

Ethical Thought of Companions: Necessity, Possibility and Method of Recognition

Hamed Khani (Farhang Mehrvash)¹

Received: 10/01/2022

Accepted: 04/10/2022

DOI: 10.22051/TQH.2022.39093.3494

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.4.7.4

Abstract

Contemporary studies on the history of moral thoughts in the Islamic world are more focused on the recognition of philosophical moral thoughts from the 2nd century AD onwards, in which less attention has been paid to the historical study, typology, and classification of opinions that are not included in the framework of the philosophical tradition of the Islamic world. Often, the origin of the moral thoughts of Muslim scholars reflected in the philosophical tradition is sought somewhere outside the Islamic world. A critical look at this approach requires that we present evidence in favor of the continuity of moral theorizing in the Islamic world from the oldest period, the age of the Companions of the Prophet Muḥammad (PBUH), and answer the question of theoretical basis. So we have to ask which theoretical basis may be used in order to recognize the ancient moral ideas of Muslims in the age of the Companions. In other words, we need to know how to recognize moral theories presented in formats different from the system of philosophical ethics and therefore remained unknown. To achieve this goal, it is necessary to show the reasonableness and significance of tracing the moral thought in the era of the Companions. Also, we have to answer the question of how the Companions can become the promoters of different opinions and schools despite their participation in the discipleship of the Prophet Muḥammad (PBUH). Seemingly, we should express the method of gathering resources and data analysis strategies in accordance with this goal. The current feasibility study has been carried out to answer the aforementioned questions to create a theoretical basis for the analysis of the history of the moral thought of the Companions' era. As we will see, we can expect the formation of different moral schools in the era of the Companions; Schools that can open a way beyond their recognition based on the proposed method in this study.

Keywords: History of Moral Thought, Moral Thought of Companions, History of Islamic Ethics, Age of the Companions, Al-Ḥikma Al-Dhawqī

1. Associate Professor, Department of Theology, Gorgan Islamic Azad University, Gorgan, Iran; Email: khani@gorganiau.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۷۲-۱۵۱

اندیشه اخلاقی صحابه (ضرورت، امکان و روش بازشناسی)

حامد خانی (فرهنگ مهرش)^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲

DOI: 10.22051/TQH.2022.39093.3494

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.4.7.4

چکیده

مطالعات معاصران درباره تاریخ اندیشه‌های اخلاقی در جهان اسلام بیش‌تر بر شناخت اندیشه‌های اخلاقی فلسفی از سده ۲ قمری به بعد متمرکز بوده و در آن‌ها کم‌تر به مطالعه تاریخی، گونه‌شناسی و دسته‌بندی آرائی توجه شده است که در چارچوب سنت فلسفی جهان اسلام ننگجیده‌اند. غالباً خاستگاه آن اندیشه‌های اخلاقی عالمان مسلمان هم که در سنت فلسفی بازتابیده است، جایی بیرون از جهان اسلام جسته می‌شود. نگاه انتقادی به این رویکرد مستلزم آن است که شواهدی به نفع استمرار نظریه‌پردازی‌های اخلاقی در جهان اسلام، از کهن‌ترین دوره یعنی عصر صحابه باز نماییم و به این سؤال پاسخ دهیم که با کدامین مبنای نظری می‌توان اندیشه‌های کهن اخلاقی مسلمانان در عصر صحابه را بازشناخت؟ کوشش‌هایی که چون دستاوردشان در قالب‌هایی متفاوت با نظام اخلاق فلسفی عرضه شدند، ناشناخته ماندند. برای تحقق این هدف لازم است معقولیت و معناداری پی‌جویی اندیشه اخلاقی در عصر صحابه را نشان دهیم؛ هم‌چنان‌که می‌باید به این سؤال پاسخ گوییم که صحابه چه‌گونه ممکن است با وجود اشتراک‌شان در شاگردی پیامبر (ص)، پیش‌برندگان آراء و مکاتب مختلفی گردند؟ به همین ترتیب، می‌باید شیوه گردآوری منابع و راهبردهای تحلیل داده‌ها به تناسب این هدف نیز تبیین گردد. مطالعه کنونی از نوع امکان‌سنجی و هدف از آن هم پدید آوردن مبنایی نظری برای تحلیل تاریخ اندیشه اخلاقی در عصر صحابه است. چنان‌که خواهیم دید، می‌توان انتظار شکل‌گیری مکاتب اخلاقی مختلف را در عصر صحابه داشت؛ مکاتبی که می‌توان برپایه روش پیش‌نهادی در این مطالعه راهی فراسوی بازشناسی آن‌ها گشود.

واژگان کلیدی: تاریخ اندیشه اخلاقی، اندیشه اخلاقی صحابه، تاریخ اخلاق اسلامی، عصر صحابه، حکمت ذوقی.

^۱. دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. h.khani@gorganiau.ac.ir

بیان مسئله

می‌توان با نظر به جایگاه آموزه‌های اخلاقی در قرآن کریم و احادیث نبوی، محتمل دانست که مسلمانان از همان سده نخست هجری کوششی جدی برای درک و تبیین مباحث اخلاق دینی را دنبال کرده باشند. مجادلات کلامی گسترده سده نخست هجری نیز احتمالاً تبیین مفاهیم دینی و از جمله مفاهیم اخلاقی را در فضای سیاسی امپراطوری اسلامی تازه تأسیس به ضرورتی مهم تبدیل می‌کرده‌اند. از آن سو، در سده‌های بعدی فرهنگ اسلامی نیز طیف گسترده‌ای از توجهات به مباحث اخلاقی را می‌توان دید. پس اجمالاً می‌توان محتمل دانست که مسلمانان از همان آغاز عصر اسلامی، درگیر سؤالات و مباحث و دغدغه‌های اخلاقی شده باشند.

باین حال، نگرش‌های اخلاقی رایج در سده نخست هجری کم‌تر کاویده شده است؛ آن قدر که هنوز تصویر واضحی از گرایش‌های اخلاقی مسلمانان در این دوره نداریم. در بحث از تاریخ اندیشه اخلاقی مسلمانان، محتمل است بتوان شواهدی از توجه به مسائل اخلاقی و اندیشه و نظریه‌پردازی درباره آن مسائل را در دو نسل نخست از مسلمانان — یعنی صحابه — بازدید. مطالعات درون‌دینی دوران معاصر درباره اندیشه برخی شخصیت‌های عصر صحابه هم‌چون علی^(ع) گرچه معمولاً با نگاهی غیرتاریخی دنبال می‌شوند (تنها برای یک نمونه از میان مثال‌های پرشمار، نک: رضایی هفتاد و نصیریان، ۱۳۹۷ش، سراسر مقاله)، اجمالاً بر این دلالتی دارند که دست‌کم دغدغه‌ها و مسائل اخلاقی در عصر صحابه موضوع بحث‌هایی بوده است؛ هرچند البته نمی‌توان این مطالعات را کوشش‌هایی برای پی‌جویی اندیشه اخلاقی عالمان سده نخست انگاشت.

اخیراً مطالعاتی موردی هم با رویکردی تاریخی درباره اندیشه اخلاقی برخی صحابه صورت گرفته است. از آن جمله می‌توان مقالات نگارنده این سطور هم‌چون؛ «اندیشه اخلاقی ابن‌مسعود» و نیز «شیوه اصلاح بینش‌ها از نگاه ابن‌عباس» را یاد کرد (نک: مهروش، ۱۳۹۳ش، همو، ۱۴۰۰ش، سراسر هر دو اثر). برپایه این مطالعات می‌توان اجمالاً پذیرفت که در ذهنیت مسلمانان متأخرتر، دست‌کم برخی صحابه به داشتن باورهای اخلاقی منسجم شناخته می‌شده‌اند. باین حال، در این مطالعات نیز عملاً ضرورت، امکان، مبانی و روش‌های بازشناسی اندیشه اخلاقی صحابه تبیین نشده باقی مانده‌اند. مطالعه کنونی کوششی جهت جبران همین کاستی معرفتی است.

می‌خواهیم در این مطالعه بدانیم:

— آیا رواست بپذیریم از عصر صحابه و در نسل شاگردان پیامبر^(ص) اندیشه‌ها یا احیاناً مکاتب اخلاقی در جهان اسلام شکل گرفته باشند؟

— اگر چنین انتظاری رواست، با چه روشی می‌توان برای شناسایی این اندیشه‌ها و مکاتب اقدام کرد؟
— کوشش برای شناخت اندیشه‌ها و مکاتب اخلاقی کهن، با کاربست این روش چه محدودیت‌های روش‌شناختی‌ای دارد و با توجه به این محدودیت‌ها چه اندازه می‌توان شناخت حاصل از این روش را معتبر دانست؟

۱. معناداری مطالعه

نخستین گام برای بازشناسی اندیشه‌ها و مکاتب اخلاقی کهن جهان اسلام در عصر صحابه، همین باید باشد که درک خود از برخی اصطلاحات بنیادین بحث را آشکار کنیم و بعد برآن پایه نشان دهیم که مطالعه تاریخی چنین مفاهیمی، معنادار است.

۱-۱. نظام‌های معرفت اخلاقی

اخلاق، گونه‌ای از معرفت بشری را می‌گویند که موضوع آن شناخت رفتار و منش‌های انسان باشد؛ اما نه از آن حیث که این دو به‌راستی چه‌گونه‌اند؛ از این حیث که وضعیت مطلوب و بهینه آن‌ها چیست؟ پس هرگونه مطالعه درباره ارزش کردارها و خلق‌وخوی آدمی را باید بحثی اخلاقی تلقی کرد؛ به شرط این که در آن بحث — اولاً و بالذات — کردارها و خلق‌وخوی انسان از منظری تاریخی، روان‌شناختی یا اجتماعی مورد توجه قرار نگیرند؛ بلکه بحث اصلی بر سر این باشد که هر یک از این کردارها و خوفا چه ارزشی دارند (نک: اعوانی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۰۱؛ قس: برلین، ۱۳۸۲ش، ص ۲۰؛ هدایتی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۲۶).

