

مبانی اخلاقی علامه‌ی طباطبائی (ره)

حجة الاسلام والمسلمین محمدنصر اصفهانی^۱

چکیده

در مورد این که چه چیز به یک فعل، ارزش اخلاقی - مثبت یا منفی می‌دهد، مبانی مختلفی وجود دارد. علامه سید محمد حسین طباطبائی (ره) از فیلسوفان مسلمان معاصر است که در این مورد بیش از همه‌ی حکمای مسلمان دیگر در این باره بحث کرده است.

علامه در مورد این که «ارزش اخلاقی چیست؟»، «خاستگاه خوب و بدهای اخلاقی کدام است؟»، «قضایای اخلاقی چگونه قضایایی است؟» و «بین قضایای مربوط به واقع و قضایای مربوط به اخلاق چه تفاوتی دارد؟» نظر واحدی ندارد. ایشان گاه فعل را فی نفسه دارای ارزش مثبت یا منفی می‌داند، گاه خود فعل را دارای ارزش ندانسته، بلکه فعل را به اعتبار آثار و نتایج دنیوی، اخروی یا معنوی آن دارای ارزش می‌داند و

گاه ارزش فعل را به این می‌داند که فرد آن را به تیت کسب تعالی و فضیلت انسانی انجام دهد.

روش بحث ایشان در این مورد گاه برون دینی و عقلی و گاه درون دینی مبتنی بر قرآن کریم است، به گونه‌ای که از مجموع نوشته‌ها و بحث‌های ایشان پنج نظریه‌ی اخلاقی متفاوت می‌توان استخراج و هر کدام را در زمان و یا شرایطی مطرح نمود.

تلاش این مقاله مصروف این است تا این مبانی، از نقطه نظر علامه‌ی طباطبایی، در مرحله‌ی اول گزارش شود تا نظریه‌ی ایشان وضوح و تمایز پیدا کند و در مرحله‌ی دوم با تجزیه و تحلیل آن مبانی، پیش فرض‌ها و لوازم اقوال ایشان کشف و در مرحله‌ی نهایی پیش فرض‌ها و لوازم آن نظریه‌ها نقد شود.

واژه‌های کلیدی

علامه طباطبایی، فرائد اخلاق، فضیلت‌گرایی، پیامد‌گرایی، وظیفه‌گرایی، پیامد‌گرایی اخروی، نظریه‌ی محبت.

مقدمه

انسان‌ها در مورد چرایی و چگونگی داوری در مورد رفتارهای خود و دیگران از مبانی مختلفی استفاده می‌کنند. علامه سید محمد حسین طباطبایی (ره) از فیلسوفان اخلاق مسلمان معاصر است که در این مورد صاحب نظر بوده و بنا به گفته‌ی شهید مطهری بیش از همه در میان حکمای مسلمان در این باره بحث کرده است.^۱

۱- مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۹۰.

اندیشه‌های علامه طباطبائی یکی از منابع اصلی اندیشه‌ی دینی کشور ماست و بررسی تفکرات ایشان در «فلسفه‌ی اخلاق» می‌تواند راهگشای همه کسانی باشد که می‌خواهند در این زمینه تحقیق کنند و جهت گسترش و تکامل آن گام‌های مؤثری بردارند.

علامه در مورد این که اخلاق چیست و خاستگاه خوب و بدهای اخلاقی کدام است و قضایای اخلاقی چگونه قضایایی است و بین قضایای مربوط به واقع و قضایای مربوط به اخلاق چه تفاوتی هست، نظر واحدی نداشته است.

ایشان گاه با مبانی عقلی و گاه با مبانی دینی در مورد مبانی اخلاق اظهار نظر کرده است. به گونه‌ای که از مجموع نوشته‌ها و بحث‌های ایشان می‌توان پنج نظریه‌ی متفاوت اخلاقی مجزا استخراج نمود که هر کدام را در زمان و شرایطی که مطرح کرده، قبول داشته است.

این نظریات عبارتند از: ۱- نظریه‌ی فضیلت‌گرایی؛ ۲- نظریه‌ی پیامد‌گرایی؛ ۳- نظریه‌ی توصیه‌گرایی ۴- نظریه‌ی پیامد‌گرایی اخروی؛ ۵- نظریه‌ی محبت. سه دیدگاه اول مبتنی بر رویکرد تحلیلی و عقلانی است و دو دیدگاه آخر مبتنی بر رویکرد توصیفی است. نظریه‌ی دو و پنج برای علامه طباطبائی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و دیدگاهی نو و متفاوت است. محورهای مطالعه و پژوهش اخلاقی، سه محور «فرا اخلاق»^۱، «اخلاق هنجاری»^۲ و «اخلاق توصیفی» است. قلمرو مطالعه‌ی

۱- Meta Ethics. فرا اخلاق گاه شامل هر سه اصطلاح تحلیلی، هنجاری و توصیفی می‌شود، گاه فقط به اخلاق دستوری و تحلیلی و گاهی نیز تنها به اخلاق تحلیلی اطلاق می‌شود.

۲- Normative Ethics

مانگرش مبانی اخلاقی علامه طباطبایی است که مبحثی «فرا اخلاقی» است.

«فرا اخلاق» منشأ اخلاق هنجاری یا همان بایدها و نبایدهای اخلاقی است.^۱ مجموعه مباحث فرا اخلاق که به آن اخلاق تحلیلی و نقدی نیز می‌گویند سه دسته است؛ این سه دسته عبارتند از:

۱- **معناشناسی اخلاق:**^۲ این دانش، کوششی منظم برای درک مفاهیمی همچون درست و نادرست، مجاز و غیرمجاز، باید و نباید، خوب و بد، شایسته و ناشایسته، فضیلت و رذیلت و وظیفه و تکلیف است. این مفاهیم محمول قضایای اخلاقی هستند. این دانش به پرسش‌هایی از قبیل: «تفاوت گزاره‌ی «خط کش خوب است» با گزاره‌ی «عدالت خوب است» چیست؟»، «خوبی مفهوم بسیط است یا امری دارای تعریف با مؤلفه‌های قابل شمارش؟» پاسخ می‌دهد.

۲- **معرفت‌شناسی اخلاق:**^۳ این دانش، کوششی منظم برای درک حقیقت گزاره‌های اخلاقی است؛ مثل این که «صدق قضایای اخلاقی از کجا معلوم می‌شود؟»، «قضایای اخلاقی انشایی هستند یا اخباری؟»، «آیا قضایای اخلاقی از دانش قابل استنتاج است؟»، «نسبت بین

۱- رحمتی، انشاء الله، فلسفه اخلاق، پل ادواردز، ص ۱۸

۲ - Semantice Moral

۳- Moral Epistemology

گزاره‌های اخلاقی و گزاره‌های دینی چیست؟»، «آیا حکم اخلاقی مطلق است یا نسبی؟»، «داوری در مورد احکام اخلاقی چگونه است؟»^۱

۳- **وجودشناسی اخلاق:**^۲ 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 امر کشفی است یا قرار دادی؟» می‌پردازد. مثلاً آیا وقتی می‌گوییم: «کشتن اسب بد است»، مثل این است که می‌گوییم: «اسب چهار پا دارد؟» اگر این گزاره‌ها حکایت از امر واقع ندارند، آیا پرده از احساسات و یا عواطف گوینده یا اراده‌ی جمع بر می‌دارند؟

ما در این نوشتار پرسش‌های پیش روی هر فیلسوف اخلاقی را در مقابل آرای مرحوم علامه طباطبایی قرار می‌دهیم و از اندیشه‌های ایشان پاسخ طلب می‌کنیم. به عبارت دیگر، تلاش ما مصروف این است تا این مباحث را از نقطه نظر علامه‌ی طباطبایی در مرحله‌ی اول گزارش کنیم تا مبانی اندیشه‌ی اخلاقی علامه‌ی طباطبایی را واضح و متمایز سازیم. آن‌گاه با تحلیل آن دیدگاه، پیش فرض‌ها و لوازم قول ایشان را روشن نماییم و سپس به نقد پیش فرض‌ها و لوازم آن دیدگاه پردازیم.

۱ - Garner, Richard T.; Bernard Rosen (۱۹۶۷). *Moral Philosophy: A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics*. New York: Macmillan, ۲۱۵. LOC card number ۶۷-۱۸۸۸۷.

۲ - Moral Ontology

مبانی معرفت شناختی علامه‌ی طباطبایی

مبانی معرفت شناختی علامه‌ی طباطبایی، نقش اساسی در اندیشه‌های مختلف، از جمله اندیشه‌های اخلاقی ایشان ایفا می‌کند؛ به همین جهت، قبل از هر چیز باید مبانی معرفتی ایشان را بررسی کرد.

علامه، علوم را به دو بخش طبیعی و ماوراء طبیعی تقسیم می‌کند. از نظر علامه‌ی طباطبایی هر چیزی که به نحوی به امور غیر مادی مرتبط است همچون خدا، معنویت، روح، نفس و اخلاق، از حیطه‌ی علوم طبیعی خارج است. به نظر ایشان، علوم طبیعی چراغی است روشن که تنها بخشی از مجهولات را از تاریکی در آورده و برای انسان معلوم می‌سازد، ولی این چراغ برای رفع همه‌ی تاریکی‌ها سودمند نیست.

به نظر ایشان، علومی که از طبیعت بحث می‌کند، اصولاً با مسایل ماوراء الطبیعی و مطالب معنوی و روحی بیگانه است و توانایی بررسی این گونه مقاصد را، که انسان با نهاد و فطرت خدادادی خود خواستار کشف آنهاست، ندارد. به این معنا که علوم طبیعی قدرت نفی یا اثبات امور غیر مادی را ندارند. بنابراین، پرسش از هر مسأله‌ای که مربوط به ماوراء الطبیعه است را نباید از علوم طبیعی و یا یکی از فنون طبیعی پرسید، چون علوم و فنون پاسخی جز سکوت برای آن پرسش‌ها ندارند.^۱

مرحوم علامه معتقد است برای رسیدن بشر به معرفت ماوراء طبیعی یا تفکر مذهبی سه راه وجود دارد: ۱- راه «ارشاد مولوی» یا «ظواهر دینی»؛ ۲- راه «استدلال و بیان منطقی»، «تفکر فلسفی» یا «حجت عقلی»؛ ۳- راه

۱- طباطبایی، محمد حسین، فراهایی از اسلام، تنظیم: مهدی آیت الهی، ص ۸.

«ولایت و کشف»، «تهذیب نفس»، «درک معنوی» یا «اخلاص و بندگی». ایشان سعی می‌کند تا این سه منبع تفکر دینی را از آیات قرآن استنتاج کرده، از آن مهر تأیید بگیرد.^۱

از نظر علامه، هر سه راه انسان را به واقعیت می‌رساند، ولی هر یک کارکرد ویژه‌ی خود را دارد. راه اول راه عمومی است، ولی راه دوم و سوم راه اختصاصی و مربوط به خواص است. منظور از راه «ارشاد مولوی» یا «ظواهر دینی»، کتاب و سنت است.

به نظر ایشان کتاب خدا مأخذ اصلی و سنت قطعی معصومین علیهم‌السلام مأخذ فرعی تفکر اسلامی است و این مأخذ فرعی، اعتبار و حجیت خود را از قرآن گرفته است. به نظر علامه، «ظواهر دینی» به گونه‌ای است که هر کس، عامی و دانشمند، در حدّ فهم خود می‌تواند از آن برداشت کند. بنابراین خاستگاه، عقاید، اخلاق و کلیات و جزئیات احکام دین را می‌توان از ظواهر دینی به دست آورد.

راه دوم راه «استدلال عقلی» است؛ اعتقادات، اخلاق و کلیات مسایل شرعی دین را می‌توان از راه استدلال عقلی به دست آورد، ولی بر خلاف راه اول این راه نمی‌تواند جزئیات احکام را در اختیار بشر قرار دهد، چون احکام جزئی حاوی مصالح خصوصی است که از دسترس عقل کلی به دور است.

راه سوم یا راه «تهذیب نفس» از نظر علامه‌ی طباطبائی، معرفتی خدادادی است و نمی‌توان نسبت به محتوا و نتیجه‌ی آن و حقایقی که با این موهبت خدایی مکشوف و مشهود می‌شوند، حدّ و مرزی قایل شد

۱- طباطبائی، محمد حسین، شیعه در اسلام، ص ۷۸، ص ۷۹.

یا آن را اندازه گرفت، افراد مهذب چون از همه جا بریده‌اند و هر چه جز خدا را فراموش کرده‌اند، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا قرار می‌گیرند، آنچه خدا می‌خواهد بر ایشان مشهود می‌شود، نه آنچه خودشان می‌خواهند.^۱

جایگاه اخلاق در اندیشه‌ی علامه‌ی طباطبایی

مطالعه‌ی آثار مرحوم علامه طباطبایی نشان می‌دهد که اخلاق مطرح شده از جانب ایشان هم مبتنی بر ظواهر دینی، هم مبتنی بر عقل و استدلال و هم مبتنی بر کشف و شهود باطنی است. علامه جایگاه اخلاق را از یک منظر نگاه نکرده و در هر کتابی بنابر این که از چه موضعی سخن گفته است برای اخلاق جایگاهی در نظر گرفته است.

ایشان 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.^۲ اخلاق مطرح شده علامه در این کتب عموماً «اخلاق دینی»، «آخرت‌گرایانه‌ی» مبتنی بر تکلیف الهی و یا اخلاق «خداگرایانه‌ی» مبتنی بر عشق و محبت الهی است. علامه در کتاب آموزش دین که در صدد توضیح ظواهر کتاب و سنت اسلامی است، معارف اسلامی را ابتدا به دو بخش اصول و فروع تقسیم نموده و سپس فروع را در دو بخش کلی، یعنی اخلاق و احکام فقهی از هم

۱- طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، ص ۸۲.

۲- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۵۷.

تفکیک نموده است.^۱ ایشان در این کتاب تشخیص وظایف را از منظری عقلانی تبیین نموده است.

عَلَّامَه در کتاب نهایة الحکمه 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 «فضیلت گرایانه» پرداخته است.

وی در کتاب دیگر فلسفی خود، یعنی اصول فلسفه و روش رئالیسم، اخلاق ابتکاری خود را که اخلاقی «پیامد گرایانه» است می پروراند و در آن جا اخلاق را از اعتبارات ساخته ی دست بشر می داند.

عَلَّامَه 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 ی 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.

حال، با توجه به تکثر مبانی اخلاقی عَلَّامَه در مورد مسایل اخلاقی، انتظار یافتن یک پاسخ در مورد همه ی پرسش های مطرح شده در فلسفه ی اخلاق بیهوده به نظر می رسد. به همین جهت، باید انتظار داشت که ایشان مبتنی بر هر یک از این دیدگاه ها، به هر یک از پرسش های فرا اخلاق، جداگانه پاسخ گویند. به همین منظور، ما نخست هر یک از نظریات ایشان را مطرح می کنیم و سپس مواضع اخلاقی ایشان را از همان

زاویه مورد بحث و تحلیل قرار می دهیم. و آن گاه به نقدهایی که در آن زمینه به نظر می رسد، اشاره می کنیم.

۱- فضیلت گرایی اخلاقی

معناشناسی اخلاق: علامه ی طباطبایی در مورد مفهوم خُلق و جمع آن که اخلاق است، از جهت واژه شناختی و مفهومی، ایده ی مفردات راغب را در مورد واژه ی خُلق، پسندیده است و می نویسد: خُلق و خَلَق به یک معناست، ولی از واژه ی خَلَق در مقام استعمال، قیافه ی ظاهری قابل رؤیت با چشم استفاده می شود و از واژه ی خُلق در مقام استعمال، فضایل و سجایای اخلاقی کسب شده که درک آن نیاز به بصیرت دارد، استفاده می شود.^۱

تعریف اخلاق: علامه در کتاب نهایة الحکمه در مقام تعریف اخلاق بنا بر مشرب فلاسفه ی مشاء و مبتنی بر فضیلت گرایی می نویسد: اخلاق ملکه ی نفسانی است که افعال به آسانی و بدون تأمل و درنگ از آن صادر می شود.^۲ در تفسیر المیزان نیز در ذیل آیه ی ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^۳، می نویسد: خُلق به معنای ملکه ی نفسانی است که بر طبق آن ملکه، افعال بدنی از آن به آسانی سر می زند. ایشان اضافه می کند که خُلق مفهومی عام دارد؛ یعنی هم فضیلت و هم رذیلت را

۱- اصفهانی، راغب، مفردات، ص ۱۵۹.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایة الحکمه، ص ۱۲۳.

