

دوفصلنامه اندیشه علامه طباطبائی (ده)، سال پنجم، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۹۶-۷۳

## اخلاق از منظر علامه طباطبائی (ده) و توماس آکویناس

محمدعلی عاشوری کیسمی\*

دانشجوی دکتری فلسفه هنر دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

مریم پرویزی\*\*

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

تاریخ دریافت (۱۳۹۸/۱۰/۸) تاریخ پذیرش (۱۳۹۸/۱۰/۲۲)

(تاریخ دریافت میلادی ۲۰۱۹/۱۲/۲۹) (تاریخ پذیرش میلادی ۲۰۲۰/۰۱/۱۲)

### چکیده

اخلاق از دیرباز یکی از دغدغه‌های اصلی بشر بوده است. در پژوهش حاضر اخلاق از منظر علامه طباطبائی و توماس آکویناس بررسی شده است. با بررسی تطبیقی آراء علامه طباطبائی و توماس آکویناس شاهد مشابهت‌ها و مفارقت‌های بسیاری خواهیم بود. آکویناس از الهیات و رویکرد عقلی بهره می‌برد. علامه اخلاق را از جنس حکمت عملی می‌داند. ایشان در قالب پنج صورت به بررسی اخلاق پرداخته و تبیین می‌کند: اخلاق فضیلت‌گرایانه (مختص انسان و موجودات صاحب نفس)، اخلاق پیامدگرایانه (قراردادی)، اخلاق وظیفه‌گرایانه، اخلاق دینی (ادیان گذشته) و اخلاق قرآنی (هدف از این اخلاق نه رسیدن به سعادت و خوشبختی اخروی بلکه ذات الهی است). در رویکرد آکویناس اخلاق شرط لازم رسیدن به بالاترین درجه سعادت (مشاهده رودررو ذات الهی) می‌داند و شرط کافی آن فیض الهی و در جهان آخرت قابل دسترسی است. اخلاقی قرآنی علامه طباطبائی، نزدیکی‌ها و تفاوت‌هایی با مشاهده رودررو ذات الهی از منظر توماس آکویناس دارد.

**واژگان کلیدی:** اخلاق، علامه طباطبائی، توماس آکویناس، اخلاق قرآنی، اخلاق مسیحی.

\*Email: m\_ashori@atu. ac. ir (نویسنده مسئول)

\*\*Email: maryam\_parvizi@atu. ac. ir

## ۱. مقدمه

تا عصر حاضر، بیشتر فیلسوفان مسلمان، از شیعه و سنی، در حوزه اخلاق پیرو اندیشه‌های اخلاقی ابن مسکویه ۴۲۱ ق. در کتاب *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق* بوده‌اند. ابن مسکویه در کتاب خود اشاره می‌کند که تمام تلاش خود را در اقتباس از آرای ارسطو صرف کرده‌است و امثال محمد بن یوسف العامری النیشابوری ۳۸۱ ق. در کتاب *السعادة و الاسعاد و یحیی بن عدی* ۳۶۴ ق. در کتاب *تهذیب الاخلاق* همین تلاش را داشته‌اند. در اخلاق اسلامی وجوه اخلاقی غالباً دو وجهی است و تقابل سه وجهی کمتر قابل مشاهده‌است. ایمان و کفر، عدل و ظلم، صدق و کذب، امانت و خیانت از این قبیل هستند. در اخلاق اسلامی نیت و قصد قربت نقش بسزایی در خوبی و بدی رفتار دارد. در حالی که در اخلاق ارسطویی جایی برای آن وجود ندارد (مصباح، ۱۳۷۰: ۱۷۲). فضایل اخلاقی اساسی در اسلام، مثل ایمان، تقوا، اخلاص، شکر، توکل و ... در اخلاق ارسطویی جایگاهی ندارد. بنا به گفته شهید مطهری بیش از همه علامه طباطبائی در میان حکمای مسلمان در مورد اخلاق بحث کرده است (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۹۰).

## ۲. محورهای مطالعه و پژوهش اخلاقی

محورهای مطالعه و پژوهش اخلاقی، سه محور «فرا اخلاق»<sup>۱</sup>، «اخلاق هنجاری» و «اخلاق توصیفی» است. قلمرو مطالعه ما نگرش مبانی اخلاقی علامه طباطبائی است که مبحثی فرا اخلاقی است. فرا اخلاق منشأ اخلاق هنجاری یا همان بایدها و نبایدهای اخلاقی است (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۸). مجموعه مباحث فرا اخلاق که به آن اخلاق تحلیلی و نقدی نیز می‌گویند سه دسته است:

### ۲-۱. معناشناسی اخلاق<sup>۲</sup>

این دانش کوششی است منظم برای درک مفاهیمی همچون درست و نادرست، مجاز و غیرمجاز، باید و نباید، خوب و بد، شایست و ناشایست، فضیلت و رذیلت،

وظیفه و تکلیف است. این مفاهیم محمول قضایای اخلاقی هستند. این دانش به پرسش‌هایی از قبیل تفاوت گزاره خط‌کش خوب است با گزاره عدالت خوب است چیست؟ خوبی مفهوم بسیط است یا امری دارای تعریف با مؤلفه‌های قابل شمارش پاسخ می‌دهد.

### ۲-۲. معرفت‌شناسی اخلاق<sup>۳</sup>

این دانش، کوششی منظم برای درک حقیقت گزاره‌های اخلاقی است؛ مثل اینکه "صدق قضایای اخلاقی از کجا معلوم می‌شود؟"، قضایای اخلاقی انشایی هستند یا اخباری؟"، "آیا حکم اخلاقی مطلق است یا نسبی؟"، "داوری در مورد احکام اخلاقی چگونه است؟" و ... (Garner, 1967: 215)

### ۲-۳. وجودشناسی اخلاق<sup>۴</sup>

این دانش، کوششی منظم برای درک حقیقت اخلاق است که در آن به پرسش‌هایی چون: "اخلاق واقعیت دارد یا امری اعتباری است؟" و "یا اخلاق امری کشفی است یا قراردادی؟" می‌پردازد.

در فلسفه یونان، زیبایی و اخلاق آمیخته بود. هربرت رید علم اخلاق را شاخه‌ای از زیبایی‌شناسی و خوبی را صورتی از صور زیبایی می‌داند (عبده، ۱۹۹۹: ۲۸-۲۶). گروهی نیز هنر را در خدمت اخلاق می‌دانند (هاسپرز و اسکرانن، ۱۳۷۹: ۵۷-۶۷).

### ۳. ماهیت و تعریف اخلاق

اخلاق جمع "خُلُق" به معنای خوی، خصلت، طبیعت، عادت، طبع، مزاج و سجت آمده که جنبه باطنی دارد؛ بر خلاف واژه "خَلَق" به معنای ایجاد و احداث که مفهوم آن بر هیئت ظاهری انسان اطلاق می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۵۷).