ارزش‌یابی کنش‌ها و منش‌های آدمی در فرهنگ‌های مختلف به شکل‌گیری نظام‌های معرفتی مختلفی انجامیده است. در این معارف، کنش‌ها و منش‌های انسان در سه سطح ارزیابی می‌شود (برای اشاره به این دسته‌بندی سه‌گانه، نک: اسکروپسکی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ قس: پالمر، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵). یک سطح، رده‌بندی کردارها و خلق‌وخوی انسان‌ها از نظر میزان ارزش آن‌ها و تمییز ارزش‌ها و ضدارزش‌ها و توضیح میزان اولویت هریک در قیاس با دیگری است؛ این که مثلاً عدالت خوب است، ریا بد است، نیکی به والدین خوب است، یا این که مثلاً در مقام تراحم دو ارزش باید کدام را مَقَدَّم شمرد. چنین مباحثی در فرهنگ‌های مختلف بشری دیده و غالباً با نام کلی «اخلاقیات»^۱ شناخته می‌شود.

سطح دوم و فراتر، آن است که درباره معیار ارزشمندی یا بی‌ارزشی یک رفتار یا یک خلق بخصوص یا مبانی عقلی و منطقی پذیرش آن معیار بحث کنند. بحث‌هایی از این دست را می‌توان برای سطح دوم از تحلیل ارزش‌ها مثال آورد:

— آیا کاری مثل دزدی همواره بد است؟

— آیا بدی دزدی، به‌خاطر ضرری است که به جامعه می‌زند یا به‌خاطر ضرری که در درازمدت برای خود شخص دارد یا به‌خاطر آن که خدا چنین رفتاری را تقبیح کرده است یا چون وجدان، زشتی آن را ادراک می‌کند؟

— آیا اصلاً اخلاقی زیستن ضرورتی دارد یا نه؟ آیا اساساً دو لفظ «خوبی» و «بدی» مفهوم دارند یا الفاظی یاه و بی‌معنا هستند که تنها بر احساسات یک شخص دلالت می‌کند؟

آن مکاتب اندیشه اخلاقی که چنین مباحثی را دربرمی‌گیرند و به‌طبع رویکردی استدلالی و عقلانی دارند با تعبیر «فلسفه اخلاق» شناخته می‌شوند. پس فلسفه اخلاق دانشی است که با کاربرد روش عقلانی و استدلالی،

مبانی رده‌بندی ارزش‌ها و ضدارزش‌های اخلاقی و بحث درباره میزان اعتبار هر مبنا را می‌کاود (نک: مک‌ناتن، ۱۳۸۳ش، ص ۲۳-۲۵).

سومین سطح از بحث اخلاقی آن است که ارزش‌های اخلاقی ناظر به موقعیت‌های خاص شغلی و اجتماعی و تاریخی انسان‌ها و مبانی تصمیم‌گیری درباره اولویت‌بندی آن‌ها در یک چنین موقعیت‌های بخصوصی را بررسی کنند؛ این‌که یک فرد، وقتی در یک موقعیت خاص تاریخی یا جغرافیایی یا شغلی یا هرچه از این قبیل قرار گرفت چه مسائل و مشکلاتی برای اخلاقی زیستن پیش‌رو دارد و شیوه درست غلبه بر آن مسائل چیست. سؤالاتی مثل موارد زیر به سطح سوم بحث درباره مسائل اخلاقی مربوط‌اند:

— من در جایگاه یک انسان در برابر محیط زیست خودم چه وظیفه‌ای دارم؟

— من در جایگاه فردی از یک جنس یا نژاد خاص اگر چگونه رفتار کنم تبعیض‌آلود و خطا است؟

— من، همچون کارمند یک اداره، طبیب، مغازه‌دار، تاجر، محقق، ژورنالیست یا امثال آن‌ها باید چه خلقیاتی در حرفه خودم داشته باشم؟....

نظام‌های معرفتی مختلفی که در فرهنگ‌های مختلف، مخصوصاً در دوران معاصر، برای بحث درباره این سطح از مباحث اخلاقی پدید آمده‌اند غالباً با عنوان کلی «اخلاق حرفه‌ای» یا «اخلاق کاربردی»^۱ شناخته می‌شوند. از جمله این قبیل نظام‌های معرفتی می‌توان به اخلاق پزشکی، اخلاق ژورنالیستی، اخلاق معلمی، اخلاق در خانواده، اخلاق محیط زیست، اخلاق در رویارویی با حیوانات، اخلاق جنسیتی و اخلاق نژادی اشاره کرد (نک: خزاعی، ۱۳۸۶ش، سراسر اثر). هدف از این قبیل مباحث آن است که اشخاص بتوانند صرف‌نظر از این‌که چه مبنایی را در فلسفه اخلاق پذیرفته‌اند، زبان مشترکی برای بحث درباره موقعیت‌های عینی تصمیم‌گیری اخلاقی بیابند و پیامدهای هر بینشی را در عمل رصد کنند.

۲-۱. مفهوم بازشناسی اندیشه اخلاقی

اکنون برپایه تعریف فوق از اخلاق می‌توانیم اندیشه اخلاقی را تعریف کنیم: به مجموعه‌ای از افکار نظام‌مند درباره مسائل مرتبط به اخلاق که در ذهن یک فرد یا گروهی بخصوص یا همه مردم یک جامعه یا یک دوره تاریخی رواج داشته باشد اندیشه اخلاقی آن فرد یا مکتب یا جامعه یا دوره تاریخی گفته می‌شود.

این افکار منسجم، طیف گسترده‌ای از بحث‌ها درباره ارزش رفتارها و منش‌های مختلف، رده‌بندی آن ارزش‌ها، تبیین مبانی این ارزش‌گذاری و رده‌بندی و ارزش‌های حاکم بر موقعیت‌ها و حرفه‌های بخصوص را دربر می‌گیرد. به بیانی ساده‌تر، اندیشه اخلاقی همان تولید محتوا، نقادی و نظریه‌پردازی در هر یک از سه سطحی است که پیش از این یاد شد.

یک چنین اندیشه‌ورزی ممکن است با هر شیوه‌ای از شیوه‌های کسب معرفت پی گرفته شود و به دست‌یابی به معرفت عقلی و استدلالی، معرفت شهودی، معرفت مبتنی بر متون دینی، یا هر شکل دیگری از آگاهی اخلاقی بینجامد. هرگاه یک نظریه‌پرداز در زمینه مسائل اخلاقی یا حتی پیروان یک مکتب یا جریان فکری یا جنبش

1. Professional/Applied Ethics.

اجتماعی بخصوص توانستند مجموعه‌ای نامتناقض و منسجم از گزاره‌های اخلاقی را در هریک از سطوح سه‌گانه یادشده عرضه کنند، می‌گوییم یک اندیشه اخلاقی پدید آمده است. از این منظر، دامنه اندیشه اخلاقی بسی وسیع‌تر از اندیشه‌های اخلاقی فلسفی است و همه جور تأملات نظام‌مند اخلاقی را دربر می‌گیرد؛ خواه این تأملات نتیجه استدلال منطقی عقلانی باشند، خواه نتیجه غور در منابع دینی، خواه دستاورد شهود و بینش‌های فردی یا هر شیوه محتمل دیگری از روش‌های کسب معرفت.

چنین تعریفی از اندیشه اخلاقی بر پایه درکی از مفهوم «اندیشه» بنا شده است که پژوهشگران تاریخ اندیشه‌ها اراده می‌کنند: مجموعه‌ای از افکار درباره یک مسئله که با هم‌دیگر انسجام درونی دارند و در انتساب به یک جریان فکری، جامعه یا دوره بخصوص مطالعه می‌شوند. در مطالعه «تاریخ اندیشه‌ها» همواره افکاری مطالعه می‌شوند که بین‌الذهانی^۱ هستند و به یک جمع تعلق دارند. باین حال، از آن‌جا که آراء برخی نخبگان می‌تواند جریان‌ساز باشد و تفکری جمعی را پدید بیاورد، نظام فکری حاکم بر ذهن این اندیشمندان و بازتابیده در اقوال بازمانده از ایشان را نیز می‌توان یک «اندیشه» دانست.

درک واضح‌تری از مفهوم اندیشه را می‌توان در عبارتی از میشل فوکو، ۱۹۲۶-۱۹۸۴م/ ۱۳۰۵-۱۳۶۳ش، فیلسوف و مورخ و نظریه‌پرداز معاصر علوم انسانی، بازدید؛ آن‌جا که موضوع بحث در تاریخ اندیشه را تجزیه و تحلیل هر پدیده‌ای بازمی‌نماید که در خلال آن، تجربه‌ای بشری در مقام رویارویی با پدیده‌ها به مسئله‌ای بحث‌برانگیز، نگران‌کننده و مشکلی شایان توجه تبدیل می‌شود، بحث و مناظره برمی‌انگیزد و واکنش‌هایی به‌هم‌راه می‌آورد؛ پدیده‌ای که تا پیش از این بدیهی، آشنا و مستغنی از بحث تلقی می‌گردید و بدون هیچ پرسشی پذیرفته شده بود. فوکو چنین تحولی در تجربه آن پدیده را «ظهور دغدغه تحلیل رفتارها، عادت‌ها، شیوه‌ها و نهادهایی اجتماعی» می‌شناساند که قبلاً بحثی بر سرشان نبود. وی بر همین اساس، تاریخ اندیشه را هم بازشناسی سیر تحول شیوه‌ای می‌داند که مردم با کاربرد آن شروع به مراقبت از همین چیزها می‌کنند یا نگرانی خود را درباره‌شان ابراز می‌دارند (Foucault, 2001, p. 74).

براین پایه، بازشناسی اندیشه اخلاقی یعنی کوشش برای شناسایی نگرانی‌ها و پرسش‌گری‌ها در هریک از سطوح سه‌گانه پیش‌گفته معرفت اخلاقی و کشف ربط و پیوند میان آن‌ها از نگاه یک متفکر یا مردمان یک عصر یا پیروان یک مکتب بخصوص. وقتی از بازشناسی اندیشه‌ها و مکاتب اخلاقی عصر صحابه سخن می‌گوییم به آن معنا است که می‌خواهیم از نگاهی گونه‌شناسانه^۲ دریابیم در عصر حیات صحابه، یعنی در یک دوره حدوداً شصت‌ساله و تقریباً در بازه سال‌های ۱۰-۷۰ق، عالمان مسلمان که اغلب از پروردگان پیامبر(ص) بودند چه نگرانی‌ها و دغدغه‌ها و پرسش‌هایی درباره مسائل اخلاقی مطرح می‌کردند، این دغدغه‌ها و نگرانی‌ها و پرسش‌ها ریشه در چه زمینه‌های اجتماعی داشت و درنهایت به چه نظریه‌پردازی‌ها و شکل‌گیری کدامین جریان‌های فکری و مکاتب اخلاقی انجامید؟

مطالعه اندیشه اخلاقی صحابه، با فرض امکان‌پذیر بودنش، مطالعه‌ای از جنس کاوش‌های تاریخی، و کوششی

1. Intersubjective.

2. Typologic.

برای توصیف واقعیت اجتماعی عصر صحابه است. در مطالعات تاریخی بحث از حجیت شرعی معنا ندارد؛ زیرا مطالعه تاریخی رویکردی توصیفی دارد؛ نه تجویزی^۱. به بیان دیگر، قرار نیست برپایه مطالعه اقوال صحابه در نهایت به کسی توصیه شود که مثلاً سلوک اخلاقی خود را بر اساس آراء ایشان پی گیرد؛ بناست بدانیم در عصر صحابه چه نظریه‌پردازی‌های اخلاقی روی داده است.

