

نظریه سلولی اخلاق با تأکید بر آرای علامه طباطبایی

عبدالله صلواتی *

چکیده

در تئوری‌های متنوعی که در حوزه فرااخلاق مطرح است، اصول اخلاقی در یکی از دو راهی جهان‌شمولی یا جهان‌ناشمولی قرار می‌گیرد، اما نگارنده در این جستار تلاش کرده تا راه سومی باز کند؛ راه سومی که در آن، اخلاق به مثابه سلولی زنده با هسته پایه موسوم به هسته غیرفروکاهشی یک تلقی می‌شود. این هسته مشتمل بر بایدها و نبایدهاست و به حسب حضورش در محیط‌های همانند دین، زیست‌بوم و زیست‌نوع انسانی گسترش یا کاهش مصادیقی یافته یا تضعیف شده یا تقویت پیدا کرده یا مختل می‌شود؛ البته این سلول اخلاقی در همه محیط‌های یاد شده، هسته سخت غیرفروکاهشی جهان‌شمول دارد. اما هسته‌های جدید، به حسب مفهوم و فضایل چهارگانه، مشترک با هسته اولیه و به لحاظ مصادیق جدیدش، هویت غیرجهان‌شمول دارد و متفاوت با هسته اولیه است؛ همانند سلول زنده که در بافت‌ها و اندام‌های مختلف، ظهور و کارکردهای آن تغییر می‌کند. بنابراین پرسش پایه این جستار عبارت است از: چگونه می‌توان اخلاق را از دیدگاه علامه طباطبایی هم جهان‌شمول و هم وابسته به دین، زیست‌بوم و زیست‌نوع و در نتیجه غیرجهان‌شمول دانست؟ دستاوردهای این پژوهش عبارت‌اند از: نظریه سلولی مستنبط از دیدگاه‌های علامه طباطبایی چهارهسته متنوع دارد که اخلاق به حسب هسته نخست، جهان‌شمول و غیرفروکاهشی است، اما به لحاظ مصادیق متفاوت دیگر هسته‌ها، غیرجهان‌شمول، یعنی، منطقه‌ای، گروهی و گاهی شخصی است. همچنین، برخی احکام و لوازم نظریه سلولی عبارت‌اند از: یکم، تقسیم اخلاق به اخلاق متعارف و اخلاق متعالی؛ دوم، تنوع شناخت، تشخیص و داوری اخلاقی؛ سوم، رفع ایهام تعارض میان وابستگی دین و اخلاق و عدم وابستگی آن دو به یکدیگر؛ چهارم، ابطال

مرزبندی ثابت میان رفتار واجب، خنثی و فداکارانه افراطی؛ پنجم، نظریه سلولی با نسبی‌انگاری اخلاقی تفاوت جوهری دارد.

کلیدواژه‌ها: نظریه سلولی اخلاق، نسبی‌گرایی اخلاقی، دین، علامه طباطبایی.

طرح مسئله

در نسبی‌نگری اخلاقی، احکام اخلاقی در واقعیت ریشه ندارد و نیز هیچ اصل معتبر اخلاقی جهان‌شمولی وجود ندارد، بلکه اخلاق تابع امیال فردی یا سلیقه‌های اجتماعی است و با تغییر امیال و سلیقه‌ها متفاوت می‌شود. بنابراین، ممکن است رفتاری که امروز خوب تلقی می‌شود در آینده بد انگاشته شود. از سوی دیگر بسیاری بر این باورند که اصول اخلاقی یکسره جهان‌شمول‌اند و هیچ اصل اخلاقی که به‌حسب شرایط اجتماعی و انسانی متغیر باشد نداریم. پرسش اساسی جستار حاضر این است: چگونه می‌توان اخلاق را از دیدگاه علامه طباطبایی هم جهان‌شمول و هم غیرجهان‌شمول دانست؟

آرای علامه طباطبایی دربارهٔ ثبات و تنوع احکام اخلاقی

علامه طباطبایی به ارزش‌های شرعی و اخلاقی ثابت باور دارد و از نظر او عدالت همواره نیک و ظلم همیشه بد است؛ چنانکه در موضعی بیان می‌کند: فضایل چهارگانه (عدالت، حکمت، عفت و شجاعت) در همهٔ جوامع فضیلت و حسن است و هرآنچه مقابل آن فضایل است همواره در هر جامعه‌ای ردیلت و قبیح است و اگر همهٔ احکام اجتماعی یک جامعه دگرگون شود تغییری در حسن فضایل مذکور و قبح ردایل مقابل آن رخ نمی‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۸۱). همچنین، در موضع دیگر آورده است: حسنه و سیئه دو صفتی‌اند که امور بدان سبب که رابطه‌ای با کمال و سعادت نوع یا فرد دارد به آن دو، متصف می‌شوند. به دیگر سخن: حسنه و سیئه دو ویژگی نسبی است؛ با این توضیح که در مواضعی همانند عدل و ظلم حسنه و سیئه ثابت و دائمی است و حسن و قبح دائمی دارد، اما در مواضع دیگر، همانند انفاق مال حسنه و سیئه نسبی است، یعنی نسبت به مستحق، حسن و نسبت به غیر مستحق، قبیح است (همانجا).

همچنین، علامه متأثر از فرهنگ قرآنی، گناه و بدی را منحصر به خطاهای آشکار یا لزوماً اشتباهات جوارحی نمی‌داند، بلکه گونه‌های متفاوتی از بدی و گناه را مطرح می‌کند؛ در یک دسته‌بندی به گناه ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود و در دسته‌بندی دیگر به فواحش، اثم و بغی؛ با این توضیح که گناه (اثم)، ظاهر و باطنی دارد؛ گناه ظاهر، معصیتی است که سرانجام شوم آن

آشکار است و شناخت نتیجه آن بر کسی پوشیده نیست؛ همانند شرک و فساد در زمین؛ اما گناه باطن، معصیتی است که در بادی نظر شناخت نتیجه اش و عاقبت بد آن معلوم نیست؛ همانند خوردن گوشت مرده، خون و گوشت خوک. نکته حائز اهمیت این است که علامه تصریح می کند که این قسم از گناه با تعلیم خدا شناخته می شود البته عقل نیز گاهی آن را درک می کند (همان، ج ۷، ص ۳۳۳). البته این سخن علامه به معنای پذیرش نظریه فرمان الهی (حسن و قبح شرعی) نیست؛ چنانکه در موضع دیگری بیان می دارد: خداوند برای بندگاش تکالیفی تعیین نمی کند مگر اینکه در آن مصلحتی باشد؛ مصلحتی که دنیا و آخرت آنان را اصلاح کند. به دیگر سخن: خدا جز به امر حسن و پسندیده امر نمی کند و جز از امری که قبیح و مایه تباهی دین و دنیاست نهی نکرده است و کاری را انجام نمی دهد جز آنکه عقل همان را می پسندد و چیزی را ترک نمی کند، مگر اینکه عقل هم ترک آن را شایسته می داند (همان، ص ۱۲۱).

