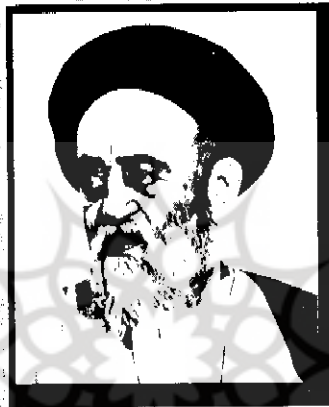


؟

اندیشه



رهنمودهایی از تفسیرالمیزان (۱۱)

علم اخلاق (بحث اخلاقی)

مهدی رضایی

اشاره

در شماره‌ی قبل، پیرامون تجرد نفس از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) مباحثی را تقدیم کردیم. از آن‌جا که بحث اخلاق در میزان قبل و پس از این موضوع مورد دقت نظر و توجه خاص ایشان قرار گرفته و از طرف دیگر، یکی از مهم‌ترین مسائل انسانی (اگر نگوئیم مهم‌ترین مسئله) است، لذا در این مقاله بعد نظری و علمی اخلاق از منظر علامه تقدیم می‌شود.

در مقاله‌ی حاضر، پس از تعریف علم اخلاق (از نظر علامه)، منشأ سه‌گانه‌ی آن واکاوی می‌شود و عدالت از این منظر تشریح می‌گردد. سپس اهداف و راه‌های رسیدن به این عدالت را از دیدگاه‌های سه‌گانه‌ای که در رهنمودهای (۹) به آن‌ها اشاره کردیم (مسلك‌های سه‌گانه‌ی اخلاقی)، مطرح می‌شود و نظر مادی‌گرایان را درباره‌ی نسبت اخلاق طرح و نقد و رد می‌نمایند. همکاران گرامی حتماً عنایت دارند که اصولاً یکی از مهم‌ترین دلایل و اهداف تعلیم و تربیت، نشان دادن راه سعادت دنیا و آخرت انسان به دانش‌آموزان است. و این امر میسر نمی‌شود، مگر با آشنا شدن معلمان عزیز با مبانی معارف و اخلاقیات و راه‌های عملی رسیدن به سعادت و کمال انسانی. این هدف و برنامه در همه‌ی دوره‌ها و پایه‌های تحصیلی ساری و جاری است. علامه طباطبایی (ره) علم اخلاق را چنین تعریف می‌کند: «علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می‌کند؛ ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست. با این غرض بحث می‌کند که فضایل آن‌ها را از ردایش جدا سازد و معلوم کند، کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه‌ی کمال اوست و کدام یک بد و رذیله و مایه‌ی نقص اوست» [المیزان، ج ۱: ۵۵۸].

طبیعی است که انسان پس از شناخت فضایل و رذایل، به دنبال آراسته شدن به فضایل و دور شدن از رذایل خواهد بود تا در جامعه مورد ستایش قرار گیرد و به سعادت علمی و عملی برسد. ایشان سپس نتیجه‌ی بررسی‌های علم اخلاق «در مبدأ و منشأ نیروهای برانگیزاننده‌ی انسان، در جهت دست یافتن به علومی که به افعال و اعمال انسانی منجر می‌شوند» را در سه قوه‌ی شهویه، غضبیه و نطقیه‌ی فکری می‌داند. در عبارتی می‌فرماید: «و این قوای سه‌گانه عبارت‌اند از: قوه‌ی شهویه، غضبیه، نطقیه‌ی فکریه. همان‌طور که گفته شد، تمامی اعمال و افعال صادره از انسان، یا از قبیل افعالی است که به منظور جلب منفعت انجام می‌شود، مانند خوردن و نوشیدن و پوشیدن و امثال آن و یا از قبیل

افعالی است که به منظور دفع ضرر انجام می‌شود، مانند دفاع از جان و عرض و مالش و امثال آن که مبدأ صدور آن‌ها قوه‌ی غضبیه است؛ هم‌چنان‌که مبدأ صدور دسته‌ی اول قوه‌ی شهویه است. و یا از قبیل افعالی است که ناشی از تصور و تصدیق فکری است، مانند برهان چیدن و استدلال درست کردن (که هیچ فعلی از افعال دو دسته‌ی قبلی هم نیست، مگر آن‌که آدمی قبل از انجامش در ذهن خود این افعال را انجام می‌دهد. یعنی برای هر کاری، مصالحی را که در آن کار هست با مفاصد آن می‌سنجد و سبک و سنگین می‌کند، و سرانجام یکی از دو طرف می‌چربد. آن‌گاه آن عمل را در خارج انجام می‌دهد) که این‌گونه افعال ذهنی ناشی از قوه‌ی نطقیه‌ی فکریه است» [همان، ص ۵۵۹ و ۵۵۸].