در تعابیر حکما و علمای این علم، "اخلاق" به ملکات نفسانی‌ای اطلاق می‌شود که در جان انسان رسوخ کرده و باعث صدور افعال و حرکاتی می‌شود که نیازی به تأمل و تفکر ندارند. حکما آن را کیف نفسانی دانسته که بطی‌النزوال‌اند مثل حلم

حکیم، حکمت حکیم و علم علم؛ بر خلاف آن دسته از کیف نفسانی که گاهی در نفس ایجاد می‌شود و سریع‌الزوال است مثل سرخی صورت انسان خجلت‌زده یا غضبناک شدن انسان بردبار و حکیم (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴: ۶۳).

آکویناس میان نقش فیلسوف و الهی‌دان تفاوت روشمندان‌های نمی‌گذارد. به‌همین دلیل او هم از فلسفه و هم از الهیات برای مباحث مختلف بهره می‌برد. در نظر او برای رسیدن به سعادت کامل لازم است که عقل به خود ذات اولی برسد و سعادت نهایی عبارت از رؤیت ذات الهی است که همان ذات خیر است. انسان میلی طبیعی به رؤیت دارد؛ چرا که مایل به شناخت ماهیت علت اولی است. میل طبیعی انسان به شناخت بیشتر علت نهایی، در نظام واقعی و بالفعل، میل و آرزوی مشاهده خداوند است. اراده بالطبع معطوف و متوجه به خیر کلی است و این حرکت اراده تنها با تملک خداوند به خرسندی و سکون می‌رسد. عقل تنها برای حقیقت به‌وجود آمده و فقط با رؤیت حقیقت مطلق خرسند می‌شود (کاپستون، ۱۳۸۸: ۵۱۴-۵۱۳). اما رؤیت خداوند تنها با اخلاق به‌دست نمی‌آید و نیازمند عنایت خداوند نیز هست. اخلاق شرط لازم برای این سعادت است، ولی شرط کافی آن نیست. این دیدن با دلایل ایمانی و اخلاقی به‌دست نیامده و نیازمند فیض الهی و اشراق است (Aquina, 1905: 53).

بدی، امری سهوی بوده است و ذاتی نیست. دارای علتی عارضی است و آن علت خوب است. همه چیزها شباهتی به خدا دارند که غایت همه چیزهاست. سعادت نهایی انسان عبارت از اعمال فضیلت اخلاقی نیست، زیرا که این اعمال وسیله نیستند، بلکه این سعادت در تفکر و تأمل درباره خداست (راسل، ۱۳۶۵: ۶۳۹). عادت فضیلت از راه افعال خوب فراهم می‌آید و انجام افعال بد راه برای رسیدن به غایت واحد تسهیل می‌کند. می‌توان، به استثنای دوران‌دیشی، فضایل عقلانی بدون فضایل اخلاقی داشت و می‌توان فضایل اخلاقی بدون فضایل اخلاقی به استثنای دوران‌دیشی و فهم داشت (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱۹).

#### ۴. اخلاق از منظر علامه طباطبائی

علامه در کتاب نه‌ایة‌الحکمه از موضع یک فیلسوف و بر طبق سنت فیلسوفان، فلسفه و حکمت را به نظری و عملی تقسیم کرده و اخلاق را کیف نفسانی دانسته است که از جنس حکمت عملی است. او در این کتاب به پیروی از سنت فیلسوفان یونانی منحصرأ به اخلاق «فضیلت‌گرایانه» پرداخته است. وی در کتاب دیگر فلسفی خود؛ یعنی اصول فلسفه و روش رئالیسم، اخلاق ابتکاری خود را که اخلاقی «پیامد‌گرایانه» است می‌پروراند و در آنجا اخلاق را از اعتبارات ساخته دست بشر می‌داند. علامه در بخشی از کتاب المیزان به تبیین «اخلاق شهودی» تحت عنوان اخلاق قرآنی در مقابل اخلاق ادیان و اخلاق فلسفی مبادرت ورزیده و مدعی شده است که طرح این اخلاق، ویژه قرآن است. این اخلاق نه مبتنی بر ظواهر دینی و نه مبتنی بر عقل و استدلال، بلکه ناشی از نوعی بندگی خالصانه و عاشقانه و الهامات شهودی است (طباطبائی، ۱۳۶۲ و طباطبائی، بی‌تا).

#### ۴-۱. فضیلت‌گرایی اخلاقی در منظر علامه طباطبائی

علامه در کتاب نه‌ایة‌الحکمه در مقام تعریف اخلاق مبتنی بر فضیلت‌گرایی می‌نویسد:

اخلاق ملکه نفسانی است که افعال به آسانی و بدون تأمل و درنگ از آن صادر می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۲۳).

در تفسیر المیزان نیز ذیل آیه ﴿إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم/۴) می‌گوید:

خلق به معنای ملکه نفسانی است که بر طبق آن ملکه، افعال بدنی از آن به آسانی سر می‌زند. ایشان اضافه می‌کند که خلق مفهومی عام دارد؛ یعنی هم فضیلت و هم رذیلت را شامل می‌شود؛ ولی اگر این واژه به صورت مطلق به کار رود معمولاً از آن مفهوم فضیلت و خلق نیک فهمیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۹: ۳۶۹).

بر اساس اخلاق فضیلت‌گرایانه، اخلاق تنها مربوط به عالم انسان‌ها و موجودات صاحب نفس است که به وسیله افعال ارادی خود به کمال خویش می‌رسند. مجردات که عقل عملی و کمال ارادی ندارند از اخلاق تهی هستند (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۲۴-۱۲۳). علامه در مورد تفاوت اخلاق و ادب می‌نویسد:

برخلاف تصور عده‌ای که بین اخلاق و ادب تفاوت نمی‌گذارند، بین آنها تفاوت وجود دارد. اخلاق، همان ملکه نفسانی است و از اوصاف روح یا نفس است؛ ولی ادب از اوصاف عمل است. علامه خاستگاه آداب را اخلاق و خاستگاه اخلاق را غایات خاص هر جامعه دانسته است. ایشان اظهار می‌دارد که چون در نظر اسلام غایت، عبودیت و توحید است، همه آداب در اسلام حکایت از عبودیت و توحید دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳: ۲۵۷).

اخلاق فضیلت‌گرا در صدد مشخص کردن ویژگی‌های یک انسان خوب است و اینکه روشن کند که فضیلت انسان به چیست و چه چیز برای او رذیلت محسوب می‌شود. در این دیدگاه، فضیلت به این دلیل قابل تحسین تلقی شده است که این وصف برای انسانیت انسان ارزشمند است و رذیلت از این نظر قبیح است که انسانیت را از انسان می‌گیرد.

