردارنده لذت نباشد یا اگر هم همراه با لذت است، مورد توجه فاعل اخلاقی قرار نگیرد و همین ادعا و استدلال می‌تواند پایه‌های غایت‌انگاری لذت را سست کند. از طرفی، چون عمل بندگان برای رسیدن به مقام رضوان الهی است که با رسیدن به لذت، یکی نیست، نمی‌توان به غایت بودن این لذت اذعان کرد، بلکه بهتر است آن را ثمرة رسیدن به مقام «رضوان الهی» دانست. با این اوصاف، شاید رسیدن به مقام

سخن آخر

در فلسفه اخلاق می‌توان به سعادت / لذت پایدار به عنوان غایت نهایی اذعان کرد، اما در نگاه قرآنی شاید نتوان به ضرس قاطع به غایت بودن فلاح و فوز و یا رضوان الهی اقرار کرد. ممکن است یک طرفدار نظریه وظیفه‌گروی ادعا کند که الزامات و تکالیف اخلاقی، نامشروع و مطلق (categorical) هستند و به علائق، انگیزه‌ها و امیال فاعل اخلاقی مبتنی نیستند. اگر این نظریه که غایت فاعل در انجام فعل اخلاقی رسیدن به سعادت / لذت پایدار است، صادق باشد، آن‌گاه فاعل تنها تا جایی به انجام تکالیف اخلاقی ملزم است که بتواند سعادت / لذت پایدار خود را

۱. «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْمِلِهَا الْأَنْهَرُ خَلِيلِينَ فِيهَا وَمَسِكِنٌ طَيِّبَةٌ فِي جَنَّتِ عَدْنٍ وَرَضْوَنٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (سوره توبه، آية ۷۲).

۲. نک: سوره بقره، آية ۲۷۲؛ سوره روم، آية ۳۸ و ۳۹.

۳. سوره ذاريات، آية ۵۶.

رضوان الهی به انگاره‌های وظیفه‌گروانه نزدیک‌تر باشد و به دلیل نبود منفعتی برای فاعل اخلاقی از نگرش غایت‌گروانه دور شود، اما سیاق آیه مورد نظر^۱ در بیان مصاديق فوز و تعالی بخشی به رضوان الهی در آنها، با «ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» مطرح شده است که گنجاندن رضوان الهی در زمرة مصاديق فوز را تقویت می‌کند.

گفتنی است برخی آیات شریفه قرآن کریم بر انجام عمل اخلاقی به خاطر «وجه الله» دلالت و تاکید دارند.^۲ این دسته از آیات مُشعر به این نکته‌اند که آدمی می‌تواند برای خشنودی خداوند عمل اخلاقی را انجام دهد و این مستلزم مطالبه لذت نیست.

طرفداران اخلاق بندگی می‌توانند مطالبه لذت صرفاً برای خود لذت را نه تنها یگانه غایت آدمی به شمار نیاورند، بلکه در نظر گرفتن چنین غایتی را یک رذیله اخلاقی بشمارند؛ چون می‌توانند بگویند که بر اساس آیه شریفه «وَمَا حَلَقْتُ الْحِنْ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ»^۳ و در نگاه توحیدی، هدف خلقت انسان بندگی است و مطالبه لذت و توجه بدان، در اکثر موارد، بیش از خدآگروری با خودگروری ساخته دارد و شاید کسی هم ادعا کند که لذت به عنوان غایت با «اخلاص» به عنوان یکی از مهم‌ترین فضایل دینی در تضاد است (نک: علامه طباطبائی، ۱۳۵۶، ج ۱۷: ۲۳۳).

۴. نک: علامه طباطبائی، ۱۳۵۶، ج ۱۷: ۲۳۳.

دنبال کند. به معنای دیگر، سعادت/لذت پایدار قید یا شرطی را بر الزام اخلاقی تحمیل می‌کند (الزمات اخلاقی نامشروع نیستند); چون ما پذیرفته‌ایم که میل یا انگیزه یا غایت فاعل در انجام فعل اخلاقی خود رسیدن به سعادت / لذت پایدار است. بنابراین، سعادت‌انگاری در غایت فعل اخلاقی چندان صحیح به نظر نمی‌آید. فرض کنیم که یک فاعل اخلاقی می‌داند که عمل خاصی تکلیف اخلاقی اوست و بر پایه مجموعه‌ای از شواهد یک باور موجه (کاذب) دارد که این عمل خاص هیچ نقشی در رسیدن او به سعادت / لذت پایدار ندارد، یک وظیفه‌گرایی تواند این مورد را این‌گونه توضیح دهد که این تکلیف اخلاقی شامل حال فاعل می‌شود و فاعل باید انگیزه درست برای انجام آن داشته باشد. در نتیجه، فاعل اخلاقی باید از سر احترام به قانون اخلاقی، تکلیف اخلاقی خود را انجام دهد، حتی اگر به سعادت نائل نشود. طرفدار نظریه سعادت / لذت پایدار یا باید نامشروع بودن الزمات اخلاقی را انکار کند یا توضیح دهد که چگونه غایت مقبول او در انجام فعل اخلاقی الزمات اخلاقی را مشروط نمی‌کند.