از نظر علامه، هرگاه این سه قوه به طور معتدل در انسانی جمع شوند، یعنی فردی دارای ملکات عفت، شجاعت و حکمت شود، آن‌گاه ملکه‌ی چهارمی در وجود او پدید می‌آید به نام «عدالت» که خاصیت آن به غیر از خواص سه ملکه‌ی اول است

این قوای سه‌گانه‌ی مطرح شده توسط علامه، در انسان ترکیب شده‌اند و در او وحدتی ترکیبی به وجود آورده‌اند که از این موجود، افعال و رفتاری صادر می‌شود که از هیچ موجود دیگری صادر نمی‌شود. به عبارت دیگر، این قوا به گونه‌ای در انسان ترکیب شده‌اند که جدا کردن آن‌ها فقط در حیطه‌ی بحث و مسائل نظری ممکن است و هنگام رفتار و عمل انسان، این قوایی که ترکیب شده‌اند، به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر (که حتی گاه خود عامل نمی‌تواند تشخیص دهد، منشأ واقعی رفتار او کدام یک از قوای اوست) تأثیر خود را بگذارند. بنابراین بر انسان واجب است که اجازه‌ی افراط و تفریط را به هیچ‌یک از این قوای سه‌گانه ندهد و راه اعتدال را پیش گیرد، تا به غایت خلقت خود برسد که همانا سعادت و کمال انسانی است.

اینک حد اعتدال هر یک از این قوا را با بیان علامه طباطبایی مرور می‌کنیم: «و حد اعتدال در قوه‌ی شهویه این است که این قوه را تنها در جایش به کار بندی، هم از نظر کمیت و مقدار و هم از نظر کیفیت، از افراط و تفریطش جلوگیری کنی که اگر شهوت در این حد کنترل شود، فضیلتی می‌شود که نامش عفت است و اگر به طرف افراط گراید، شرّ می‌شود و اگر به طرف تفریط گراید خمودی می‌شود که هر دو مورد از رذائل‌اند.

و حد اعتدال در قوه‌ی غضبیه این است که این نیرو را نیز از تجاوز به سوی افراط و تفریط جلوگیری کنی. یعنی آن‌جا که باید، غضب کنی و آن‌جا که باید، حلم بورزی که اگر چنین کنی، قوه‌ی غضبیه فضیلتی می‌شود به نام شجاعت و اگر به طرف افراط بگراید، رذیله‌ای می‌شود به نام نهور و بی‌باکی و اگر به طرف تفریط

«البته مراد ما از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن گفتن با عبارت: من، ما، شما، او، فلانی و امثال آن از آن حکایت می‌کنیم و یا بدان اشاره می‌نماییم. و نیز مراد ما به تجرد نفس این است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد»

و کوتاهی بگراید، رذیله‌ی دیگر می‌شود به نام جبن و بزدلی. و حد اعتدال در قوه‌ی فکریه این است که آن را از دست‌اندازی به هر طرف و نیز از به‌کار نیفتادن آن جلوگیری کنی. نه بیجا مصرفش کنی و نه به کلی درب فکر را ببندی که اگر چنین کنی، این قوه فضیلتی می‌شود به نام حکمت و اگر به طرف افراط گراید جزیره‌است و اگر به طرف تفریط متمایل بشود، بلادت و کودنی» [همان، ص ۵۵۹].

از نظر علامه، هرگاه این سه قوه به‌طور معتدل در انسانی جمع شوند، یعنی فردی دارای ملکات عفت، شجاعت و حکمت شود، آن‌گاه ملکه‌ی چهارمی در وجود او پدید می‌آید به نام «عدالت» که خاصیت آن به غیر از خواص سه ملکه‌ی اول است؛ همانند سکنجبین (سرکه انگبین) که از ترکیب و امتزاج عسل و سرکه درست می‌شود، اما نه خواص عسل را دارد و نه خواص سرکه را، بلکه خواص ویژه‌ی خود را داراست. عدالت یعنی این که حق هر قوه را به آن دادن (و جلوگیری کردن از افراط و تفریط هر یک از قوای درونی انسان). اگر ملکه‌ی عدالت در فردی وجود نداشته باشد و قوه‌ای به افراط یا تفریط بگراید، وی به ظلم و یا انظلام (ستمگری و ستم‌کشی) گرایش می‌یابد.

پس اصول اخلاق فاضله بنا به نظر علامه‌ی فقید چهار تاست: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت. هر یک از این اصول چهارگانه خود دارای فروع زیادی است که پس از تحلیل عقلی به آن اصل می‌رسند. نسبت بین هر یک از این اصول و فروع خاص آن همانند نسبت نوع است به جنس (در علم منطق) مثل جود و سخا، قناعت و شکر، کرامت و تواضع، حیا و غیرت، به طوری که می‌توان نموداری درختی رسم کرد و ریشه‌ها (اصول) و شاخه‌هایی (فروع) برای آن در نظر گرفت.

«علم اخلاق حد هر یک از آن فروع را برایت بیان می‌کند و از دو طرف افراط و تفریط جدایش می‌سازد و می‌گوید: کدام یک خوب و جمیل است و نیز راهنمایی‌ات می‌کند که چگونه می‌توانی از دو طریق علم و عمل، آن خلق خوب و جمیل را در نفس خود ملکه سازی. طریق علمی‌اش این است که به خوبی آن اذعان و ایمان پیدا کنی و طریق عملی‌اش این است که آن قدر آن را تکرار کنی تا در نفس تو رسوخ یابد و چون نقشی که در سنگ می‌کنند، ثابت گردد.