علامه در تقسیم بندی دیگر اظهار می دارد، که فواحش، معاصی ای هستند که زشتی و شناخت آنها آشکار است؛ همانند زنا و لواط؛ اثم، گناهی است که انحطاط انسان، ذلت و سقوط انسان را در پی دارد؛ همانند شرب خمر؛ بغی، طلب چیزی که حق انسان نیست؛ همچون انواع ظلم و تعدی و استیلا غیر مشروع (همان، ج ۸، ص ۸۵).

علامه طباطبایی با ارائه فهرستی از ذنب و مغفرت، در صد ترسیم نقش زیست بوم و زیست نوع^۱ برمی آید:

۱. ذنب متعلق به امر و نهی مولوی و به تعبیری مخالفت با حکم شرعی فرعی و اصلی. در صورت عام تر مراد از ذنب، مخالفت با مواد قانونی دینی و غیردینی است. به دیگر سخن: خطا بودن و بدفرجامی برخی رفتارها یا از طریق شرع اعلام می شود یا از طریق قوانین بشری وضع می شود.

۲. ذنب متعلق به احکام عقلی و فطری. با این توضیح که بدفرجامی برخی رفتارها را عقل - فارغ از اعلام شرع و قوانین بشری - تشخیص می دهد، مانند تشخیص عقلانی ذنب بودن ظلم.

۳. ذنب متعلق به افق زندگی. ظرف زندگی اجتماعی انسان، فارغ از اعلام شرع و قوانین بشری رفتارهایی را خطا تلقی می کند، علامه در موضع دیگری که در ادامه بدان اشاره می شود از تفاوت افق صحرائشین و شهرنشین سخن می گوید (رک. همان، ج ۶، ص ۳۷۲-۳۷۱) البته می توان مثال های متعددی در این باب مطرح کرد، از قبیل نیک بودن کشتن والدین، کشتن

کودک، ازدواج با دختر زیر هشت سال و خوردن گوشت خوک در جامعه‌ای و ناپسند بودن آن در جوامع دیگر (Kellenberger, p.41,75; sumner, p. 417; nilson, p.39).

به نظر علامه، انواع سه گانه یادشده همه آثار ذنب را دارد.

۴. ذنب ذوقی این گونه از خطا را انسان عاشق از سر ذوق و عشق درمی‌یابد و عرف از فهم آن عاجز است و به هیچ وجه، نه به حقیقت و نه به مجاز، آن را گناه نمی‌داند و چه بسا عرف این مطلب را از خرافات و موهومات عشاق و مبتلایان به مرض برسام (التهابی در قلب) یا از تخیلات شعری به شمار آورد. در حالی که همین تصوراتی که در افق زندگی اجتماعی تصوراتی موهوم به نظر می‌رسد می‌تواند در افق بندگی حقایقی ناگفتنی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۷۲-۳۷۱). حکم «حسنات الأبرار سیئات المقربین» در فرهنگ عرفانی ما و توبه و طلب مغفرت مکرر انبیا و امامان معصوم (ع) مؤید وجود ذنب ذوقی است؛ بنابراین که به استناد عصمت و کمال عقلی انبیا و امامان نمی‌توان از ذنوب سه گانه یادشده در آنها سخن گفت. بنابراین، عفو کردن اما صفح نداشتن (بخشیدن اما خوشرو نبودن نسبت به خطاکار یا فراموش نکردن خطای دیگری) یا صفح کردن و دیدن صفح خویش و توجه به خود هریک می‌تواند برای برخی از انسان‌ها ذنب ذوقی به شمار آید (رک: همان، ج ۱۲، ص ۱۹۰؛ قشیری، ج ۲، ص ۲۷۹).

همچنین، علامه در دسته‌بندی دیگر اظهار می‌دارد:

گناه در همه جا به معنای متعارف نافرمانی اوامر و نواهی مولوی نیست و چنین نیست که هر مغفرتی متوجه نافرمانی از اوامر و نواهی مولوی باشد، بلکه غیر از این معنایی که عرف از گناه و مغفرت می‌فهمد گناهان و مغفرت‌های دیگری هم هست (همانجا). بنابراین، انواع گناه عبارت‌اند از:

۱. تخلف از باید و نبایدهای شرعی؛

۲. تخلف از احکام اخلاقی؛

تا اینجا بحث وجوب و حرمت مطرح است و تخلف در آن عصیان است و متخلف در خور مؤاخذه.

۳. تخلف از باید و نبایدها به حسب افق.

علامه با استناد به سخن مشهور حسنات ابرار، گناه مقربان است. تخلفی را مطرح می‌کند که لزوماً با قوانین مملکتی و عرفی و دینی در تضاد نیست، بلکه در نسبت به انسان‌هایی که در افق خاص زندگی و آداب برآمده از آن به سر می‌برند ضرورت دارد و عقل بر حسب اقتضایی که

افق زندگی آنان دارد حکم به وجوب رعایت آن می‌کند، به عنوان نمونه مردمان صحرائین و عشایری که افق زندگیشان از افق مردم متوسط شهر دور است، هیچ وقت با تخلف از قوانین ضروری شهری مؤاخذه نمی‌شوند؛ بنابراین افق زندگی آنها از سواد اعظم دور و در نتیجه افق فهمشان هم از دریافت دقایق آداب آنها دور است. بنابراین، در هر موقعیت و افقی امری هست که در آن افق و موقعیت گناه شمرده نمی‌شود و انسان‌های آن افق گناه بودن آن را احساس ننموده و از آن غفلت دارند مسئول آنها نیز ایشان را به ارتکاب آن کارها مؤاخذه نمی‌کند، اما هر چه افق بالاتر و موقعیت باریک‌تر و لطیف‌تر شود گناه بودن آن کارها آشکارتر می‌گردد (رک. طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۶۳).

گفتنی است علامه طباطبایی بر پایه نسبیّت یاد شده به تفسیر گناه منسوب به انبیا می‌پردازد: دسته‌ای از آیات حاکی از اسناد گناه به انبیا (ص) و طلب مغفرت آنها گناه است؛ همانند: "رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ" (ابراهیم/۴۱). از زبان حضرت ابراهیم (ع)؛ "رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ" (اعراف/۱۵۱). به لسان حضرت موسی (ع) در باره خودش و برادرش: "سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ" (بقره/۲۸۵). از سوی رسول خدا (ص)؛ همچنین، کریمه "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ" (مؤمن/۵۵). علامه با مفهوم‌سازی یاد شده از گناه و با استناد به عصمت انبیا (ص)^۲، اسناد گناه به انبیا (ص) و مغفرت از آن را در معنای سوم گناه تفسیر می‌کند (همان، ج ۶، ص ۳۶۸).