۳- قلم ۴.

شامل می‌شود ولی اگر این واژه به صورت مطلق به کار رود معمولاً از آن مفهوم فضیلت و خُلق نیک فهمیده می‌شود.^۱

روشن شدن دو مفهوم «خُلق» و «ملکه» نقش اساسی در فهم اخلاق فضیلت‌گرایانه دارد. علامه در توضیح بیشتر این دو مفهوم آورده است: «خُلق» یک صورت ادراکی است که در درون انسان جایگزین شده و در موقع مناسب، در درون انسان جلوه کرده، و او را به اراده و عمل وادار می‌کند. در اوایل زندگی که لوح درونی انسان، از این صفات پاک است، هیچ یک از این صفات ادراکی ثابت را ندارد و در نتیجه در هنگام عمل، وضعیت روشنی ندارد. مثلاً گاهی در برابر حوادث ناگوار و تهدید کننده استقامت می‌ورزد، و گاهی فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد.^۲

ایشان در خصوص «ملکه» می‌نویسد: ملکه با علم و عمل به خوب و بد متفاوت است. ملکه، عادت به عمل خوب یا بد است. ایشان این تفاوت را این گونه توضیح می‌دهد که علوم عملی - نه علوم نظری - یعنی علمی که به منظور عمل کردن و به کار بستن فراگرفته می‌شود و وقتی می‌تواند در مرحله‌ی عمل به طور کامل نتیجه دهد که فراگرفتن آن در ضمن تمرین و آزمایش باشد؛ زیرا کلیات علمی اگر بر جزئیات و مصادیقش تطبیق نشود، تصدیق آن و ایمان به صحتش برای بشر دشوار است. هر کس که می‌خواهد علوم عملی را فرا گیرد، لازم است فراگرفته‌های خود را به کار بسته و تمرین کند تا آن که به آن عمل عادت کند و به این وسیله اعتقادات وهمی که بر خلاف آن در زوایای دلش هست به کلی از بین

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۳۶۹.

۲- طباطبایی، محمد حسین، فراهایی از اسلام، ص ۲۳۶.

برود و تصدیق به آنچه که آموخته در دلش رسوخ نماید؛ زیرا مادامی که عمل نکرده احتمال می‌دهد که شاید این عمل ممکن نباشد؛ ولی وقتی مکرر عمل کرد، رفته رفته این احتمالات از بین می‌رود.

مثلاً کسی که از معلم و یا کتاب درباره‌ی خوبیِ شجاعت چیزهایی آموخته و آن را تصدیق هم کرده است ولی هیچ وقت به آن عمل نکرده و شجاعتی از خود نشان نداده وقتی به یک موقعیت خطرناک، که دل انسان را پر از وحشت و ترس می‌کند، برخورد نماید نمی‌تواند از معلوماتی که درباره‌ی خوبیِ شجاعت کسب کرده استفاده نماید، زیرا قوه‌ی واهمه‌اش در این موقع او را به احتراز از مقاومت وای دارد و هشدار می‌دهد که مبدا متعرض هلاکت جسم و از دست دادن حیات شیرین مادی خود گردد، این کشمکش بین واهمه و عقلش به راه افتاده و او را در ترجیح یکی از دو طرف، دچار حیرت و سرگردانی می‌سازد، سرانجام در این نبرد غلبه با قوه‌ی واهمه خواهد بود، چون حسّ او مؤید و کمک واهمه است.^۱

به عبارت دیگر عملی که انسان سابقه‌ی انجام آنرا ندارد، انجام آن به نظرش دشوار، بلکه ممتنع می‌آید، ولی وقتی برای بار اول آن را انجام داد، امتناعی که قبلاً در نظرش بود مبدل به امکان می‌شود، ولی هنوز در نفس [او] اضطرابی [درباره‌ی] آن هست و درباره‌ی وقوع اولین بار آن تعجب می‌کند، گویا او کاری نشدنی انجام داده است، اگر بار دوم و سوم آن را انجام داد، رفته رفته آن عظمت و صولت سابق از بین می‌رود

و عمل مزبور در نظرش از عادیات می‌شود، و دیگر هیچ اعتنایی به آن ندارد.

تکرار عمل، بالاخره به جایی خواهد رسید که صورت درونی، همیشه در ادراک و شعور انسان حاضر بوده و با کمترین توجهی، خودنمایی کرده و اثر خود را خواهد بخشید. از این رو است که گفته اند: «اخلاق، ملکه‌ها و صورت‌های ثابت نفسانی است که در اثر آن صورت ثابت، عمل مربوط، به آسانی از انسان سر می‌زند».

بر اساس بیانات فوق علامه معتقد است: اخلاق عموماً در میان علم و عمل در جریان است. به عبارت دیگر، از یک طرف با اعتقاد هم‌مرز است و از طرف دیگر با عمل و فعل، مرز مشترک دارد. اگر انسان به واسطه‌ی اسباب و عواملی از اعتقاد منصرف شود، در اثر آن، خُلق مناسب خود را از دست خواهد داد. همچنین اگر به واسطه‌ی عملی به فعل موفق نشود، یا فعل مخالف انجام دهد، کم‌کم خُلق مناسب فعل، رو به زوال رفته و بالاخره به کلی از میان خواهد رفت. پس در حقیقت، اخلاق همیشه از یک طرف در گرو عمل، و از یک طرف در گرو اعتقاد و ایمان است.

به همین جهت، اخلاق را گاه از راه تکرار عمل و گاه از راه تلقین حُسن و خوبی عمل و گاه از هر دو راه ایجاد می‌کنند. تأثیر تکرار عمل، در پیدایش اخلاق، به تأثیر اعتقاد صورت علمی بر می‌گردد؛ زیرا کاری که تکرار عمل در درون انسان انجام می‌دهد این است که امکان عمل و بی‌مانع بودن عمل و مقتضی دار بودن عمل را به ذهن تلقین

می‌کند تا کار به جایی می‌رسد که پیوسته امکان عمل در نظر انسان زیبا مجسم شده و مجال تصوّر مخالف نمی‌رود.^۱

علامه علّت رعایت برخی اخلاقیات در کشورهای غربی را همین ملکه شدن آنها دانسته است و می‌گوید: ما آشکارا می‌بینیم که در ممالک متمدن، قوانین و مقررات مملکتی، به طور کامل اجرامی شود. افراد به کلیات وظایف اجتماعی خود هم آشنا و هم پای بندند، اخلاق مناسب مواد قانونی عمومیت داشته و محکم و پا برجا هستند، مردم به یکدیگر دروغ نمی‌گویند و از ستم و ناروا پرهیز می‌کنند. خیانت به جامعه نمی‌کنند. بیگانه پرستی، وطن فروشی، سبک سری، اهانت به قانون و مقدسات ملی نمی‌کنند، زیرا وظایف قانونی، محیط مناسب و تبلیغات خستگی ناپذیر دولت پشتیبان آن مناسبات است و اگر حیثاً اخلاق ناروایی از این موارد از گوشه و کناری خودنمایی کند جنبه‌ی استثنا دارد. چنان که با وجود مدنیت، استثناً اخلاف قانون‌هایی نیز تحقق می‌پذیرد.

اما در همین کشورها می‌بینیم، برخی اخلاقیات پشتیبان ندارند، مانند پرهیز از بی بند و باری‌های جنسی و پرهیز از عوارض اخلاقی باده‌گساری و مانند آنها. با وجود تبلیغات شدید و قوی، دولت‌ها نمی‌توانند آنها را در جامعه مستقر سازند و حتی نمی‌توانند اخلاق مخالف آنها را متزلزل سازند.^۲

۱-فرازهایی از اسلام، ص ۲۴۰، ص ۲۴۱.

۲-فرازهایی از اسلام، ص ۲۴۳.

تعریف علم اخلاق: 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. 'وظیفه‌ی علم اخلاق این است که بگوید کدام فعل خوب و جمیل است و نیز راهنمایی کند که چگونه می‌توان از دو طریق علم و عمل آن خُلق خوب و جمیل را در نفس خود ملکه ساخت.

فایده‌ی علم اخلاق: اهمّیت علم اخلاق از نظر علامه در این است که این علم، فضایل را از رذایل جدا می‌سازد و معلوم می‌کند که کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه‌ی کمال اوست، و کدام یک بد و رذیلت و مایه‌ی نقص اوست.

فایده علم اخلاق در این است که آدمی بعد از شناسایی فضایل و رذایل، خود را با فضایل بیارآید 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 برساند.^۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

فضایل و رذایل اخلاقی

علامه بنا بر سنت فیلسوفان مسلمان، به پیروی از ارسطو، فضیلت و رذیلت یا خوب و بد را ناشی از سه قوه‌ی اصلی آدمی یعنی: قوه‌ی شهویّه، قوه‌ی غضبیّه و قوه‌ی عاقله می‌داند. قوه‌ی شهویّه به دنبال جذب

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۷۰.

۲- همان، ج ۱، ص ۳۷۱.

منفعت و خیر است و منافعی را که هماهنگ و ملایم با تمایلات انسان است کسب می کند، مثل خوردن و نوشیدن. قوه‌ی غضبیّه دافع شر و امور مضر نفس آدمی است، مثل دفاع از جان و مال و آبرو، و [قوه‌ی عاقله یا] عقل [انسان را] به خیر و سعادت هدایت می کند و از شر و شقاوت باز می دارد.^۱

هر یک از قوای یادشده، یک حالت اعتدال و حدّوسط دارند و دو شقّ مخالف که یا حالت افراط و یا حالت تفریط این قواست. فضیلت ممدوح فقط حدّوسط هر یک از آنهاست و طرفین آن که افراط و تفریط باشد ردیلت و مذموم است.^۲

اعتدال یا فضیلت از نظر علامه، استعمال مناسب قوا از نظر کمی و کیفی است.^۳ ملکه‌ی عامله در شهوات، اگر ملازم با اعتدال گردید به آن «عفت» می گویند و در صورت تلازم با افراط «حرص یا شره» و صورت تفریط آن را «تبلی یا خمود» نام داده اند.

ملکه‌ی مرتبط با غضب نیز اگر معتدل بود «شجاعت» نام دارد و در صورت افراط «تهوّر و بی باکی» و در صورت تفریط به آن «ترس» می گویند. ملکه‌ی حاکم در خیر و شرّ و نافع و ضارّ یعنی قوه‌ی عاقله در صورتی که ملازم با حدّوسط باشد «حکمت» نام دارد و صورت افراط آن «جُرْبُزه» و صورت تفریط آن «کودنی یا غباوت» است.

هیئت حاصل از اعتدال آن سه قوه، در صورتی که موجب اعطای حقّ هر سه قوه گردد و هر چیز در جایگاه مناسب خود قرار گیرد،

۱- همان، ج ۱، ص ۳۷۱.

۲- همان، ج ۱، ص ۳۸۲.

۳- همان، ج ۱، ص ۳۷۱.

«عدالت» نامیده می‌شود و در صورت افراط هر سه قوا «ظلم» به خود تحقق می‌یابد و در صورت تفریط «پذیرش ظلم یا انظلام» به وجود می‌آید.

باید به این نکته توجه داشت که بر اساس اخلاق فضیلت‌گرایانه، اخلاق تنها مربوط به عالم انسان‌ها و موجودات صاحب نفس است که به وسیله‌ی افعال ارادی خود به کمال خویش نایل می‌شوند. مجردات که عقل عملی و کمال ارادی ندارند از اخلاق تهی هستند.^۱

علامه معتقد است همه‌ی فضایل اخلاقی شاخه‌های فرعی چهار فضیلت اصلی، یعنی «حکمت»، «عفت»، «عدالت» و «شجاعت» است. همه‌ی فضایل اخلاقی دیگر، شاخه‌های فرعی این چهار فضیلت است. بر همین مبنا ایشان در کتاب المیزان درختی را ترسیم کرده است که چهار شاخه‌ی اصلی دارد و از هر یک از این شاخه‌ها فروعی منشعب شده است. از شاخه‌ی حکمت شش فضیلت، از شاخه‌ی عفت هجده فضیلت، از شاخه‌ی عدالت هفده فضیلت و از شاخه‌ی شجاعت نه فضیلت منشعب شده است.^۲

تفاوت اخلاق و آداب

علامه‌ی طباطبایی در تفسیر المیزان، با همین مبنای اخلاق «فضیلت‌گرایانه» در اقدامی بجا بین اخلاق و ادب تفاوت قایل شده‌اند. به نظر ایشان، عمل هم می‌تواند در قالب و الگویی زیبا و هم می‌تواند در

۱- نه‌ایة الحکمه، ص ۱۲۳، ص ۱۲۴.

۲- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۷۲.

قلب و الگویی زشت انجام گیرد. ایشان ادب را به هیأتی زیبا و ظریف تعریف کرده‌اند که سزاوار است عمل بر طبق آن انجام گیرد.

از نظر ایشان، ادب از نظر همه‌ی عقلا بدون شک نیک است. عمل وقتی زیبا و ظریف است که به همراه خود دو ویژگی را همراه داشته باشد: اول مشروع بودن و ممنوع نبودن و دوم اختیاری بودن. به همین جهت، به نظر ایشان، در رفتارهای ناپسند مثل ظلم، دروغ و خیانت، ادب معنا ندارد چون مشروع نیست. همین طور در رفتارهایی که نتوان شکلی از اشکال مختلف آن را برگزید و انتخاب کرد نیز ادب معنا ندارد. علامه می‌افزاید: که زیبایی و ظرافت عمل، با غرض و هدف زندگی سنجیده می‌شود و چون اقوام، ملل، ادیان و مذاهب دارای اغراض متفاوت برای زندگی هستند، طبیعتاً بین اقوام، ملل، ادیان و مذاهب مختلف به دلیل عوامل اجتماعی، طبیعی و تاریخی، آداب متفاوت و خوب و بد‌های متفاوت به وجود می‌آید. ملتی در هنگام برخورد سلام می‌کند، دیگری دست تکان می‌دهد و افرادی کلاه از سر بر می‌دارند و عده‌ای خم می‌شوند. در این صورت چه بسا چیزی در بین ملتی ادب و در ملت دیگر بی ادبی محسوب شود. پس اگر اختلافی هست اختلاف در تشخیص مصداق است.^۱

ایشان در مورد تفاوت اخلاق و ادب می‌نویسد: برخلاف تصور عده‌ای که بین اخلاق و ادب تفاوت نمی‌گذارند، بین آنها تفاوت وجود دارد. اخلاق همان ملکه‌ی 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 می دارد که چون در نظر اسلام غایت، عبودیت و توحید است، همه ی آداب در اسلام حکایت از عبودیت و توحید دارد.^۱

با وجودی که علامه در مقام تعریف بین اخلاق و ادب تفاوت قایل شده است، ولی در مقام عمل، کلیه ی اعمال مسلمانان اعم از اخلاق یا احکام را که بر اساس عبودیت شکل می گیرد، آداب دانسته است. معلوم نیست علامه با وجود تعریفی که از اخلاق و آداب کرده و تفاوتی که برای آن در نظر گرفته، چرا در ادامه ی بحث مفصل خود در مورد آداب انبیا و آداب مربوط به پیامبر اسلام ﷺ مفاهیم اخلاقی مثل حلم، تواضع، فداکاری و... را که مربوط به انبیا و پیامبر اسلام ﷺ است، آداب نامیده است؟ از سوی دیگر، ایشان روشن نساخته اند که اگر ادب خود نوعی فضیلت اخلاقی است که مورد تأیید عقلاست چرا ایشان ادب را غیر از اخلاق دانسته است؟

مطلق یا نسبی بودن اخلاق

از نظر علامه طباطبائی آداب نسبی هستند، ولی اخلاق حداقل در اصول مطلق است؛ چون بر مبنای فوق، حسن و قبح افعال و فضیلت و رذیلت اخلاقی به وسیله ی عقل قابل کشف قطعی است. به همین جهت، شجاعت، عفت، همت و عدالت همواره خوب و ترس، هرزگی، جهل و ظلم همواره بد است.