علامه معتقد است برای رسیدن بشر به معرفت ماورا طبیعی یا تفکر مذهبی سه راه وجود دارد:

- ۱- راه ظواهر دینی؛
  - ۲- راه استدلال و بیان منطقی، تفکر فلسفی یا حجت عقلی؛
  - ۳- راه ولایت و کشف، تهذیب نفس، درک معنوی یا اخلاص بندگی.
- ایشان سعی می‌کند تا این سه منبع تفکر دینی را از آیات قرآن استنتاج کرده، از آن مَهر تأیید بگیرد (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۷۹-۷۸).

به نظر علامه ظواهر دینی به گونه‌ای است که هر کسی در حد فهم خود می‌تواند از آن برداشتی داشته باشد. بنابراین کلیات و جزئیات احکام دین را می‌توان از ظواهر دینی به دست آورد.

علامه طباطبائی در بخش عمده‌ای از تفسیر المیزان به اخلاق از موضع ظواهر دینی نگریسته و اخلاق را بخشی از معارف فرعی اسلام و از دستورات خدا و رسول او دانسته است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۵۷). اخلاق مطرح شده علامه در این کتب عمدتاً اخلاق دینی، آخرت‌گرایانه مبتنی بر تکلیف الهی و یا اخلاق خداگرایانه مبتنی بر عشق و محبت الهی است.

#### ۴-۲. پیامدگرایی اخلاقی

پیامدگرایی اخلاقی، علامه در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، تحت عنوان «اعتباریات و علوم غیر حقیقیه با اندیشه‌های پنداری»، یک نظریه اخلاقی جدید مطرح کرده است. اصول کلی این دیدگاه عبارت است از: انسان «احساساتی» دارد که مولود «احتیاجات» وجودی مربوط به ساختمان ویژه اوست. وی قادر است یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به این احساسات داشته و آن احتیاجات را رفع کند. ایشان نام این ادراکات ساخته شده انسان را ادراکات اعتباری بالمعنی الأخص یا اعتباریات عملی گذاشته است (طباطبائی، بی تا، ۲۹۳-۲۹۲ و ۳۱۳).

«از نظر علامه چون اخلاق از مقوله احساس دوست داشتن و دوست نداشتن است که خود را به صورت امری قراردادی نشان می‌دهد، خوب و بد از آن قرارداد انتزاع می‌شود. طبیعی است در این صورت، خوب و بد اخلاقی امری نسبی خواهد بود. وقتی می‌گوییم چیزی خوب است، یعنی برای وصول کسی که مقصد معینی دارد باید مورد استفاده قرار بگیرد و خوب است، نه اینکه برای همه خوب است، اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد برای او خوب نیست. البته نتیجه این حرف این نیست که اخلاق به طور کلی بی حقیقت است» (نصر اصفهانی، ۱۳۸۷).

#### ۴-۳. پیامدگرایی اخروی (امر الهی)

از نظر ایشان، اخلاق مطرح شده در قرآن کریم غیر از اخلاق معمول قدیم مثل اخلاق یونان و ... است. تفاوت اساسی اخلاق قدیم و اخلاق قرآنی این است که اخلاق بشری اساس را بر این قراردادده است که هرچه را جامعه می‌پسندد خوب و هرچه را جامعه نمی‌پسندد بد است. در حالی که اخلاق در قرآن بر اساس مدح و ذم مردم نیست تا بینیم آنچه در نظر عامه مردم ممدوح است، آن را خوب بدانیم و آنچه در نظر مردم مذموم است، آن را بد بدانیم. اخلاق در قرآن کریم، همان فرمان خداوند است که مبنای آن ثواب و عقاب اخروی است. به این معنا که چیزی خوب و پسندیده است و خدا آن را امر فرموده است که ثواب اخروی به همراه داشته باشد و چیزی بد و ناپسند است که خداوند آن را نهی فرموده است و برای آن عذاب آخرت در نظر گرفته شده است. در قرآن کریم ثواب اخروی به‌عنوان پاداش رفتار اخلاقی پسندیده و عقاب اخروی سزای رفتارهای ناپسند اخلاقی است. علامه برای اثبات ادعای خود به آیاتی از قرآن تمسک نموده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ یعنی «خدا از مؤمنین جان‌ها و مال‌هاشان را خرید، تا در مقابل آن بهشت را داشته باشند» (توبه/۱۱۱) ﴿إِنَّمَا يُؤَفِّقِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ، بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ یعنی: صابران اجر خود را به تمام و کمال و بدون حساب خواهند گرفت.؛ (زمر/۱۰). ﴿إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ یعنی: بدرستی ستمکاران عذابی دردناک دارند؛ (شوری/۲۱) ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ، يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ یعنی: خداست سرپرست کسانی که ایمان دارند. او همواره آن‌ها را از ظلمت‌ها به سوی نور می‌برد و کسانی که کافر شده‌اند، سرپرست آنها طاغوت است که همواره آن‌ها را از نور به سوی ظلمت بیرون می‌آورد (بقره/۲۵۷).



#### ۴-۴. وظیفه‌گرایی اخلاقی

علامه در کتاب آموزش دین در تعریفی که از دین می‌دهد معتقد است که دین برنامه زندگی است. از آنجا که اخلاق بخشی از برنامه زندگی است، در بخش اخلاق کتاب، اخلاق را از جنس وظیفه و مسئولیتی دانسته است که انسان نسبت به خدا، خود و دیگران دارد (طباطبائی، بی تا: ۲۵۳).

تفاوت اخلاق دینی و اخلاق بشری، تفاوت در اهداف آنهاست. در روش‌های غیردینی تنها زندگی مادی و دنیوی و بهره‌برداری بهتر از منابع مشترک بین انسان و حیوان مهم دانسته می‌شود و به همین جهت است که روز به روز در بین آنها انحطاط اخلاقی آشکارتر می‌شود؛ اما دین معتقد است که زندگی انسان نامحدود و جاودانه است و سرمایه پس از مرگ این زندگی بی‌پایان عقاید پاک و صحیح و اخلاق پسندیده و اعمال صالح است. به همین جهت، وظایف و تکالیف در دین برای فرد و جامعه به گونه‌ای تنظیم شده است که تحت الشعاع خداشناسی و خداپرستی اثر آن پس از مرگ و روز رستاخیز جلوه کند و به کار آن زندگی نیز بیاید (طباطبائی، بی تا: ۲۴۶-۲۴۵).