همچنین ایشان اعتراف به ظلم پیامبری همانند ذوالنون (لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ)^۳ (انبیا/۸۷) را بر مبنای معنای سوم گناه چنین تحلیل می‌کند: «باید آیات مزبور را به همان معنایی که مطرح شد (معنای سوم) حمل کرد و اعتراف به ظلمی را که از بعضی از آن آنها گزارش شده همانند اعتراف "ذوالنون" را چنین تفسیر کرد که: انبیا بعضی از افعال مباح را برای خود گناه و در نتیجه ظلم دانسته و بخاطر آن از خداوند طلب مغفرت کرده است» (همانجا).

نظریه سلولی اخلاق^۳

نگارنده، با توجه به اقوال علامه طباطبایی در محور ثبات و تنوع اخلاق، نظریه جدیدی در اخلاق با عنوان نظریه سلولی پیشنهاد می‌کند. مطابق این نظریه، اخلاق به مثابه سلول است و همان‌طوری که سلول‌ها به حسب بافت و محیطی که در آن به سر می‌برند تنوع کیفی، کمی و کارکردی دارند، اخلاق نیز به حسب محیط‌های مختلف، اشکال گوناگون و کارکردهای متنوع

دارند. اما همان طوری که سلول‌های یک موجود در عین تفاوتشان، هسته مشترک با ماده ژنتیکی یکسانی دارند، اخلاق‌های متفاوت، هسته مشترک و واحدی دارند.

گفتنی است که این شباهت میان سلول و اخلاق به ما اجازه می‌دهد مفاهیم و نظریه‌های زیست‌شناختی را برای الگوی اخلاقی بکار ببریم. افزون بر آن، این شباهت سبب می‌شود الگوی اخلاقی نوین محل بحث ما در پرتو نظریه سلولی در زیست‌شناسی بهتر فهم و تصویر شود. پیش از طرح نظریه سلولی به اختصار به تعریف برخی از کلید واژه‌های آن می‌پردازیم:

مراد از اخلاق در این نظریه اخلاق هنجاری، یعنی مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای اخلاقی و معمولاتی همانند خوبی و بدی، درستی و نادرستی، فضیلت و رذیلت است.

همچنین، منظور از دین، دین به معنای تعالیم و حیانی به طور عام و تعالیم دین اسلام به طور خاص است.

زیست‌بوم نیز مجموعه‌ای از شرایط اجتماعی و تاریخی، آداب، قوانین، سنن و آیین‌هاست که در هر جامعه‌ای معمولاً با جامعه دیگر متفاوت است.

مراد از زیست‌نوع، مرتب وجودی خاص انسان‌هاست به طور کلی می‌توان به سه دسته زیست‌نوع انسانی اشاره کرد: زیست‌نوع عوام، زیست‌نوع نبی، زیست‌نوع ولی که هر یک از این زیست‌نوع‌ها احکام خاص به خود را دارند.

هر یک از محیط‌های سه‌گانه یاد شده، یعنی دین، زیست‌بوم و زیست‌نوع انسانی، سبب تقویت یا تضعیف یا اختلال یا تغییر مصداقی پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی می‌شوند.

سلول اخلاقی نیز مشتمل بر هسته، سیتوپلاسم است؛ هسته آن بایدها و نبایدهای ضروری را دربرمی‌گیرد و سیتوپلاسم مشتمل بر بایدها و نبایدهای غیر ضروری و در کل امور مجاز نه ضروری است. هر سلول اخلاقی قاعداً در محیط خاصی قرار می‌گیرد؛ محیط‌های سلول اخلاقی، عبارت‌اند از: ۱. دین؛ ۲. زیست‌بوم؛ ۳. زیست‌نوع انسانی. سلول اخلاقی پایه - که در این پژوهش از آن به سلول یک یاد می‌شود - با تعاملی که با آن محیط دارد دستخوش تغییراتی می‌شود و به سلول‌های جدیدی با هسته‌های متفاوتی تبدیل می‌شود که در ادامه به تفصیل از محیط‌های سه‌گانه یاد شده و اشتقاق سلول‌های جدید سخن به میان می‌آید.

مراد از هسته سخت، هسته سلول پایه یعنی سلول یک است و سخت بودن آن به معنای غیرفرو کاهشی بودن است، یعنی هسته یک یا هسته سلول یک، خمیرمایه اخلاق حداقلی را شکل می‌دهد و کمتر از آن، خروج از حیطه اخلاق است.

اگر احکام اخلاقی را ناظر به پنج دسته از رفتار انسان بدانیم: «اول: فعلی که بیاید کرد و نشاید که نکند؛ دویم: فعلی که نباید کرد و نشاید که کند؛ سیم: فعلی که کردن آن از ناکردن بهتر باشد؛ چهارم: فعلی که ناکردن از کردن بهتر بود؛ پنجم: فعلی که کردن و ناکردن او یکسان بود.» (نصیرالدین طوسی، ص ۲۵). «باید و نباید» قسم اول و دوم، هسته سخت و غیرفروکاهشی تمام سلول‌های اخلاقی را شکل می‌دهد. «مستحب و مکروه و مباح» به ترتیب در قسم سوم و چهارم و پنجم سیتوپلاسم اولین سلول اخلاقی یا اخلاق حذاقلی را شکل می‌دهد. به دیگر سخن: هسته سخت، منطقه ضروری تمام سلول‌های اخلاقی و سیتوپلاسم، قلمرو مجاز اولین سلول اخلاقی است.

بنابراین، اولین سلول اخلاقی (سلول اخلاقی پایه) یا اخلاق حذاقلی با هسته سخت یک، این ویژگی‌ها را دارد:

۱. محتویات هسته آن، عبارت است از: فضایل چهارگانه (عدالت، حکمت، عفت و شجاعت) که به مثابه ماده وراثتی و ژن هستند. ژن‌ها حاوی کدهای اطلاعاتی‌اند. نگرش‌ها، الگوها و طرزفکرهای متفاوت در محیط‌های سه‌گانه دین، زیست‌بوم و زیست‌نوع، ژن و سپس کدهای اطلاعاتی را دستخوش تغییر می‌کند؛ بدین ترتیب، ژن‌ها به گونه متفاوتی ترجمه و بازتولید می‌شوند؛ به عنوان نمونه ممکن است به علت قرار گرفتن سلول اخلاقی در محیط خاص، برخی از فضایل، تضعیف یا مختل و برخی تقویت شوند یا دامنه مصداقی برخی فضایل افزایش و دامنه برخی کاهش یابد. اما از آنجا که این فضایل به نحو فطری در انسان‌ها به ودیعت گذاشته شده‌اند و امور فطری فناشدنی‌اند حذف آنها در مقام ثبوت امکان پذیر نیست هرچند در مقام اثبات می‌توان آن را انکار کرد یا نادیده گرفت. پس هرچند هسته سخت یک در محیط‌های سه‌گانه یاد شده به حسب مفهوم فضایل و رذایل ثابت باقی می‌ماند، اما در بیرون از قلمرو مفهوم، یعنی در عالم مصداق و وجود، امکان ظهور این تغییرات در فضایل و رذایل وجود دارد: ۱. تضعیف یا اختلال یا تقویت؛ ۲. افزایش دامنه مصداقی یا کاهش آن.