۳-۱. تمایز حکمت ذوقی با حکمت فلسفی

از میان آثار اخلاقی مسلمانان در سده‌های متأخر، شماری صبغه فلسفی دارند و در آن‌ها رفتار اخلاقی بر استدلال عقلانی مبتنی می‌شود (برای آهم این آثار، نک پات، ۱۳۸۳ش، سراسر اثر). باین حال، حجم مباحث اخلاقی عالمان مسلمان بسی بیش از این قبیل آثار است. شخصیت‌ها و مکاتب فکری فراوانی در جهان اسلام ظهور کرده‌اند که هر یک درگیر نوعی از بحث‌های اخلاقی بوده‌اند. مثلاً گرایندگان به فقه اسلامی گرچه خود پیش‌برندگان دانشی مستقل بوده‌اند، همواره مروجان ارزش‌ها و شیوه رفتار بخصوص شناخته می‌شده‌اند که می‌توانش «اخلاق فقهی» نامید (برای این اصطلاح، نک توکلی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸؛ ساشادینا، ۱۳۸۸ش، صص ۱۵-۱۶). مفسران قرآن کریم نیز – نه در کتب اخلاقی مستقل خود، که در ضمن تفسیر آیات اخلاقی قرآن – عملاً درگیر تفسیر ارزش‌ها یا احیاناً ترویج نگرش اخلاقی ویژه خود شده‌اند (برای رویکرد مفسران مختلف به اخلاق، نک آگاهی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳۴ به بعد).

طریقه‌های صوفیه نیز هر یک مروج ارزش‌های اخلاقی و شیوه سلوک ویژه‌ای بوده و فراوان درباره شیوه رفتار عبادی، اقتصادی و اجتماعی مطلوب ارائه راه‌کار نموده‌اند (برای مروری بر این آثار، نک رفیعی، ۱۳۷۷ش، سراسر اثر). اغلب – مستقل از دو جریان عمده فقیهان و صوفیان و در موازات آن‌ها و البته گاهی نیز در هم‌راهی با یکی از آن‌ها – یک جریان دیگر تألیف آثار و ترویج ارزش‌ها و بحث از مبانی اخلاق هم در جهان اسلام رواج داشته که متعلق به اصحاب حدیث است. پیروان این جریان فکری هم کوشیده‌اند با استناد به روایات و سخنان پیامبر^(ص) و دیگر بزرگان دین، تفکر اخلاقی‌ای را ترویج کنند که از نظرشان برگرفته از تعالیم اصیل اسلامی است (برای تفصیل بحث درباره آثار اخلاقی ایشان، نک پاکتچی، ۱۳۷۹ش، صص ۱۲۳-۱۲۵).

پژوهشگرانی که درباره تاریخ اندیشه اخلاقی مسلمانان مطالعه کرده‌اند معمولاً به نظریه‌پردازی‌های اخلاق فلسفی توجه نموده و پیشینه آن را نیز دست‌کم در یک سده دیرتر یافته‌اند. اینان ترجمه متون اخلاقی ایران به زبان عربی در سده ۲ق و پدید آمدن آثاری هم‌چون «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» ابن مقفع (مقتول در ۱۴۲ق)، گسترش مباحث کلام اسلامی در میان معتزله و دیگر گروه‌ها – درباره عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح، قاعده لطف، اختیار انسان و امثال آن‌ها – و سپس ترجمه آثار اخلاق فلسفی یونانیان به عربی در حدود سده ۳ قمری را «طلیعه مباحث نظری اخلاق فلسفی» در جهان اسلام دانسته‌اند (برای نمونه، نک اعوانی، ۱۳۷۷ش، صص ۲۰۱-۲۰۷؛ ۲۰۱۷، p. 8). (Abou El Fadl, 2017, p. 8).

صاحبان این بینش، سابقه تفکر استدلالی عقل‌بنیان درباره اخلاق را تنها در نظام‌های ساخت‌یافته تفکر

1. Discriptive/ normative approach.

عقلی — هم‌چون کلام و فلسفه — جسته‌اند (برای تصریح به این معنا، نک: Shihada, 2006, p. 1). با این حال، به نظر می‌رسد اولاً، تنها شیوه اندیشیدن درباره اخلاق، تکیه بر شیوه استدلالی عقل‌بنیان نیست. به بیان دیگر، هرگاه سخن از تاریخ اندیشه اخلاقی در جهان اسلام باشد، فروکاستن تاریخ اندیشه اخلاقی به تاریخ اندیشه‌های استدلالی عقل‌بنیان وجهی ندارد. ثانیاً، لزوماً همه متفکرانی که درباره اخلاق — حتی با کاربرد شیوه استدلالی عقل‌بنیان — اندیشیده‌اند، حاصل تلاش فکری خود را در قالب نظام‌های تفکر فلسفی یا کلامی عرضه ننموده‌اند. این که عمده عالمان اخلاق اسلامی، نظام فکری منسجمی بر پایه استدلال عقل‌بنیان پدید نیاورده‌اند به آن معنا نیست که همواره لزوماً در مقام کشف و داوری اندیشه‌ها نیز بر استدلال عقلی تکیه نداشته‌اند. مقام ارائه اندیشه غیر از مقام کشف آن است. چه بسا عالمی با روش فلسفی به اندیشه‌ای دست یابد و بعد برای بیان آن شیوه‌ای متفاوت را برگزیند. نیز، ارائه آراء اخلاقی در قالب غیرفلسفی هرگز به آن معنا نیست که این آراء از انسجام و پیوند منطقی برخوردار نیست و حالتی نظام‌مند^۱ نیست. می‌توان در حجم گسترده آثار اخلاقی مسلمانان با الهام از قرآن مجید و روایات بزرگان دین، یک جور «حکمت ذوقی» را در مقام رویارویی با مسائل اخلاقی مشاهده کرد (نک: پورجوادی، ۱۳۷۲ش، ص ۱-۲)؛ حکمتی که حتی شاید نتیجه فعالیتی استدلالی است، اما در قالب آموزه‌های سنت یا مکتبی فلسفی عرضه نمی‌شود.

نکته دیگر این که کوشش برای بازسازی دستگاه اندیشه یک متفکر بر پایه روایات پراکنده امر غربی نیست. نه تنها در فرهنگ اسلامی، که در تمدن یونان باستان هم از متفکران اعصار دور، جز اقوالی پراکنده در منابع متأخرتر بازمانده است. برای نمونه می‌توان به آراء هراکلیت اشاره کرد که در سنت فلسفی غرب هم‌چون کهن‌ترین نظریه پرداز اخلاقی شناخته می‌شود (برای مروری بر اندیشه اخلاقی او، نک: خراسانی، ۱۳۵۰ش، ص ۲۶۹-۲۷۱). شناخت آراء اخلاقی او جز با مرور نقل‌قول‌های پراکنده متأخر امکان‌پذیر نشده است (نک: گاتری، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۹-۱۰).

پس اولاً کوشش برای شناخت آراء اخلاقی در جهان اسلام نباید به مرور تاریخ اندیشه‌های فلسفی محدود شود؛ ثانیاً، نباید گمان برد که اندیشه‌های اخلاقی منسجم در جهان اسلام را تنها در مرور مکاتب فلسفی متأخر می‌توان شناخت و جریان‌های فکری متقدم‌تر در جهان اسلام اگر هم فکری اخلاقی تولید کرده‌اند لزوماً فاقد انسجام بوده است؛ ثالثاً، نباید پنداشت پژوهشگران حوزه تاریخ اندیشه اخلاقی در دیگر سنت‌های فکری بشر نیز تنها به مرور آثاری با صبغه فلسفی بسنده کرده‌اند.

جویندگان تاریخ اندیشه اخلاقی در سنت فلسفی جهان اسلام، گزارش‌های فراوان درباره آراء اخلاقی و تربیتی عالمان سده‌های نخست را از این منظر ننگریسته‌اند که نظریه اخلاقی متمایزی را بازمی‌تابانند. غلبه چنین رویکردی سبب شده است که حتی وقتی بناست پیشینه آراء و رویکرد صوفیان مسلمان یافته شود، بیش از آن که ردّ چنین تعالیمی را در آموزه‌های اسلامی بگیرند، خاستگاه‌های ایرانی و یونانی برایش می‌جویند (برای نمونه‌هایی از آثار با این رویکرد، نک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹ش، ص ۱-۳۹؛ نیز، نک: همو، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷ به بعد).

1. Systematic.

به این ترتیب، عملاً در مطالعات مرتبط با تاریخ اندیشه اخلاقی مسلمانان توجهی به آثار و اندیشه‌های اخلاقی غیرفلسفی نشده است.

خاصه شواهد بازمانده از سده‌های نخستین هجری را کم‌تر برای بازشناسی مکاتب و نظریه‌های اخلاقی مسلمانان بازکاویده‌اند (برای اشاره به ضرورت این قبیل مطالعات، نک پاجکتچی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۲۲-۲۲۳). حتی در اندک آثاری که با هدف بازشناسی تاریخ اندیشه‌های اخلاقی غیرفلسفی در جهان اسلام پدید آمده، بیش از آن که به تاریخ اندیشه‌ها توجه شود، تاریخ ادبیات اخلاقی غیرفلسفی مسلمانان را مورد توجه قرار داده‌اند و از همین رو، اندیشه‌های اخلاقی بازتابیده در کتب حدیث را نیز در انتساب به مؤلفان آن کتب و گردآورندگان آن روایت‌ها جسته‌اند؛ مؤلفانی که البته اغلب از سده ۳ قمری به بعد می‌زیسته‌اند (برای نمونه، نک دلیری، ۱۳۹۹ش، سراسر کتاب).