مثلاً یکی از رذایل اخلاقی که گفتیم در مقابل فضیلتی قرار دارد، رذیله‌ی جبن و بزدلی است، در مقابل فضیلت شجاعت. اگر بخواهی این رذیله را از دل بیرون کنی، باید بدانی که این صفت وقتی ثابت در نفس می‌شود که جلوی نفس را در ترسیدن آزاد بگذاری تا از هر چیزی بترسد. ترس همواره از چیزی به دل می‌افتد که هنوز واقع نشده، ولی ممکن است واقع شود و هم ممکن است واقع نشود. در این‌جا باید به خود بقبولانی: که آدم عاقل هرگز بدون مرجح، میان دو احتمال مساوی ترجیح نمی‌دهد. مثلاً احتمال می‌دهی امشب دزد به خانه‌ات بیاید و احتمال هم می‌دهی که نیاید، و این دو احتمال از نظر قوت و ضعف مساوی‌اند و با این‌که مساوی هستند، تو چرا جانب آمدنش را بدون جهت ترجیح می‌دهی؟ و از ترجیح آن دچار ترس می‌شوی؟ (با این‌که این ترجیح بدون مرجح است) و چون این طرز فکر را در خود تکرار کنی و نیز عمل بر طبق آن راهم تکرار کنی و در هر کاری که از آن ترس داری، اقدام بکنی، این صفت زشت یعنی صفت ترس از دلت زایل می‌شود و هم چنین هر صفت دیگری که بخواهی از خود دور کنی و یا در خود ایجاد کنی، راه اولش تلقین علمی و راه دومش تکرار عملی است» [همان، ص ۵۶].

این تعریف از علم اخلاق و روش اعتدال در خلیقات و اعمال انسانی بر مبنای دیدگاه اول نسبت به اخلاق بود که معتقدین آن قائل به به‌دست آوردن صفات خوب برای ستایش مردم و رسیدن به سعادت دنیا هستند. اگرچه دیدگاه دوم (مسلك انبیا و صاحبان شرایع)، هدف از خودسازی و متخلق شدن به اخلاق نیکو را سعادت حقیقی (دنیا و آخرت) و به کمال رساندن ایمان به خدا و آیات او می‌داند (نه سعادت دنیایی و نیکو شدن در نظر مردم)، اما صاحبان هر دو مسلك (اول و دوم) در یک موضوع متفق القول هستند و آن این است که: هدف نهایی، فضیلت انسان است از نظر عمل.

اما درباره‌ی دیدگاه مسلك سوم (نظر اسلام و قرآن) باید گفت که هدف تهذیب اخلاق در این‌جا، فقط و فقط رضای خداوند است و پس (نه جلب اعتماد مردم و نه رسیدن به بهشت). بنابراین

در این جا، مقاصد و روش های رسیدن به این هدف و شاید اعتدال با مقاصد و روش های مسلک های قبل تفاوت پیدا می کند که این تفاوت را از زبان علامه طباطبائی بیان می کنیم: «در مسلک سوم، اعتدال خلقی معنایی دارد و در آن دو مسلک دیگر معنایی دیگر، و هم چنین جهات دیگر مسئله در مسلک سوم با آن دو مسلک مختلف می شود.

توضیح این که وقتی ایمان بنده ی خدا رو به شدت و زیادی می گذارد، دلش مجذوب تفکر درباره ی پروردگارش می شود، همیشه دوست می دارد به یاد او باشد و اسمای حسنا ی محبوب خود را در نظر بگیرد و صفات جمیل او را بشمارد: پروردگار من چنین است، محبوبم چنان است و نیز محبوبم منزّه از نقص است. این جذبه و شور، هم چنان در او رو به زیادی و شدت می گذارد، و این مراقبت و به یاد محبوب بودن، رو به ترقی می رود تا آن جا که وقتی به عبادت او می ایستد، طوری بندگی می کند که گویی او را می بیند و او برای بنده اش در مجالی جذبه و محبت و تمرکز قوا تجلی می کند و هم او را می بیند و هماهنگ آن محبت به خدا نیز در دلش رو به شدت می گذارد. علنش هم این است که انسان مفطور به حبّ جمیل است. ساده تر بگویم، عشق به جمال و زیباپسندی، فطری بشر است. هم چنان که خود خدای تعالی فرموده است: **وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِّهِ** [بقره/۱۶۵] (آن ها که ایمان دارند، خدا را بیشتر دوست می دارند).

چنین کسی در تمامی حرکات و سکناش از فرستاده ی خدا پیروی می کند. چون وقتی انسان کسی را دوست بدارد، آثار او را هم دوست می دارد و رسول خدا (ص) از آثار خدا و آیات و نشانه های اوست. هم چنان که همه ی عالم نیز آثار و آیات اوست. باز این محبت هم چنان زیاد می شود و شدت می یابد، تا جایی که پیوند دل از هر چیز می گسلد و تنها به محبوب متصل می کند و غیر پروردگارش هیچ چیز دیگری را دوست نمی دارد و دلش جز برای او خاشع و ظاهرش جز برای او خاضع نمی شود» [همان، ص ۵۶۲ و ۵۶۱].