۲. هسته آن، غیرفروکاهشی است، یعنی این هسته آستانه اخلاق است و کمتر از آن، بیرون از حوزه اخلاق است.

۳. این سلول اخلاقی، همگانی است، یعنی بایدها و نبایدهای آن برای توده مردم ممکن، شناختنی و لازم الاجراست. با این توضیح که: انسان با سرمایه عقل و وجدان و صرف نظر از دستورات دینی درمی‌یابد که «عدالت» خوب و «ظلم» بد است و از آنجا که انسان‌ها عموماً از

عقل و وجدان بهره‌مند هستند شناخت هسته سخت یک در سطحی عمومی و برای همگان میسر است و برای فهم آن، لزوماً نیازی به دین نیست و از آنجا که این سنخ از خوبی و بدی و بایدها و نبایدها، حداقلی است و کمتر از آن متصور نیست از آن به هسته سخت یاد شده است. همان‌طوری که مطرح شد: از نظر علامه، بدفرجامی برخی رفتارها را عقل - فارغ از اعلام شرع و قوانین بشری - تشخیص می‌دهد، همانند: تشخیص عقلانی ذنب بودن ظلم (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۷۲-۳۷۱).

گفتنی است که با توجه به تأکید علامه بر شهود و مؤلفه فطرت، هسته سخت یک برای همگان شناختنی است و انسان با شهود تام و ساده، خوبی امور خوب و بدی امور بد را در خود می‌یابد (طباطبایی، بی تا، ص ۱۷). همچنین، ایشان در موضع دیگر با استناد به کریمه «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/۸) اظهار می‌دارد:

فجور و تقوی انسانها برای آنها به الهام فطری معلوم است و هر که می‌داند چه کارهایی درخور انجام است و چه کارهایی را نباید انجام داد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۵).

۴. سیتوپلاسم آن، قلمرو امور مجاز یعنی مستحب، مکروه و مباح است؛ منظور از امور مجاز، اموری است که با حصر نظر به هسته سخت، غیر ضروری و با نظر به محیط دینی، زیست‌بوم و زیست‌نوع انسانی خاص می‌تواند ذیل یکی از فضایل چهارگانه قرار گیرد. به عبارت دیگر، در سیتوپلاسم اولین سلول اخلاقی، بایدها و نبایدهای دینی‌ای قرار دارند که عقل، تأسیساً آنها را در نمی‌یابد.

گفتنی است که در اولین سلول اخلاقی، هسته بسیار مختصر و قلمرو سیتوپلاسم گسترده است، اما به مرور با قرار گرفتن این سلول اخلاقی در محیط‌های متفاوت؛ همانند دین، آداب و سنن و موقعیت‌های متنوع وجودی انسان، دستخوش دگردیسی شود و هسته آن، به تدریج افزایش می‌یابد و از قلمرو سیتوپلاسم می‌کاهد.

بنابراین، با قرار گرفتن اولین سلول اخلاقی در محیط دینی و متأثر از تعالیم ناب آن، دومین سلول اخلاقی شکل می‌گیرد. دومین سلول اخلاقی مشتمل بر این خصایص است:

۱. محتویات هسته سلول دوم با هسته نخست مفهوماً یکی است. اما هسته اول به حسب مصداق و وجود دستخوش دو تغییر جدی می‌شود تا به هسته دوم تبدیل شود:

یکم. تغییر در محور مصداق

در این تغییر، بایدها و نبایدهای دینی سبب گسترش مصداقی فضایل چهارگانه (عدالت، حکمت،

عفت و شجاعت) و رذایل مقابل آن در هسته یک شده و در پی آن، هسته دوم با قلمرو مصداقی بیشتر ظهور پیدا می‌کند؛ با این توضیح که: برخی از بایدها و نبایدهای دینی همانند ضرورت عدالت (اعدلوا هو اقرب للتقوی) در هسته یک حضور دارند. اما همان‌طور که مطرح شده مراد از بایدها و نبایدهای دینی، بایدها و نبایدهایی است که عقل، تأسیساً آنها را در نمی‌یابد و نیازمند تعریف الهی است همانند: توصیه به صفح در دین که به معنای بخشیدن خطا و فراموش کردن لغزش طرف مقابل یا بخشیدن همراه با خوشرویی است (رک. همان، ج ۱۲، ص ۱۹۰؛ قشیری، ج ۲، ص ۲۷۹). بنابراین، در سلول یک، عفو به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های فضایل چهارگانه در هسته یک و صفح بیرون از هسته یک و در سیتوپلاسم قرار دارد. اما در سلول دو، صفح نه در بخش سیتوپلاسم که همانند عفو در هسته دو مطرح است. البته از آنجایی که صفح مرتبه ارتقا یافته عفو است می‌توان این تغییر در هسته را تغییر وجودی و در راستای ارتقای وجودی و تقویت یک فضیلت تلقی کرد. در محور تغییر مصداقی رذایل هم می‌توان به افزوده شدن «گناه باطنی در برابر گناه ظاهری» در دین یاد کرد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۳۳). دقیقاً به همین دلیل، علامه معتقد است: خطا بودن و بدفرجامی برخی رفتارها از طریق شرع اعلام می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۷۲-۳۷۱)؛ بنابراین، می‌توان گفت: شناسایی هسته دوم اخلاق صرفاً بر عهده عقل نیست، بلکه تعلیم الهی در قالب دین اسلام سهم جدی‌ای در شناسایی یاد شده دارد.^۴

همچنین، گسترش مصداقی می‌تواند از جهت دیگری رخ دهد، یعنی از طریق تلفیق جهان‌بینی دینی با بایدها و نبایدهای هسته یک؛ به عنوان نمونه در جهان‌بینی دینی خدایی هست و این خدا خالق، منعم و رزاق است. در هسته یک سلول اخلاقی هم مطرح شده «شکر منعم واجب است» از آمیزش این دو، ضرورت شکر از خدا متولد می‌شود. همچنین، بایدهای اخلاقی همانند توکل، رضا و تسلیم در نسبت با خدا محصول رشد هسته یک اخلاق در محیط دینی و تبدیل آن به هسته دوم است.