علامه نظریه‌ی نسبی بودن اخلاق را فاسد و عجیب و غریب می‌داند. این نظریه را مسلک اجتماعی سوسیالیست و مادین اشتراکی مذهب، برای بشر به ارمغان آورده‌اند. ایشان اظهار می‌کند که البته این دیدگاه، نظریه‌ی جدیدی نیست؛ زیرا کلبی‌ها که طایفه‌ای از یونانیان قدیم بودند - به طوری که نقل شده - همین مسلک را داشته‌اند و همچنین مزدکی‌ها که پیروان مردی مزدک نام بودند و در ایران در عهد کسری ظهور کرد، پیروان خود را به اشتراک دعوت نمود و حتی بر طبق این مرام عمل هم کردند و نیز این نظریه در بعضی از قبایل وحشی آفریقا و غیره سابقه دارد. علامه در میزان دلایل مدعیان نسبیّت اخلاقی را این گونه بر شمرده است:

۱- تنوع اخلاق جوامع: بعضی برای فنّ اخلاق هیچ اصل ثابتی قایل نیستند. چون به نظر آنان اخلاق هم از نظر اصول و هم فروع در اجتماعات و تمدن‌های مختلف اختلاف می‌پذیرد و آن‌طور نیست که هر چه در یک جا خوب و فضیلت بود، همه جا خوب و فضیلت باشد و هر چه در یک جا بد و رذیله بود، همه جا بد و رذیله باشد، چون اصولاً تشخیص ملت‌ها در حسن و قبح اشیاء مختلف است.

۲- تطوّر اجتماعی: بعضی ادعا کرده‌اند که نظریه‌ی نسبیّت در اخلاق، نتیجه‌ی نظریه‌ی معروف به تحوّل و تکامل ماده است. به نظر آنان، اجتماع انسانی، مولود احتیاجات وجود اوست؛ احتیاجاتی که در بر طرف کردن آن، نیازمند تشکیل اجتماع است. به طوری که بقای وجود فرد و اشخاص، منوط به تشکیل این اجتماع است. چون طبیعت، محکوم قانون تحوّل و تکامل است، قهراً اجتماع هم فی نفسه محکوم این

قانون خواهد بود. پس جوامع در هر زمانی کامل تر و مترقی تر از زمان پیش است، قهراً حسن و قبح هم - که عبارت است از موافقت عمل با هدف اجتماع - خود به خود تحول می پذیرد. در نتیجه، معنا ندارد که حسن و قبح به یک حالت باقی بماند. بنابراین در جوامع بشری نه حسن مطلق داریم و نه قبح مطلق، بلکه این دو همواره نسبی است.

۳- تفاوت‌های تاریخی و جغرافیایی نسبت دین و اخلاق

علامه طباطبایی بین دین و اخلاق از نظر مبنایی اتّحاد برقرار کرده است و اظهاری دارد که اسلام سفارش به پیروی از عقل نموده و اخلاق را نیز مبتنی بر عقل دانسته است، بنابراین، دین و اخلاق، هر دو، انسان را به یک راه می‌برند: اسلام مردم را به پیروی از عقل سفارش نموده و از چیزی که سلامت و حکمرانی آن را مختل سازد و باعث رفتارهای غیر اخلاقی شود، نهی فرموده است. فلسفه‌ی این که اسلام شراب، قمار، لهو، غش و غرّردر معاملات، دروغ و افتراء، بهتان، خیانت و ترور و هر عملی که سلامت فهم و داوری عقل را مختل سازد نهی فرموده است این است که همه‌ی کارهای نهی شده، عقل انسان را در مرحله‌ی عمل دچار خبط و اشتباه می‌کند.

این را هم می‌دانیم که اساس حیات بشر در همه‌ی شوون فردی و اجتماعی بر سلامت ادراک و صحّت فکر و اندیشه است. اگر مفاسد اجتماعی و فردی را، حتی آن مفاسدی که فسادش برای همه‌ی جوامع مسلم است و کسی منکر آن نیست، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، خواهیم دید که اساس آن مفاسد اعمالی است که باعث از کار افتادن

عقل در حکومت و هدایت می‌شود، بقیه‌ی مفاسد هر قدر که زیاد باشد و هر قدر بزرگ باشد، باز اساسش همین بطلان حکومت عقل است.^۱

تحلیل و نقد نظریه‌ی فضیلت‌گرایی

اخلاق فضیلت‌گرا در صدد است مشخصات یک انسان خوب را تبیین کند و روشن سازد 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.

فضیلت ناظر بر منش انسان است و نه کنش انسان و رذیلت نیز یک عادت و استعداد خاص برای عمل کردن و احساس کردن است. در نگرش فضیلت‌گرا، درست و نادرست اولاً و بالذات به فاعل تعلق می‌گیرد و اگر به نتایج فعل توجه شود ثانیاً و بالعرض است. انگیزه‌ی عمل بیشتر مهم است، تا خود عمل. اخلاق فضیلتی مستقل از وجود انسان و قابل کشف عقلی است، به طوری که حتی خداوند نیز مطابق آن عمل می‌کند.^۲

تقسیم بندی قوای انسان به صورت یاد شده، میراثی از یونان قدیم است و تاریخ دقیق آن به خوبی روشن نیست. گفته می‌شود افلاطون نظریه‌ی طبیعت سه جزئی نفس را از فیثاغوریان گرفته است.^۳ این تقسیم

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۹۳.

۲- پایکین، کلیات فلسفه، ترجمه: سید جلال الدین مجتوی، ص ۱۲.

۳- کاپلستن، تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال الدین مجتوی، ج ۱، ص ۲۸۵.

بندی مورد قبول مسلمانان قرار گرفت و به مرور از مسلمات اندیشه‌ی اخلاقی فیلسوفان مسلمان شد.

افلاطون مبتنی بر گفته‌های هومر، نفس را دارای سه قوه می‌دانست.^۱ او سرمایه‌ی اصلی هر جامعه را حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری (عفت) و عدالت می‌دانست که هر قشری از اقشار جامعه متکفل تأمین بخشی از آنها هستند.^۲ به نظر افلاطون، اجزای نفس از حیث کیفیت و تعداد، همان اجزایی است که اقشار جامعه را در شهر تشکیل می‌دهند.^۳

به عبارت کلی‌تر، به نظر افلاطون، نفس دارای دو جزء است: یکی شریف، دیگری پست. اگر جزء شریف، یعنی عقل، بر شهوت و غضب تسلط داشته باشد، شخص صاحب عدالت، عفت و شجاعت خواهد شد و در صورتی که جزء بد، یعنی هوا و هوس بر عقل غلبه یافت، نفس گرفتار ظلم، بی‌عفتی و غضب خواهد شد که از اوصاف مذموم است و فرد به خاطر آن مورد نکوهش واقع می‌شود.^۴ در نظر او، انسان از رفتاری که مخالف هوا و هوس او باشد خشمگین می‌شود، ولی از رفتار عاقلانه یا مجازات عادلانه‌ی خویش غضبناک نخواهد شد.^۵ در نظر افلاطون، عقل باید چون ارابه‌رانی، دو اسب اراده (غضب) و شهوت را رهبری کند و به وسیله‌ی آنها پیش بتازد.^۶ او معتقد است عقل باید

۱- افلاطون، جمهور، ترجمه: فؤاد روحانی، ص ۲۵۳.

۲- همان، ص ۲۲۷-۳۲۲.

۳- همان، ص ۲۵۴.

۴- همان، ص ۲۳۳-۲۵۰.

۵- همان، ص ۲۵۰-۲۵۱.

۶- تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۴۱ و ۲۴۲.

همچون چوپان باشد که غضب را به مثابه ی سگ چوپان به کمک گیرد.^۱

در علم النفس ارسطو نیز اعمال یا تحت تأثیر عقل یا تحت تأثیر شهوت و غضب هستند و در هر صورت ارادی‌اند.^۲ حیوانات و اطفال به صورت غیر ارادی اعمالشان تحت تأثیر شهوت و غضب است، ولی انسان بالغ می‌تواند اعمالش را تحت تأثیر عقل انجام دهد، در این صورت، این رفتار، رفتار فضیلت‌آمیز خواهد بود.^۳

ارسطو معتقد است که فضیلت، رفتار ارادی‌ای است که ناشی از عقل سلیم باشد.^۴ او با استناد به اشعار هومر، می‌گوید: خشم ناشی از شور و شهوت و انتقام‌جویی مطلوب نیست، اما در برابر کسانی که سزاوار غضب هستند و در لحظه یا لحظاتی که مناسب است و بر کسانی که مستوجب آن هستند، غضب، مطلوب و ممدوح است.^۵

تا عصر حاضر، بیشتر فیلسوفان مسلمان، از شیعه و سنی، در حوزه‌ی اخلاق پیرو اندیشه‌های اخلاقی «ابن مسکویه» (متوفای ۴۲۱ ق) در کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق بوده‌اند. تهذیب الاخلاق ابن مسکویه را می‌توان نوعی ترجمه‌ی آزاد اخلاق نیکوماخوس ارسطو دانست. ابن مسکویه در کتاب خود تصریح می‌کند که تمام تلاش خود را در اقتباس از آرای ارسطو صرف کرده است و امثال محمد بن یوسف

۱- جمهور، ۲۵۱.

۲- ارسطو طالیس، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: سید ابولقاسم پور حسینی، ج ۱، ۶۵-۶۶.

۳- همان، ص ۶۷.

۴- همان، ص ۷۹.

۵- همان، ص ۸۶ و ۱۱۷.

العامری النیشابوری (متوفای ۳۸۱ق) در کتاب السعادة والاسعاد و یحیی بن عدی (متوفای ۳۶۴ق) در کتاب تهذیب الاخلاق همین تلاش را داشته‌اند.

با این حال، پس از زیر سؤال رفتن اندیشه‌های ارسطو در مغرب زمین، انتقادات عدیده‌ای از نظریه‌ی «حدّ وسط» او صورت گرفته است که برخی از آنها به شرح زیر است:

۱- معیار حدّ وسط در اخلاق ارسطو شفاف و مشخص نیست. ممکن است در شرایط و موقعیت‌های مختلف اعتدال و حدّ وسط در نظر افراد یا جوامع و فرهنگ‌ها متفاوت باشد.

۲- در همه‌ی موارد امکان پیدا کردن حدّ وسط وجود ندارد، راستگویی، حق‌طلبی، وفای به عهد و... از این قبیل هستند. از این جهت، این نظریه سازگاری درونی ندارد و با اصل این که همه‌ی فضیلت‌ها دارای حدّ وسط هستند تعارض دارد.

۳- حسن و قبح در این نظریه، ذاتی فعل دانسته شده است، در حالی که در بسیاری از موارد تأثیر عملی فعل و فایده‌ی معنوی آن نقش اصلی را در معنای حسن و قبح عمل ایفا می‌کند.^۱ در میان اندیشمندان مسلمان معاصر نیز نقدهایی بر این دیدگاه با توجه به متون دینی صورت گرفته است که اجمالاً برخی از آنها به قرار زیر است:

۴- در اخلاق اسلامی وجوه اخلاقی غالباً دو وجهی است و تقابل سه وجهی کمتر قابل مشاهده است. ایمان و کفر، عدل و ظلم، صدق و کذب، امانت و خیانت از این قبیل هستند.

۱- مراجعه شود به: برتراند راسل، تاریخ فلسفه، ترجمه: نجف دریا بندری؛ پاکینی، ترجمه: سید جلال الدین مجتوی.

۵- تعریف مفاهیم اخلاقی در اسلام غیر از تعاریف عنوان شده در این نظریه است. تعریف عدالت، شجاعت و عفت از این قبیل هستند.

۶- در متون دینی اصولاً افراط در دادن حق هر ذی حق مذموم نیست و افراط در صداقت و امانت و تقوا نه تنها مذموم نیست ممدوح نیز هست. افراط در به کار بردن عقل نیز از همین قبیل است.^۱

۷- 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.^۲

۸- فضایل اخلاقی اساسی در اسلام، مثل ایمان، تقوا، اخلاص، شکر، توکل و غیره در اخلاق ارسطویی جایگاهی ندارد.

علامه طباطبایی به پیروی از فلسفه یونان و به نقل از ابن سینا، اخلاق را از مقوله ی «کیف نفسانی» می داند. در این دیدگاه، کیفیاتی که به جسم تعلق نمی گیرد بلکه تنها به نفس مجرد انسان تعلق می گیرد «کیفیت نفسانی» نام گرفته است.

کیف اگر در نفس پایدار نباشد به آن «حال» می گویند و اگر راسخ و پایدار شده باشد «ملکه» نام می گیرد. به نظر علامه، تفاوت بین حال و ملکه در شدت و ضعف آن است و مرز مشخصی بین آن ها فاصله نمی اندازد.

به یاد داریم که علامه در تبیین مفهوم ملکه ی شجاعت و ترس می گفت: غالباً یکی از این دو صفت در ما موجود و منشأ اثر است، با این همه گاهی هم اتفاق می افتد، به ویژه در اوایل زندگی، که لوح

۱- سروش، عبدالکریم، فلسفه اخلاق، جزوه درسی.

۲- مصباح، محمدتقی، فلسفه اخلاق، ص ۱۷۲.

درونی انسان از هر دو صفت پاک بوده و از هیچ یک از این دو صفت، ادراکی ثابت نداشته باشد و در نتیجه در موارد خطر قطعی یا احتمالی، وضعیت او روشن نیست، گاهی در برابر حوادث ناگوار و تهدیدکننده استقامت می‌ورزد و گاهی فرار را بر فرار ترجیح می‌دهد. در همین جا این سؤال مطرح است که این فرار یا استقامت که ناشی از ملکه‌ی نفسانی نیست، حُسن دارد یا قبح. طبق تعریف فضیلت گرایان ظاهراً این رفتارها نه حسن دارد و نه قبح.

عجیب است که حکمای اسلامی نیز تنها به رفتارهایی که ناشی از ملکه باشد اخلاق گفته‌اند. آنان نیز توضیح نمی‌دهند که رفتارهای پسندیده و درست که نه ناشی از «ملکه»، بلکه ناشی از «حال» است چه نام دارد. شخصی گاه تصمیم می‌گیرد فداکاری کند و درست عمل کند و گاه تصمیم می‌گیرد دروغ بگوید و نادرست عمل کند، این رفتارهای او که ناشی از ملکه نیست، اگر اخلاق نیستند، چه نام دارند.

دیگر این که در نگاه فیلسوفان اسلامی از جمله علامه، اراده، قدرت و خُلق از کیفیات نفسانی هستند. خُلق به نظر فلاسفه‌ی اسلامی ملکه‌ی نفسانی است که افعال به آسانی و بدون تأمل و درنگ از آن صادر می‌شود.^۱ ایشان تصریح می‌کنند که اخلاق فعل نیست، قدرت بر فعل هم نیست، بلکه اخلاق خاستگاه صدور فعل است.

علامه طباطبایی خاستگاه صدور فعل یا مبادی افعال انسان را چهار چیز دانسته است: علم، شوق، اراده و عمل. آیا کیف نفسانی مجموعه‌ی اینهاست یا یکی یا چند تای از اینها؟ ایشان می‌نویسد: نفس یک مبدأ

فاعلی علمی است. تنها اموری از او صادر می‌شود که آنها را کمال خود تشخیص دهد. پس لازم است ابتدا تصویری از کمال بودن آن کار را داشته باشد و آن کمال را نیز مورد تصدیق قرار دهد تا آن گاه فعل را از خود صادر کند. این تصدیق یا بدیهی است که نفس در انجام آن تردید به خود راه نمی‌دهد، یا بدیهی نیست ولی در اثر تکرار به صورت ملکه‌ی راسخ درآمده و بدون تردید آن را انجام می‌دهد.

اگر کمال بودن آن برای نفس بدیهی نبود، نفس با اندیشیدن، به بررسی مرجحات آن می‌پردازد. در آن صورت، اگر به چیزی دست یافت که مرجح بودن آن برای وی روشن شد، به آن تصدیق کرده و حکم به فایده مند بودن آن فعل می‌دهد. در این صورت، شوق یا میل به انجام آن در وی حاصل می‌شود. شوق کمال ثانوی نفس است که معلول تصدیق به فایده‌ی کار است.^۱

ظاهراً طبق این سخن آنچه که خاستگاه فعل یا همان کیف نفسانی و مبدأ صدور فعل است همان تصدیق به فایده است. در این صورت، چند ابهام باید حل شود. یکی این که تصدیق به فایده در بیشتر موارد بدیهی نیست و در بسیاری از موارد ممکن است تحت تأثیر القائات اجتماعی و تربیتی و فرهنگ خاص مبتنی بر پاداش و تنبیه انجام گیرد. تصدیق به فایده که در تعارضات روزانه باید با تأمل به دست آید، چگونه می‌تواند به سرعت ملکه‌ی نفسانی شده و مبدأ فعل اخلاقی شود؟

در ضمن قوه‌ای که فعل را تصور می‌کند تا کمال آن را تشخیص دهد و آن گاه نسبت بین فعل و کمال را تصدیق کند و به خیر و شرّ فعل فتوا

دهد، کدام است؟ طبعاً پاسخ این است که این کار، وظیفه‌ی عقل است.^۱ لازم است اشاره کنیم که این دیدگاه با این سخن علامه طباطبایی که اخلاق را از شعب عقل عملی می‌دانست منافات دارد، زیرا قیاس و اقامه‌ی دلیل از شعبات عقل نظری است، نه عقل عملی.