با توجه به توضیحات فوق، براساس مسلک سوم، انسان اصلاً برای غیرخدا وجود مستقلی قائل نیست تا بخواهد برای خوش آمدنش کاری انجام دهد و یا برای دوری از غضب و ناراحتی او رفتاری را ترک کند. هرچه در عالم وجود دارد، از نظر انسان محب خدا نشانه ی اوست و هرچه حسن و کمال و بها هست، از آن اوست. اگر چیزی هست، آیه و نشانه ای از دوست است. آیه هم که واقعیت و نفسانیتی ندارد که بخواهد کسی به آن دل ببندد. با این طرز فکر، نحوه ی ادراک مسائل و رفتار انسان به طور کلی با بقیه ی انسان ها (با افکار و تحلیل های غیر از این) تفاوت اساسی

پیدا می کند. چون همه وقتی به چیزی می نگرند، آن را مستقل می انگارند و از آن برای کمال و سعادت خود بهره می برند.

فضایل و رذایل برای انسان است و یاریگرا و در جهت رسیدن به سعادت (چه دنیایی و چه آخرتی). اما برای انسان محب خدا (در مسلک سوم) اصلاً خودی وجود ندارد که بخواهد به سعادت

پس اصول اخلاق فاضله بنا به نظر علامه ی فقید چهار تاست: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت. هر یک از این اصول چهارگانه خود دارای فروع زیادی است که پس از تحلیل عقلی به آن اصل می رسد

و کمال برسد یا نرسد. هم و غمّ او محبوب است و بس. این جا فضیلت و رذیلت مطرح نیست، چه برسد به مدح و ذم مردم. رضای محبوب (خداوند) مدنظر است و بس. نه آخرت توجه او را جلب می کند و نه دنیا، نه میلی به بهشت دارد و نه ترس از دوزخ، بلکه وجه محبوب، توجه موجه همه ی اعمال اوست.^۱

اگر چنین نظریه ای را بپذیریم، چه بسا در پاره ای از موارد، برخی نظریات مسلک های قبل یا نظریاتی در این مسلک متفاوت می شود. یعنی برخی فضایل در آن مسلک ها در این جا رذیله شود و یا برعکس. اهداف و اغراض انسانی (به طور مستقل) در این نظریه به اهداف و اغراض خدایی تبدیل می شوند.

علامه طباطبائی (قدس سره)، پس از شرح سه مسلک فوق، نظریه ی مادی گرایان را در بحث اخلاق مطرح و آن را تحت عنوان مسلک چهارم در المیزان طرح و نقد می کند. ایشان می فرماید: «در این جا بقیه ای می ماند که تذکرش لازم است و آن این است که در فن اخلاق، یک نظریه ی دیگر هست که با نظریه های دیگر فرق دارد، و ای بسا بشود آن را مسلک چهارم شمرد و آن این است که برای فن اخلاق هیچ اصل ثابتی نیست و در توضیحش گفته اند:

اجتماع انسانی خود مولود احتیاجات وجود اوست؛ احتیاجاتی که می خواهد آن را برطرف کند و در برطرف کردنش نیازمند به تشکیل اجتماع می شود. به طوری که بقای وجود فرد و اشخاص، سنوط به این تشکیل می گردد و چون طبیعت محکوم قانون تحول و تکامل است، قهراً اجتماع هم فی نفسه محکوم این قانون خواهد بود و در هر زمانی متوجه به سوی کامل تر و مترقی تر از زمان پیش است. قهراً حسن و قبح هم (که عبارت است از موافقت عمل با هدف اجتماع، یعنی کامل تر و راقی تر، و مخالفتش با آن) خود به خود تحول می پذیرد و دیگر معنا ندارد که حسن و قبح به یک حالت

باقی بماند.

جهت است که هیچ موجودی عین موجود دیگر نیست، بلکه در هستی از او جداست و هر موجودی برای خود وجود جداگانه‌ای دارد. زید، وجودی و شخصیتی و یک نوع وحدتی دارد که به خاطر آن شخصیت و وحدت ممکن نیست، عین عمر و باشد، بلکه زید شخصی است واحد و عمر و هم شخصی است واحد، و این دو، دو شخص اند نه یک شخص. این حقیقتی است که هیچ انسانی در آن شک ندارد.

مقدمه‌ی دوم

این که موجود خارجی (البته منظور ما خصوص موجود مادی است) از آن جا که تحت قانون دگرگونی و تحول و حرکت عمومی قرار دارد، قهراً دارای امتداد وجودی است؛ امتدادی که می‌توان به چند قطعه و چند حد تقسیمش کرد. به طوری که هر قطعه‌اش مغایر قطعه‌ی قبلی و بعدی‌اش باشد. و در عین این که این تقسیم و این تحول را می‌پذیرد، در عین حال قطعات وجودش به هم مرتبط است. چون اگر مرتبط نمی‌بود و هر جزئی موجودی جداگانه بود، تحول و دگرگونی صدق نمی‌کرد، بلکه در حقیقت یک جزء از بین می‌رفت و جزئی دیگر پیدا می‌شد. یعنی دو موجودند که یکی از اصل ناپود شده و دیگری از اصل پیدا شده است و این را تبدیل و دگرگونی نمی‌گویند. تبدیل و تغییری که گفتیم (لازمه‌ی حرکت است)، در جایی صادق است که یک قدر مشترک در میان دو حال از احوال یک موجود و دو قطعه از قطعات وجود ممتدش باشد.

از همین جا روشن می‌گردد که اصولاً حرکت خود امری است واحد و شخصی که همین واحد شخصی وقتی با حدودش مقایسه می‌شود، متکثر و متعدد می‌شود و با هر نسبتی، قطعه‌ای متعین می‌شود که غیر قطعه‌های دیگر است. و اما خود حرکت سیلان و جریان واحدی است مشخص [همان، ص ۵۶۶ و ۵۶۵].