دوم. تغییر در محور تضعیف و تقویت

این تغییر سبب می‌شود فضایل هسته دو به صورت جامع، تقویت شود و فعال ظهور یابد که ظهور عینی این هسته را می‌توان در انسان کامل و خلیفه الهی به عنوان کون جامع مشتمل بر همه فضایل و اسوه حسنه دیگر مردمان یافت (همان، ج ۸، ص ۴۸، ج ۱۹، ص ۲۳۱). گفتنی است که دین، هیچ‌گاه سبب تضعیف فضیلتی نمی‌شود اما این امکان وجود دارد که به حسب رواج خوانشی

خاصی از دین در جامعه؛ مثلاً خوانش فقهی یا کلامی بر فضایل خاصی بیشتر تأکید شود و فضایل دیگر کم‌رنگتر مطرح شوند.

همچنین، دین، کانونی جدی در ایجاد انگیزش جهت رعایت و اجرای هسته یک اخلاقی است؛ به عنوان نمونه: دین بر بایدها و نبایدهای هسته یک از جمله عدالت ورزی و ظلم ستیزی مهر تأیید زده و این تأیید، انسان مؤمن را مصمم به رعایت اوامر اخلاقی یاد شده می‌کند. هرچند در محور روان‌شناسانه هم جهت معرفت شناسانه وجود دارد؛ با این توضیح که: حرمت ظلم در هسته یک اخلاقی وجود دارد، دین هم بر آن تأکید دارد. اما در همین بخش، دین در باب ظلم ستیزی ظرافت‌هایی را مطرح می‌کند که در هسته یک بدان تصریح نشده است؛ به عنوان مثال، کریمه قرآنی می‌فرماید: «و لا تتركوا الى الذين ظلموا» یعنی نه تنها نباید ظلم کرد، بلکه نباید در دل اندک تمایلی به ظلم ظالمان در حیات دینی داشت (همان، ج ۱۱، ص ۵۶-۵۵).

همچنین، نگرش‌ها و الگوهای دینی از قبیل ۱. نگرش الهی آدمی به زندگی؛ ۲. بیان صور غیبی و نتایج اخروی رفتار انسان؛ ۳. معرفی خدا به عنوان ناظر آرمانی؛ ۴. مهار و تعدیل خودخواهی و خودگروی (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸)، ژن، یعنی فضایل و سپس کدهای اطلاعاتی هسته یک را دستخوش تغییر می‌کند؛ بدین ترتیب، ژن‌ها در هسته جدید، یعنی هسته دو در راستای تقویت فضایل، ترجمه و بازتولید شوند.

۲. هسته آن، قابلیت فروکاست به هسته یک و سیتوپلاسم آن قابلیت گسترش به سیتوپلاسم یک را داراست و با این کاهش و افزایش، از عمارت اخلاق حداقلی بیرون نمی‌رویم.
۳. این سلول اخلاقی اختصاصی و متعالی‌تر از اولین سلول اخلاقی است، یعنی این سلول مبین اخلاق کسانی است که در پرتو تعالیم دینی ساحت‌های بالاتری از بایدها و نبایدها را رعایت می‌کنند.

۴. قلمرو امور مجاز سیتوپلاسم آن، کاهش یافته‌تر از سیتوپلاسم اولین سلول اخلاقی است. به عنوان مثال: همان‌طوری که مطرح شد: صفح که در سیتوپلاسم اولین سلول اخلاقی قرار داشت در پرتو تعالیم دینی به بخش هسته انتقال می‌یابد، یعنی از قلمرو مجاز پا به عرصه ضرورت می‌گذارد.

همچنین، با قرار گرفتن اولین سلول اخلاقی یا دومین سلول اخلاقی در افق زندگی و زیست‌بوم خاص، سومین سلول اخلاقی با ویژگی‌های زیر متولد می‌شود:

۱. محتویات هسته سلول سوم، مفهوماً همان محتویات هسته نخست است، اما در آن دو تغییر اساسی رخ می‌دهد که از آن جمله‌اند:

یکم. تغییر در محور مصادیق

بایدها و نبایدهای افق زندگی سبب تفاوت در تطبیق فضایل چهارگانه (عدالت، حکمت، عفت و شجاعت) می‌شود و این سبب می‌شود که دامنه مصادیق فضایل و رذایل تغییر پیدا کند و برخی از مصادیق قبلی فضیلت از قلمرو فضیلت خارج و برخی دیگر که در گذشته و یا در زیست‌بومی جزو مصادیق نبوده از مصادیق فضیلت به شمار رود. علامه طباطبایی در باب کاهش مصادیق فضایل مثال‌هایی را ذکر کرده است که از آن جمله‌اند: در جوامعی که حکومت استبدادی جریان دارد موافقت مردم با این حکومت نه به خاطر مخالفت با عدالت و تردید در آن بلکه بدین جهت که استبداد و خودکامگی را حق مشروع سلطان می‌دانند و در این فضا افعال سلطان ظلم نیست بلکه استیفای حقوق حقه اوست. همچنین، بنابر آنچه نقل شده ملت فرانسه در قرون وسطی علم را برای پادشاه ننگ می‌دانستند و این نه به سبب تحقیر علم بلکه بدان سبب است که آنها گمان می‌کرده‌اند: علم به سیاست و فنون اداره حکومت، با مشاغل سلطنت در تضاد است و سلطان را از وظایفی که بدو محول شده باز می‌دارد. همچنین در برخی جوامع، پاره‌ای از رفتارهای زنان و مردان را از مصادیق عفت، حیا و غیرت به‌شمار نمی‌آورند اما این تلقی بدان سبب نیست که مردمان آن جوامع اساساً عفت، حیا و غیرت را فضیلت نمی‌دانند. به‌عنوان نمونه عفت را فضیلت و خوب می‌دانند اما مراوده زن شوهردار با مرد غریبه را از مصادیق بی‌عفتی نمی‌دانند (همان، ج ۱، ص ۳۸۱). همچنین، همان‌طور که مطرح شد: علامه با عنوان «ذنب متعلق به افق زندگی» به اثربخشی زیست‌بوم بر هسته اول سلول اخلاقی سخن گفته است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۷۲-۳۷۱).

به نظر علامه طباطبایی با وجود همه تبدلات و دگرذیسی‌ها در جامعه انسانی، حسن و قبح دائمی در آن جاری است و اگر اختلافی در حسن و قبح است به دلیل تفاوت در تطبیق حسن و قبح بر مصادیق است (همان، ج ۱، ص ۳۸۱).