#### ۴-۵. اخلاق محبت

اخلاق محبت یا اخلاق قرآنی؛ علامه طباطبائی نظریه پنجم خود را که ظاهراً بیشتر از نظریه‌های دیگر اخلاقی، مطلوب ایشان است نیز در تفسیر المیزان از متن مقدس توصیف کرده است. این تئوری اخلاقی مبتنی بر محبت است و خود ایشان آن را "اخلاق قرآنی" نام نهاده است؛ چرا که به نظر ایشان این نوع از اخلاق، ویژه قرآن است و بنا به نظر ایشان در هیچ‌یک از کتب آسمانی و تعلیمات انبیا گذشته و اندیشه‌های معقول از حکمای الهی شبیه آن یافت نمی‌شود. ایشان این اخلاق را کارآمدترین نظریه اخلاقی می‌داند که با وجود آن هیچ زشتی و ردیلتی

به انسان راه نمی‌یابد و در او تحقق پیدا نمی‌کند، تا چه رسد به اینکه ایجاد شود و شخص بخواهد آن را از بین ببرد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۵۸).

در این دیدگاه، غایت، مقصد و هدف رفتار، نه سعادت و کمال دنیوی، نه سعادت و خوشبختی اخروی، بلکه غایت و نهایت عمل، تنها و تنها یک چیز و آن هم ذات اقدس الهی است. نظریه پنجم علامه، تئوری دیگری از اخلاق دینی است، با این تفاوت که بسیار خالص‌تر، دقیق‌تر، جالب‌تر و مشکل‌گشا تر است؛ اما این نظریه نیز همچون نظریه سوم که فقط برای اهل ایمان به خدا با رویکرد خاص شناختی قابل طرح است و برای کسی که به توحید اعتقاد نداشته باشد یا خدای او جذابیت نداشته باشد بی‌معنا خواهد بود. به علاوه این رویکرد ذومراتب است و هر مؤمنی توان فهم و دریافت این نظریه را ندارد. به همین جهت، این نگرش اخلاقی خواص است.

علامه درباره چگونگی توسعه زیبایی به امور اخلاقی و نیز اطلاق الفاظ زیبایی بر دیگر اموری که مانند زیبایی خوشایند هستند، توضیح زیبایی دارد که مفهوم حسنه و سیئه را در آیات کریمه‌ای از قرآن روشن می‌سازد: «به نظر می‌رسد اولین باری که بشر با معنای حسن (زیبایی) آشنا شد. از راه مشاهده زیبایی در هم‌نوعان خود بود. این زیبایی در آفرینش موزون تناسب‌اندام‌ها، به‌ویژه در چهره نمود داشت. بشر بعد از تشخیص زیبایی در هم‌نوع خود، به زیبایی‌هایی که در سایر موجودات طبیعی است، متوجه شد. بازگشت زیبایی در نهایت به آن است که یک چیز یا آنچه از نوع او به طور طبیعی انتظار می‌رود، سازگار باشد. ... بشر پس از این مرحله، مسئله زشتی و زیبایی را توسعه داد و از چارچوب محسوسات خارج ساخت و به کارها و معانی اعتباری و عناوینی سرایت داد که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرد.

وی آنچه را از این امور که با غرض اجتماع، یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده خواند و آنچه را با این غرض سازگار نباشد، زشت، بد و ناپسند نامید؛ پس بشر عدالت،

نیکوکاری به کسی که سزاوار آن باشد، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و اموری از این دست را حسنه و زیبا خوانند و ستم، دشمنی و مانند آن را سیئه و زشت نامید. زیرا دسته اول با سعادت واقعی و یا بهره‌مندی کامل او از زندگی در جامعه سازگار و دسته دوم ناسازگار بود ... بشر به این مقدار اکتفا نکرد، بلکه دامنه آن را گسترده‌تر کرد تا حوادث خارجی و پیشامدهایی را که در طول زندگی با توجه به تأثیر عوامل مختلف برای انسان؛ چه فرد و چه جامعه پیش می‌آید، شامل شود برخی از این حوادث مطابق میل و آرزوی انسان و سازگار با سعادت فردی یا اجتماعی اوست، نظیر سلامتی و تندرستی یا آسایش و رفاه، این امور حسنات و خوبی‌ها نام گرفتند. برخی دیگر با خوشبختی و سعادت فردی و اجتماعی او ناسازگار است، مانند بلاها و رنج‌ها از قبیل تنگدستی، بیماری، خواری و اسارت و امثال آن که آن را سیئات یا بدی‌ها خواندند» (طباطبائی، ج ۵: ۱۰).

علامه برای توضیح چگونگی نسبی بودن خوبی و بدی و وجودی بودن خیرات و حسنات و عدمی بودن شرور و سیئات، مثال‌هایی می‌زند و می‌گوید:

«زلزله و سیل ویرانگر وقتی در سرزمینی روی می‌دهد، برای مردم آنجا زشت و بد است، ولی برای دشمنان آن مردم، نعمت و خوب محسوب می‌شود. در نظر دین نیز هر بلای عمومی که بر سر کافران مفسد و تبهکاران سرکش درآید، ناخوشایند و بد است و نیز خوردن غذا مثلاً اگر از مال خود باشد، خوب و مباح است و همین غذا خوردن اگر از مال دیگری و بدون رضایت او باشد، حرام است چون آن صفتی را که باید داشته باشد، ندارد و آن عبارت است از به‌جا آوردن فرمان الهی مبنی بر آنکه از مال دیگران مخورید، یا تنها به حلال‌های الهی اکتفا نمایید و نیز هم‌خوابگی زن و مرد اگر در پی ازدواج باشد، خوب و مباح است و اگر از روی زنا و بدون ازدواج باشد، بد و حرام است؛ زیرا آن صفت موافقت با تکلیف الهی را ندارد. بنابراین خیرات و حسنات عناوینی

وجودی و شرور و سیئات عناوینی عدمی می‌باشند؛ اما متن عمل و نفس آن در دو حال خوب و بد یکی خواهد بود» (طباطبائی، ج ۵: ۱۰)

گستره زیبایی در قرآن کریم از پدیده‌های طبیعی و زیبایی‌های محسوس فراتر بوده و زیبایی‌های معنوی و اخلاقی را نیز شامل است (زین و سالم، ۱۴۱۷، ۱: ۲۸۵). ایمان دوست‌داشتنی و زیبا و در مقابل کفر، پلیدی و نافرمانی، از مظاهر زشتی شمرده شده است؛ ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ إِلِيمَانٌ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (حجرات/۷). گفته‌ها و کرده‌های انسان نیز دو گونه زیبا و نازیبا دارد و خداوند متعال به زیبایی در گفتار و کردار دعوت می‌کند؛ ﴿وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (بقره/۸۳)؛ ﴿وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ (عنکبوت/۸).