بازشناسی اندیشه اخلاقی صحابه زمانی ممکن است که معتقد باشیم برای شناخت دغدغه‌های فکری عالمان آن عصر، منابعی معتبر در اختیار داریم. پس مطالعه اندیشه اخلاقی صحابه برای کسانی معنا دارد که اعتبار اغلب منابع اسلامی را پذیرا شوند. وانگهی، حتی بدون پذیرش اعتبار منابع اسلامی نیز می‌توان با مرور آثار اخلاقی بازمانده از صحابه «شخصیت نمادین» هر صحابی را با شناخت این که شخصیت نمادین هر صحابی چه پیوندی با شخصیت راستین او دارد خود می‌تواند موضوع مطالعاتی بعدی باشد و با رویکردهای مختلف تحلیل شود.

۲. امکان انتساب اندیشه اخلاقی به یک صحابی

از منظر قائلان به اعتبار عمده منابع اسلامی، هرگاه قرار باشد با مرور گزارش‌های پراکنده درباره هر صحابی اندیشه اخلاقی منتسب به او را بازشناسیم، اولین مسئله شایان تأمل، معقولیت این احتمال است: آیا می‌توان امیدوار بود صحابه دغدغه‌ها و مسائل اخلاقی داشته‌اند و دستگاه فکری منسجمی در مقام پاسخ به آن مسائل پدید آورده‌اند؟ در مقام پاسخ باید توجه داشت گرچه صحابه در شاگردی پیامبر (ص) مشترک‌اند، وجوه تمایز مهمی نیز دارند که می‌تواند سبب شود هرکدام خط سیر فکری مستقلی را پیموده باشند.

۱-۲. تفاوت خاستگاه فکری صحابه

یک تمایز جدی صحابه در خاستگاه و زمینه اجتماعی‌شان است. برخی پیش از آن که صحبت پیامبر (ص) گزینند ساکن مکه بوده‌اند؛ برخی در مدینه و برخی نیز در یمن و عراق می‌زیسته‌اند و برخی هم در بادیه‌ها. سبک زندگی و سنت‌های فرهنگی هر کدام از این مناطق، تفاوت‌هایی با مناطق دیگر داشته که می‌توانسته‌است روی نگرش‌ها و شخصیت یک صحابی اثر گذارد و مثلاً سبب شود سؤالات و دغدغه‌های اخلاقی مختلفی برای او پدید آید.

افزون بر این، صحابه هریک نیز روحیه و شغل و سطح اجتماعی و مالی و فرهنگی و روابط خویشاوندی و پیوندهای حمایتی متفاوت با دیگری داشته‌اند. میزان برخورداری این صحابه از مصاحبت پیامبر (ص) هم به یک اندازه نیست. سن و سال هریک و میزان توانایی‌شان برای بهره‌مندی از پیامبر (ص) نیز مثل هم نبوده است. بعضی

مثل عثمان بن مظعون در پیری توفیق صحبت پیامبر^(ص) یافته‌اند؛ یعنی وقتی شخصیت‌های‌شان شکل گرفته بود. از آن سو، برخی دیگر در عمده دوران مصاحبت پیامبر^(ص) کودک بودند (برای تأثیر مؤلفه سن صحابی در نوع تعاملش با مسائل دینی، نک: مهروش، ۱۳۹۵ش، سراسر فصل هشتم).

روحیات صحابه نیز متفاوت بود و هریک نیز شغلی متفاوت با دیگران را دنبال می‌کرد. بعضی از فرصت بیش‌تری برای بهره‌مندی از پیامبر^(ص) برخوردار بودند و بعضی به اقتضاء شغل خود یا محل سکونت‌شان زمان کم‌تری برای صرف کردن با پیامبر^(ص) داشتند. مدینه نه یک شهر یک‌پارچه، بلکه دهستانی متشکل از چندین آبادی بود (نک: اسماعیلی، ۱۳۹۷ش، ص ۳-۲۲). برخی صحابه نزد پیامبر^(ص) می‌رسیدند و با تأکید بر این‌که توفیق حضور گسترده نزد ایشان را ندارند، سفارش‌هایی موجز و عام طلب می‌کردند (نک: مالک، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۹۰۶). این‌ها نشان می‌دهد این تصور که صحابه همواره می‌توانسته‌اند سخنان پیامبر^(ص) را درست و کامل بشنوند و دقیق و بی‌واسطه معنایش را دریابند صحیح نیست.

از این گذشته، صحابه هریک برای تفسیر سخنان پیامبر^(ص) شیوه‌ای بخصوص داشتند و گروه مرجع^۱ هر کدام شان برای فهم سخنان پیامبر^(ص) نیز متفاوت با دیگری بود. روحیات هر کدام نیز با دیگری متفاوت بود. بدین‌سان، سؤالاتی که هریک نزد پیامبر^(ص) مطرح می‌کردند با دیگران فرق داشت. پیامبر^(ص) نیز خواه‌ناخواه ممکن بود پاسخ‌هایی به سؤالات هریک بدهند که ناظر به موقعیت و شرایط روحی و جسمی و معیشتی خاص او باشد. گاه سؤال خصوصی فرد از پیامبر^(ص) در جمعی چند نفری مطرح می‌شد و افزون بر خود آن فرد، آن چند نفر محدودی نیز که سخن را شنیده بودند از پیامبر^(ص) نقلش می‌کردند. اختلاف نقل‌ها در این زمینه گویاست که گاه یک سخن به شکل‌های مختلفی تفسیر شده است (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش - ب، ص ۲۴۱).

۲-۲. تفاوت شنیده‌های صحابه از پیامبر^(ص)

برخی مسائل آن قدر مهم بودند که پیامبر^(ص) برای عموم توضیح می‌داد و سخنانی در جمع می‌گفت؛ اما به هر حال مواردی نیز پیش می‌آمد که سؤالاتی خصوصی‌تر مطرح شوند؛ سؤالاتی که تنها بعضی از اصحاب آن را بشنوند و بر اساس آن، ذهنیت‌های خود را نظمی دوباره بخشند. حتی گاه ممکن بود پیامبر^(ص) نکته‌ای را در جمع بگوید؛ اما از میان همه شنوندگان تنها عده معدودی به اهمیت آن سخن پی ببرند و برای حفظ و نقل آن بکوشند و در نظام فکری خود جایگاه درخوری به آن سخن بدهند که دقیقاً پیامبر^(ص) انتظار داشته‌اند.

به بیان دیگر، گاه نکته‌ای از پیامبر^(ص) شنیده می‌شد؛ اما جایگاهی که افراد مختلف در نظام فکری خود به آن می‌دادند، متفاوت بود. خواه‌ناخواه در معاشرت با پیامبر^(ص) بحث‌های مختلفی شنیده می‌شد؛ اما این صحابه بودند که هریک از ایشان به اجتهاد خود می‌بایست می‌فهمید که هریک از گفتارهای پیامبر^(ص) دارای چه درجه‌ای از اهمیت است و در عرض کدام توصیه‌های دیگر قرار داده شود. این هم به شکل‌گیری تحلیل‌ها و بینش‌های مختلف دامن می‌زد.

بعد از درگذشت پیامبر^(ص) نیز مناصب و جایگاه اجتماعی صحابه تفاوت بسیار یافت (برای این تفاوت در

1. Reference group.

جایگاه اجتماعی، نک: سجادی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۴۹). برخی ساکن مناطقی دوردست شدند و از اشتغالات سیاسی دوری گزیدند. برخی دیگر به مواضع سیاسی موافق یا مخالف حکومت‌ها یا حتی اداره حکومت اشتهاار یافتند. بومی نیز که هرکدام سکونت گزیدند اقتضائات متفاوتی داشت و سنت فکری متفاوتی از گذشته به ارث برده بود. این‌گونه، مردمان هر بوم از صحابی ساکن منطقه خود پرسش‌هایی متفاوت از دیگر بوم‌ها درباره سیره پیامبر^(ص) می‌پرسیدند. به بیان دیگر، عملاً هر یک از صحابه فرصت متفاوتی برای یادآوری و بازپروری و ترویج سخنان پیامبر^(ص) پیدا کردند (نک: مهروش، ۱۳۹۵ش، ص ۲۲۸-۲۲۹).

۲-۳. اقتضائات عصر صحابه

زندگی این صحابه پس از دوران حیات پیامبر^(ص) با رویدادهای اجتماعی عظیمی نیز در سطح جهانی و با محوریت جهان اسلام همراه بود: دو ابرقدرت بزرگ جهان درهم شکستند، ناگهان جامعه اسلامی بسیار بزرگ‌تر از آن شد که بتوان تصور کرد، انبوهی از مسائل اجتماعی در اثر اختلاط فرهنگی اقوام پدید آمد و شمار گسترده‌ای از تازه‌مسلمانان که پیش از این هرکدام دینی داشتند، پرسش‌های تازه‌ای پیش کشیدند.

بحران‌های اجتماعی گسترده‌ای نیز فراگیر شد که نیازمند نظریه‌پردازی بود. مثلاً، در زمان خلافت عمر بن خطاب و در حدود سال ۱۸ق طاعون عمّواس روی داد (برای مطالعاتی در مطالعه تأثیر این طاعون بر نظریه‌پردازی‌های اخلاقی و کلامی مسلمانان، نک: امین، ۱۳۶۶ق، ص ۳-۴). بسیاری از کسان که برای جهاد به اردن رفته بودند، به مرگ عادی مردند و این بروز تردیدهایی را در مشروعیت جهادشان همراه داشت. لازم بود این معنا تبیین شود که همه اینان به خاطر قصد خیرشان ثواب می‌برند و از قول پیامبر^(ص) به نحو گسترده‌ای نقل شد که «مَنْ طَلَبَ الشَّهَادَةَ صَادِقًا أُعْطِيَهَا وَ لَوْ لَمْ تُصِبْهُ» (نک: مسلم، بی تا، ج ۶، ص ۴۸).