فهرست منابع

- ابراهیم، مصطفی. (۱۳۵۱). معجم الوسيط، بیروت: المکتبة الإسلامية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰). رسائل ابن سینا، تهران: کتابخانه مرکزی.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (بی‌تا). معجم مقایيس اللغة، تهران: اسماعیلیان نجفی.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۸). الفوز الاصغر، تهران: آیت اشراف.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۶۰). لسان العرب، (تحقيق: علی شیری)، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- ادوارز، پل. (۱۳۸۷). فلسفه اخلاق. (ترجمه: انشاء الله رحمتی)، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تیavan.
- ارسسطو. (۱۳۶۲). اخلاق نیکوماخوسی. (ترجمه: ع. احمدی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. (ترجمه: محمد حسن لطفی و رضا کاویانی)، تهران: انتشارات خوارزمی.
- برن، زان. (۱۳۷۴). سقراط. (چاپ دوم). (ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- یکر، لارنس سی. و بکر شارلبوت بی. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه اخلاق غرب. (ترجمه: گروهی از مترجمان). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۴۴). اخلاق و مذهب، تهران: شرکت انتشارات.
- خادمی، عین الله. (زمستان ۱۳۹۱). چیستی سعادت و اقسام آن از دیدگاه غزالی، پژوهشنامه اخلاق، (۵)، ۱۰۳-۱۲۴.

- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۹). *اخلاق فضیلت*. تهران: حکمت.
- خلف تبریزی، محمد حسین. (۱۳۶۱). *برهان قاطع*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- دال، رابرт. (۱۳۶۴). *تجزیه و تحلیل سیاست*. (ترجمه: حسین مظفریان). تهران: نشر مترجم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی‌تا). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالعرفة.
- زرنگار، مصطفی. (۱۳۹۱). *فوز و فلاح در بیان قرآن و سعادت در اخلاق نظری*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- صانعپور، مریم. (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق و دین*. (چاپ دوم). تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب و توسعه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن الکریم*. (چاپ پنجم). (ترجمه: سید محمد باقر موسوی). قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۵۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. شرح پیاووقی مرتضی مطهری. تهران: مرکز بررسی‌های اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۷۲). *نهاية الحكمه*. قم: مؤسسه الشر الاسلامي.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۳۹). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالحياء تراث.
- عمید، حسن. (۱۳۷۱). *فرهنگ عمید*. (چاپ هشتم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م). *رساله معراج السالکین* (چاپ شده در مجموعه رسائل الامام الغزالی). (رساله دوم)، تصحیح و تتفییع: مکتب البحوث والدراسات، بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۲۱ق). *میزان العمل*. (مقدمه، تعلیق و شرح: علی بوملحم). بی‌جا.
- فارابی، ابن‌نصر. (۱۴۱۳ق). *تحصیل السعادة در الاعمال السلفیه*. تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمتأهل.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۶ق). *النفس والروح وشرح قواهما*. تهران: الابحاث الاسلامیه.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق*. (چاپ سوم). (ترجمه: هادی صادقی). قم: کتاب ط.
- کاپلستون، فردیک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*. (ج ۱). (ترجمه: غلامرضا اعوانی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردیک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*. (چاپ ششم). (ترجمه: سید جلال الدین مجتبوی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گمپوس، تودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونان*. (ترجمه: محمدحسن لطفی). تهران: خوارزمی.
- ماقیاولی، نیکولو. (۱۳۶۶). *شهریار*. (ترجمه: داریوش آشوری). تهران: کتاب پرواز.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). *اخلاق در قرآن*. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۴). *آموزش فلسفه*. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۷). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. (تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *مجموعه آثار شهید مطهری*. تهران: صدر.

- میل، جان استوارت. (۱۳۹۰). فایده‌گرایی. (چاپ دوم). (ترجمه: مرتضی مردیها) تهران: نشر نی.
- زراقی، محمد مهدی. (۱۳۸۳ق). جامع السعادات. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- نیچه، فردریش. (۱۳۷۷). تبارشناسی اخلاق. (ترجمه: داریوش آشوری). تهران: دفتر نشر آگه.
- هنریش، دیر. (۱۳۸۴). تصویر اخلاقی از جهان. (ترجمه: ابوالقاسم فناجیزاده). معرفت. شماره ۸۸.
- واحدی فرد، محمد صادق. (بهار ۱۳۸۵). درآمدی بر معناشناسی فلاح، مجله مطالعات اسلامی (ویژه فلسفه). ۱(۲۰)، ۲۰۷-۲۲۷.

_ Bentham, J. (1998). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Prometheus Books.

_ Chappell, T. & Crisp, R. (1998). utilitarianism. in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge: London and New York.

_ Cooper, J. M. (1985). Aristotle on the Goods of Fortune. *The Philosophical Review*, 94(2), 173-196. <https://doi.org/10.2307/2185427>

_ Dorsey, D. (2010). Three Arguments for Perfectionism. *Noûs*, 44(1), 59-79. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2009.00731.x>.

_ Hamdaqa, M., Tahvildari, L., LaChapelle, N., Campbell, B. (2014). Cultural Scene Detection Using Reverse Louvain Optimization. *Science of Computer Programming*. 95: 44-72. doi: 10.1016/j.scico.2014.01.006.

۱۳۹

_ Hanneman, R. A. & Riddle, M. (2011). Concepts and Measures for Basic Network Analysis. *The Sage Handbook of Social Network Analysis*. SAGE.

_ Hardie, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics. *Philosophy*, 40(154), 277-295.

_ Hurka, T. (1993). *Perfectionism*. New York: Oxford University Press.

_ Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (2018). Virtue Ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>

_ Nietzsche, F. (1967). *The Will to Power*. Trans: Walter Kauffmann & R. J. Hollingdale. Random House: New York.

_ Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

_ Scott, J. (1991). *Social Network Analysis*. London: Sage.

_ Wasserman, S. & Katherine F. (1994). *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.



شناختی

دانشگاه شهرورد
دانشکده علوم انسانی و علوم اجتماعی