لذا می‌توان خود حرکت را مطلق در نظر گرفت و گفت حرکت مطلقه، یعنی فقط حرکت و در این جا نسبت آن را به تک تک حدود در نظر نگرفت. و «حرکت مقیده»، یعنی حرکت با در نظر گرفتن نسبت آن با هر یک از حدود آن.

مقدمه‌ی سوم

هیچ شکی نداریم در این که انسان موجودی است طبیعی و دارای افراد و احکام و خواص، و از این میان آن که مورد خلقت و آفرینش قرار می‌گیرد، فرد فرد انسان است نه مجموع افراد. یا به عبارت دیگر، اجتماع انسانی، خلاصه‌ی کلام این که: آن چه آفریده می‌شود، فرد فرد انسان است و کلی انسان و مجموع آن

بنابراین در جوامع بشری نه حسن مطلق داریم و نه قبح مطلق، بلکه این دو دائماً نسبی هستند و به خاطر اختلافی که اجتماعات به حسب مکان‌ها و زمان‌ها دارند، مختلف می‌شوند. وقتی حسن و قبح دو امر نسبی و محکوم به تحول شد، قهراً واجب می‌شود که ما اخلاق را هم متحول بدانیم، و فضایل و رذایل را نیز محکوم به دگرگونی به شمار آوریم. این جاست که نتیجه می‌گیریم، علم اخلاق تابع مرام‌های قومی است؛ مرام‌هایی که در هر قوم وسیله‌ی نیل به کمال تمدن و هدف‌های اجتماعی است... پس هر خلقی که در اجتماعی وسیله شد، برای رسیدن آن اجتماع به کمال و

نیکو عبارت است از هر چیزی که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد

هدف، آن خلق، فضیلت و دارای حسن است و هر خلقی که باعث شد اجتماع در مسیر خود متوقف شود و یا رو به عقب برگردد، آن خلق رذیله‌ی آن اجتماع است [همان، ص ۵۶۴ و ۵۶۳].

بر اساس نظریه‌ی فوق باید چندین علم و فن اخلاقی داشته باشیم، برای هر اجتماع و جامعه‌ی خاصی، علم و فن اخلاقی مخصوص آن جامعه، چون کمال و سعادت جوامع با هم تفاوت دارند، جایی دروغ و فحشا رذیله است و جایی فضیلت و برعکس، صداقت و عفت در همه‌ی جوامع فضیلت نخواهد بود. این نظریه، اگرچه ظاهراً برای سوسیالیست‌ها و مادی‌گرایان است، ولی مخصوص آن‌ها نیست. هم در تاریخ گذشته‌ی انسان‌ها سابقه دارد (مثلاً طایفه‌ی کلی‌ها از یونان قدیم و مزدکی‌ها از ایران) و هم اکنون می‌توان رد پای آن را در برخی نظریات (و یا لازمه‌ی برخی تئوری‌های مطرح در این زمانه) یافت.

در هر حال، علامه طباطبائی (ره) با چهار مقدمه، بر بطلان این نظریه و دلایل آن استدلال می‌کند:

مقدمه‌ی اول

این که ما به حس و وجدان خود می‌یابیم که هر موجودی از موجودات عینی و خارجی برای خود شخصیتی دارد که از او جدا شدنی نیست و نه آن شخصیت از او جداشدنی است. به همین

قابل خلقت نیست. چون کلی و مجموع در مقابل فرد خارجیت ندارد، ولی از آن جایی که خلقت وقتی احساس کرد که تک تک انسان‌ها وجودی ناقص دارند و نیازمند به استكمال هستند و نمی‌توانند استكمال بکنند، مگر در زندگی اجتماعی، به همین جهت، انسان را مجهز به ادوات و قوایی کرد که با آن بتواند در استكمال خویش بکوشد و بتواند در ظرف اجتماع برای خود جایی باز کند. پس غرض خلقت اولاً و بالذات متعلق به طبیعت انسان فرد، شده و ثانیاً و بالتبع متعلق به اجتماع انسانی شده است.

حال ببینیم حقیقت امر آدمی با این اجتماعی که گفتیم اقتضای آن را دارد و طبیعت انسانی به سوی آن حرکت می‌کند، چیست؟ (گویا منظور علامه (ره) این باشد که در چند جمله بالاتر ثابت شد، حقیقت خلقت انسان فرد اوست، ولی چون انسان به تنهایی نمی‌تواند به سوی کمال حرکت کند و حتماً و به ناچار نیازمند جامعه و اجتماع است، لذا به گونه‌ای آفریده شده که بتواند زندگی اجتماعی داشته باشد. حال و در این بخش علامه می‌خواهد نسبت و رابطه‌ی فرد و جامعه را از حیث طبیعت و حرکت مشخص و معین کند. لذا این سؤال را مطرح فرموده است.)^۲ گفتیم، فرد فرد انسان موجودی است شخصی و واحد... و نیز گفتیم، این واحد شخصی در عین این که واحد است، در مجرای حرکت و تحول و سیر از نقص به سوی کمال واقع شده و به همین جهت هر قطعه از قطعات وجودش با قطعات قبل و بعدش مغایر است. و باز گفتیم، در عین این که دارای قطععاتی متغایر است، دارای طبیعتی سیال و مطلقه است و اطلاق و وحدتش در همه‌ی مراحل دگرگونی‌ها محفوظ است.