مسائل حقوقی و اجتماعی فراوانی هم در اثر اختلاط با عجم‌ها پدید آمد. از جمله، عمر در این دوره برای جلوگیری از اختلاط عرب و عجم و فروری عرب‌ها در عجم‌ها، بخشنامه مهمی صادر کرد:

مسلمانان باید ازار (لنگ) بپوشند و شلوار به پا نکنند، رداء بپفکنند، پاره‌نه راه بروند یا نعل (دم‌پایی) بر پا کنند، برای دم‌پایی‌های خود، قبال (بندی که سه انگشتک کوچک پا را می‌گیرد) قرار دهند، سبک زندگی معدیان — عرب‌ها — را پیشه کنند و به زندگی خشن تن دهند، هم‌چون پدرشان اسماعیل^(ع) لباس مندرس بپوشند، ماهرانه بی‌رکاب سوار اسب شوند و به جای حمام رفتن، چشم در آفتاب دوزند که حمام عرب این است... (نک: صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۸۵-۸۷؛ ابن جعد، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۶).

مثال دیگرش همان است که عمر در حکمی دیگر بیان داشته بود: «بدترین هدایتی که نصیب کسی شود، هدایت عجمیان است؛ از آن دوری گزینید» (نک: ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۴؛ برای نمونه از بحث‌های فقهی و نظریه‌پردازی‌های فقهی آن دوران، نک: پاکتچی، ۱۳۹۳ش، صص ۱۰؛ نیز نک: مهروش، ۱۳۹۵ش، سراسر فصل هشتم).

بحران‌های بزرگ بعدی در عصر صحابه نیز همگی نیازمند توجیه فکری عموم بودند؛ بحران‌هایی هم‌چون پایان یافتن فتوحات، بسته شدن باب ثروتی عظیم که با آن جنگ‌ها نصیب مسلمانان می‌شد و بازگشت

رزمندگان به شهرها، کشتن پیایی سه خلیفه، وقوع جنگ میان صحابه، شکل‌گیری خوارج، انتقال پای‌تخت از مدینه به کوفه، انتقال قدرت از عراق به شام، قدرت‌یابی تدریجی بنی‌امیه که در صدر اسلام جزو بردگان آزادشده (طُلُقَاء) بودند، محدود کردن قدرت اهل بیت^(ع) و بالاخره، کوشش برای بسیج توده‌ها به نفع معاویه و در مخالفت با خانواده پیامبر^(ص).

نمی‌توان تصور کرد که می‌شود بدون کوشش‌های فکری و نظریه‌پردازی‌های گسترده فضای چنین اجتماعی را اداره کرد، مردمان مختلف را به هم‌سوایی با حکومت سوق داد یا در مقام رویارویی با سیاست‌های حاکمان توده‌ها را به نفع خود بسیج کرد. پس نمی‌توان ایدئولوژی غالب عامه مسلمانان مبنی بر یک‌رنگی و هم‌فکری همه صحابه پیامبر^(ص) را پذیرا شد. به‌عکس با نظر به تنش‌ها و اضطرابات گسترده اجتماعی در عصر صحابه، باید انتظار داشت بتوان ردی از اختلاف آراء و نظریه‌پردازی‌های ناهم‌سو در مسائل مختلف، از جمله مسائل اخلاقی را در میان جناح‌های مختلف فکری آن دوره پیدا کرد.

در کنار همه این عوامل باید خواه‌ناخواه وزنی هم برای گرایش دینی و اعتقادی مسلمانان در نظر گرفت. صحابه پیش از این تأکید قرآن کریم بر ضرورت حکمت‌آموزی را شنیده بودند. شخصیت‌های پرشماری از ایشان نیز، روایت «الحکمة ضالة المؤمن» را از قول پیامبر^(ص) نقل می‌کردند (برای کهن‌ترین نقل آن، نک ابن‌ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۹۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳ ش، ج ۴، ص ۱۵۵؛ نیز برای نقل این گفتار در عصر تابعین همچون مثلی مشهور و نه حدیثی نبوی، نک ابن‌ابی‌شیبہ، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۳۱۷). براین اساس، می‌توان پذیرفت که پس از فتوحات و مساعد شدن شرایط برای ارتباط با دیگر اقوام، اشخاصی از میان صحابه تمایل اکید به آشنایی با آموزش‌های اخلاقی اقوام مختلف و نقد و تحلیل آن‌ها و گزینش از میان‌شان داشته باشند؛ چنان‌که حتی چه‌بسا عصر صحابه یکی از دوره‌های مهم در تاریخ نظریه‌پردازی‌های اخلاقی جهان اسلام باشد.

یک شاهد مسئله همین است که با گذر از عصر صحابه به عصر تابعین شاهد اندیشه‌های اخلاقی موازی و ناهم‌سو هستیم. از جمله، می‌توان دو مکتب اخلاقی رقیب را در عصر تابعین در شهر بصره یاد کرد که هر یک پیروانی داشتند؛ مکتب خوف‌گرای حسن بصری (درگذشته ۱۱۰ ق) و مکتب اخلاقی ابن‌سیرین (درگذشته ۱۱۰ ق) با گرایش به رجاء (نک گذشته، ۱۳۶۹ ش، ص ۷۳۵). اختلاف تعالیم اخلاقی این دو تا بدان حد است که تعبیر «جالس الحسن أو ابن‌سیرین» (یعنی یا با حسن هم‌نشین باش یا با ابن‌سیرین)، در فرهنگ عربی ضرب‌المثل رایج گردیده است (سید مرتضی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۱۴۲). این‌که از جایی هم‌چون بوم بصره در یک طبقه بعد، شخصیت‌هایی مثل ابن‌سیرین و حسن بصری برخاستند که علی‌رغم تمایز تعالیم‌شان، از آباء تصوّف به‌شمار آمدند (برای مروری بر تعالیم و جایگاه این دو، نک پاکتچی، ۱۳۹۲ ش - الف، ص ۳۹-۴۱)، نمی‌تواند بی‌ارتباط با تعالیمی باشد که یک نسل قبل، صحابه‌ای همچون ابوموسی اشعری و انس‌بن‌مالک در بصره ترویج می‌کردند (برای تأکید بر پیوند تعالیم این دو با برخی دیگر از صحابه ساکن دیگر بوم‌ها، نک همان‌جا).

۳. شیوه گردآوری داده‌های بحث و تحلیل آن‌ها

هرگاه بپذیریم عالمان عصر صحابه هر کدام چارچوب فکری منسجمی داشته‌اند باید برای بازسازی^۱ اندیشه اخلاقی این عالمان الگویی بیابیم. چنین الگویی را می‌توان با تحلیل مؤلفه‌های اندیشه اخلاقی بازشناخت: اخلاق دانش شناخت ارزش‌کنش‌ها و منش‌هاست. ارزش امور همیشه در شرایط است که در تعریف می‌شود. پس اگر بفهمیم درک هر شخصی از شرایطی که در آن واقع شده چیست، خواهیم دانست چگونه کنش‌ها و منش‌ها را ارزش‌گذاری می‌کند. پس برای درک اندیشه اخلاقی هر متفکری باید این جوانب از اندیشه او را بازشناسیم: هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خیر اعلی و سلوک.

۳-۱. راه‌بردها و مبانی تحلیل داده‌ها

نخست باید دید چه‌گونه می‌توان برپایه داده‌هایی پراکنده، نظام فکری منسجم صحابی را بازسازی کرد. چنان‌که گفتیم، غالباً تنها گفتارهایی پراکنده از صحابه گزارش شده‌اند؛ چنان‌که معلوم نیست صحابی در پاسخ به چه سؤال یا در چه فضای اجتماعی و بعد از چه رویدادی چنین می‌گوید یا با طرح این مسئله دقیقاً می‌خواهد کدامین مشکل اخلاقی یا اجتماعی را حل کند. لازم است راه‌بردهایی برای تحلیل این داده‌های پراکنده و استخراج یک اندیشه اخلاقی منسجم از دل آن‌ها داشته باشیم.

اولین اصل راهبردی ما اعتماد به روایات مندرج در منابع است؛ مگر به دلیل آشکاری مثل تعارض روایتی با دیگر روایت‌ها نتوانیم میان‌شان جمع کنیم. در بسیاری از مواقع روش‌های رجالی برای سنجش اعتبار روایت‌ها با بی‌طرفی فاصله دارد و نمی‌توان با اعتماد به آن‌ها قضاوتی علمی داشت. این‌که مثلاً عالمان رجالی عامه مسلمانان، یک فرد شیعی را غالی، ملعون، کذاب، دجال، منحرف و امثال این‌ها خوانده‌اند لزوماً حاکی از دروغ‌گویی او نیست. می‌توان به‌عکس احتمال دانست که در بسیاری از مواقع گرایش‌های فرقه‌ای عالمان جرح و تعدیل در این قضاوت‌ها دخیل بوده است. نیز، حتی ممکن است کسی در یک مورد بخصوص دروغ گفته باشد؛ اما دلیل ندارد از همه منقولات او سلب اعتماد شود.

از آن سو، بی‌اعتبار دانستن عمده این روایت‌ها نیز عملاً معنایی جز حکم به انسداد راه آگاهی از رویدادهای سده نخست هجری ندارد. بسیاری از اقوالی که از این عالمان در تفسیر و فقه و اخلاق نقل می‌شود اموری جزئی از جنس خاطرات روزمره هستند که اشخاص انگیزه برای جعل در آن نداشته‌اند. درباره برخی از مسائل تنها راه کسب آگاهی مراجعه به همین اقوال است. نمی‌شود قومی را غیرقابل اعتماد دانست و تاریخ‌شان را نوشت! یگانه راهی که وجود دارد این است که با مرور همین اقوال، سعی کنیم بفهمیم چه هسته‌ای از واقعیات را بازمی‌تابانند. نکته دیگری که باید به آن توجه شود این است که غالباً امکان جعل هر دیدگاهی از قول هر شخصیتی وجود ندارد. خواه‌ناخواه وقتی پیروان تفکری قرار است بیابند و آراء متأخر خود را به بزرگان مقدم‌تر منتسب کنند، محدودیت‌هایی دارند. آن‌ها مجبوراند این اندیشه‌ها را به کسانی منتسب کنند که به داشتن افکاری نزدیک به همان چارچوب کلی نزدیک‌اند. انتساب هر فکر جدیدی به هر صحابی کهنی مقدور نیست و حتی

1. Reconstruction.

اگر جریان‌های فکری متأخر بخواهند بخشی از آراء خود را به صحابه منسوب دارند، باید نخست صحابی‌ای بیابند که چارچوب کلی فکرش پذیرای چنین انتسابی است.