خوبی، زیبایی، کمال و تابناکی همه از آن خداوند متعال است و تمامی زیبایی‌ها نمونه‌ای است که حکایتگر آن زیبایی و کمال نامتناهی و حسن مرزناپذیر است؛ زیرا هر آنچه غیر خداوند است، آیت و نشانه اوست و نشان از خود چیزی ندارد و تنها حکایتگر صاحب نشان است. زیبایی‌شناسی علامه، زیبایی‌شناسی جامعی است که هم حوزه اخلاق را دربر می‌گیرد و هم زیبایی‌های محسوس را و آن دو را کنار یکدیگر می‌آورد. این دیدگاه وجه مشترک میان آن دو و نیز چگونگی انتقال از زیبایی محسوس به امور اخلاقی و امور خوشایند را توضیح می‌دهد. در نتیجه اصول حاکم بر زیبایی‌های طبیعی، در زیبایی‌های اخلاقی نیز متناسب با آن جریان دارد.

علامه زیبایی‌های اخلاقی را نسبی و اضافی می‌داند که بخشی از آن ثابت و بخش دیگر متغیر است. وی در شرح زیبایی‌های اخلاقی مطرح شده در قرآن، تفسیرهای ارزنده‌ای ارائه می‌دهد. زیبایی‌شناسی علامه که متأثر از قرآن کریم است، شامل حوزه اخلاق نیز می‌شود و در بیشتر مثال‌هایی که می‌آورد، زیبایی‌های محسوس و زیبایی‌های اخلاقی را کنار یکدیگر می‌آورد.

## ۵. علم اخلاق از منظر علامه طباطبائی

علامه در تعریف علم اخلاق می‌نویسد:

علم اخلاق عبارت از فنی است که پیرامون ملکه‌های انسانی بحث می‌کند؛ ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۷۰). فایده علم اخلاق در این است که آدمی بعد از شناسایی فضایل و رذایل، خود را با فضایل بیاراید و از رذایل دور کند و در نتیجه، اعمال نیکی که مقتضای فضایل درونی است، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم و ثنای جامعه را به خود جلب نموده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال رساند (همان، ج ۱: ۳۷۱).

## ۶. اخلاق از منظر توماس آکویناس

در تعریف آکویناس، اخلاق یعنی انتخاب خیرهای محدود و رفتن به طرف خیر مطلق. نیک‌بختی و سعادت حقیقی را نمی‌توان در این جهان کسب کرد، ولی می‌توان زمینه‌های دریافت آن را در آخرت در این جهان ایجاد کرد؛ پس برای کسب سعادت جاویدان باید شهوات را شناخت و بر آنها تسلط یافت، شرور را از نفس اخراج کرد، فضایل را کسب و حفظ نمود و در جستجوی خوشبختی در کامل‌ترین و برترین عملی که انسان انجام می‌دهد؛ یعنی شناخت حقیقت در فلسفه و با تأملات نظری بود. شناخت انسان گرچه محدود است؛ اما برای درک آنچه کم دارد و رسیدن به آن کافی است (ایلیخانی، ۱۳۹۶: ۴۵۱). افعالی خیر هستند که به تحصیل سعادت رهنمون شوند و یا با نیل به آن سازگار باشند و افعالی شر هستند که با تحصیل این سعادت ناسازگار باشند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱۲). هر عمل انسان یا با نظام عقل موافق است و خیر می‌باشد یا با آن موافق نبوده و شر است و هیچ فعل آگاهانه‌ای نمی‌تواند نه خیر و نه شر بوده و خنثی باشد (همان: ۵۱۸).

آکویناس معتقد است جامعه مسیحی تأسیس شده تا انسان را در مسیر تحصیل خیر طبیعی یاری کند. دولت نیز تأسیس شده تا او را در تحصیل خیر دنیوی یاری کند. او انسان را در نظریه اخلاقی از حیث آن مورد بررسی قرار می‌دهد که رو به سوی غایتی دارد که به آن دعوت شده است. غایت از نظر او آن خیری است که به انسان، به عنوان موجودی خردورز کمال می‌بخشد؛ زیرا آدمی عقل ناشناخته و نامتجسم نیست، جز به این معنا که به کمال رسیدن امیال حسی و نباتی او باید تابع نخستین میل او که عقلانی است انجام گیرد. غایت آن چیزی است که انسان بماهو انسان را کامل می‌کند. انسان بماهو انسان موجودی خردورز بوده و حیوان صرف نیست (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱۸).

به نظر می‌رسد او انسان را به غایتی فراطبیعی دعوت می‌کند. زمانی که بیان می‌کند انسان میل طبیعی به شناخت ذات خدا دارد، مقصود او این نیست که آدمی در حالت طبیعی مفروضی چنین میل طبیعی‌ای، اعم از مطلق و یا مشروط به دیدن خدا خواهد داشت. مقصود او این است حرکت طبیعی عقل انسان به سوی حقیقت همان رؤیت بالفعل خداست به این سبب که تنها غایت واقعی آدمی غایتی فراطبیعی است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱۵-۵۱۴). درباره حقیقت معتقد است که انسان بر اساس ذات خود گرایش طبیعی به تأمل در امور الهی<sup>۵</sup> دارد و میل و رغبت او به غایت فراطبیعی و ناموجب (رؤیت خدا) در اثر رحمت الهی به دست می‌آید (همان: ۵۱۷).

آکویناس معتقد است هدف و منظور از اراده بر اساس ضرورتی طبیعی رسیدن به غایت نهایی است، نه از این جهت که غایت نهایی مورد بحث صرفاً طبیعی است و نه آنکه اگر فراطبیعی بود، خداوند نمی‌توانست انسان را بدون سوق دادن به این غایت آفریده باشد؛ بلکه اراده بالضروره طالب سعادت است و عملاً تنها در رؤیت خداوند قابل دستیابی است؛ بنابراین انسان واقعی بالضروره طالب رؤیت خداست. غایت هر جوهر عقلانی شناخت خداوند است. برترین قوه

موجودات ذی‌شعور عقل است. موجودات ذی‌شعور برای نیل به خداوند خلق شده‌اند. اراده طالب سعادت به مثابه غایت خویش بوده و افعال آدمی اگر وسیله دستیابی به این غایت باشند و یا نباشند خیر یا شر هستند (همان: ۵۱۸-۵۱۵).

از نظر آکویناس سعادت هر آدمی در شناخت خداست؛ اما این شناخت از راه استدلال و به نحو فلسفی به دست نمی‌آید. از راه استدلال تنها می‌توان دریافت خداوند چه نیست؛ اما به درک آن که چه هست دست نمی‌یابیم. سعادت از شناختی که با ایمان حاصل می‌شود به دست نمی‌آید. شناخت از راه ایمان میل را ارضا نمی‌کند؛ چرا که هر کس مایل است چیزی را که به آن ایمان دارد ببیند (همان: ۵۱۶). او سه راه برای شناخت خدا معرفی می‌کند: طریق عقل، طریق وحی و طریق وجدان مستقیم بر اموری که قبلاً فقط از طریق وحی معلوم شده است. درباره این طریق سوم تقریباً چیزی نمی‌گوید. می‌توان گفت مشرب او بیشتر عقلانی است تا عرفانی لذا طبعاً کمتر در این مورد باید سخن بگوید (راسل، ۱۳۶۵: ۶۴۲).