حالاً می‌گوییم این طبیعت موجود در فرد با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد نیز محفوظ است (یعنی این طبیعت با توالد و تکثیر انسان‌ها در همه‌ی انسان‌ها - به صورت فردی - محفوظ می‌ماند و این طبیعت یکی است و تغییر نمی‌کند.) و این طبیعت که نسل بعد نسل محفوظ می‌ماند، همان است که از آن تعبیر می‌کنیم به طبیعت نوعیه که به وسیله افراد محفوظ می‌ماند، هرچند که تک تک افراد از بین بروند و دستخوش کون و فساد گردند؛ عین همان بیانی که در خصوص محفوظ بودن طبیعت فردی در قطعات وجود فرد گذشت. پس همان طور که طبیعت شخصی و فردی مانند نخ تسبیح در همه‌ی قطعات وجودی فرد و در مسیری که از نقص فردی به سوی کمال فردی دارد، محفوظ است. هم چنین، طبیعت نوعیه‌ی انسان در میان نسل‌ها مانند نخ تسبیح در همه‌ی نسل‌ها که در مسیر کمال قرار دارند، محفوظ است. این استكمال نوعی، حقیقتی است که هیچ شکی در وجود آن و در تحققش در نظام طبیعت نیست، و این همان اساسی است که وقتی می‌گوییم:

مثلاً نوع انسانی متوجه به سوی کمال است و انسان امروز وجود کامل تری از وجود انسان اولی دارد و هم چنین احکامی که فرضیه‌ی تحول انواع را جاری می‌کند) تکیه گاهمان این حقیقت است.

عین این حرفی که درباره‌ی طبیعت فردی و شخصی انسان و نیز طبیعت نوعیه‌اش زدیم و حرکت فرد و نوع را به دو قسم مطلق و مقید تقسیم نمودیم، عیناً در اجتماع شخصی (مثل اجتماع خانواده، قوم و محیط و یا عصر واحد) و نیز در اجتماع نوعی (چون مجموع نوع بشر) جریان می‌یابد. پس اجتماع نیز در حرکت است، اما با حرکت تک تک انسان‌ها و نیز اجتماع تحول می‌پذیرد، باز با تحول افراد، و اجتماع از همان آغاز حرکتش به سوی هدفی

در اجتماع انسانی - که دائماً افراد را در خود می‌پرورد - حسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی پیدا شود که خوب و بد در آن نباشد

که دارد، یک وحدتی دارد که حافظ وحدتش وجود مطلق آن است» [همان، ص ۵۶۷ و ۵۶۶].

توضیح مقدمه‌ی سوم این است که: در مقدمه‌ی اول و دوم به این موضوع بدیهی اشاره شد که انسان به عنوان یک موجود مادی خارجی، دارای وجود ممتد است. این وجود ممتد، با خود و به طور تفکیک‌ناپذیر ویژگی‌ها و خصوصیات همراه خود دارد که از آن به طبیعت فردی یاد می‌کنیم که در طول مسیر تکاملی انسان، این طبیعت سیال و مطلقه وجود دارد. در مقدمه‌ی سوم این مسئله توضیح داده می‌شود که طبیعت سیال انسانی (همانند وجود) با تکثیر و تولیدمثل انسان‌ها، تولید و تکثیر می‌شود و در همه‌ی انسان‌ها وجود خواهد داشت و همواره محفوظ می‌ماند (به عبارت دیگر، وقتی انسانی به دنیا می‌آید، طبیعت وی همراه وجودش و جزء لاینفک از آن است). بنابراین می‌توان از آن به طبیعت نوعیه انسان یاد کرد که همراه وجود انسان‌ها به وجود آمده است و دستخوش تکامل می‌شود. حال علامه (ره) معتقد است، خداوند انسان‌ها را به گونه‌ای خلق کرده است که بتوانند در اجتماع زندگی جمعی داشته باشند (اگرچه انسان‌ها اولاً و بالذات فردی خلق شده‌اند، نه جمعی) و این زندگی در جمع (با اندکی تساهل) جزو طبیعت وجودی انسان شده است. پس همان طور که طبیعت نوعیه در انسان‌ها وجود دارد و نسل بعد نسل منتقل می‌شود (و یا همانند نخ تسبیح در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد)، عیناً در جامعه انسانی

وجود دارد و در حرکت اجتماع و تحول آن (اگرچه این حرکت و تحول با حرکت تک تک انسان‌ها و تحول آن‌هاست) این طبیعت نوعیه وجود خواهد داشت (چون در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد). به عبارت علامه (ره) توجه فرمایید: «و چون اجتماع از احکام طبیعت انسانی و از خواص آن است، مطلق اجتماع هم از احکام نوع مطلق انسانی است، و منظور ما از مطلق اجتماع، اجتماعی است که از بدو پیدایش انسانی پیدا شده و هم‌چنان تا عهد ما برقرار مانده است. این اجتماع تا بقای نوع باقی است و همان احکام اجتماع که خود انسان پدیدش آورد (و خود اجتماع اقتضایش را داشت) مادام که اجتماع باقی است، آن احکام نیز باقی است. هرچند که به خاطر تبدل‌های جزئی تبدل یابد، ولی اصلش مانند نوعش باقی است. این جاست که می‌توانیم بگوییم: یک عده احکام اجتماعی همواره باقی است و تبدل نمی‌یابد، مانند وجود مطلق حسن و قبح، هم‌چنان که خود اجتماع مطلق نیز این‌طور است. به این معنا که هرگز اجتماع غیراجتماع نمی‌شود و انفراد

علم اخلاق، علم شناخت فضایل و رذایلی است که انجام یا ترک آن‌ها باعث رشد و به کمال رسیدن انسان است

نمی‌گردد، هرچند که اجتماعی خاص مبدل به اجتماع خاص دیگر می‌شود. حسن مطلق و حسن خاص نیز عیناً مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است.