پس در گام نخست مطالعه، بنا را بر این می‌گذاریم که اغلب روایت‌ها از همان کسی صادر شده که به او منتسب گردیده‌است. به بیان دیگر، سعی می‌کنیم دریابیم شخصیت نمادینی که در فرهنگ اسلامی به نقل این روایت‌ها شناخته می‌شده است چه افکاری دارد یا حتی احیاناً خود این شخصیت نمادین در گذر زمان، دچار چه تحولاتی شده است. بعد از شناسایی نظام اندیشه‌ی یک شخصیت، با سنجش اندیشه‌های او با دیگر شخصیت‌ها، تناقضات یا سازگاری‌های محتمل کشف می‌شوند؛ آن موقع خواهیم توانست برپایه شواهد از آراء صحابه مختلف، قضاوت کنیم که آیا این شخصیت‌ها می‌توانسته‌اند همگی به یک گفتمان تعلق داشته باشند یا نه؟ اگر شواهد، سازگاری اندیشه‌ها و امکان تعلق‌شان به یک گفتمان را نشان می‌داد، می‌توانیم انتساب آراء به هریک از آن صحابه را پذیرا شویم. هرگاه نیز که دریافتیم آراء منسوب به برخی صحابی با گفتمان کلی آن دوره ناسازگار است، خواهیم توانست بررسی کنیم که اقوال هر کدام در چه مسیرهای بخصوص مختلف بسط داده و تفسیر شده‌است؟

دومین اصل راهبردی ما کوشش برای تحلیل گفتمان روایات با فرض یکپارچگی آن‌هاست. از این منظر، هیچ یک از روایت‌ها به خودی خود معنای آشکار و واضحی ندارد؛ بلکه با کنار هم چیدن روایت‌ها باید معنای شان را دریافت. رویکردمان هم انتقادی است. بنا نداریم همین که روایتی را ذیل بابی از کتابی یافتیم، حکم کنیم لزوماً موضوعش همان است که عنوان باب بازمی‌تاباند. قرار است اول با مرور همه شواهد و قرائن و کاربرد روش‌های تحلیل گفتمان دریابیم فضای کلی جامعه‌ای که این حرف در آن زده شده، چه بوده است. بعد می‌توانیم بر اساس مجموع شواهد و با نظر به عموم آثار بازمانده از یک صحابی، نظر وی را درباره هر موضوع بشناسیم.

چنین راهبردی مستلزم پذیرش آن است که همه اقوال رسیده از یک صحابی، بازتاباننده نظام فکری واحد است. از این منظر، هر انسانی خواه‌ناخواه چارچوب فکری مشخصی دارد؛ حتی اگر فیلسوف نباشد. آری؛ فلاسفه سعی می‌کنند با دقت بیش‌تر تناقضات فکری خود را کشف کنند و انسجام فکری خود را بالاتر ببرند. باین‌حال، فقط فلاسفه نیستند که چنین می‌کنند. نوعاً هرکسی که بخواهد منطقی بیندیشد، راهی جز این ندارد که ذهنش را نظم بخشد. بنابراین، در مقام تفسیر اندیشه‌های هر کسی باید بنا را بر انسجام ذهنی او گذاشت؛ مگر خلافش ثابت شود.

نیز، برپایه همین راهبرد، اگر یک صحابی دارد قرائتی خاص از یک آیه قرآن یا حکم شرعی بخصوصی را ترویج می‌کند، حتماً دارد به ترویج اندیشه‌ای مدد می‌رساند. به همین ترتیب، اگر دارد خاطره‌ای بخصوص از حیات پیامبر^(ص) نقل می‌کند مقصدی دارد که باید شناخت. آری؛ ممکن است گاهی مسئله غیر از این باشد؛ اما اول باید مسئله را با فرض چنین ارتباطی بررسی کرد و برای یافتن پیوندها کوشید. اگر البته به هیچ نحو نشد برپایه شواهد کنونی ارتباطی بیابیم، آن وقت حکم خواهیم کرد که راوی دارد بر اساس عواطفی کاملاً فردی و در تناقض با خطوط کلی فکرش خاطره می‌گوید.

یک مثال این مسئله قرائت انس بن مالک از آیه «رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ» (آل عمران / ۱۹۲) است. او به جای قرائت مشهور، «تُخَلِّدُ فِي النَّارِ» می خواند (ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۸۴۳). ممکن است کسی فکر کند این صرفاً حاصل اختلاف شنیده‌های او یا حاصل بد شنیدن اوست. وقتی در افکار انس دقیق می شویم، درمی یابیم که معتقد است مؤمنان هم در آتش جهنم خواهند سوخت و البته فقط کافران خالدند. این آراء را در مقام رویارویی با اندیشه‌های خوارج مطرح می کرد که می گفتند هر کس گناه کبیره کند وارد جهنم می شود و همین ورود مایه رسوایی او است. انس هم البته قبول داشت ارتکاب گناهان مایه ورود به جهنم است؛ اما می گفت مؤمنان راه خروج دارند و رسوا کسی است که خالد شود. بر همین قیاس، دیگر اقوالی نیز که یک صحابی دارد از قول پیامبر^(ص) نقل می کند، در عین انتسابشان به پیامبر^(ص) بازنماینده فکر خود او نیز هستند.

۲-۳. محدودیت‌های روش شناختی

مجموعه آن چه گفته شد هرگز به این معنا نیست که منابع و دستاوردهای چنین مطالعه‌ای خدشه‌ناپذیر نیستند. یک مشکل مهم در راه چنین مطالعه‌ای، مثل هر مطالعه تاریخی دیگری درباره ۲ سده نخست هجری، مسئله اعتبار منابع است. چه بسا جریان‌های اجتماعی متأخرتر سخنانی مجعول به صحابه منتسب کرده باشند. با این همه، به نظر می رسد که در گام نخست، راهی جز این نداریم که گزارش‌های پراکنده در منابع را سرجمع کنیم و بکشیم دریابیم بر پایه همین گزارش‌ها به چه درکی از تاریخ اندیشه‌های اخلاقی کهن می توان رسید. وقتی دریافتیم که نظام تفکر اخلاقی منتسب به هر صحابی، واجد چه شاخصه‌هایی است، خواهیم توانست ارتباط آن را با نظام اخلاقی بازتابیده در قرآن کریم، سنت نبوی، اهل بیت^(ع) و دیگر صحابه، و با نظام‌های تفکر اخلاقی رایج در بوم‌های مختلف سده نخست هجری و حتی باورهای اخلاقی پیشااسلامی رایج در هر بوم بسنجیم.

گذشته از مسئله اعتبار انتساب، مسائل علل الحدیث نیز تأمل برانگیزند. گاه محدثان، روایت‌ها را نقل به مضمون کرده‌اند. گاه نیز روایت‌ها تقطیع و از شواهدی که در خود بافت‌شان بوده است جدا شده‌اند. گاه نیز روایت‌ها تجمیع گردیده و مجموع اقوال پراکنده یک راوی کنارهم نشانده شده‌اند. این قبیل تصرف‌ها اغلب موجب ایجاد قرینه خطا برای فهم سخن می شوند (برای تأثیر نقل به مضمون بر روایات، نک پاکتچی، ۱۳۹۲ش - پ، ص ۳۷۱-۳۷۵؛ نیز، نک همو، ۱۳۹۴ش، ص ۶۶-۷۲؛ برای تأثیر تقطیع، نک همو، ۱۳۸۸ش، ص ۳۷-۴۹).

مشکل بعدی تأثیر پیش فرض‌ها بر چنین مطالعه‌ای است. بعید نیست بنا به ذهنیت‌ها و انتظارات خاص خود از لابه لای سخنانی پراکنده مطالبی نامربوط را گزینش کنیم و انسجامی را که خودمان توقع داریم، در میان‌شان پدید آوریم. سؤال این جا است که برقراری چنین نظامی چه اندازه می تواند کوششی روش مند و قابل گنجش در چارچوب‌های علمی باشد؟ اندیشه نظام مند اخلاقی از ویژگی‌های جوامع متمدن است و هیچ یک از جوامع بدوی که شواهد حیات‌شان برای ما باقی است، فراتر از امثال و حکمی پراکنده، هرگز تفکر اخلاقی منسجمی ارائه نکرده‌اند. آیا این انتظار بجا است که صحابه نظام اخلاقی منسجمی داشته باشند؟

پاسخ علمی به این پرسش بسیار مشکل است. نمی‌توان هیچ معیاری به دست داد که نشان دهد ما تا کجا حق داریم در برداشت از متون و برقراری ارتباط میان‌شان پیش برویم. از آن سو، با انصراف از چنین تلاشی نیز به درک بهتری از ماهیت مسئله نخواهیم رسید. به نظر می‌رسد باید از یک سو چنین مطالعاتی را دنبال کنیم و از دیگر سو به ملاحظات انتقادی بها بدهیم. وقتی نظام پیشنهادی خود را ارائه دادیم و پیوندهای برقرار شده میان گزاره‌های مختلف مشخص گردیدند، محققان دیگر می‌توانند با مرور دوباره شواهد بازمانده از هر صحابی و دیگر شواهد موجود، آن پیوندها را نقد و بازبینی کنند. اگر این ملاحظات انتقادی ادامه پیدا کند، می‌توانیم امیدوار باشیم که در گذر زمان، پاسخ‌هایی قابل دفاع به مسئله داده شود.

۳-۳. روند عملی بحث

برای این که مطالعه اندیشه اخلاقی صحابه فرجامی نیکو پذیرد لازم است مراحل عملی چنین کوششی بازشناسی شوند. گام نخست انتخاب یکی از صحابه است که به هر دلیل احساس می‌شود ممکن است آراء اخلاقی شایان توجهی داشته باشد. انتخاب چنین شخصیتی جز بر پایه تجربه محقق امکان‌پذیر نیست؛ ولی با مرور آثاری مثل مُسند احمد بن حنبل و نظر به حجم روایات اخلاقی هر صحابی می‌توان از میان‌شان شخصیت‌هایی را برگزید که به نظر می‌رسد اثر گذارتر بوده‌اند.