۹- علامه توضیح نداده است که بین اخلاق ناشی از ملکه‌ی نفسانی و رفتارهای دیگر ناشی از ملکه‌ی نفسانی، مثل آداب و فنون ملکه شده، چه تفاوتی وجود دارد. رعایت آداب و فنونی چون رانندگی، شناگری و ماشین نویسی هم عیناً همین تعریف را دارند و ملکات نفسانی هستند که باعث می‌شود شخص بدون تفکر و تردید رفتاری را از خود صادر نماید. مرز این دو ملکه چیست؟

۱۰- علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة الحکمة بدون بیان هیچ نقدی از این دیدگاه گذشته‌اند و با توجه به رویه‌ی ایشان که اگر چیزی را قبول نداشته باشند آن را نقد می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که در زمان تدوین کتاب نه‌ایة الحکمة با این دیدگاه، که دیدگاه رایج فلاسفه‌ی اسلامی بوده است، موافق بوده‌اند. تنها نقدی که علامه طباطبایی بر این نظر وارد کرده است در تفسیر المیزان آن هم در مقایسه با نظر قرآنی است.

ایشان در آنجا اظهار می‌دارد که این نظریه‌ی اخلاقی از اندیشه‌های یونانیان و اخلاقی دنیوی است و «هدف آن جز کسب صفات فاضله و

تعدیل ملکات و اصلاح اخلاق برای نیل به محبوبیت اجتماعی و ستایش جمع نیست» و با فرهنگ قرآنی هماهنگی ندارد.^۱ باز، این سخن علامه، با سخنان پیشین ایشان قابل جمع نیست؛ چون در اخلاق فضیلت‌گرا، این عقل است که فضایل و رذایل حقیقی را تشخیص می‌دهد تا انسان با کسب آنها، به کمال انسانی برسد و کاری به انگیزه‌های اجتماعی و محبوبیت اجتماعی و ستایش جمع ندارد.

۲- پیامدگرایی^۲ اخلاقی

علامه در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، تحت عنوان «اعتباریات و علوم غیرحقیقیه یا اندیشه‌های پنداری»، یک نظریه‌ی اخلاقی جدید مطرح ساخته است که ظاهراً از ابتکارات خود ایشان است.

اصول کلی این دیدگاه عبارت است از: انسان «احساساتی» دارد که مولود «احتیاجات» وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌ی 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 شده‌ی انسان را «ادراکات اعتباری بالمعنی الأخص»^۳ یا «اعتباریات عملی» گذاشته است.^۴

وی می‌گوید: هر موجود زنده‌ای با افعالی سر و کار دارد، نقاطی را مقصد و هدف فعالیت‌های خود قرار می‌دهد و با قوا و ابزار و وسایلی

۱- همان، ج ۱، ص ۳۶۱.

۲- Consequentialism

۳- اعتباریات مقابل ماهیات را اعتباریات به معنی اعم می‌گویند.

۴- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۹۲-۲۹۳ و ۳۱۳.

که به طور طبیعی و تکوینی به آن مجهز شده است به سوی آن اهداف و مقاصد حرکت می‌کند.^۱ به نظر علامه، تمیز این مقاصد و اهداف از نظر ملایمت یا عدم ملایمت با طبیعت بشر، به وسیله‌ی علم صورت می‌گیرد.

چون ذات انسان نسبت به ملایم «اقتضا» دارد و نسبت به غیر ملایم «ابا» یا «عدم اقتضا»؛ نسبت به ملایم و نسبت به غیر ملایم، صورت علمیه‌ی خاصی در ذهنش نقش می‌بندد.^۲ قوای فعاله‌ی انسان، احساساتی درون او ایجاد می‌کند و باعث می‌شود انسان، انجام دادن افعال مربوط به قوای خود را دوست داشته و آن را طلب کند و حوادث و وارداتی که با قوای او ناسازگارند، دشمن داشته و آن را نخواهد.^۳ او نزد خود می‌اندیشد که «این خواستنی را باید بخواهم» یا «این ناخواستنی را نباید بخواهم». یعنی او نسبتی میان قوه‌ی فعاله‌ی خود و صورت احساسی خود که بر نتیجه و اثر عملی منطبق است برقرار می‌کند. هنگامی که می‌گوید: «این فعل واجب است»، مراد از وجوب فعل، همان صورت «اقتضاء ذات نسبت به امری» است که این صورت را از نفس ضرورت در قضایای حقیقیه‌ی خارجی انتزاع کرده است. هنگامی که می‌گوید: «این فعل حرام است» یا «ترک این فعل واجب است»، مراد از حرمت یا «وجوب ترک»، همان صورت «عدم اقتضا» یا «ابای» ذات، نسبت به

۱- همان، ص ۳۰۲.

۲- طباطبائی، محمد حسین، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه: صادق لاریجانی، ۱۳۶۹، ص ۴۴.

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۰۶.

شیئی است که نفس این صورت را از نسبت امتناع واقع در قضایای حقیقیه‌ی خارجیه انتزاع نموده و در اینجا اعمال کرده است.^۱ از نظر علامه، انسان و حتی حیوان برای هر کاری که با ذات او ملایمت داشته باشد و یا با ذات او ملایمت نداشته باشد، اعتبار «باید» یا «نباید» می‌کند.^۲ گویا انسان در عالم اعتبار خودش می‌آید و همان وجوب عینی را که در طبیعت در مقابل امکان و امتناع قرار دارد، مثل جایی که می‌گوید «کل بزرگ تر از جزء است»، میان دو چیز که واقعاً میان آنها این رابطه برقرار نیست، این رابطه را برقرار می‌کند. او همان گونه که حدّ و تعریف «شیر» را به «انسان شجاع» می‌دهد، این جا هم تعریف «وجوب» را که در طبیعت عینی هست به شکل «باید» اعتبار و قرارداد می‌کند.

این یک امر ذهنی است که به نظر علامه در هر فعل اختیاری هر حیوان ذی شعوری وجود دارد.^۳ بنابراین کلیه‌ی «باید» و «نباید»‌های فردی و اجتماعی، به همین ترتیب، توسط ذهن انسان‌ها اعتبار می‌شوند.^۴

مسأله‌ی نوینی که علامه بر آن تأکید دارد این است که در هر فعل اختیاری همیشه یک حکم انشایی و اعتباری و امری وجود دارد که «باید» چنین کرد و «نباید» چنان کرد، و همین «باید» است که به نظر ایشان، انسان را به «خوب» بودن فعلی دلالت می‌کند و او را وادار

۱- انسان از آغاز تا انجام، ص ۴۴-۴۵.

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۴۴.

۳- همان، ص ۳۲۳.

۴- همان، ص ۳۱۳.

می‌کند که دنبال مقصد برود. این دیدگاه بر خلاف دیدگاه قدماست که تصدیق به فایده را حکم «عقل نظری» می‌دانستند.

اعتبارات ثابت و متغیر

به نظر علامه طباطبایی، اعتباریات عملی، مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله است. بنابراین، اخلاقیات از جهت ثبات، تغییر، بقا و زوال تابع احساسات درونی انسان‌هاست. از آنجا که احساسات دو نوع هستند اعتباریات نیز دو نوع است:

۱- احساسات عمومی که لازم نوعیت نوع و ساختمان طبیعی انسان است، چون اراده و کراهت، و مطلق حبّ و بغض.

۲- احساسات خصوصی که قابل تبدیل و تغییر است.

اعتباریات ناشی از این دو نوع احساس عبارت هستند از:

الف) اعتباریات عمومی ثابت غیر متغیر که انسان از ساختن آن ناگزیر است، مانند اعتبار خوب و بد، متابعت علم، اعتبار اجتماع و اعتبار اختصاص.

ب) اعتباریات خصوصی قابل تغییر، مانند زشت و زیبای خصوصی و اشکال گوناگون زندگی اجتماعی.^۱

مرحوم علامه به تعداد بسیاری از عبارات عمومی فردی ثابت اشاره دارد که به دلیل اهمیت آنها به صورت اختصار به این اعتباریات اشاره می‌کنیم:

۱- اعتبار وجوب و باید: اعتبار «وجوب»، اعتباری است عمومی که هیچ فعل اختیاری از او استثناء ندارد. هر فعلی با اعتقاد به «وجوب» یا «باید» از شخص صادر می‌شود.

۲- اعتبار حسن و قبح: «خوبی» و «بدی»، «زشتی» و «زیبایی» زائیده‌ی بلافصل اعتبار «وجوب» و «باید» عام است که انسان اضطراراً آن را اعتبار می‌کند. خوبی و بدی خاصیت طبیعی‌ای است که ملایم یا ناملایم با قوه‌ی مدر که‌ی هر موجود زنده‌ای است.

شیرینی برای طبیعت حیوانی، بد و برای انسان خوب است. حسن هم صفت فعل است و هم صفت فعل صادر شده است، بنابراین ممکن است فعلی بد باشد، ولی صدورش با اعتقاد خوب انجام گیرد.

۳- اعتبار انتخاب آسان‌تر: قوای فعاله‌ی انسان به سوی انتخاب کار سبک‌تر و کم‌رنج‌تر نسبت به سنگین‌تر و پرنج‌تر تمایل دارد. به همین جهت، بر حسن کار کم‌رنج‌تر، حکم می‌کند.

۴- اعتبار حسن استخدام: انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه چیز و همه کس، سود خود را می‌خواهد. بنابراین، به هر چیز از زاویه‌ی منافع خود نگاه می‌کند.

۵- اعتبار حسن اجتماع: انسان برای به دست آوردن سود خود سود همه را می‌خواهد. به همین جهت حسن اجتماع را اعتبار می‌کند.

۶- اعتبار حسن عدل: انسان برای سود همه، حسن عدالت اجتماعی را اعتبار می‌کند و به قبح ظلم حکم صادر می‌کند و می‌خواهد هر کس در جای خود بنشیند و از حدّ خود تجاوز نکند.

۷- اعتبار حسن متابعت علم: انسان هیچ‌گاه از اعتبار دادن به حسن علم و حجت دانستن قطع یا حداقل ظنّ اطمینانی مستغنی نیست و لذا به آن فتوا می‌دهد.

۸ - اعتبار حسن اختصاص: انسان در صورت استفاده از هر ماده اگر با مانعی روبه رو شود با تصور اینکه این ماده از آن من است از اختصاص آن به خود دفاع می‌کند. این اختصاص همان میل به اختصاص و مالکیت است که به شکل‌های مختلف در دارایی و حقوق خود را نشان می‌دهد.^۱

در نگاه علامه اعتبارات عمومی یاد شده که ایشان آنها را «اعتبارات قبل الاجتماع» نام نهاده‌اند، به گونه‌ای است که انسان در تماس با هر فعلی از آن ناگزیر است و در نگاه نخست ثابت و بدون تغییر است.

در این گونه امور اگر تغییری صورت گیرد تغییر در مصادیق اعتبار است که تحت تأثیر عوامل جغرافیایی، محیط کار، تکرار و تلقین ناشی از محیط تربیتی یا پیشرفت تکنولوژی انجام می‌گیرد.^۲ به نظر می‌رسد این سخن علامه شبیه سخن فیلسوفان اخلاقی معاصر چون ویلیام دیوید راس، فیلسوف اخلاق اسکاتلندی (۱۹۷۱م) است که وظایف اخلاقی را در نگاه نخست ثابت دانسته‌اند، ولی در مقام عمل و تعارض در موقعیت‌های خاص دگرگون می‌دانند.^۳

اعتبار ملک و اختصاصات حقوقی، کلام، ریاست، امر و نهی و جزا و پاداش و تساوی از «اعتبارات بعد الاجتماع» است که به نظر علامه پایه‌ی دیگر اعتبارات اجتماعی است.^۴

۱- همان، ص ۳۱۳-۳۲۸.

۲- همان، ص ۳۲۹-۳۳۲.

۳- [www. http://en.wikipedia.org/wiki/W._D._Ross](http://en.wikipedia.org/wiki/W._D._Ross)

۴- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۳۳-۳۴۲.

مرحوم طباطبایی در این نگرش اخلاقی خود، بخش کوچکی از خوب و بدها را ثابت، ولی بخش اعظمی از آنها را متغیر می‌داند و معتقد است در اعتباریات، برخلاف حقایق که اموری ثابت هستند، به حسب اختلاف دیدگاه عقلا، اعتبارات اختلاف و تغییر و تبدیل بسیاری دارند. به همین جهت، اجتماعی بنا را بر تملک شیئی می‌گذارد و اجتماعی دیگر چنین بنایی ندارند. اجتماعی به ریاست انسانی اذعان می‌کنند و اجتماعی دیگر چنین اذعانی ندارند.^۱

از نظر مرحوم طباطبایی، چون اخلاق از مقوله‌ی 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 این که برای همه خوب است، اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد برای او خوب نیست. البته نتیجه‌ی این حرف این نیست که اخلاق به طور کلی بی حقیقت است.

علامه طباطبایی بر همین مبنا در تفسیر المیزان این احتمال را قوی می‌داند که انسان «حُسن» و «خوبی»، «قبح» و «زشتی» را ابتدا از زیبایی و زشتی چهره‌ها اقتباس کرده باشد. زیبایی یا زشتی با طبع وی هماهنگ و یا ناهماهنگ است. انسان این هماهنگی یا ناهماهنگی بیرونی را به هر «فعل» که با طبع و میل و هدف او هماهنگ یا ناهماهنگ بود، تعمیم داد

و آن را «خوب» یا «بد» اعتبار یا قرارداد کرد. آنچه همیشه با اغراض او هماهنگ بود، مثل عدالت، خوبی ثابت اعتبار کرد و آنچه به نسبت به حالات، زمان، مکان و جوامع ناهماهنگ بود، مثل انفاق، خوبی متغیر اعتبار نمود.

انسان بنا بر همین مبنا «حوادث خارجی» را که با سعادت و اهداف فردی و اجتماعی او هماهنگ بود مشمول اعتبار خوبی و بدی قرار داد؛ سلامتی را خوب و سیل را بد اعتبار کرد. همه‌ی موارد، با قطع نظر از نسبتی که با انسان دارند، هیچ تفاوتی با یکدیگر از نظر خوبی و بدی ندارند.^۱

بنابراین، از نظر علامه خوبی و بدی در سه معنا به کار می‌رود: ۱- به معنای حقیقت هماهنگی عینی، مثل این که می‌گوییم: چهره‌ی احمد خوب است. ۲- مفهوم حقیقی هماهنگ با طبع یا کمال انسان، مثل سلامتی خوب است. علم خوب است. ۳- مفهوم اعتباری هماهنگ با اهداف اجتماع، مثل مالکیت خوب است. ۴- فعل هماهنگ با طبع و کمال انسان، مثل عدالت خوب است.

ارتباط علوم حقیقی و علوم اعتباری

به نظر علامه طباطبایی، باید‌ها و نباید‌های اخلاقی از جنس علوم اعتباری هستند، او در پاسخ به این که چه رابطه‌ای بین علوم اعتباری با علوم حقیقی و نظری مثل علوم تجربی یا فلسفی وجود دارد، رابطه‌ی میان آنها را نفی می‌کند. علامه در این جا با فیلسوفان انگلیسی همچون

«مور» و «هیوم» در این که منطقی‌نمی‌توان بایدها را از است‌ها استخراج کرد، همصدا و همفکر است.

ایشان در توضیح دیدگاه خود می‌نویسند: همه‌ی موجودات فعال هستند، و فعالیت همه‌ی آنها نیز به نفع هستی و ملایم با بقای آنهاست و آنها با این کار، هستی خود را تکمیل می‌کنند.

این حرکت استکمالی از راه علم و فکر انجام می‌گیرد. علم از یک سو ماورای حقیقی کمال را به انسان نشان می‌دهد و از سوی دیگر راه رسیدن به کمال حقیقی را اعتبار می‌کند. علمی که مستقیماً و بلا واسطه وسیله‌ی استکمال فعلی نفس است علم اعتباری است، نه علم حقیقی؛ اگر چه علم اعتباری بی‌نیاز از علم حقیقی هم نیست.