عقل می‌تواند وجود خدا و بقای روح را اثبات کند؛ اما اثبات تثلیث و حلول و روز داوری از او ساخته نیست. هر چیزی که قابل اثبات باشد، تا آنجا که اثبات می‌شود، مطابق و موافق دین مسیح است و در کشف و شهود هیچ چیزی نیست که با عقل مخالف باشد (همان: ۶۳۴).

آکویناس اخلاق ارسطویی را در بستر مسیحی به کار می‌برد. نظریه اخلاقی آکویناس با آن که از برخی جوانب عقلانی است؛ اما با نظریه ارسطو در این باب تفاوت‌های گسترده‌ای دارد. او تنها افعال اختیاری انسان را در حوزه اخلاق جای می‌دهد. افعالی که از آدمی به عنوان موجود ناطق و مختار ناشی شده و خیر<sup>۶</sup> هستند؛ اما نه خیر به خصوص<sup>۷</sup> بلکه خیر کلی. این خیر کلی بالضروره غایت نهایی بوده و وسیله رسیدن به غایتی دیگر نیست. این غایت نهایی را تنها در خداوند، که خیر متعالی و نامتناهی است می‌توان یافت. کاپلستون در مورد نظریه اخلاقی

آکویناس معتقد است او با معرفی مسئله آخرت، اخلاق ارسطویی را تکمیل کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱۸-۵۱۰).

همانطور که بیان شد، نظریه اخلاقی او تنها برای انسان بوده که دارای افعال اختیاری و ذی شعور است؛ این موضوع بدین جهت است که تنها چنین مخلوقی قادر خواهد بود که خیر نهایی را از راه شناخت و عشق به دست آورد و این ممکن نمی شود مگر برای موجود ذی شعور. تنها برای چنین موجودی امکان رؤیت خدا که سعادت کامل است، وجود دارد؛ اما تنها در جهان آخرت است که انسان قادر به دریافتن فی‌الذات خداست. این سعادت کامل<sup>۸</sup> تنها در جهان آخرت دست‌یافتنی است؛ اما منجر به ارضای اراده نیز خواهد شد؛ چرا که خیر، اعم از جزئی و کلی باعث ارضای انسان می‌شود. خیر کلی همانا سعادت بوده و آن هم تنها با رؤیت خدا که در جهان آخرت امکان‌پذیر است تعریف می‌شود و این سعادت به دست نمی‌آید مگر با شناخت عقلانی و عشق به خداوند که در این جهان منجر به سعادت عقلانی ناقص و در آخرت منجر به سعادت عقلانی کامل می‌شود (همان: ۵۱۲-۵۱۱).

در این دنیا ما از دیدار حق بذاته یا دست‌یافتن به سعادت ازلی عاجز هستیم؛ اما در عالم آخرت جمال او را در رو خود خواهیم دید؛ اما رو در رو نه به معنی حقیقی کلمه، چرا که خداوند رو ندارد. این امر نه به سائقه نیروی طبیعی ما، بلکه در پرتو نور الهی واقع خواهد شد؛ حتی در آن هنگام نیز ما او را تمام نخواهیم دید. با این دیدار، ما حیات جاویدان، یعنی خارج از قید زمان خواهیم یافت (راسل، ۱۳۶۵: ۶۴۰-۶۳۹).

سعادت ناقص این جهان ممکن است از دست رود، اما سعادت کامل در جهان آخرت زایل‌شدنی نیست؛ زیرا کسی که یک‌بار ذات الهی را دیده است، نداشتن آرزوی مشاهده او محال است. بدین صورت می‌توان نتیجه گرفت که او از سعادت فراطبیعی سخن می‌گوید؛ لذا غایت سعادت رؤیت خدا آن‌گونه که فی‌الذات هست؛ یعنی رؤیت ذات الهی باید باشد. رؤیتی که در آن انسان خداوند را رودر رو خواهد



دید. مشاهده جوهر خداوند امکان‌پذیر است؛ چرا که میل طبیعی نمی‌تواند بیهود باشد. اگر این‌طور بود نیل به شناخت جوهر الهی که همه اذهان به آن میل دارند ممکن نمی‌بود؛ اما نیل به رؤیت خداوند تنها با تلاش انسان ممکن نیست و تنها به واسطه رحمت الهی امکان‌پذیر است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱۷-۵۱۶).

عامل اصلی فعل فضیلت‌آمیز مطابقت آن با قانون عقل است؛ قانونی که افعال آدمی را به سوی غایت نهایی او هدایت می‌کند. عقل است که دستورهایی را که الزام آور است صادر می‌کند؛ اما این بدان معنی نیست که عقل منشأ تحکمی الزام است یا می‌تواند هر الزامی را که بخواهد تحمیل کند. نخستین هدف عقل عملی، خیری است که دارای ماهیت غایت است و عقل عملی، چون خیر را نوعی غایت رفتار آدمی می‌داند، نخستین اصل خود را این‌گونه اعلام می‌کند که (باید خیر را انجام داد و دنبال کرد و از شر دوری گزید) (همان، ۵۲۰-۵۱۹).

#### ۷. قوانین اخلاقی از منظر آکویناس

آدمی مانند همه جوهرهای دیگر دارای میل طبیعی به حفظ وجود خویش است و عقل با تأمل در این میل، حکم می‌کند باید وسایل ضروری حفظ حیات را به دست آورد. همچنین آدمی مانند سایر حیوانات دارای میل طبیعی به تکثیر نوع و تربیت فرزندان است، در حالی که به‌عنوان موجودی خردورز دارای میل طبیعی به جست‌وجوی حقیقت، مخصوصاً در باب خداوند است؛ بنابراین الزام ناشی از عقل است، اما مستقیماً بر خود ذات آدمی مبتنی است. قانون اخلاقی به این معنا عقلانی و طبیعی است که خودسرانه و بلهوسانه نیست و آن قانونی، طبیعی است که بنیاد آن در خود ذات آدمی است، هر چند با عقل اعلام و املا می‌شود (همان: ۵۲۰).

افعال آدمی می‌توانند بدون این که الزامی باشد خوب یا بر وفق طبیعت باشد. مثلاً آدمی باید بخورد اما نه اینکه ملزم به خوردن این یا آن و اینقدر و آنقدر است (همان: ۵۲۰).

از این حقیقت که قانون طبیعی بر خود طبیعت آدمی مبتنی است نتیجه می‌شود که قانون طبیعی نمی‌تواند تغییر یابد؛ زیرا طبیعت آدمی اساساً یکسان می‌ماند و نزد همگان یکی است. آن را می‌توان افزایش داد، به این معنا که می‌توان احکامی را که برای حیات آدمی سودمندند از راه قانون الهی و قانون آدمی ترویج کرد، حتی اگر این احکام مستقیماً تحت قانون طبیعی قرار نگیرند؛ اما نمی‌توان از این قانون کاست (همان: ۵۲۱).