گام بعدی، گردآوری روایات اصیل صحابی است. در این مرحله باید کوشید مُسندی برای صحابی پدید آورد که انبوه روایات فقهی، تفسیری، اخلاقی، نامه‌ها، اشعار، خطبه‌ها یا هر نوع مطلب دیگری که از قول صحابی در انواع مختلف متون و منابع متقدم و متأخر روایت شده باشد را دربر گیرد. پدید آوردن چنین مجموعه‌ای خاصه از آن رو ضروری است که چه بسا روایاتی در بادی امر شامل محتوای اخلاقی به نظر نیایند؛ اما با تحلیل‌های بعدی بتوان در آن‌ها محتوای اخلاقی پیدا کرد. پس باید مجموع این روایت‌ها را در دسترس داشت.

در گام سوم با مرور این مسند و استناد به آن می‌توان آراء هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه صحابی و درک او از خیر اعلی و شیوه سلوک به آن را بازشناخت. به طبع در این مرحله از کوشش برای دستیابی به متن اصیل رسیده از صحابی مستغنی نخواهیم بود و بدین منظور لازم خواهد شد اختلاف‌نقل‌ها را مقایسه کنیم و تصحیف‌های محتمل در روایات را نیز بیابیم. دستیابی به چنین هدفی با نظر به دیگر گزارش‌های موجود از همان روایت، دیگر روایات رسیده از همان صحابی و توجه به اقوال دیگر صحابه درباره مسئله و هم البته گفتمان عصر محقق می‌شود.

گام چهارم تحلیل عمیق‌تر روایات، کشف ناگفته‌های صحابی، و شناخت اهداف پنهان وی از ترویج هر آموزه، یا به بیان ساده‌تر «خواندن سطور سفید» متن روایات است. باید نقل‌های صحابی از یک سخن پیامبر (ص) یا یک رویداد تاریخی را با دیگر گزارش‌ها از آن رویداد مقایسه کنیم تا زاویه دید صحابی را بشناسیم. نیز، لازم است اقوال رسیده از صحابی درباره هر مسئله بخصوص را کنار هم بگذاریم و با دسته‌بندی مسائلی که صحابی مورد توجه قرار می‌دهد و مقوله‌بندی و تحلیل محتوای آن‌ها کشف کنیم که این که صحابی روی چه مضامین و معانی‌ای تأکید بخصوص دارد.

در همین مرحله با مقایسه روایت‌ها درباره هر موضوع قادر به کشف تناقضات احتمالی خواهیم بود. براین اساس، باید تحلیل کنیم اگر تناقضی در تعالیم منسوب به صحابی هست نتیجه چیست؛ آیا حاصل دوره‌های مختلف عمر صحابی و تجربیات مختلف او ست یا نتیجه جعل‌های متأخرتر. به ترتیب مشابه، لازم است رویکرد صحابی به هر مسئله را با رویکرد دیگر صحابه نیز مقایسه کنیم تا اگر صحابی موردنظر ما در انتقال آموزه‌ای نبوی یا فرهنگ‌سازی برای پذیرش باوری بخصوص نقش محوری ایفا نموده است، بازشناسیم.

گام پنجم آن است که پیوندها میان آراء مختلف صحابی را کشف کنیم و به تصویری کلی از هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خیر اعلی و سلوک از دید آن صحابی دست یابیم. نیز، در همین مرحله لازم است پیوند میان مؤلفه‌های مختلف هریک از این پایه‌های چهارگانه اندیشه اخلاقی او را بشناسیم. مثلاً سعی کنیم با مرور دوباره مسندی که برای آن صحابی ساخته‌ایم و استناد به شواهد پذیرفتنی، دریابیم اگر به انجام کاری برای دست‌یابی به «فلاح» یا برای «سعادت دنیوی» توصیه می‌کند، خود چه نسبتی میان این دو می‌بیند؛ یا اگر احیاناً توصیه به رفتار بخصوصی دارد به سبب اهمیتی است که در اثر کدام باور هستی‌شناسانه برایش حاصل شده است.

به گام‌های پنج‌گانه فوق می‌توان در صورت لزوم کوشش‌هایی تکمیلی را هم افزود. مثلاً ممکن است به هر دلیل نسبت به کشف تحولات بعدی اقوال صحابی حساس شویم یا در مقام رفع تناقضات به این توجه کنیم که شاگردان مختلف یک صحابی چه کسانی بوده‌اند، هر کدام در توسعه چه بخش از تعالیم او ایفاء نقش نموده‌اند، خود چه بینش‌هایی داشته‌اند، با چه انگیزه‌هایی به نقل روایات آن صحابی روی آورده‌اند و احیاناً متناسب نیازهای فکری خود یا مخاطبان چه تصرفی در گفتار صحابی نموده‌اند.

شاید لازم باشد بدانیم تعالیم صحابی از چه دوره‌ای به بعد و در چه بوم‌هایی رو به توسعه و پذیرش عمومی نهاده است. تحلیل این که حلقه‌های مشترک نقل از صحابی چه فاصله‌ای با خود او دارند و اهل چه بوم‌هایی هستند می‌تواند به این هدف یاری رساند. به همین ترتیب، ممکن است لازم باشد به این توجه کنیم که نقل یک مضمون بخصوص توسط صحابی در کدام حوزه‌های علوم اسلامی جدی گرفته شده است، کدامین شخصیت‌های دیگر درباره افکار او موضع گرفته‌اند و تأثیر صحابی در شکل‌گیری نهایی اندیشه مسلمانان در یک زمینه بخصوص چه بوده است.

نتیجه

از مجموع مباحث فوق می‌توان دریافت هیچ شاهد قاطعی نمی‌توان بر این بازنمود که شکل‌گیری مکاتب اخلاقی مختلف در جهان اسلام از عصر صحابه آغاز شده باشد؛ هم‌چنان که می‌توان دریافت مطالعه چنین پدیده احتمالی معقول و معنادار است. از مطالعه شواهد برمی‌آید می‌توانیم انتظار شکل‌گیری چنین مکاتبی را در عصر صحابه داشته باشیم و برای شناخت و تفکیک این مکاتب نیز منابع کافی در اختیار داریم. باید با مرور این منابع گزاره‌های هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، و درک هر صحابی از خیر اعلی و شیوه دست‌یابی به آن را استخراج کرد و با تحلیل این گزاره‌ها مبانی و نظریه اخلاقی آن صحابی را بازشناخت. چنین کوششی البته با محدودیت‌های مختلفی روبه‌روست؛ اما حتی با فرض آن که در اصالت روایات منسوب به هر صحابی نیز تردید

شود، از ارزش تاریخی این مطالعه کاسته نخواهد شد. نیز، محدودیت‌های مختلف ایجاد می‌کنند همواره این مطالعات با تحلیل‌های انتقادی بعدی و کوشش برای واکاوی پیوندهایی که میان اندیشه‌های مختلف صحابی برقرار شده است بازبینی شوند.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان بن محمد. (۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م)، *التفسیر*، به کوشش اسعد محمد طیب، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن‌ابی‌شیبہ، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت: دارالفکر.
۳. ابن‌جعده، علی. (۱۴۰۰ق/ ۱۹۹۰م)، *المسند*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت: مؤسسه نادر.
۴. ابن‌ماجه، محمد بن یزید. (بی‌تا)، *السنن*، به کوشش محمد فؤاد الباقی، بیروت: دارالفکر.
۵. اسکروپسکی، جان. (۱۳۸۰ش)، «فلسفه اخلاق»، ترجمه محسن جوادی، *نگرش‌های نوین در فلسفه*، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۶. اسماعیلی، مهران. (۱۳۹۷ش)، «دهستان یثرب/مدینه در دوره پیامبر (ص) بر پایه شواهد و قراین نخست هجری»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره ۱، ص ۳-۲۲.
۷. اعوانی، غلام‌رضا. (۱۳۷۷ش)، «اخلاق»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هفتم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۸. امین، احمد، «طاعون عمواس». (۱۳۶۶ق/ ۱۳۲۶ش)، *الثقافه*، شماره ۴۵۹.
۹. آگاهی، معصومه و عبدالهادی فقهی‌زاده. (۱۳۹۵ش)، «سیر تطور تفسیر اخلاقی قرآن کریم»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۹، ص ۱۲۷ تا ۱۴۸.
۱۰. برلین، آیزایا، *به نام آزادی*. (۱۳۸۲ش)، ترجمه محمدامین کاروان، تهران: مروارید.
۱۱. پات، فریبا. (۱۳۸۳ش)، «کتاب‌شناسی توصیفی فلسفه اخلاق، *رهنمون*، شماره ۷ و ۸.
۱۲. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش - پ)، *فقه‌الحدیث با تکیه بر مسائل لفظ*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۳. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش) - الف، *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*، تهران: الهدی.
۱۴. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش) - ب، «حدیث»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد بیستم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۵. پاکتچی، احمد. (۱۳۷۷ش)، «اخلاق»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هفتم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۱۶. پاکتچی، احمد. (۱۳۷۹ش)، «اصحاب حدیث»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد نهم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۷. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۳ش)، «اجاره»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد دهم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۸. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۴ش)، *فقه الحدیث: مباحث نقل به معنا*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۹. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۸ش)، *تاریخ حدیث*، به کوشش یحیی میرحسینی، تهران: انجمن علمی دانشجویان هیات دانشگاه امام صادق (ع).
۲۰. پالمر، مایکل. (۱۳۸۸ش)، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی رضا آل بویه، تهران: سمت.
۲۱. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۲ش)، *بوی جان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م)، *السنن*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت: دارالفکر.
۲۳. توکلی، غلام حسین. (۱۳۸۷ش)، «در نسبت دین و اخلاق»، *آیین مهر*، شماره ۱۶.
۲۴. خراسانی، شرف الدین. (۱۳۵۰ش)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
۲۵. خزاعی، زهرا. (۱۳۸۶ش)، «اخلاق کاربردی، ماهیت، روش ها و چالش ها، پژوهش های فلسفی کلامی»، شماره ۳۳، ص ۱۷۵ - ۲۰۶.
۲۶. دلیری، کاظم. (۱۳۹۹ش)، *تاریخ علم اخلاق با تأکید بر مکاتب، رویکردها و میراث اخلاقی دنیای اسلام*، قم: مرکز نشر هاجر.
۲۷. رضایی هفتادر، حسن و صفر نصیریان. (۱۳۹۷ش)، «بررسی ابعاد فطرت انسان از منظر معارف و حیاتی به ویژه نهج البلاغه»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۳۷، ص ۱۶۹-۲۰۶.
۲۸. رفیعی، بهروز. (۱۳۷۷ش)، *اخلاق، عرفان و تصوف اسلامی: کتاب شناسی توصیفی و موضوعی*، تهران: الهدی.
۲۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳ش)، *تصوف ایرانی*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
۳۰. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹ش)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
۳۱. ساشادینا، عبدالعزیز. (۱۳۸۸ش)، «نظام فقهی - اخلاقی اسلام»، *فقه پزشکی*، شماره ۱.
۳۲. سجادی، صادق. (۱۳۹۱ش)، «جیش، دیوان»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد نوزدهم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳۳. سید مرتضی، علی بن طاهر. (۱۴۰۳ق)، *الامالی*، به کوشش احمد شنقیطی، باز نشر قم: کتابخانه مرعشی.