به نظر علامه، ابتدا و انتهای اعتبارات به عالم حقیقت مربوط است. به این صورت که انسان به صورت طبیعی تشنگی را شهود و احساس می‌کند (عالم حقیقی)، میل به سیراب شدن در او جلوه می‌کند (عالم حقیقی)، سپس نسبت لزوم و وجوب را میان خود و سیراب شدن به کار می‌برد (اعتبار)، چون این خاصیت حقیقی آب را با تجربه یا آموزش از دیگران فرا گرفته است. آن گاه می‌تواند نسبت «وجوب» را میان خود و حرکت ویژه که خوردن آب است اعتبار کند (اعتبار).^۱ عملی کردن این اعتبار باعث تحقق رشد و کمال در فرد می‌شود و او حقیقتاً سیراب می‌شود و آن را احساس می‌کند (علم حقیقی).

به نظر علامه، خود «موجود» و یا «فعل» حقیقی، با قطع نظر از نبودن و یا نداشتن وصف و حالتی که ملایم طبع و موافق آرزوی انسان باشد، نه

حسن است و نه قبح، بلکه فقط خودش است.^۱ ایشان در تفسیر المیزان نیز به همین مباحث پرداخته و می‌نویسند: خوب و بد، حسن و قبح یا حسنه و سیئه دو حالت و صفتند که امور و افعال به آن جهت که رابطه‌ای با کمال و سعادت نوع یا فرد دارد به آن صفت، متصف می‌شوند.

نتیجه این که، به نظر علامه چون این ادراکات و معانی، زائیده‌ی عوامل احساسی انسان هستند چند نکته را باید در مورد آنان توجه داشت:

۱- برخی از تقسیمات مربوط به معانی حقیقی را در مورد این معانی وهمی نمی‌توان جاری دانست، مثل بدیهی، نظری، ضرورت، امکان و امتناع.

۲- قضایای اعتباری را نمی‌توان به وسیله‌ی برهان اثبات کرد.

۳- ادراکات اعتباری ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند.^۲

۴- از معانی اعتباری و وهمی می‌توان معانی وهمی دیگری تولید کرد.^۳

تحلیل و نقد نظریه‌ی پیامدگرایی

الف) آثار، نتایج و غایات، همواره معمول‌ترین و شایع‌ترین راه برای تشخیص خوب و بد اخلاقی بوده است. نتیجه‌گرا یا پیامدگرا، خوبی را

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۱.

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۲۹۰.

۳- همان، ص ۲۹۱.

در امر مطلوب خود می‌بیند و برای او ازدیاد خوبی بستگی به ازدیاد لذت، شادی، آرامش، سود، رفاه، کمال و کاهش رنج، غم، ناآرامی، ضرر و نقص دارد. او بر اساس امر مطلوب و مصالح و امر نامطلوب یا مفاسد، باید و نبایدهای رفتاری را کشف می‌کند. برای او درستی و نادرستی اولاً وبالذات به نتایج تعلق می‌گیرد و اگر از فعل یا فاعل سخن می‌گوید ثانیاً و بالعرض است.

پیشینه‌ی دیدگاه علّامه طباطبایی در مورد اخلاق را می‌توان به نحوی از متکلمان، اهل منطق و اصولیین مسلمان در گذشته سراغ گرفت. از نظر متکلمان عقل بشر قادر به تشخیص سه نوع نیک و بد است.

۱- نیک و بد به معنای ملایم و مطابق طبع و منافر طبع. مثل نیکی حیات، لذت غذا، عزت، امنیت و صلح، و بدی مرگ، رنج، گرسنگی، ذلت، ناامنی و جنگ.

۲- نیک و بد به معنای کمال و نقص. مثل نیکی معرفت، عدالت، شجاعت، عفت و بدی جهل، ظلم، ترس و هرزگی.

۳- نیک و بد به معنای مدح و ذم؛ آنچه سزاوار است انجام گیرد و انجام دهنده‌ی آن مستحق مدح و تشویق است و آنچه سزاوار انجام دادن نیست و انجام دهنده‌ی آن مستحق ذم و تنبیه است. مثل نیکی عمل به عدل و احسان که سزاوار است انجام گیرد و انجام دهنده‌ی آن مستحق مدح و تشویق است، در مقابل دشمنی و زشتی و عمل ظالمانه و ترس از دشمن که سزاوار انجام دادن نیست و انجام دهنده‌ی آن مستحق ذم و تنبیه است.^۱

به اتفاق همه‌ی متکلمان، درک حسن و قبح در بخش اول و دوم ناشی از عقل نظری و ادراک بخش سوم حسن و قبح به اعتقاد متکلمان معتزلی و شیعی، ناشی از عقل عملی است. ساز و کار درک نوع سوم از نیک و بد این است که عقل مطابق استعدادها و احساسات درونی آدمی، آنچه باعث کمال یا ملایم طبع اوست را جذب می‌نماید و محبوب می‌دارد و در نتیجه نیک می‌شمارد و آنچه باعث نقص یا منافی طبع وی است را دفع می‌کند و آن را منفور می‌دارد و در نتیجه زشت و مکروه می‌شمارد. این امور را اصطلاحاً در علم منطق «آرای محموده» نام نهاده‌اند.

آرای محموده در علم منطق، قضایایی است که از جهت مدح و ذم برای تحصیل مصلحت عمومی است و مطابق با آرای عمومی است و چون صلاح جامعه در رعایت آنهاست، مورد قبول عقلا قرار گرفته است. به نظر آنان نیز آرای محموده تنها در حوزه‌ی زندگی آدمیان معتبر است و در عالم خارج، واقعیتی جز مطابقت با آرای عقلا ندارد. یعنی خوب و بد اعتباری از جانب عقلای جامعه است و نه وصفی واقعی برای شیء مثل وزن و حجم برای اشیاء. طبعاً ممکن است نسبت به هر جامعه‌ای این اعتبار تفاوت کند یا این که همه به یک گونه آن را اعتبار کنند.

قدما نسبی بودن حسن و قبح و تفاوت آن در بین ملل و اقوام گوناگون را با مثال ناپسندی کشتن حیوانات در میان مردم هند (کقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند) بیان می‌کردند.

از نظر متکلمان و منطقیون «انفعالات نفسانی»، مثل شفقت، حیا و غیرت یا «عادات عمومی»، مثل احترام به میهمان و نوع لباس و خوبی

غذا و رنگ خاص که عقلاً نسبت به آن اتفاق نظر ندارند، جزء حسن و قبح عقلی به معنای نوع سوم نیستند.^۱

چنان که ملاحظه می‌شود تفاوت زیادی بین دیدگاه علامه با متکلمان در این خصوص نیست، جز این که علامه حسن و قبح نوع اول و دوم را ذاتی یا فطری هر انسان دانسته است و علم به آن را شهودی می‌داند، نه این که انسان با عقل خود آن را کشف کند. به نظر علامه، خود حسنات، چه اقوال و چه افعال، مطابق حکم عقل هستند و خود سیئات، چه اقوال و چه افعال، بر خلاف حکم عقل هستند. تعریفی که علامه از عقل ارایه می‌کند غیر از «مدرک کلیات بودن» است. ایشان می‌گوید: منظور ما از عقل همان نیرویی است که به وسیله‌ی آن انسان حق را از باطل و خوب را از بد تمیز می‌دهد.^۲

ب) در نظریه‌ی فضیلت‌گرایی اخلاقی، علامه طباطبایی خوب و بد را وصف نفس دانست ولی این‌جا خوب و بد را از باید و نباید و باید و نباید را از نسبت فعل با مقاصد و اهداف انتزاع یا اعتبار کرده است. ایشان در نظریه‌ی اول صریحاً عنوان کرد که اخلاق وصف فعل نیست ولی این‌جا می‌گوید: حسن هم صفت فعل است و هم صفت فعل صادر شده است. تفاوت تعریفی که متکلمان و اهل منطق در مورد مفهوم «خوب» دارند با نظر علامه در چیست؟

متکلمان و اهل منطق می‌گفتند: «خوب» یعنی آنچه که سزاوار است انجام گیرد و انجام دهنده‌ی آن مستحق مدح و تشویق است و «بد» یعنی

۱- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱-۲، ص ۲۲۷-۲۲۴، مظفر، محمدرضا، المنطق، باب ششم، صناعات خمس.

۲- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۸۸.

آنچه سزاوار انجام دادن نیست و انجام دهنده‌ی آن مستحقّ ذم و تنبیه است. علامه می‌گوید: «خوب» یعنی آنچه ما را به اهداف و مقاصدمان برساند و «بد» یعنی آنچه ما را به اهداف و مقاصدمان نمی‌رساند. در هر دو دیدگاه، «خوب» نه به معنای پیامد فعل مثل لذّت است و نه به معنای خاستگاه یا انگیزه‌ی فعل مثل آنچه دوست داشتنی یا مورد تأیید جامعه یا امر الهی است. چون هیچ یک از اینها را نمی‌توان به جای «خوب» به کار برد. خوب از نظر علامه تنها چیزی است که برای رسیدن به هدف مناسب دارد، خواه انجام دهنده‌ی آن مستحقّ مدح باشد یا نباشد. البته می‌توان گفت استحقاق مدح از لوازم و پیامدهای اجتماعی خوب است.

ج) طبق نگرش علامه، ادراکات اعتباری مقدمه‌ی برهان و استدلال قرار نمی‌گیرد، چون از قبیل اعتبار عقلا یا به اصطلاح منطق جزء آرای محموده هستند که واقعیتی جز توافق آرا ندارند و تنها برای حفظ نظام و بقای نوع انسان مقبول واقع شده‌اند. بنابراین، چون چنین اموری برهان و تجربه و استدلال بر نمی‌دارند و امکان داوری نسبت به صحّت و سقم آن نیز وجود ندارد، تنها راه نقد یا داوری و قضاوت درباره‌ی آن اثبات لغویت آن است یعنی تنها اگر معلوم شود که آنچه اعتبار شده تا فرد را به هدف و مقصد برساند، انسان را به هدف نمی‌رساند، در این صورت، این اعتبار فاسد و غیر قابل قبول خواهد بود.

د) علامه می‌گوید: هر موجود زنده‌ای نقاطی را مقصد و هدف فعالیت‌های خود قرار می‌دهد و با قوا و ابزار و وسایلی که به طور طبیعی و تکوینی به آن مجهّز شده است به سوی آن اهداف و مقاصد حرکت

می‌کند.^۱ چون ذات انسان نسبت به ملایم «اقتضا» دارد و نسبت به غیر ملایم «ابا» یا «عدم اقتضا». نسبت به ملایم صورت علمیّه‌ی خاصی در ذهن نقش می‌بندد، همان گونه که نسبت به غیر ملایم.^۲ بنابراین افعالی را دوست دارد که ملایم ذات اوست و افعالی را دشمن دارد که با ذات وی ناملایم است.^۳

در اعتباراتی که علامه مطرح کرده است گویا قبل از هر مطلوبیّت، مطلوبیّت خود یا حب ذات بدیهی دانسته شده است و نیاز به اعتبار ندارد. آیا اگر مطلوبیّت ذات یا حب ذات، فطری یا بدیهی باشد، اجزاء مطلوبیّت، یعنی مطلوبیّت حفظ خود، مطلوبیّت عزّت خود و مطلوبیّت کمال خود نیز اموری بدیهی هستند یا اعتباری جداگانه لازم دارند؟ علامه از این مطلب با اجمال گذشته و توضیح نداده است که اولاً این ذات چیست و مطلوبیّت و خوبی آن از کجا آمده است؟ ثانیاً خوبی این که باید برای ذات خود به دنبال ملایم و اجتناب از عدم ملایم رفت چه منشأیی دارد؟

پس از پاسخ به همه‌ی این پرسش‌ها مشکل بعدی خدشه‌ای است که بر تعریف علامه از مفهوم «خوب» و «بد» وارد می‌شود و آن این است که «خوب» یعنی آنچه ما را به اهداف و مقاصد، که خود «خوب» هستند، برساند، که این امر مستلزم دور منطقی است.

ه) این بخش از اخلاق علامه را می‌توان پیامدگرایی آرمانی قاعده‌گر نام نهاد. با وجود گسترش و سادگی اخلاق پیامدگرا، محاسبه‌ی بیشترین و

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۰۲.

۲- انسان از آغاز تا انجام، ص ۴۴.

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۴۴.

بهترین نتیجه، به هنگام تعارض، کار ساده‌ای نیست. این نوع اخلاق در حالت تعارض اهداف یا اعتبارات، وضعیّت روشنی را نشان نمی‌دهد و معلوم نمی‌کند که مثلاً اگر نتایج و فواید دروغ گفتن و راست گفتن یکسان بود آیا راست گویی و دروغ گویی ارزش اخلاقی یکسانی دارند یا خیر؟

آیا فرد بین دروغ گفتن و راست گفتن مخیر است؟ اگر بین راست گویی و نجات جان انسان تعارض پیش آمد، چه باید کرد؟ آیا اهم و مهم کنیم یا مطلقاً نباید دروغ بگوییم؟ اگر بین منافع و کمال فرد و منافع جمع تعارض حاصل شد، فرد مقدّم است یا جمع؟ اخلاق اگر به شخص اصالت دهد، چنان که در نظر علامه این گونه است، سود و منافع شخصی صرف، از اخلاق چیزی باقی نمی‌گذارد و اگر اصالت را به منافع جمع بدهد برای شخص حقی برای لذت نمی‌ماند. در این نوع از اخلاق در موارد انتخاب بین چند هدف مهم، پای سلیقه‌ها در روابط اجتماعی، عقاید سیاسی و مذهبی نیز باز است.^۱

کافی است برای درک دشواری این مدل از اخلاق در مورد تصمیم بر سقط جنین عقب افتاده‌ی ذهنی فکر کنیم که مادرش تقاضای سقط آن را کرده است، یا پیرمردی که بیماری لاعلاجی دارد و دائماً درد می‌کشد و از پزشک خود تقاضای مرگ از روی ترحم دارد.

۱- لویی پویمان، درآمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه: شهرام ارشد نژاد، صص ۱۴۳-۱۴۶.

۳- وظیفه‌گرایی^۱ اخلاقی

علامه در کتاب آموزش دین، در تعریفی که از دین می‌دهد معتقد است که «دین برنامه‌ی زندگی است». از آنجا که اخلاق بخشی از برنامه‌ی زندگی است، در بخش اخلاق کتاب، اخلاق را از جنس وظیفه و مسئولیتی دانسته است که انسان نسبت به خدا، خود و دیگران دارد.^۲

به عبارتی، ایشان در صدد تعریفی از اخلاق دینی است و خواسته است اظهار کند که اخلاق در دین باید و نبایدهای خاصی است که از جانب خدا به منظور سعادت واقعی آدمیان به آنان تکلیف شده است و البته آنها با باید و نبایدهایی که از آن به فروع فقهی یاد می‌شود، متفاوت است.

به نظر ایشان، وظیفه‌شناسی مهم‌ترین مسأله‌ی عملی‌ای است که انسان در زندگی خود با آن روبه‌روست؛ چراکه انسان در هر محیطی و با هر روشی زندگی کند، دینی یا غیر دینی، قانونی یا استبدادی، شهری یا بیابانگردی برای خود یک رشته تکالیف و وظایفی حس می‌کند که انجام دادن آنها آرزوهای واقعی انسانیت را برمی‌آورد و برای وی زندگی خوش و سعادت‌مندانه‌ای را مهیامی سازد. این وظایف و تکالیف نکته‌ی قابل توجه در اندیشه‌ی علامه، پیوندی است که بین این وظایف و انسانیت انسان برقرار می‌کند و می‌گوید: ارزش این تکالیف و وظایف که تنها طریق سعادت‌مندی است، قیمت و ارزش خود انسانیت است که ما پرارزش‌تر و گران‌بها‌تر از آن، کالایی تصور نمی‌نماییم و آن را با هیچ کالای دیگری عوض نمی‌کنیم. دلیل ایشان این است که هر

۱- Prescriptivism.

۲- آموزش دین، ص. ۲۵۳

کسی که از انجام وظایف مسلم خود سرباز زند یا نسبت به آن کوتاهی کند، به همان اندازه، از مقام والای انسانیت سقوط کرده است و طبعاً به پستی و بی‌ارزشی خود اعتراف می‌کند. چنین شخصی با هر تخلف ضربه‌ای تازه به پیکر جامعه‌ی خود و در حقیقت به پیکر خود وارد می‌سازد.^۱ بنا به باور علامه، اهمیت شناختن وظیفه و انجام آن در جهان بشری یک وظیفه‌ی ثابت، مسلم و فطری است؛ به گونه‌ای که هیچ انسانی با فطرت انسانی نمی‌تواند منکر این حقیقت گردد.