نخستین احکام قانون طبیعی کاملاً تغییرناپذیرند؛ زیرا اجرای آنها برای خیر آدمی ضرورت مطلق دارد، در حالی که نتایج مستقیم نخستین احکام نیز تغییرناپذیرند. هر چند او می‌پذیرد ممکن است در اوضاع و احوال خاصی، نه به معنی اوضاع و احوال سخت، بر حسب دلایل خاصی تغییر یابند. اعتراف او به تغییرپذیری احکام ثانویه قانون طبیعی در موارد جزئی به جای اینکه بر تغییری در خود حکم اشاره داشته باشد بر چیزی اشاره دارد که مدرسان آن را تغییر موضوع<sup>۹</sup> می‌نامند. به سخن دیگر مقتضیات فعل چنان تغییر می‌کنند که فعل دیگر مشمول نهی نمی‌شود نه اینکه خود نهی تغییر می‌کند (همان: ۵۲۱).

از آنجا که مقصود از آفرینش انسان نیل به غایت سعادت ازلی است که از توانایی نیروی طبیعی آدمی فراتر است، ضروری بود که انسان علاوه بر قانون طبیعی و قانون انسانی با قانون الهی نیز به سوی غایت خود هدایت شود (همان: ۵۲۳).

خداوند ذات الهی خویش را در قالب راه‌های متناهی بسیار که یکی از آنها طبیعت آدمی است، شایسته پیروی می‌داند و او در این طبیعت آدمی قانون وجود آن را درمی‌یابد و آن را اراده می‌کند. او به این دلیل که خودش، یعنی خیر متعالی، را دوست دارد و بدین سبب که نمی‌تواند با خودش ناسازگار باشد آن را اراده می‌کند. پس قانون اخلاقی در نهایت بر خود ذات الهی مبتنی است و بنابراین نمی‌تواند تغییر یابد. خداوند قطعاً آن را اراده می‌کند؛ اما آن بر هیچ فعل خودسرانه اراده الهی مبتنی نیست؛ پس این سخن که قانون اخلاقی اصولاً بر اراده

الهی مبتنی نیست به هیچ وجه بدین معنا نیست که قانون اخلاقی‌ای وجود دارد که به نحوی مرموز در پس خداوند قرار دارد و بر خداوند حاکم است. خود خداوند ارزش متعالی است و منشأ و معیار هر ارزشی است. ارزش‌ها به او وابسته‌اند، اما به این معنا که به بهره‌ها یا تفکرات محدود خداوندند، نه به این معنا که خداوند ماهیت و ویژگی ارزشی‌شان را به آن‌ها اعطا می‌کند (همان: ۵۲۴-۵۲۳).

او معتقد است چیزهایی که به خدا نسبت داده می‌شوند، در واقع چیزی جدا از خود خدا نیستند. خدا به نظر او خوب، کامل، فاضل، قدرتمند و ابدی است؛ اما این‌ها حاکی از چیز دیگری غیر از خود خدا نیستند. چیزهای مادی ماهیتی دارند که نمی‌توانند با ماهیتی که به تصاحب درمی‌آورند همانند باشند؛ اما چون خدا چیزی مادی نیست، پس خدا و ماهیتش از هم تمیزناپذیرند (راتلیج، ۱۳۹۳: ۴۴۳-۴۴۱) به این دلیل که خداوند همان است که هست، قانون اخلاقی هم همان چیزی است که هست؛ زیرا خود طبیعت آدمی، که قانون آن در قانون طبیعی نشان داده می‌شود، بر خداوند متکی است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۲۴).

انسان شریف توماس، به یک معنا، وابسته‌ترین انسان است. انسانی که رابطه وابستگی خود به خداوند را به درستی در می‌یابد و کاملاً اظهار می‌کند (همان: ۵۲۴). آزادبودن به معنای تحت تأثیر مخلوق دیگری قرارنداشتن، مستقل‌بودن از هر ذره گیتی است؛ آزادبودن نمی‌تواند و نمی‌توانست به معنای مستقل‌بودن از خدا باشد (راتلیج، ۱۳۹۳: ۴۵۶). تقدیر الهی خالی از شر و احتمال و اختیار و بخت و اقبال نیست. شر به واسطه عمل ثانوی حاصل می‌شود. مانند صنعتگر خوبی که ابزار بد در دست داشته باشد (راسل، ۱۳۶۵: ۶۴۰). او معتقد است خدا را نمی‌توان به معنی دقیق کلمه عامل مداخله‌گر در جهان اندیشید. چرا که بنا به معنای متعارف دخالت، یعنی خدا در حالتی قرار می‌گیرد که پیشتر غایب بوده. اما چون خدا نمی‌تواند غایب باشد و همه‌جا هست، نمی‌توان خدا را عامل مداخله در جهان به معنی متعارف دانست (راتلیج، ۱۳۹۳: ۴۵۰).

او معتقد است مشیت خدا با آزادی انسان ناسازگار نیست. انسان‌ها آزادی دارند چرا که اولاً انجیل معتقد است انسان‌ها آزادند، ثانیاً مردم به‌عنوان عوامل عقلانی در خود این استعداد را دارند که میان مسیرهای بدیل عمل دست به انتخاب بزنند. علاوه‌بر این در خود این توانایی را دارند که دست به عمل بزنند یا از عمل کردن اجتناب کنند. در واقع از نظر او آزادی انسان پیش شرط اندیشه‌ورزی اخلاقی است. آزادی انسان با مشیت خدا سازگار است؛ چرا که تنها به واسطه همین مشیت انسان وجود دارد. مشیت الهی می‌تواند بر معین و نامعین تأثیر بگذارد و لذا می‌تواند بر اعمال آزادانه انسان اثر بگذارد (همان، ۴۵۵-۴۵۲).

انسان با ارتکاب گناه کبیره زندگی جاودانی را که سرانجام او است از دست می‌دهد و بنابراین مستوجب عذاب ابدی می‌گردد. هیچ‌کس جز به مدد بخشایش الهی از گناه مبرا نیست. معه‌ذا گناهکاران اگر ایمان نیاورند سزاوار عقوبتند. انسان در راه راست محتاج به رحمت است، اما هیچ‌کس نمی‌تواند مستحق تأیید آسمانی باشد. خدا علت گناه نیست؛ اما بعضی را در گمراهی باقی می‌گذارد و برخی را برای رفتن به بهشت بر می‌گزیند و بعضی در گمراهی باقی می‌مانند و به دوزخ می‌روند. همچنین او معتقد است هیچ‌کس بدون غسل تعمید نمی‌تواند به بهشت راه یابد و این از زمره آن حقایقی نیست که به‌وسیله عقل مطلق قابل اثبات باشد. بلکه موضوعی است که در انجیل یوحنا<sup>۱۱</sup> مکشوف گردیده است (راسل، ۱۳۶۵: ۶۴۲-۶۴۱).