مقدمه‌ی چهارم

ما می‌بینیم یک فرد انسان در هستی و بقایش محتاج به این است که کمالاتی و منافعی را دارا باشد و بر خود واجب می‌داند، آن منافع را به سوی خود جلب نموده ضمیمه نفس خود کند. دلیلش بر این وجوب، احتیاجی است که در جهات وجودی اش دارد و اتفاقاً خلقتش هم مجهز به جهازی است که با آن می‌تواند آن کمالات و منافع را به دست آورد؛ مانند دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی و امثال آن که اگر احتیاج به منافع و کمالاتی که راجع به این دو دستگاه است در وجودش نبود، از آغاز خلقت مجهز به این دو جهاز هم نمی‌شد و چون شد، پس بر او واجب است که در تحصیل آن منافع اقدام کند و نمی‌تواند آن‌ها را به کلی متروک گذارد. برای این که این تفریط با دلیل وجوبی که ذکر کردیم،

منافات دارد و نیز در هیچ‌یک از ابواب حوایج نمی‌تواند به بیش از آن مقداری که حاجت ایجاب می‌کند اقدام نموده و افراط کند، مثلاً آن قدر بخورد تا بترکد و یا مریض شود و یا از سایر قوای فعاله‌اش باز بماند، بلکه باید در جلب هر کمال و هر منفعت راه میانه را پیش گیرد و این راه میانه عفت است و دو طرف آن یعنی افراطش شره و تفریطش خمود است...»

پس از ذکر چهار مقدمه‌ی فوق، مرحوم علامه نتیجه‌ای پس نیکو می‌گیرد که عبارت است از: «حال که این چهار مقدمه روشن گردید می‌گوییم، این چهار ملکه (عفت، شجاعت، حکمت و عدالت) از فضایل نفسانی است که طبیعت فرد به دلیل این که مجهز به ادوات آن است، اقتضای آن را دارد و این چهار ملکه، همه حسنه و نیکوست. برای این که نیکو عبارت است از هر چیزی که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد و این چهار ملکه همه با سعادت فرد انسانی سازگار است، به همان دلیلی که ذکرش گذشت. صفاتی که در مقابل این چهار ملکه قرار می‌گیرند، همه رذایل و زشت است و همیشه هم زشت است. و وقتی فرد انسان به طبیعت خود و فی‌نفسه چنین وضعی دارد، این انسان در ظرف اجتماع نیز همین وضع را دارد و چنان نیست که ظرف اجتماع صفات درونی او را از بین ببرد. چگونگی می‌تواند از بین ببرد با این که خود اجتماع را همین طبیعت درست کرده. آیا ممکن است یک پدیده‌ی طبیعت سایر پدیده‌های طبیعت را باطل کند؟ هرگز، چون باطل کردنش به معنای متناقض بودن یک طبیعت است. و مگر اجتماع می‌تواند چیزی به جز تعاون افراد در آسان‌تر شدن راه رسیدن به کمال بوده باشد؟ نه، اجتماع همین است که افراد دست به دست دهند و طبیعت‌های خود را به کمال و نهایت درجه از هدفی که برای آن خلق شده‌اند، برسانند.

وقتی یک فرد انسان فی‌نفسه و هم در ظرف اجتماع چنین وضعی را داشت، نوع انسانی نیز در اجتماع نوعی اش همین حال را خواهد داشت. در نتیجه نوع انسان نیز می‌خواهد که در اجتماعش به کمال برسد؛ یعنی عالی‌ترین اجتماع را داشته باشد. و به همین منظور هر سودی را که می‌خواهد به سوی خود جلب کند، آن قدر جلب می‌کند که مضر به اجتماع نباشد و هر ضرری را که می‌خواهد از شخص خود دفاع کند، باز به آن مقدار دفع می‌کند که مضر به حال اجتماعش نباشد و هر علمی را که می‌خواهد کسب کند، به آن مقدار کسب می‌کند که اجتماعش را فاسد نسازد و...

پس با این بیان، این معنا روشن گردید که در اجتماع انسانی - که دائماً افراد را در خود می‌پرورد - حسن و قبحی وجود دارد و

هرگز ممکن نیست اجتماعی پیدا شود که خوب و بد در آن نباشد. به این معنا که هیچ چیزی را خوب نداند و هیچ چیزی را بد نشمارد. و نیز روشن شد که اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است که همه برای ابد خوب اند و مقابل آن‌ها برای ابد رذیله و بدند و طبیعت انسان اجتماعی نیز به همین معنا حکم می‌کند. و وقتی در اصول اخلاقی قضیه از این قرار بود، در فروع آن هم که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل برمی‌گردند، قضیه از همان قرار است. یعنی طبیعت (انسان)^۲ آن فروع را هم قبول دارد، گو این که گاهی در بعضی از مصادیق این صفات که آیا مصداق آن هست یا نیست، اختلاف پدید می‌آید» [همان، ص ۵۷۰ و ۵۶۹].