اما در محور افزایش مصادیق فضایل و رذایل هسته سوم در نسبت با هسته یک می‌توان گفت: هسته یک می‌تواند متأثر از علل و شرایط اجتماعی و تاریخی همانند امنیت یا ناامنی، صلح یا جنگ، نظم یا آشوب، پایداری یا ناپایداری سبب بروز نگرش‌ها، الگوها و طرزفکرهای خاصی

شود؛ نگرش‌هایی که می‌توانند ژن و کدهای اطلاعاتی هسته یک را تغییر دهد و سبب بروز الگوهای رفتاری خاصی شود؛ به عنوان نمونه در شرایط اجتماعی و تاریخی پرآشوب و ناامن، سبب پیدایش رفتارهایی چون ملاحظه‌کاری، تمامیت‌خواهی، تعصب درون‌گروهی و فقدان توافق میان گروهی، پنهان‌داری، تلون، نیرنگ، فرصت‌طلبی، سعایت و نفی تفکر علی^۵ می‌شود، یعنی نبایدهایی که در هسته یک قرار داشت با اختلال در ژن‌های آن، تبدیل به باید و ضرورت شده و سبب افزایش مصداقی ردایل در هسته یک شده و هسته سوم گسترش یافته‌ای به‌حسب مصداق شکل می‌گیرد و هسته سوم به کمک تجربه‌های زیسته و تقلید به‌سرعت در جامعه کپی و تکثیر می‌شود. در مقابل، در شرایط اجتماعی و تاریخی امن و توسعه یافته، امور یاد شده در محور نبایدها باقی می‌ماند و در عوض، ارزش‌های رفتاری توسعه یافته‌ای همانند مشارکت اجتماعی، تفکر انتقادی، آزادی‌خواهی و گفتگو در هسته جدید اخلاقی قرار گرفته و در جامعه باز تولید می‌شود (DISTIN, P.6, 12؛ فراستخواه، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷-۱۰۴، ۱۲۱، ۱۴۵، ۱۶۸).

دوم. تغییر در محور تضعیف و تقویت

شرایط خاص یک زیست‌بوم مانند جنگ یا دفاع می‌تواند سبب تقویت دسته خاصی از فضایل به‌ویژه ایثار، مهرورزی و رهایی در برخی مردمان و مایه تقویت برخی ردایل به‌ویژه خودخواهی و حرص در طایفه‌ای از آدم‌ها شود؛ یا نوعی خاص از حکومت، همانند حکومت پادشاهی، سبب اختلال در برخی فضایل از جمله صداقت، عزت نفس و خیرخواهی و خاستگاه تقویت بسیاری از ردایل مانند خودخواهی، نیرنگ، سعایت، نفاق و تملق شود (همان، ص ۱۳۲-۱۳۰، ۱۸۸).

۲. هسته آن، قابلیت فروکاست به هسته یک و سیتوپلاسم آن قابلیت گسترش به سیتوپلاسم یک را داراست و با این کاهش و افزایش، از عمارت اخلاق حدقلی بیرون نمی‌رویم.

۳. این سلول اخلاقی اختصاصی است اما لزوماً تعالی‌ای نسبت به اولین سلول اخلاقی ندارد، یعنی این سلول بیانگر اخلاق کسانی است که در جامعه و افق زندگی خاصی بسر می‌برند و از بایدها و نبایدهای فرهنگی آن افق زندگی پیروی می‌کنند.

۴. قلمرو امور مجاز سیتوپلاسم آن، ممکن است کاهش یافته‌تر یا افزون‌تر از سیتوپلاسم اولین سلول اخلاقی باشد؛ به عنوان نمونه دست دادن دانش‌آموزان پسر بالغ به معلم زن در تلقی مردمان یک جامعه، بخشی از فرهنگ محسوب شده و سرپیچی از آن مردود است، اما همین رفتار در افق زندگی دیگر، زشت تلقی شده و نباید انجام گیرد. بنابراین، دست دادن در دو افق زندگی یاد

شده، در منطقه هسته قرار دارد. اما همین دست دادن در منطقه‌ای مجاز به شمار می‌آید و در قلمرو سیتوپلاسم قرار می‌گیرد.

همچنین، با قرار گرفتن سه سلول اخلاقی یاد شده در زیست‌نوع انسانی خاص، چهارمین سلول اخلاقی با ویژگی‌های زیر شکل می‌گیرد:

۱. محتویات هسته سلول چهارم، مفهوماً همان محتویات هسته نخست است اما در هسته چهارم دو تغییر اساسی رخ داده که عبارت‌اند از:

یکم. تغییر در محور مصداق

از نظر علامه، انسان‌ها در دو محور پیشین (شاکله نخستین) و پسین (شاکله‌های برآمده از اراده)، تفاوت جدی با یکدیگر دارند؛^۶ همچنین، نزد ایشان، انسان دارای شاکله‌های متنوع است؛ برخی از شاکله‌ها محصول نوع خلقت و ویژگی‌های مزاجی است. شاکله دیگر برآمده از عوامل ارادی و محیطی است؛ بهر روی، انسان هر شاکله‌ای داشته باشد به وزن همان شاکله از او ملکات و رفتار خاصی سر می‌زند. اما این فراخوان در حد اقتضای علی بنحو علیت تامه نیست، یعنی هیچ‌گاه شاکله سبب اجبار به انجام کاری و سلب اختیار از انسان نمی‌شود، بنابراین، همواره این امکان وجود دارد که انسان به ملکاتی دست یابد یا افعالی از او سرزند که برخلاف اقتضای شاکله‌اش باشد (رک. طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص: ۱۹۱-۱۹۰). نگارنده از این تفاوت شاکله‌ها به زیست‌نوع یاد می‌کند. زیست‌نوع‌های انسانی، معادلات ویژه‌ای را در سلول اخلاقی حاکم می‌کند و این امکان را فراهم می‌کند که سلول با حفظ محتویات هسته یک دامنه بایدها و نبایدهای اخلاقی را گسترش دهد و مسائلی که در هسته مرکزی جای ندارد و در بیرون از آن، یعنی در سیتوپلاسم به عنوان مباح مطرح است به درون هسته مرکزی جدید آورد؛ با این توضیح که: «غفلت از خدا»، «التفات به غیر» و «اقامت در یک مقام و رضایت بدان» یا «بازگشت به مقام عرفانی پایین‌تر» در بیشتر شاکله‌ها امر عادی محسوب می‌شود و در هسته سخت یک اخلاق جزو امور زشت و درخور نکوهش و عذاب نیست، اما همین کار در شاکله‌های متعالی همانند شاکله عرفا، اولیا و انبیا گناه تلقی شده و نیازمند توبه است. همچنین، نزد شاکله معصومان (ع) قسم سوم و چهارم از احکام پنج‌گانه در خصوص رفتار آدمی، یعنی مستحب و مکروه، به عنوان ترک اولی به شمار آمده و در صورت ارتکاب توبه از آن ضروری است و دقیقاً به همین دلیل، توبه‌های متفاوتی مطرح است: توبه عام برای توده مردم؛ توده خاص برای انبیا و توبه اخص برای اهل

سلوک (نصیرالدین طوسی، ص ۲۹-۲۵) و مطابق با نظریه سلولی، هریک از سلول‌های چهارگانه توبه خاص به خود را دارند و توبه سلول چهار، خودداری از باید و نبایدهای هسته مشترک چهار است.