او معتقد به معاد جسمانی است. اما از آنجا که جسم در طول زندگی تغییر می‌کند، او معتقد نیست انسان با همان بدنی که در زمان مرگ داشته است وارد روز رستاخیر می‌شود (همان، ۶۴۳). ادراک ما و دیدن چیزها متکی بر تجربه حسی است و نتیجه می‌گیرد چون خدا آبرزه فیزیکی نیست، پس هیچ ادراک طبیعی یا دیدن خدا از سوی انسان‌ها نمی‌تواند وجود داشته باشد. وی رد نمی‌کند که مردم می‌توانند بدون میانجی آبرزه‌های فیزیکی از خدا شناخت داشته باشند. وی می‌گوید که افراد با سخن گفتن از زندگی پس از مرگ می‌توانند بینشی از

خدا داشته باشند که مانند شناخت از آبژه‌های فیزیکی نیست؛ اما منکر است که انسان‌ها در این دنیا شناختی مستقیم و بی‌واسطه از خدا پیدا می‌کنند. دانش ما از خدا از دانستنی‌های ما دربارهٔ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، ناشی شده است. به نظر او ما می‌توانیم بدانیم خدا وجود دارد، زیرا جهانی که خود را در آن می‌یابیم نمی‌تواند دلیل خویش باشد (راتلج، ۱۳۹۳: ۴۳۷-۴۳۶).

### نتیجه

علامه طباطبائی ۵ نوع اخلاق را مطرح می‌کند، بر اساس اخلاق فضیلت‌گرایی علامه، اخلاق تنها مربوط به عالم انسان‌ها و موجودات صاحب نفس است و اخلاق فضیلت‌گرا درصدد مشخص کردن ویژگی‌های یک انسان خوب است. وی سپس پیامد‌گرایی اخلاقی را مطرح می‌کند، مثلاً وقتی می‌گوییم چیزی خوب است؛ یعنی برای وصول کسی که مقصد معینی دارد باید مورد استفاده قرار گیرد و خوب است. علامه در پیامد‌گرایی اخلاقی (امر الهی)، می‌گوید اخلاق در قرآن، فرمان خداست که مبنای آن ثواب و عقاب اخروی است. وی سپس وظیفه‌گرایی اخلاق را مطرح می‌کند. او اخلاق را در اینجا از جنس وظیفه و مسئولیتی می‌داند که انسان نسبت به خدا، خود و دیگران دارد. علامه پنجمین اخلاق که بیشترین مطلوبیت را نزد وی دارد اخلاق محبت یا اخلاق قرآنی می‌داند. وی این اخلاق را فقط مختص قرآن می‌بیند. در این دیدگاه، غایت رفتار نه سعادت دنیوی و نه سعادت اخروی است بلکه تنها ذات اقدس الهی می‌باشد. از نظر توماس آکویناس نیز اخلاق، انتخاب خیرهای محدود و رفتن به طرف خیر مطلق است. وی می‌گوید برای کسب سعادت جاویدان باید شهوات و شرور را شناخت و آن‌ها را بیرون کرد و فضایل را جایگزین کرد. وی معتقد است جامعه مسیحی آمده تا انسان را در مسیر دستیابی به خیر طبیعی یاری کند. غایت از نظر او خیری است که به انسان به‌عنوان موجودی خردورز کمال می‌بخشد. از نظر آکویناس حرکت طبیعی عقل انسان به سوی

حقیقت و رؤیت بالفعل خداست. وی سه راه عقل، وحی و وجدان را برای شناخت خدا مطرح می‌کند و مانند علامه نظریه اخلاقی خود را مختص انسان و افعال اختیاری و ذی‌شعور می‌داند. از نظر او تنها برای چنین موجودی رؤیت خدا و سعادت نهایی امکان دارد؛ البته این اخلاق علت لازم سعادت نهایی است و علت تامه آن نیست. آکویناس تنها یک نوع اخلاق را نظر می‌گیرد؛ اما این اخلاق او دارای غرابتهایی به اخلاق قرآنی مورد نظر علامه طباطبائی دارد.

پی‌نوشت

1. Meta Ethics
2. Semantic Moral
3. Moral Epistemology
4. Moral Ontology
5. Aliqua contemplation divinatorum
6. Bonum

۷. چرا که نه کاملاً، کامل است و نه می‌تواند باشد و اراده انسان را راضی کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱۰).
۸. در این جهان امکان دست‌یابی به سعادت عقلانی ناقص وجود دارد؛ اما رسیدن به سعادت عقلانی کامل تنها در جهان آخرت امکان‌پذیر است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱۲).
۹. Mutation materiae
۱۰. انجیل یوحنا، باب سوم، آیه پنجم: عیسی در جواب گفت آمین آمین، بهتر می‌گویم اگر کسی از آب و روح مولود نگردد، ممکن نیست که داخل ملکوت خدا شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

## - قرآن کریم.

- ادواردز، پل. (۱۳۷۸). *فلسفه اخلاق*. ترجمه انشاله رحمتی. تهران: انتشارات تبیان.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۹۶). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- راتلج (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه راتلج* (ج سوم). ترجمه حسن مرتضوی. تهران: انتشارات چشمه.
- راسل، برتاند. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*، جلد دوم. ترجمه: نجف دریابندری. تهران: نشر پرواز.
- زین، بسام رشدی و محمد عدنان سالم. (۱۴۱۷). *المعجم المفهرس لمعانی القرآن العظیم*. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). *آموزش دین*. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۶). *شیعه در اسلام*. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۳). *المیزان فی التفسیر القرآن*. ج اول. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۶۲). *نهایة الحکمه*. قم: مؤسسه نشر الاسلام.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. محقق احمد حسینی اشکوری، تهران: مکتبه المرتضویه.
- عبده، مصطفی. (۱۹۹۹). *المدخل الی فلسفه الجمال*. چاپ دوم، قاهره: مکتبه مدبولی.

- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، جلد دوم. ترجمه: ابراهیم دادجو. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۳). *نقدی بر مارکسیسم*. تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا. (۱۳۹۲). *اسفار اربعه*. تهران: انتشارات مولی.
- نصر اصفهانی، محمد. (۱۳۸۷). «*مبانی اخلاقی علامه طباطبائی (ده)*». اخلاق. دوره ۴ شماره ۱۱.
- Garner, Richard T, Bernard Rosen. (1967). *Moral Philosophy: A systematic Introduction to normative Ethics and meta-ethics*, New York: Macmillan, 215. LOC card number 67-18887 .
- Aquinas, St Thomas. (1905). *Summa Contra Gentiles*. London: Burns and Oates .