در نظر علامه، از این نظر که همه‌ی انسان‌ها دارای اهدافی هستند که بر مبنای آن وظایف خود را بنا می‌کنند، بین اخلاق دینی و بشری تفاوتی وجود ندارد. از این نظر، نیز بین اخلاق عرفی و اخلاق دینی نیز تفاوت وجود ندارد و در هر دو روش می‌توان تا حدّ زیادی با واقع بینی و کنجکاوی به حکمت کلیات یا جزئیات این وظایف پی برد.^۲

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 سرمایه‌ی 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 خدا پرستی اثر

۱- همان، ص ۲۴۵.

۲- همان، ص ۲۴۷.

آن پس از مرگ و روز رستاخیز جلوه کند و به کار آن زندگی نیز بیاید.^۱

ایشان در ابتدا وظایف و مسؤولیت های انسان را سه نوع دانسته اند:
 ۱- وظیفه ی انسان نسبت به خدا؛ ۲- وظیفه ی انسان نسبت به خود؛
 ۳- وظیفه ی انسان نسبت به دیگران.^۲

علامه، وظیفه ی انسان نسبت به خدا را خداشناسی و خداپرستی دانسته اند. وظیفه ی انسان نسبت به خود را خودشناسی و بهداشت جسم و روح دانسته اند. از نظر ایشان، مصداق بارز بهداشت روح، تهذیب اخلاق و تحصیل علم است. علامه، بدون این که عنوانی در مورد وظایف انسان در مورد دیگران مشخص کرده باشد و تقسیم بندی خاصی از این موضوع ارایه کند، به وظایف انسان در مورد افراد نزدیک، مثل معلم، پدر و مادر، بزرگان، خویشاوندان، همسایگان، زيردستان و بیچارگان پرداخته است. این رتبه بندی به نظر علامه احتمالاً بر اساس اولویت اخلاقی شکل گرفته است. یعنی حرمت معلم از پدر و مادر بیشتر و حرمت بزرگان از رعایت حال همسایگان و ضعیفان بیشتر است.

حضرت علامه، به سنت فیلسوفان یونانی، ابتدا جامعه را به بدن انسان تشبیه کرده است و وظیفه ی انسان را به عنوان عضوی از این بدن در گرو نفع رسانی و نفع گیری دانسته است. او باید از حقوق همه دفاع کند تا حقوق خودش از بین نرود. این پیش فرض همیشگی علامه است که اگر چیزی را تشخیص داد که حقیقت است بلافاصله این مبنا را مطرح

۱- همان، ص ۲۴۵-۲۴۶

۲- همان، ص ۲۰۶-۲۵۳.

می‌کند که دین مقدس اسلام بر اساس فطرت و آفرینش استوار است، حکم و نظر اسلام هم جز این نخواهد بود.^۱

ایشان وظیفه‌ی انسان نسبت به جامعه را خدمت به دیگران - به ویژه مسلمانان - عدالت فردی و اجتماعی و انصاف و راست‌گویی، حسن معاشرت و خوش‌خُلقی و اجتناب از آزار و اذیت دیگران، همنشینی با نیکان و اجتناب از بدان، ادای حقوق فرزندان، برادران و خواهران، عزت نفس و درست‌کاری، احسان و دستگیری از درماندگان، اقدام به خیرات و مبرات، بذل مال و علم، دفاع از حق و کار و تلاش و از خودگذشتگی اجتناب از دروغ و غیبت و افترا و تعرض به عرض و آبروی مردم و رشوه، اجتناب از تعدی به یتیم، اجتناب از قتل نفس، اجتناب از کم‌فروشی، ظلم و ستم، ایذاء و شرارت و سرقت می‌داند.^۲

علامه اجتناب از گناهان بزرگ و عدم پافشاری بر گناهان کوچک را تعریف عدالت فردی دانسته است و طبق نظر فقها، این عدالت را مبنا و شرط تصدی قضاوت و پیشوایی و سایر مشاغل اجتماعی در نظر گرفته است.^۳

نگاه علامه به عدالت اجتماعی بر خلاف عدالت فردی که متناسب با ادای تکلیف الهی است تعریفی ارسطویی و مبنایی فضیلت‌گرایانه دارد. او عدالت اجتماعی را عدم افراط و تفریط در ادای حقوق و اجرای

۱- همان، ص ۲۱۹.

۲- همان، ص ۲۰۶-۲۵۳.

۳- همان، ص ۲۲۰.

مقررات و عدم تجاوز از حق و تحت تاثیر عواطف و احساسات قرار نگرفتن دانسته است.^۱

مفهوم بدی افراط در ادای حقوق دیگران و اجرای مقررات، که علامه در تعریف عدالت اجتماعی مطرح کرده است، به خوبی روشن نیست. ایشان به سادگی می‌توانست در عدالت اجتماعی نیز بگوید اجتناب از نواهی اجتماعی خداوند و التزام به اوامر اجتماعی خداوند، تا با تعریف فقها و تکلیف‌گرایان که عدالت را به انجام واجبات و ترک محرّمات معنا کرده‌اند سازگار باشد.

تحلیل و نقد نظریه‌ی وظیفه‌گرایی

الف) نظریه‌ی وظیفه‌گرا این است که خوبی یا بدی نتایج یا پیامد یک عمل یا قاعده، فرع ملاحظه‌ی دیگری است که عمل یا قاعده را صواب یا الزام آور می‌گرداند. به نظر وظیفه‌گرایان، وجوه خاصی از خود عمل، غیر از ارزشی که به وجود می‌آورد، باعث خوبی عمل است. به عنوان مثال، صداقت، وفای به عهد و عدالت خوب است، ولی نه به این جهت که نتیجه‌ی آن بیشترین لذت، فایده یا سود برای خود فرد یا جامعه به همراه دارد، بلکه از آن نظر که این کار وظیفه‌ی اوست. درستی و نادرستی اولاً و بالذات به خود صداقت و عدالت، یعنی خود فعل، تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض به نتایج و فاعل فعل. بنابراین، از نظر وظیفه‌گرا تعالی آدمی در گرو انجام وظایف است، نه رسیدن به نتایج.

وظیفه‌گرایان دو دسته هستند: عمل‌نگر و قاعده‌نگر. عمل‌نگر معتقد است همه‌ی احکام اخلاقی جزئی هستند، یعنی در یک موقعیت خاص

باید وظایف را تشخیص داد و به آن عمل نمود. از نظر این گروه، وظایف و احکام کلی مثل وفای به عهد، غیر قابل دسترسی و بی فایده است.

اخلاق وظیفه نگرِ قاعده‌نگر معتقد است که معیار صواب و خطا مشتمل بر یک یا چند قاعده است، مثل قاعده‌ی راستگویی و عدالت و نتیجه داشتن یا نتیجه نداشتن به معنای سود و لذت در اینجا مهم نیست.

معتقدین به نتیجه گرایی قاعده نگر، مثل ساموئل کلارک، ریچارد پرایس، تامس رایند، دبلیو. دی. راس، ایمانوئل کانت، و شاید باتلر، می‌گویند این قواعد از احکام جزئی گرفته نشده است، بلکه این وظایف قابل تشخیص شهودی یا عقلی است.^۱

کانت معتقد است فعل اخلاقی، رفتاری است که انسان بتواند آن را به‌عنوان یک تکلیف و قاعده‌ی همگانی برای همه‌ی کسانی که در چنین شرایطی قرار می‌گیرند الزام آور سازد. برای مثال، بخشش، یک فعل اخلاقی است، چون به‌عنوان یک وظیفه و تکلیف همگانی، همه‌ی افراد آن را تجویز می‌کنند و می‌توانند آن را به شکل یک قانون بپذیرند.^۲ در یک قانون اخلاقی باید دو چیز منظور شود: یکی این که این قانون، مطلق؛ یعنی جهانی و کلی باشد و رعایتش همیشه و همه جا لازم باشد، دیگری، وجدان انسان را زیر پا نهد؛ به این معنا که تنها از این طریق شرافت نوع انسان محفوظ بماند.^۳

۱- ویلیام کی. فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، ص ۴۷.

۲- جهت مطالعه بیشتر در تفاوت اخلاق فضیلت‌گرا و تکلیف‌گرا ر.ک: مایکل پترسون، و...، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۵۳.

۳- کانت امانوئل، تعلیم و تربیت، ترجمه: غلامحسین شکوهی، ص ۷۰.

هدف اخلاق شکل دادن به شخصیت انسان است. این هدف تنها با عزم راسخ بر انجام وظایفی که در تحقق آن دخالت دارد ممکن است. دروغ‌گویی آدم را خوار و خفیف می‌کند و عزت نفس و اعتماد به نفس مورد نیاز شخصیت را از او می‌گیرد.^۱ اخلاق کانت انعطاف‌پذیر نیست، چون وی همه‌ی وظایف را مطلق می‌داند و نمی‌گوید اگر کشتن مطلقاً بد است، در جنگ باید چه کرد.

ب) علامه در کتاب آموزش دین، نوعی اخلاق وظیفه‌نگری قاعده‌نگر را مطرح ساخته است تا از این طریق شخصیت انسانی انسان شکوفا شود. نکته‌ی قابل توجه در اندیشه‌ی علامه، پیوندی است که بین این وظایف و انسانیت انسان برقرار می‌کند. علامه، با تبیین عقلی به تشخیص وظایف انسانی می‌رسد و با گزاره‌های دینی آن را تأیید می‌کند. در همین رابطه می‌گوید: ارزش این تکالیف و وظایف که تنها طریق سعادت‌مندی است، قیمت و ارزش خود انسانیت است که ما پر ارزش‌تر و گران‌بها‌تر از آن نمی‌توانیم تصور کنیم و آن را با هیچ کالای دیگری عوض نمی‌کنیم.

در این نگاه، ظهور و سقوط انسانیت در پرتو انجام یا عدم انجام وظایف و مسئولیت‌ها در نظر گرفته شده است. ایشان می‌گوید هر کسی که از انجام وظایف مسلم خود سرباز زند یا نسبت به آن کوتاهی کند، به همان اندازه، از مقام والای انسانیت سقوط کرده است. هدف اخلاق در این نگاه با هدفی که «کانت» در اخلاق وظیفه‌گرایانه‌ی خود ترسیم کرده است بسیار شبیه است. کانت نیز تنها با معیار وظایف، انسانیت را هدف‌گیری می‌کند و هر جا قانون اخلاقی بر مبنای ابزارانگاری انسان در

مقابل غایت بودن او تعریف شود، آن را ممنوع کرده است. به نظر کانت، همه ی آنچه به خاطر خدا انجام می‌دهیم همان چیزی است که موظف به انجام آن هستیم.^۱

ج) توصیه تنها اراده و میل قابل تعمیم توصیه کننده است. به همین جهت، توصیه‌ها نه صادقند و نه کاذب. توصیه کننده می‌خواهد که مردم به گونه‌ای خاص زندگی کنند. این اراده می‌تواند با همه ی مبانی اخلاقی جمع شده و ناشی از احساس و عواطف توصیه کننده، کشف اراده ی جمع یا اراده ی الهی توسط توصیه کننده و یا عقل اعتبارساز بشری باشد. توصیه ها معمولاً به معنای این است که این کار را بکن و راضی باش که همه در وضعیت های مشابه همان کار را بکنند. ما در اینجا چیزی به عنوان معرفت قابل نقد نداریم، بلکه تنها میل و خواست و اراده ی توصیه کننده را تعقیب می‌کنیم.

د) مشکل اصلی که رویاروی توصیه گرایان قرار دارد، ابهام توصیه و وظیفه به هنگام تعارض بین وظایف است. مرحوم علامه این مشکل را مسکوت گذاشته است که آیا اگر راستگویی وظیفه است و نجات جان انسان های بی گناه هم وظیفه، اگر بین راستگویی و نجات جان انسان تعارض پیش آمد، چه باید کرد؟ آیا اهم و مهم کنیم و دروغ بگوییم یا مطلقاً نباید دروغ بگوییم؟ اگر بین وظایف مربوط به فرد و وظایف مربوط به جمع تعارض حاصل شد، مثل تعارض وظیفه ی حفظ جان و وظیفه ی حفظ مال یا حفظ سرزمین، وظایف فردی مقدم است یا وظایف جمعی؟ ظاهراً برای وظیفه گرایان، از جمله علامه طباطبائی،

چاره‌ای جز این نمی‌ماند که از راه حل دلیلی و راس فیلسوف اسکاتلندی (۱۸۷۷م-۱۹۷۱) تبعیت کنند که در مقام تشخیص و عمل، «وظیفه‌گرا» و در مواجهه با تعارض، «پیامدگرا» بود و وظیفه‌ای را که پیامدهای بهتری برای فرد یا بشر به همراه داشته باشد ترجیح دهند.

۴ - پیامدگرایی اخروی (امر الهی)

مدل چهارم اخلاق که توسط علامه طباطبایی مطرح شده است اخلاق دینی است. از نظر ایشان، اخلاق مطرح شده در قرآن کریم غیر از اخلاق معمول قدیم مثل اخلاق یونان و غیره است. تفاوت اساسی اخلاق قدیم و اخلاق قرآنی این است که اخلاق بشری اساس را بر این قرار داده است که هر چه را جامعه می‌پسندد خوب و هر چه را جامعه نمی‌پسندد بد است.

در حالی که اخلاق در قرآن بر اساس مدح و ذم مردم نیست تا ببینیم آنچه در نظر عامه‌ی 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 به عنوان 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 الْجَنَّةُ﴾^۱
یعنی: «خدا از مؤمنین جان‌ها و مال‌هاشان را خرید، تا در مقابل آن بهشت را داشته باشند».

﴿إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ، بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^۲ یعنی: «صابران اجر خود را با به تمام و کمال و بدون حساب خواهند گرفت».

﴿إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^۳ یعنی: «بدرستی ستمکاران عذابی دردناک دارند».

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِئَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ، يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾^۴ یعنی: «خداست سرپرست کسانی که ایمان دارند. او همواره آنها را از ظلمت‌ها به سوی نور بیرون می‌برد. و کسانی که کافر شدند، سرپرست آنها طاغوت است که همواره آنها را از نور به سوی ظلمت بیرون می‌آورد»^۵.

ممکن است در مقام اشکال گفته شود که در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که علی‌رغم ادعای علّامه، خوب و بدی آن نه به دلیل ثواب و عقاب اخروی، بلکه به دلیل آثار و نتایج دنیوی آن است، مثل:

﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾^۶ یعنی: «هر جا که بودید رو به سوی کعبه کنید تا شماتت مردم

۱- توبه/ ۱۱۱.

۲- زمر/ ۱۰.

۳- شوری/ ۲۱.

۴- بقره/ ۲۵۷.

۵- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۵۶.

۶- بقره/ ۱۵۰.

بر شما مسلط نباشد.» در این آیه، خداوند مردم را به ثبات و عزم دعوت کرده و علت آن را شماتت افکار عمومی دانسته است.

۲- ﴿وَلَا تَنَازَعُوا، فَتَفْشَلُوا، وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ، وَاصْبِرُوا﴾^۱ یعنی: «با یکدیگر نزاع مکنید و گرنه ضعیف می شوید و نیرویتان هدر می رود، خویشتن داری کنید.» در اینجا نیز خداوند مردم را دعوت به صبر کرده است، چون بی صبری و اختلاف، باعث سستی و هدر رفتن نیرو و جرأت پیدا کردن دشمن می شود. این آیه دلیل صبر را فواید دنیوی آن دانسته است.

۳- ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ، إِنَّ ذَلِكَ لَمِنَ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^۲ یعنی: «هر کس صبر کند و ببخشد، عزم و عظمت می یابد.» این آیه نیز عزم و عظمت را که امری دنیوی است دلیل فرمان صبر و بخشش دانسته است.

مرحوم علامه در پاسخ به این اشکال می نویسد: مدح همه‌ی این موارد از این جهت است که بازگشت آن به ثواب و عقاب اخروی است. به این معنا که حسن توجه به کعبه و عدم تنازع و صبر در نهایت به دلیل ثواب اخروی آن است ولو این که ممکن است پسند و ناپسند دنیوی را هم به تبع، همراه داشته باشد.^۳

علامه در تفسیر المیزان بیشتر از همین منظر به اخلاقیات قرآنی نگاه کرده و معتقد است: خوردن غذا اگر از مال صاحب غذا باشد مباح است، ولی همین عمل به عینه اگر از مال غیر و بدون رضایت او باشد حرام است، چون آن صفتی که باید داشته باشد را ندارد و آن صفت

۱- انفال/۴۶.