دوم. در محور تضعیف و تقویت

در هر یک از شاخه‌های انسانی و به تعبیری: زیست‌نوع‌های انسانی، فضیلت یا رذیلت خاصی حکومت می‌کند یا حداقل تمایل آنها به یکی از دو طرف فضیلت و رذیلت، بیشتر است؛ به عنوان نمونه در برخی انسان‌ها تمایل به فضیلت جود تضعیف شده و به تدریج حرص به مثابه یک رذیلت تقویت و راسخ می‌شود. در مقابل، برخی زیست‌نوع‌ها به جود تمایل بیشتری دارد و جود در این زیست‌نوع‌ها به صورت تقویت شده‌تری وجود دارد. همچنین، در زیست‌نوع‌های متعالی، فضایل به صورت جامع و متعادل و تقویت شده (ارتقا یافته) حضور دارد (رک. طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۲)؛ اما در زیست‌نوع‌های متعارف یا زیست‌نوع‌های الحادی پس از تثبیت زیست‌نوع، امکان تضعیف برخی فضایل همچون حقیقت‌طلبی بیشتر است.

۲. هسته آن، قابلیت فروکاست به هسته یک و سیتوپلاسم آن قابلیت گسترش به سیتوپلاسم یک را داراست و با این کاهش و افزایش، از عمارت اخلاق حداقلی بیرون نمی‌رویم.

۳. این سلول اخلاقی اختصاصی و متعالی‌تر از اولین سلول اخلاقی است، یعنی این سلول گویای اخلاق کسانی است که با راهیابی به ساحت‌های بالاتری از وجود و کمال و به تعبیری: با دستیابی به شاخه‌های متعالی، بایدها و نبایدهایی را رعایت می‌کنند که نزد بیشتر مردمان، جزو امور مباح و کم‌اهمیت است.

۴. امور معجز سیتوپلاسم آن، کاهش یافته‌تر از سیتوپلاسم اولین سلول اخلاقی است. به عنوان مثال: همان‌طوری که مطرح شد: التفات به غیر در سیتوپلاسم اولین سلول اخلاقی قرار داشت اما با تفاوت شاخه و زیست‌نوع انسانی، به بخش هسته انتقال می‌یابد، یعنی از قلمرو معجز پا به عرصه ضرورت می‌گذارد.

بنابراین، غالباً سلول‌های اخلاقی در عالم انسانی در ارتباط با محیط‌های متکثر دینی، زیست‌بوم و زیست‌نوع انسانی نضح می‌گیرند، اما در همه این موارد، هسته مشترک یک حضور دارد و بایدها و نبایدهای مشترک مطرح است و دقیقاً به همین دلیل، سلول‌های اخلاقی با همه تفاوتشان،

به‌حسب اشمال بر هستهٔ یک احکام جهانشمول دارند و باعتبار هسته‌های دیگر منطقه‌ای یا گروهی یا شخصی‌اند.

برخی احکام و لوازم نظریهٔ سلولی

یکم. تقسیم اخلاق به اخلاق متعارف و اخلاق متعالی

اخلاق متعارف برای زیست‌نوع‌های عادی در افقی دور از تأثیر دین مطرح است و در مقابل، اخلاق متعالی در محیطی دینی و زیست‌نوع‌های متعالی جریان دارد؛ با این توضیح که دین و تعالی وجودی انسان در قالب زیست‌نوع‌های انسانی متعالی، دو کارکرد در حیطهٔ اخلاق دارد: ۱. کارکرد عرضی: کارکرد عرضی همان گسترش دامنهٔ اخلاق از سلول یک به سلول دوم و چهارم است که در آن برخی از رفتارها - همانند التفات مدام به حق و در مقابل التفات به غیر- که از مصادیق فضایل و رذایل چهارگانه نبودند جزو آنها قرار می‌گیرند؛ ۲. کارکرد طولی: دین با جهت توحیدی دادن به رفتارهای آدمی از یکسو و ارائهٔ بایدها و نبایدهایی که دور از دسترس عقل است از سوی دیگر و ورود انسان به زیست‌نوع‌های متعالی، هستهٔ مشترک اخلاقی، تعمیق یافته و سطوح عالی اخلاق ظهور می‌یابد؛ بنابراین، دین و زیست‌نوع‌های متعالی انسانی در کارکرد طولی‌شان، تعمیق و کیفی سازی فعل اخلاقی را بر عهده دارند. به عنوان نمونه، فعل اخلاقی می‌تواند صرفاً به دلیل انجام یک تکلیف عقلی یا الهی باشد یا می‌تواند صرفاً برای رضای خدا و تحصیل رضوان الهی باشد؛ یا گاهی ما فعل اخلاقی خود را می‌بینیم و خود را فاعل آن می‌دانیم و گاهی نه خود را می‌بینیم نه فعل اخلاقی خود را، بلکه آن فعل را لطف و توفیق الهی می‌دانیم در دو حالت گفته شده فعل دوم کیفی‌تر از فعل نخست است و در نگاه کسی که به زیست‌نوع بالاتر انسانی قدم گذاشته فعل نخست در هر دو شق (صرفاً برای انجام تکلیف یا دیدن فعل خود) نیازمند توبه است و استغفار.

همچنین، عفو در سلول اخلاقی یک، به صفح در سلول اخلاقی محیط دینی ارتقا می‌یابد یا صفح فارغ از جهت توحیدی در سلول اخلاقی یک به صفح با جهت توحیدی و برای رضای خدا در سلول اخلاقی زیست‌نوع متعالی تعمیق می‌یابد.

دوم. تنوع شناخت، تشخیص و داوری اخلاقی

با طرح سلول‌های اخلاقی متکثر، شناخت، تشخیص و داوری اخلاقی نیز تنوع می‌یابد و عواملی چون دین و تعالی وجودی در این تنوع دخیل‌اند. انسان با تعالی وجودی در پرتو دین و دستیابی

به زیست‌نوع متعالی، به خدا نزدیک شده و افزون بر تعمیق و گسترش هسته اخلاقی یک، در شناخت و تشخیص احکام اخلاقی سلول یک و داوری اخلاقی آن، نظری صائب‌تری در نسبت با نظر توده مردم پیدا می‌کند.