در هر حال، محور اصلی سخن مادی‌گرایان (به طور اعم) و ماتریالیست‌ها (به طور اخص) این بود که حسن و قبح مطلق وجود ندارد و هرچه هست نسبی است. یعنی حسن‌ها و قبح‌ها براساس اختلافات فرهنگی-جغرافیایی زمانی-مکانی و... متفاوت خواهند شد و بر این اساس هیچ حسنی همواره حسن نیست، بلکه ممکن است گاهی قبیح شود و بالعکس (نه تنها ممکن است، بلکه حتماً چنین خواهد شد).

این سخن و استدلال چیزی بیش از یک مغالطه نیست و آن خلط بین مطلق مفهومی و مطلق وجودی است. بدین معنا که جای مطلق وجودی (به معنای یک امر واقعی و مستمر و دائمی در همه جا) و مفهومی (به معنای یک امر ذهنی صرف) را عوض کرده‌اند و مطلق مفهومی را به جای مطلق وجودی استعمال کردند.

مسئله‌ای که ما قبول داریم (و درست هم همین است) این است که حسن و قبح مطلق در جهان خارج به طور مطلق وجود ندارد. یعنی در عالم خارج هرچه هست، مصداق حسن یا مصداق قبح است و حسن و قبح کلی مطلق در عالم وجود خارجی ندارد. همان‌طور که انسان مطلق (از نظر مفهوم) در جهان خارج نداریم، هرچه هست مصادیق انسان است که در قالب زید، عمرو و... وجود دارند. مادی‌گرایان این مصادیق را نشان می‌دهند و می‌گویند، در عالم حسن و قبح مطلق وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. مدعای علامه طباطبایی (ره) این است که حسن و قبح مطلق وجودی (به همان معنای مستمر و دائمی که همواره همه جا حسن یا قبح باشد) وجود دارد و نمی‌شود که نباشد. چون هدف تشکیل از اجتماع و جامعه جز رسیدن به سعادت انسان نیست و این سعادت نوع بشر در عمل و جهان خارج جز به انجام امور نیک (محسنات) و دوری از رذایل (قبایح) محقق نخواهد شد؛ دقیقاً مثل هر پدیده‌ای در عالم که برای به سرانجام رسیدن (رشد یافتن یا به کمال رسیدن) باید اموری موافق، همراه آن شود و امور مخالف و منافی با کمال از آن دور شود. انسان در جامعه‌ای

که عدالت در همه‌ی زمینه‌ها در آن نباشد، نمی‌تواند به سعادت برسد. چون در آن جامعه ظلم وجود دارد و ظلم مانع رشد و سعادت انسان است. در زمینه‌ی بقیه‌ی ملکه‌های وجودی انسان نیز وضع به همین منوال است. خلاصه‌ی مباحث علامه طباطبایی (ره) در زمینه‌ی علم اخلاق این است که:

اولاً علم اخلاق، علم شناخت فضایل و رذایلی است که انجام یا ترک آن‌ها باعث رشد و به کمال رسیدن انسان است. ثانیاً این علم به سه نیروی اصلی (که همه‌ی قوای انسان به یکی از این سه قوه منتهی می‌شوند) رسیده است که عبارت‌اند از: قوای شهویه، غضبیه و نطقیه‌ی فکریه.

ثالثاً، علم اخلاق حد اعتدال و صحیح این قوا را در سه ملکه‌ی عفت، شجاعت، حکمت می‌یابد که اگر کسی واجد این ملکات شد، به خودی خود دارای ملکه‌ای به نام عدالت خواهد شد.

برای غیر خدا وجود مستقلی قائل نیست تا بخواند برای خوش آمدنش کاری انجام دهد و یا برای دوری از غضب و ناراحتی او رفتاری را ترک کند

رایعاً، براساس مسالک اخلاقی که قبلاً توضیح آن داده شد، اهداف رسیدن به ملکات و انجام فضایل و دوری از رذایل تفاوت پیدا می‌کند. خامساً، مادیین مسلکی را در این مسئله بنا گذاشتند که عبارت بود از نسبی بودن اخلاق و حسن و قبح که مفصلاً و با چهار مقدمه باطل بودن این عقیده ثابت گردید که به نظر می‌آید، این نوع استدلال علامه (ره) نگاهی از زاویه‌ای دیگر و تا حدود زیادی استدلال برون‌دینی بر بطلان عقیده‌ی مادی‌گرایان در مسئله‌ی نسبییت اخلاق است.

زیرنویس:

۱. متن داخل پرانتز از مترجم است.
۲. در فرازی از دعای برجسته و عمیق کمیل می‌خوانیم: «یا الهی و سیدی و مولای و ربی صبرت علی عذابک، فکیف أصبر علی فراقک».
۳. مطلب داخل پرانتز از نویسنده‌ی مقاله است.
۴. مطلب داخل پرانتز از نویسنده‌ی مقاله است.