۲- شوری/۴۳.

۳- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۳۵۵.

امثال نهی الهی است که از ناحیه ی شارع از خوردن مال غیر بدون رضایت او وارد شده و یا امثال امری که از آن ناحیه وارد شده است. مسلمان باید به آن اموالی که خدای تعالی حلال کرده است اکتفا و قناعت کند. همخوابگی زن و مرد که ناشی از ازدواج باشد، حسنه و مباح و خوب است و اگر نه، سیئه و حرام و بد است، برای این که آن صفتی که باید داشته باشد یعنی موافقت تکلیف الهی را ندارد.^۱

تحلیل و نقد نظریه ی پیامدگرایی اخروی

برخلاف سه مدل اخلاق قلبی که جنبه ی فلسفی و استدلالی داشت و به نحوی نظریه فلسفی اخلاقی خود علامه بود، این مدل از اخلاق همچون مدل بعد که خواهد آمد، جنبه ی تحلیلی ندارد و از حیثه ی فرااخلاق خارج است و داخل در اخلاق توصیفی می شود. این دیدگاه اخلاقی، نظر خود علامه نیست، بلکه اخلاقی است که علامه از متن مقدس قرآن فهم کرده و آن را توصیف نموده است. نسبت دادن این دیدگاه به علامه از آن نظر است که ایشان این فهم را تلقی به قبول کرده است. در این مدل از اخلاق، علامه، از شیوه ی استدلال استفاده نمی کند، بلکه از روش تفسیر متن، مفهوم «خوب» و «بد» را از نظر قرآن کریم مطابق با فهم خود استخراج نموده است.

الف) علامه طباطبائی در یک مقایسه بین این اخلاق با دیگر مکتب های اخلاقی به وجه تشابه، تمایز و تفاوت این دو نوع مکتب دنیوی و اخروی می نویسد: اخلاقی که در طول تاریخ مطرح بوده است ناظر به سعادت

دنیوی است. در این اخلاق، «خوب» چیزی است که جامعه خوب بداند و بد چیزی است که جامعه بد دانسته است. ادیان این ملاک را نپذیرفته «خوب» و «بد» را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که ناظر به سعادت و شقاوت اخروی باشد.

با وجودی که از نظر پیامدگرایی با هم مشابه هستند، این دو نوع اخلاق، یعنی اخلاق دینی و اخلاق عرفی با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین دارند. این تفاوت‌ها از جهاتی قابل توجه است:

۱- تفاوت هستی‌شناختی: مبادی اخلاقی بشری مبتنی بر تعریف خاص است که بشر از حیات و زندگی دارد و آن را به همین دنیا محدود می‌کند، در حالی که پیش فرض اخلاق دینی، جاودانگی بشر و تداوم حیات و ایمان به زندگی پس از مرگ است.

۲- تفاوت روش‌شناختی: روش کشف باید و نباید اخلاق عرفی، آرای محموده و سیره‌ی عقلا و سنجش عمل با نتایج و مقاصد دنیا یا تشخیص وظایف است، در حالی که روش در حسن و قبح اخلاق دینی از طریق «وحی» و گزاره‌های دینی است، چون عقل و تجربه به رابطه‌ی عمل با مقاصد اخروی آن راه ندارد.

۳- تفاوت غایت‌شناختی: معیار حسن و قبح اخلاق عرفی آثار و نتایج فردی، (خودگرایی)، یا مصالح و مفاسد رفتار در جامعه و کسب ستایش مردم و دفع نکوهش آنان در زندگی اجتماعی (دیگرگرایی) است، در حالی که هدف و مقصد در اخلاق دینی ثواب اخروی و سعادت پس از مرگ، رسیدن به بهشت و دوری از عذاب جهنم یا «خودگرایی» اخروی است.

به عبارت دیگر، صبر، امانت، صدق، عدالت، انفاق و ... اگر با انگیزه و نیت تحصیل نتایج دنیوی آن انجام گیرد اخلاق عرفی است، و در

صورتی که با انگیزه و نیت تبعیت از فرمان الهی و رسیدن به ثواب اخروی یا دوری از عذاب الهی صورت گیرد اخلاق دینی است.

۴- تفاوت در نتیجه: تفاوتی که علامه طباطبایی بین اخلاق بشری و دینی می‌بیند این است که تعلیم دینی، علاوه بر مزیت واقع بینی که در بر دارد، اولاً مبدأ پیدایش یک رشته اخلاق فاضله و ملکات شریفه‌ی انسانی است که بر اساس همان واقع بینی استوار است، مانند خوش بینی، بردباری، قوت قلب، شهامت نفس و بالاخره اتصال به یک نیروی شکست ناپذیر نامتناهی.

ثانیاً کمیّت قابل توجهی از اخلاق رذیله و صفات ناشایسته‌ی جهالت آمیز را از انسان دور می‌کند، مانند: تکبر، نخوت، خودپرستی و خودستایی که از تصوّر استقلال و قدرت، دامن گیر انسان می‌شود و مانند: جزع، بیتابی، بیچارگی، پست همّتی و سبک وزنی که در موارد ناامیدی و زبونی در روح انسان خودنمایی می‌کنند.^۱

ب) اشکال اساسی که به این نظریه‌ی اخلاقی وارد است این است که مرحوم علامه ملاک اصلی درست و نادرست و حسن و قبح را در این نظریه‌ی اخلاقی ثواب و عقاب اخروی گرفته است. یعنی اگر پرسیم که چرا باید فرمان خدا را اطاعت کنیم، ایشان می‌گویند: چون به ما پاداش می‌دهند یا در صورت تخلف ما را مجازات می‌کنند. این پاسخ ایشان نوعی «خودگروی اخلاقی» مستقل از فرمان خداست. چون به نظر ایشان شخص باید کاری را انجام دهد که به سود اوست و کاری را ترک کند که به ضرر اوست. پس ملاک و هنجار اساسی ایشان اطاعت از خدا

نیست، بلکه انجام کاری است که سود یا خیر خود آدم را بیشتر تأمین کند.

ج) اگر فرامین خدا مشتمل بر تعدادی قواعد کلی باشد، این قواعد در عمل مواجهه با تعارض خواهد شد. در اینجا پرسشی مطرح می شود و آن این که در صورت تعارض احکام اخلاقی، باید به فرمان خدا عمل کرد یا به فرمان عقل یا احساس یا تکلیف، هر ملاکی بگوییم مبنایی مستقل از فرامین الهی خواهد بود. در این صورت، بخش بسیاری از اعمال ما نه بر اساس فرمان خداوند، بلکه بر غیر فرمان او وابسته می شود.

د) پیش فرض پذیرش این نوع از اخلاق، باور به خدا و آخرت است و طرح آن برای کسانی که اعتقادی به خدا و جهان آخرت ندارند، بی معناست.

ه) علامه برای اخلاق دو مبنا در نظر گرفته است: یکی مسلک بشری مبتنی بر آرای محموده و دیگری راه دینی مبتنی بر وحی.^۱ ایشان معتقد هستند راه دین از راه بشر متفاوت است و تفاوت آنها را نیز متذکر شدند. حال سؤال این است که آیا به نظر ایشان، دین در نظر دارد با مطرح کردن مسلک اخلاقی خود، جانشین اخلاق بشری شود و دنیا و آخرت بشر را با راه خود اصلاح کند؟
در صورت پذیرش این احتمال، علامه قایل به همان نظریه ی سابقه دار در بین معتقدین به دین شده است که خوب و بد اخلاقی را امر و نهی خداوند تعیین می کند. یعنی یک عمل یا یک نوع عمل فقط و فقط در صورتی صواب یا خطاست که خدا به آن امر کرده یا آن را ممنوع کرده

باشد. سقراط در پاسخ به اثفرون که به چنین باوری معتقد بود، می‌پرسد: آیا چون خدا به چیزی امر کرده است آن چیز خوب و درست است یا چون آن چیز خوب و درست است خدا به آن امر کرده است؟ اثفرون می‌گوید: چون درست است. سقراط پاسخ می‌دهد: پس صواب مستقل از امر خداست.

پرسش دیگر این که آیا فرمان خدا اگر به جنایت تعلق گرفت؛ جنایت درست و خوب است؟ گوینده معمولاً پاسخ می‌دهد که خدا فرمان به جنایت نمی‌دهد، چون او مهربان و نیک خواه است. در اینجا باز گوینده نیک خواهی و مهربانی را مستقل از خدا دانسته است.^۱ این اشکالات بر اشاعره نیز که ملاک حسن و قبح را امر و نهی شارع دانسته‌اند عیناً وارد است. پرسش‌هایی که در اینجا پاسخ می‌طلبند این است که:

۱) آیا اصولاً این پیش فرض صحیح است که انسان نمی‌تواند بدون فرمان الهی، مسلک درست اخلاقی داشته باشد. ممکن است در پاسخ گفته شود: پیش فرض این نیست که انسان نمی‌تواند مسلک درست اخلاقی داشته باشد، بلکه دین برای خود مسلکی دارد، بشر هم برای خود مسلک جداگانه‌ای دارد. در پاسخ می‌گوییم: آیا دین معتقد است اخلاق درست همان است که دین می‌گوید یا می‌خواهد هر دو اخلاق را یکی بداند و نقش دین را تنها تأیید اخلاق بشری فرض کند؟ طبیعی است که دین تنها فرض اول را می‌پسندد و در نهایت می‌خواهد بگوید نمی‌توان بدون فرمان الهی مسلک درست اخلاقی داشت.

۲) آیا این پیش فرض کامل است، یعنی شارع به کلیه خوبی‌ها و بدی‌های اعمال و نتایج اخروی آن اشاره کرده است؟ اگر پاسخ مثبت است، در کجای دین مشخص شده است عمل به مقررات ترافیک از نظر اخلاقی چه حکمی دارد و آثار و بازتاب‌های اخروی آن چگونه است؟ و یا در تعارض بین وفای به عهد و احتمال ضرر جانی برای شخص ثالث، در جایی که ما می‌دانیم عمل به عهد و پیمان در باز پس دادن سلاح امانتی شخص خشمگین منجر به قتل شخص ثالث می‌شود، حفظ جان شخص ثالث مهم تر است یا وفای به عهد؟ و اگر سلاح امانتی را به صاحبش باز پس دهیم آثار و نتایج اخروی آن چگونه است؟

۳) اگر ملاک همه‌ی بایدها و نبایدها، ثواب و عقاب اخروی و امر و نهی شارع باشد در آنجا که امر و نهی شارع یافت نشد، چه چیز ملاک خواهد بود و آیا اگر به مقتضیات عقل عمل کردیم فعل ما اخلاقی نیست؟

۴) افرادی که بر اساس ملاک‌های دنیوی همان رفتارهای اخلاق دینی را انجام می‌دهند و مثلاً دروغ نمی‌گویند، مال کسی را نمی‌دزدند، فداکارند، وفای به عهد می‌کنند و به کسی ضرر نمی‌رسانند، وضعیت سعادت آنها در دنیای دیگر چه صورتی دارد؟

در پاسخ گفته می‌شود: سعادت و ثواب اخروی در پی سعادت دنیوی است و این دو به یکدیگر مرتبط هستند و از هم گسستگی ندارند. پرسش این است: در صورتی که کسی به انگیزه‌ی موفقیت در امور روزمره‌ی زندگی دنیا صبر پیشه کرد و شخص دیگر صبر خود را به انگیزه‌ی ثواب اخروی انجام داد، هر دو، مرتکب کار اخلاقی شده و هر دو به یک اندازه از ثواب اخروی برخوردار خواهند شد؟ پاسخ این

پرسش را علامه این گونه داده است: تفاوت بین اخلاق قرآن و اخلاق بشری در انگیزه‌های آن است. بنابراین، تنها شخصی که به انگیزه‌ی ثواب اخروی صبر کرده است در این نظام اخلاقی پاداش خواهد داشت و رفتار او اخلاقی محسوب می‌شود.

بنابراین پیش فرض که اخلاق پیامد‌گرای اخروی بدیل همه‌ی مکتب‌های اخلاقی دیگر است، در پاسخ به پرسش‌های چهارگانه‌ی فوق می‌توان گفت: بله، انسان بدون فرمان الهی نمی‌تواند اخلاقی داشته باشد. دین چیزی در این زمینه فروگذار نکرده است و نداشتن همه‌ی خوب و بدهای اخلاقی، دلیل بر نبودن نیست. باید در کتاب و سنت آن قدر دقت و فحص نمود تا همه‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها را یافت. یا این که کلیات آنچه مربوط به سعادت دنیوی و اخروی بشر است در متون دینی آورده شده، مصادیق و جزئیات آن را باید از طریق اجتهاد عقلی یا ملاک‌های دیگر اخلاقی کشف و استنباط نمود.

پیش فرض دیگر این است که گفته شود: دین و امر و نهی شارع تنها مربوط به سعادت اخروی است. به این معنا که گویا دین دست به نوعی تقسیم کار زده است و گفته است خداوند ابزار کسب آنچه مربوط به سعادت دنیوی است را در وجود بشر قرار داده است و حسن و قبح آن در آنجا برای خود بشر قابل تشخیص است ولی آنچه قابل تشخیص او نیست، حسن و قبح اخروی رفتار است که بشر باید برای تأمین سعادت اخروی به دین مراجعه کند. با این ملاک، سه نظریه‌ی اخلاقی اول خود علامه که کاملاً عرفی و بشری است تنها به کار احتمال دوم می‌آید، چون اگر احتمال اول را بپذیریم باید خود ایشان سه نظریه‌ی اول خود را رها ساخته و تنها به اخلاق دینی مطرح شده در قرآن تمسک کند.

اما بنا بر اعتقاد سنتی معتزله و به تبع آن متکلمین شیعه، انسان قدرت تشخیص حسن و قبح را با عقل مستقل از شریعت دارد، و نیازی به امر و نهی الهی نیست.

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که نقش دین در اخلاق چیست؟ پاسخ می‌تواند این باشد که اولاً چون انسان با عقل مستقل نمی‌تواند رابطه‌ی بین عمل خویش با اثر اخروی آن را تشخیص دهد و آنچه بشر به آن تواناست تنها تشخیص رابطه‌ی عمل با آثار و عکس العمل دنیوی آن است، شارع تنها حسن و قبح رفتارها را نسبت به آخرت بیان می‌کند و همین تشخیص عقل را برای آخرت نیز جاری و ساری دانسته، آن را تأیید می‌کند. علاوه بر این، دین به انسان کمک می‌کند که کدام نیاز را در تعارض بین نیازهای اصیل و حقیقی اخروی و نیازهای موهوم و غیر اصیل دنیوی مقدم بدارد.

متکلمین بر اساس ملازمه‌ی بین حکم عقل و شرع معتقدند: انسان اگر محروم از پیامبر و دین هم باشد با ادراک شهودی خود قادر است حسن و قبح یا خوب و بد را تشخیص دهد و خیر و شر را بشناسد و پس از این تشخیص، نسبت به آن مسؤولیت اخروی نیز پیدا می‌کند. از نظر آنان، عمل یا عدم عمل آدمی به اصول عقلی، علاوه بر مدح و ذم دنیوی، اثر و اجر یا زجر اخروی نیز به دنبال دارد؛ چرا که شارع از جمله‌ی عقلا بلکه رییس عقلا است.^۱

۵- اخلاق محبت یا اخلاق قرآنی

علامه طباطبایی نظریه‌ی پنجم خود را که ظاهراً بیشتر از نظریه‌های دیگر اخلاقی، مطلوب ایشان است نیز در تفسیر المیزان از متن مقدّس 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، ویژه‌ی قرآن است و به نظر ایشان در هیچ یک از کتب آسمانی و تعلیمات انبیای گذشته و اندیشه‌های معقول از حکمای الهی شیه آن یافت نمی‌شود.

ایشان این اخلاق را کارآمدترین نظریه‌ی اخلاقی می‌داند که با وجود آن هیچ زشتی و رذیلتی به انسان راه نمی‌یابد و در او تحقق پیدا نمی‌کند، تا چه رسد به این که ایجاد شود و شخص بخواهد آن را از بین ببرد.^۱ 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.

علامه در تبیین و توضیح این نظریه می‌گوید:

۱- هر رفتاری که از انسان صادر شود یا به منظور کسب عزّت یا به منظور کسب قوّت است. چون انسان عزّت و قوّت را طلب می‌کند.