۳۴. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۰۳ق)، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت: المکتب الاسلامی.
۳۵. گاتری، ویلیام کیت چمبرز. (۱۳۷۶ش)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری و حسن فتحی، تهران: فکر روز.
۳۶. گذشته، ناصر. (۱۳۶۹ش)، «ابن سیرین»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد سوم، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۷. مالک بن انس. (۱۴۲۵ق)، *الموطأ*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ابوظبی: موسسه زاید بن سلطان آل نهیان.
۳۸. مسلم بن حجاج. (بی تا)، *الصحيح*، بیروت: دارالفکر.
۳۹. مک ناتن، دیوید. (۱۳۸۳ش)، *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سمت.
۴۰. مهروش، فرهنگ و دیگران. (۱۴۰۰ش)، «شیوه اصلاح بینش‌ها از نگاه ابن عباس: مروری بر روایات اخلاقی او در منابع متقدم»، *مطالعات فهم حدیث*، سال هشتم، شماره اول، ص ۲۰۷-۲۳۱.
۴۱. مهروش، فرهنگ. (۱۳۹۳ش)، «اندیشه اخلاقی ابن مسعود»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، شماره ۲۴، ص ۱۴۳-۱۶۲.
۴۲. مهروش، فرهنگ. (۱۳۹۵ش)، *تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین: از آغاز اسلام تا شکل‌گیری مکتب اصحاب حدیث متأخر*، تهران: نشر نی.
۴۳. هدایتی، محمد. (۱۳۹۳ش)، «علم اخلاق: تعریف، موضوع و هدف»، *پژوهش‌های اخلاقی*، شماره ۱۶، ص ۱۲۳-۱۴۲.

44. Abou Al Fadl, Khaled, "Qur'anic Ethics and Islamic Law", *Journal of Islamic Ethics*, vol. I, 2017.
45. Foucault, Michel, *Fearless Speech*, ed. Joseph Pearson, Cambridge, Semiotext, 2001.
46. Shihada, Ayman, *The Theological Ethics of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī*, Leiden, Brill, 2006.

References

The Holy *Qur'an*.

1. Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (2003), *Al-Tafsīr*, [ed. As‘ad Muḥammad Ṭayyib,] Beirut: Dar al-Fikr.
2. Ibn Abī Shayba, ‘Abdullāh b. Muḥammad (1409 AH), *Al-Muṣannaf*, [ed. Sa‘īd Muḥammad Laḥḥām,] Beirut: Dar al-Fikr.
3. Ibn Ja‘d, ‘Alī (1990), *Al-Musnad*, [ed. ‘Āmir Aḥmad Ḥaydar,] Beirut: Nādir Institute.
4. Ibn Māji’, Muḥammad b. Yazīd (nd), *Al-Sunan*, [ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī,] Beirut: Dar al-Fikr.
5. Skropski, John (2018), “Ethics”, [Persian translation by Moḥsen Javādī,] *New Attitudes in Philosophy*, Qom: Taha Cultural Institute.
6. Esmacili, Mehran (2018), “The Village of Yathrib/Medina in the Prophet Era; Based on the First Centuries AH Evidences”, *The Journal of Islamic History and Civilisation*, 14(27): pp. 3-22.
7. A‘wānī, Gholāmreḏā (1998), “Ethics”, *Great Islamic Encyclopedia*, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnūrdī et al,] Vol. 7, Tehran: Center for Great Islamic Encyclopaedia.
8. Amīn, Aḥmad (1366 AH), “Plague of ‘Amawās”, *Al-Thiqāfa*, 459.
9. Āgāhī, Ma‘ sūme and Feqhīzāde, ‘Abdol-Hādī (2015), “Development of the Moral Interpretation of the Holy Qur’an”, *Research Journal of Tafsīr and Language of the Qur’an*, 9, Autumn and Winter.
10. Berlin, Isaiah (2003), *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, [Persian translation by Moḥammad Amīn Kārūn,] Tehran: Morvārīd.
11. Pāt, Farībā (2013), “Descriptive Bibliography of Moral Philosophy”, *Rahnamoon*, 8, Autumn.
12. Pākatchī, Aḥmad (1998), “Akhlāq-e Dīnī”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 7, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia.
13. Pākatchī, Aḥmad (2000), “Aṣḥāb al-Ḥadīth”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 9, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia.
14. Pākatchī, Aḥmad (2013), “Ḥadīth”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 20, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia.
15. Pākatchī, Aḥmad (2013), “Ijāra”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 10, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia.
16. Pākatchī, Aḥmad (2013), *Fiqh al-Ḥadīth: Based on Vocabulary Issues*, Tehran:

Imam Sadegh University (AS).

17. Pākatchī, Aḥmad (2014), *Fiqh al-Ḥadīth: Discussions on Transfer of Meaning*, Tehran: Imam Sadiq (AS) University.

18. Pākatchī, Aḥmad (2009), *History of Hadīth*, [ed. Yaḥyā MīrḤoseynī,] Tehran: Association of Islamic Theology Students in Imam Sadiq (AS) University.

19. Pākatchī, Aḥmad (2013 -A), *Movements of Sufism in Central Asia*, Tehran: Al-Hudā.

20. Palmer, Michael (2018), *Ethical Issues*, [Persian Translation by ‘Alīreza Āl-e Būye,] Tehran: SAMT.

21. PūrJavādī, Nasrollāh (1993), *Būy-e Jān*, Tehran: Academic Publishing Center.

22. Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā (2004), *Al-Sunan*, [ed. ‘Abdur Raḥmān Muḥammad ‘Uthmān,] Beirut: Dar al-Fikr.

23. Tavakkolī, Gholāmhussein (2017), “In the Relationship Between Religion and Morality”, *Āyīn-e Mehr*, 16.

24. Khorāsānī, Sharaf al-Dīn (1971), *The First Greek Philosophers*, Tehran: Pocket Books Joint Stock Company.

25. Khazā‘ī, Zahrā (2016), “Applied Ethics: Nature, Methods and Challenges”, *Theological Philosophical Researches*, 33, Fall.

26. Dalīrī, Kāzem (2019), *History of Ethics with an Emphasis on the Schools, Approaches and Moral Heritage of the Islamic World*, Qom: Hājar Publishing Center.

27. Rezaee Haftador, H.; Nasiriyan, S. (2018), “An examination of the human instinct from the viewpoint of the divine knowledge, with an emphasis on the *Nahjul Balaghah's* stance”, *Researches of Qur’an and Hadith Sciences*, 15(1).

28. Rafī‘ī, Behrūz (1998), *Morality, Mysticism and Islamic Sufism: Descriptive and Thematic Bibliography*, Tehran: Al-Hudā.

29. ZarrīnKūb, ‘Abdul-Ḥoseyn (2004), *Iranian Sufism*, [Persian translation by Mujiddudīn Keyvānī,] Tehran: Sokhan.

30. ZarrīnKūb, ‘Abdul-Ḥoseyn (2000), *In Query of Iranian Sufism*, Tehran: Amīrkabīr.

31. Sachedīna, Abdul Aziz (2018), “Islamic Jurisprudential-Ethical System”, *Medical Jurisprudence*, 1, Winter.

32. Sajjādī, Sādegh (2013), “Jaysh, the Dīwān of”, *Great Islamic Encyclopaedia*, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Vol. 19, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopaedia.

33. Sayed Murtaḍā, ‘Alī b. Ṭāhir (1403 AH), *Al-’Amālī*, [ed. Aḥmad Shanqīṭī,] republished in Qom: Mar‘ashī Library.

34. Şan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Ḥammām (1403 AH), *Al-Muşannaf*, [ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī,] Beirut: al-Maktab al-Islāmī.

35. Guthrie, William Keith Chambers (1997), *A History of Greek Philosophy*, [Persian translation by Mahdī Qavām Şafarī and Ḥasan Fathī,] Tehran: Fekr-e Rūz.

36. Gozashte, Nāser (1990), “Ibn Sīrīn”, *Great Islamic Encyclopaedia*, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Vol. 3, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopaedia.

37. Mālik Ibn 'Anas (1425 AH), *Al-Muwatta‘a*, [ed. Muḥammad Muştafā A‘zamī,] Abu Dhabi: Zāyidebn Sulţān Āl-Nahyān Foundation.

38. Muslim Ibn Ḥajjāj (nd), *Al-Şaḥīḥ*, Beirut: Dar al-Fikr.

39. McNaughton, David (2013), *Ethical View: An Introduction to Moral Philosophy*, [Persian translation by Ḥasan Mīyāndārī,] Tehran: SAMT.

40. Mehrvash, Farhang (2013), “Ethical Thought of Ibn Mas‘ūd”, *Ethical Research Journal*, 24, Summer.

41. Mehrvash, Farhang (2015), *History of Islamic Jurisprudence in the First Centuries: From the Beginning of Islam to the Formation of the School of Late Aşḥāb al-Hadith*, Tehran: Nashr-e Ney.

42. Mehrvash, Farhang et al (2021), “Reconsideration of Attitudes from the Viewpoint of Ibn Abbass (A Review of His Moral Narrations in Early Islamic Sources)”, *Studies on Understanding Hadith*, 8(1), winter: pp. 207-231.

43. Hedayati, Mohammad (2018), “Knowledge of Ethics: Definition, Subject and Aim”, *Quarterly Ethical Research*, 16(4), Summer.

44. Abou Al-Fadl, Khaled (2017), “Qur’anic Ethics and Islamic Law”, *Journal of Islamic Ethics*, 1.

45. Foucault, Michel (2001), *Fearless Speech*, [ed. Joseph Pearson,] Cambridge: Semiotext.

46. Shihada, Ayman (2006), *The Theological Ethics of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī*, Leiden: Brill.