۲- این عزّت و بزرگی و قوّت و توانمندی مطلوب آدمیان، تنها در خداوند جمع است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ همه‌ی

عزّت‌ها از آن خداست.^۱ ﴿إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ همه‌ی قدرت‌ها از آن خداست.^۲

۳- علم حقیقی و ایمان به این دو آموزه‌ی قرآن کریم، برای مؤمن ترس از غیر خدا، امید به غیر او و تکیه بر غیر او را بی معنا خواهد کرد. این دو قضیه اگر برای کسی معلوم گردد، همه‌ی زشتی‌ها و بدی‌ها می‌سوزد و به جای آن زیبایی می‌نشیند؛ زیبایی که باعث صفات کریمه‌ای چون تقوای الهی، عزّت الهی، عظمت، بی‌نیازی، هیبت و مهربانی در انسان می‌شود.^۳

۴- وقتی فرد به این باور رسید که مالک حقیقی آسمان و زمین اوست، دیگر وجود مستقلی نمی‌بیند. ایمان به این اصل باعث سقوط همه‌ی اشیا، از درجه‌ی استقلال در ذات، صفت و فعل می‌شود. انسانی که چنین باوری دارد، ممکن نیست به غیر خدا توجه کند، بر غیر او خاضع شود و از غیر او بترسد، به غیر او امیدوار شود، از غیر او لذت ببرد و مسرور گردد، بر چیزی جز او تکیه کند، تسلیم شود و کارش را واگذار نماید. اصولاً چون غیر او را به حساب نمی‌آورد، از غیر او گریزان است.

۵- هنگامی که ایمان فرد به خدا فزونی گرفت و شدّت یافت دل او مجذوب تفکّر درباره‌ی خدا و اسما و صفات حق می‌شود که هیچ نقصی در او نیست. در این حالت، روز به روز جذب و علاقه‌ی شدیدتری نسبت به خدا پیدا می‌کند. تا به آنجا می‌رسد که خدا را چنان عبادت می‌کند که گویی او را می‌بیند.

۱- یونس / ۶۵.

۲- بقره / ۱۶۵.

۳- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۵۹.

محبت چنان وسیع می‌شود که از هر چیز غیر اوست منقطع شده، حسن، جمال، کمال و بها، که قبلاً در غیر او دیده، همه را آیه و نشانه‌ای بیش نمی‌بیند که تنها حکایت از او دارند. حبّ او از هر شیء بر او متمرکز می‌شود و چیزی را برابر با او دوست ندارد.^۱ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ کسانی که ایمان آورده اند، به خدا محبت بیشتری دارند.^۲

ایشان در توضیح این نقطه نظر اظهار می‌کنند که اسلام کمال انسانیّت و غرض نهایی زندگی را معبودی می‌داند که همه چیز آفریده‌ی اوست و برگشت هر چیزی به سوی اوست. دارای اسمای حسنی و مثال‌های بلندی است.

مسلمان بعد از تحصیل چنین اعتقادی در مجرای زندگی قدم نهاده، هر عملی را که انجام می‌دهد حکایت از عبودیت او در نزد خدای سبحان دارد. به همین وسیله، توحید پروردگار در ظاهر و باطن او سرایت نموده و خلوص در بندگی و عبودیتش از اقوال و افعال و سایر جهات وجودیش ظاهر می‌گردد، ظهوری که هیچ پرده‌ای نتواند آن را پوشاند.^۳

عشق آن شعله‌است که چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت هر چه جز عشق خدای احسن است گر شکر خواری است آن جان‌کندن است^۴ عموماً دیگران به هر چیز از پشت حجاب استقلال نگاه می‌کنند، ولی عاشق این حجاب را ندارد. او از جهت عملی جز خدا را دوست ندارد،

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۷۴.

۲- بقره/۱۶۵.

۳- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۵۸.

۴- مثنوی معنوی.

جز برای خدا هیچ نمی‌خواهد، طالب، قاصد و امیدوار و ترسان از جز خدا نیست، مختار او جز خدا نیست، هر چه غیر اوست را ترک می‌کند و اصولاً از غیر او مأیوس است، جز از او وحشت ندارد، جز به خاطر او خشمگین نمی‌شود و جز رضایت او را نمی‌خواهد.^۱

قصد و منظور او فضیلت و رذیلت اجتماعی و تعریف و تمجید دیگران از خود نیست. نه توجّهی به دنیا دارد، نه آخرت. نه بهشت برایش جاذبه دارد و نه از ترس جهنّم عمل می‌کند. همّ و غمّ او پروردگار اوست و ابزار و وسیله‌ی سفر او عبودیت متواضعانه است و راهنمای او عشق و محبوب است.^۲

علامه، مشخصه‌ی این نظریه‌ی اخلاقی را که باعث تمایز آن از دیگر نظریه‌ها می‌شود در این می‌داند که: مبنای آن بر عشق و محبت بنده و ترجیح جانب معبود بر بقیه‌ی امور استوار است. به طوری که عبودیت مبتنی بر عشق، گاه انسان عاشق را به کارهایی وامی‌دارد که عقل اجتماعی که ملاک آن اخلاق اجتماعی است و فهم عادی که اساس آن تکلیف عمومی یا دینی است نیز آن را صواب نمی‌داند.^۳

تحلیل و نقد نظریه‌ی اخلاق محبت

الف) تفاوت اخلاق عاشقانه با اخلاق دینی و اخلاق بشری عرفی از جهات بسیاری قابل توجّه است:

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۷۴.

۲- همان، ص ۳۷۴.

۳- همان، ص ۳۶۰.

۱- **تفاوت هستی شناختی:** مبادی اخلاق بشری مبتنی بر تعریف خاصی است که بشر از حیات و زندگی دنیا دارد. پیش فرض اخلاق دینی جاودانگی بشر و تداوم حیات و ایمان به زندگی پس از مرگ است، ولی پیش فرض اخلاق محبت، وجود حقیقتی در هستی است که مستجمع همه ی زیبایی ها و دلربایی هاست و قابل مقایسه با هیچ مطلوب دیگری نیست.

دین عاشق از همه دین ها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست
عاشقان را شادمانی و غم اوست دستمزد و اجرت خدمت هم اوست^۱

۲- **تفاوت روش شناختی:** روش در باید و نباید اخلاق عرفی، آرای محموده و سیره ی عقلا و سنجش عمل با نتایج و مقاصد دنیوی است. در اخلاق دینی باید و نباید از طریق «وحی» و تکالیف دینی شناخته می شود، ولی در اخلاق محبت، مبنای خوب و بد، «دوست» داشتن و «دوست» نداشتن خداوند و همین طور تجربه ی باطنی ولی خدا نسبت به خواسته های محبوب است. عشق است که به او می گوید چه خوب است و چه بد.^۲

تو پای به راه درنه و هیچ مپرس خود راه بگویدت که چون باید رفت
۳- **تفاوت هدف شناختی:** هدف در مکتب اول، یعنی اخلاق فضیلت گرا، کسب فضایل مورد ستایش انسان ها و جلب ستایش عموم و دوری از مذمت آنان است.^۳ هدف در مکتب دوم، یعنی اخلاق آخرتی، کسب فضیلت انسانی و سعادت حقیقی انسان و کمال ایمان به خدا و

۱- مثنوی معنوی.

۲- همان، ص ۳۶۰-۳۷۴.

۳- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۷۱ و ۳۷۳.

نشانه های او از طریق انجام وظایف ناظر به نتایج اخروی است.^۱ اما هدف در اخلاق قرآنی، جلب محبت خداست. نه رذیلت و فضیلت خود را می جوید و نه محبوبیت مردم و نه سعادت دنیا و آخرت، بلکه تنها انگیزه ی او رسیدن به خداست.^۲

آنکس که تو را شناخت جان را چه کند فرزند و عیال و خانمان را چه کند
 دیوانه کنی هر دو جهانش بخشی دیوانه ی تو هر دو جهان را چه کند

۴- تفاوت انگیزه شناختی: صبر، امانت، صدق، عدالت، انفاق و ... اگر با انگیزه و نیت تحصیل نتایج دنیوی یا اخروی صورت گیرد عاشقانه نیست، نوعی خودخواهی است.

گر از دوست، چشمت به احسان اوست تو در بند خویشی نه در بند دوست
 خلاف طریقت بود که اولیا تمنا کنند از خدا جز خدا
 رفتارهای اخلاقی تنها و تنها باید برای جلب محبت خدا انجام گیرد.

هست زاهد را غم پایان کار تا چه باشد حال او روز شمار
 عارفان ز آغاز گشته هوشمند از غم و احوال آخر فارغند

به قول حافظ:

واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما با خاک کوی دوست به فردوس ننگریم
 مفاهیم اخلاقی این نوع از اخلاق، گاهی مفاهیمی کاملاً متمایز
 از مفاهیم اخلاقی دیگر است. اخلاص، توکل، یقین، رضا، شکر، ذکر و ... مفاهیمی کاملاً بی بدیل هستند که ویژه ی رابطه بین انسان و خداست.

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۷۳.

۲- همان، ص ۳۷۴.

۵- تفاوت نتیجه شناختی: مکتب‌های اخلاقی اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده را، از طریق رفع از بین می‌برند، نه دفع. اما این نوع از اخلاق اجازه نمی‌دهد که رذایل در دل‌ها راه یابد تا درصدد برطرف کردنش برآیند، بلکه دل‌ها را آنچنان با علوم و معارف خود پرکرده که دیگر جایی برای رذایل باقی نمی‌گذارد.

عشق قهار است و من مقهور عشق	چون شکر شیرین شدم از شور عشق
جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد
هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب کلی پاک شد ^۱

ب) نظریه ی پنجم مرحوم علامه، تئوری دیگری از اخلاق دینی است، با این تفاوت که بسیار خالص‌تر، دقیق‌تر، جالب‌تر، کارآمدتر و مشکل‌گشا تر است. اما این نظریه ی 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 جذائیت و دلربایی 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 مخصوص خواص اوست.

ج) مبنا در این دیدگاه، اعتقاد به یگانگی او و واجب الوجود بودن اوست، هدف نیز همان وجود مطلق ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ است. اما روش کشف بایدها و نبایدها در آن زیاد روشن نیست. البته وحی به عنوان یکی از منابع آنچه محبوب و آنچه نامحسوب اوست در دسترس است، اما علامه مطرح کرد که فرد معتقد به این اخلاق، گاهی به افعالی

فراتر از باید و نبایدهای وحیانی معمول باور دارد و مرتکب اعمالی می شود که نه برای اهل عقل و نه اهل شرع قابل هضم نیست، چون عشق راهبر است نه وحی. پرسش این است که از کجا معلوم می شود که فلان رفتار و فعل که نه با شریعت و نه با عقلانیت قابل توجیه است، نتیجه ی راهبرد عشق و نور الهی است؟

د) علامه در توضیح این تئوری دلیل عشق بنده به معبود خود را عزت جویی و قوت طلبی او می داند که با تشخیص صاحب کمال عزت و قوت، یعنی خداوند، انسان را متوجه او می سازد و دیگر موجودات را تحت الشعاع خود قرار می دهد. پرسش این است که انسان چگونه از درک آن «است» به این «باید» می رسد.

آیا این مکانیسم همان مکانیسمی نیست که علامه خود اظهار می داشت که از ادراک حقیقی نمی توان به ادراک اعتباری رسید. اما اگر علامه از اعتبار «من این خواستنی را باید بخواهم» و «من غیر او را نباید بخواهم» از این نظریه استفاده کرده است، چه تفاوتی بین نظریه ی پنجم و نظریه ی دوم وجود دارد؟

در انتها باید گفت علامه طباطبایی در هیچ جا نظریه ی نهایی خود را مطرح نساخته و روشن نکرده است که مبنای اخلاق ایشان در نهایت چیست و رأی نهایی ایشان کدام یک از نظریات اخلاق عرفی و عقلی است و آیا به اخلاق دینی و قرآنی باور دارد. اگر بخواهیم بر اساس آنچه مبنای معرفتی ایشان بود قضاوت کنیم ایشان همه ی معارف را قابل جمع دانسته است، ولی نکته اینجاست که اگر ایشان بخواهد عقل و شرع را با یکدیگر جمع کند بین کدام یک از نظریه های عقلی و کدام یک از نظریات شرعی جمع می کند؟ همه ی این نظریات با هم قابل جمع نیست. طبیعی است در صورتی که مشخص باشد که علامه کدام

یک از نظریات عقلی را و کدام یک از نظریات شرعی را بر دیگری ترجیح داده است، آن گاه باید در مورد امکان اجتماع آنها اندیشید. سؤالی که علامه طباطبایی آن را بی پاسخ گذاشته این است که به نظر ایشان کدام یک از نظریات عقلی و شرعی بر نظریه ی اخلاقی دیگر تقدّم منطقی دارد. آیا اخلاق دینی بر مبنای اخلاق فلسفی بنا شده است یا اخلاق فلسفی بر اخلاق دینی مبتنی است؟

در هر صورت، به نظر می رسد که از بین مبانی مختلفی که علامه مطرح نمود نظریه ی دوم، یعنی پیامدگرایی، کم انتقاداتر و قابل ارایه به عالم اندیشه است و می تواند با نظریه ی پنجم علامه، یعنی پیامدگرایی اخروی، تا حدی جمع شود. به نظر می رسد در صورتی که این نظریه، بیشتر مورد پژوهش و تحلیل و نقد قرار گیرد و اشکالات آن برطرف گردد، بتواند دوشادوش نظریات فیلسوفان دنیای امروز در مجامع فکری جهانی مورد توجه قرار گیرد.

منابع

۱. آموزش دین، محمد حسین طباطبایی، تنظیم: مهدی آیت اللهی، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۲. اخلاق نیکوماخس، ارسطاطاليس، سيد ابولقاسم پور حسینی، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ ش.
۳. اصول الفقه، محمد رضا مظفر، ج ۱-۲، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.
۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، محمد حسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی بی تا.
۵. انسان از آغاز تا انجام، محمد حسین طباطبایی، صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹ ش.
۶. تاریخ فلسفه، برتراند راسل، نجف دریابندری، نشر پرواز، ش. ۱۳۶۵
۷. تاریخ فلسفه، کاپلستن، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی.
- تعلیم و تربیت، امانوئل کانت، غلامحسین شکوهی، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. جمهور، افلاطون، فؤاد روحانی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم ۱۳۶۷ ش.
۹. درآمدی بر فلسفه ی اخلاق، لویی پویمان، شهرام ارشد نژاد، انتشارات گیل، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. شرح المقاصد، سعدالدین تفتازانی، عالم الکتب، ج ۴، ۱۹۸۹ م.
۱۱. شیعه در اسلام، محمد حسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی.
- عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون، و... احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. فراهایی از اسلام، محمد حسین طباطبایی، تنظیم: مهدی آیت اللهی، انتشارات جهان آرا، بی تا.

۱۳. فلسفه ی اخلاق، پل ادواردز، انشاء الله رحمتی، انتشارات تبیان، ۱۳۷۸ش.

۱۴. فلسفه ی اخلاق، عبدالکریم سروش، جزوی درسی.

۱۵. فلسفه ی اخلاق، محمدتقی مصباح، نشر اطلاعات ۱۳۷۰ش.

۱۶. فلسفه ی اخلاق، ویلیام کی. فرانکنا، هادی صادقی، طه، قم، ۱۳۸۳ش.

۱۷. کلیات فلسفه، پایکین، جلال الدین مجتوبی، انتشارات حکمت.

۱۸. مفردات، راغب اصفهانی، موسسه مطبوعات اسماعیلیان قم، بی تا.

۱۹. المنطق، محمدرضا مظفر، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.

۲۰. المیزان فی التفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی. ج اول، بیروت ۱۳۹۳هـ. ۱۹۷۳م.

۲۱. نظریة الحکم و مصادر التشريع، احمد الحصری، دارالکتاب العربی، بیروت، ق. ۱۴۰۷

۲۲. نقدی بر مارکسیسم، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا ۱۳۶۳ش.

۲۳. نهاية الحکمة، علامه محمد حسین طباطبایی، مؤسسه نشر الاسلام. قم ۱۳۶۲ش.

۲۴. Garner, Richard T.; Bernard Rosen (۱۹۶۷). *Moral Philosophy: A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics*. New York: [Macmillan](#), ۲۱۵. LOC card number ۶۷-۱۸۸۸۷.

۲۵. www. [http://en.wikipedia.org/wiki/W. D. Ross](http://en.wikipedia.org/wiki/W._D._Ross)