سوم. رفع ایهام تعارض میان وابستگی دین و اخلاق و عدم وابستگی آن دو به یکدیگر برخی بر این باورند که: دین و اخلاق هیچ نحوه وابستگی با یکدیگر ندارند و آن دو در ساحت‌های زبانی، روانی و وجودی و عقلی مستقل از یکدیگرند. در مقابل، برخی اخلاق و دین را وابسته به یکدیگر می‌دانند (فناپی، ص ۸۴-۷۴، ۱۲۰-۹۷).

پیشفرض این دو نظر متعارض این است که: یک نوع اخلاق داریم. اما با طرح سلول‌های اخلاقی، دو نظر یاد شده به وجهی درست و به وجهی نادرست است. اگر ناظر به سلول یک باشیم، نظر اول درست و نظر دوم نادرست است و با حصر نظر به سلول دوم اخلاق، نظر اول نادرست و نظر دوم درست است. اما اگر همه سلول‌های اخلاقی را ملاحظه کنیم نظر اول ناظر به سلول اول و درست است و نظر دوم ناظر به سلول دوم و صائب است.

چهارم. ابطال مرزبندی ثابت میان رفتار واجب، خنثی و فداکارانه افراطی بر اساس نظریه سلولی یاد شده، می‌توان به نادرستی پاره‌ای از تفسیرها در حوزه اخلاق پی برد؛ به عنوان نمونه: پویمن دسته‌بندی خاصی از افعال انسان به دست می‌دهد: ۱. کار درست (مجاز)؛ ۲. کار نادرست (غیرمجاز). کار درست هم مشتمل بر دو دسته است: ۱. واجب؛ ۲. اختیاری و کار اختیاری دو شعبه دارد: ۱. کار خنثی؛ ۲. کار فداکارانه افراطی (Pojman, p.9-10).

او از کار فداکارانه افراطی به «افعال بیش از حد مجاز» و به «استقبال کاری ورای وظیفه رفتن» یاد می‌کند و فروختن ماشین برای رفع مشکل مالی دیگری را از مصادیق آن می‌داند. اما در فضای اخلاقی‌ای که بر پایه نگاه علامه ترسیم شد یک کار فداکارانه می‌تواند برای گروهی افراطی و برای طیفی دیگر متعالی و ضروری باشد. همچنین، کار خنثی و به تعبیری: مباح می‌تواند نزد عده‌ای خنثی و برای گروهی واجب باشد. بنابراین دسته‌بندی اخلاقی افعال از دیدگاه علامه این گونه است: ۱. کار درست (مجاز)؛ ۲. کار نادرست (غیرمجاز). کار درست هم مشتمل بر دو دسته است: ۱. واجب؛ ۲. اختیاری. کار واجب دو شاخه دارد: ۱. واجب همگانی؛ ۲. واجب خاص: همان کار خنثی و کار فداکارانه افراطی است که به حسب دین، زیست‌بوم

(افق زندگی) و زیست‌نوع انسانی (ذوق معنوی) برخی انسان‌ها به کار واجب تعالی یافته‌اند. کار اختیاری دو شعبه دارد: ۱. کار خشتی؛ ۲. کار فداکارانه افراطی. بنابراین، در فلسفه اخلاق پویمان و امثال او نوعی پیش‌فرض انسان‌شناختی حاکمیت دارد و آن پیش‌فرض، برابری انسان‌ها و تساوی حالات وجودی و در پی آن صدور احکام اخلاقی برابر برای آنهاست. اما در فضایی که علامه طباطبائی ترسیم می‌کند پیش‌فرض یاد شده وجود ندارد و به‌جز احکام اخلاقی ناظر به هسته مرکزی و همگانی اخلاق، به‌حسب درجات و احوال وجودی انسان‌ها نیز احکام اخلاقی نابرابری جریان دارد.

پنجم. نظریه سلولی با نسبی‌انگاری اخلاقی تفاوت جوهری دارد

در نسبی‌نگری اخلاقی، احکام اخلاقی ریشه در واقعیت ندارد و هیچ اصل معتبر اخلاقی جهان‌شمولی وجود ندارد،^۷ بلکه اخلاق تابع امیال فردی یا سلیقه‌های اجتماعی است و با تغییر امیال و سلیقه‌ها متفاوت می‌شود. بنابراین، ممکن است رفتاری که امروز خوب تلقی می‌شود در آینده بد انگاشته شود (Pojman, p.15,19؛ مصباح یزدی، ص ۱۰۳)؛ یا ممکن است همه داوری‌های افراد و گروه‌های مختلف در باب کرداری واحد درست باشد (هولمز، ص ۳۴۶). به تعبیر دیگر: در فضای نسبی‌گرایی، s1 می‌تواند معتقد باشد که p درست هست و s2 می‌تواند باور داشته باشد که نقیض p درست است و هم اظهار کند p و نقیض p هر دو درست است (Sheehy, p.3).

اگر درست و نادرست از حیث اخلاقی را علی‌الاصول از فرهنگی به فرهنگی دیگر متفاوت بدانیم قائل به نسبی‌نگری فرهنگی / اجتماعی هستیم و اگر درست و نادرست را از شخصی به شخص دیگر مختلف بدانیم به نسبی‌نگری افراطی / فردی باور داریم (هولمز، ص ۳۳۸)؛

Pojman, p. 16-19; Harman and Thomson, p. 21-22; Kellenberger, p.54).

سه گونه متفاوت اما مرتبط برای نسبی‌گرایی رصد و گزارش کرده‌اند که طرح آنها برای فهم نسبی‌گرایی و مختصات و مؤلفه‌های ثابت و متغیر آن ضروری است که عبارت‌اند از:
 ۱. نسبی‌گرایی توصیفی؛^۸ ۲. نسبی‌گرایی فرااخلاقی؛^۹ ۳. نسبی‌گرایی هنجاری.^{۱۰}

نسبی‌گرایی اخلاقی در هسته اصلی خود واجد این مؤلفه‌هاست: ۱. انکار وجود معرفت عام و جهان‌شمول؛ ۲. فقدان معیار کلی و جهان‌شمول؛ ۳. تردید در ماهیت گزاره‌های اخلاقی؛ ۴. عدم ارتباط واقعیت و ارزش (باید و هست) (جوادی، ص ۸۳-۸۱).

در هسته مرکزی نسبی‌گرایی معتدل این محتویات به چشم می‌خورد:

N1: اختلاف بنیادین در برخی باورها و اصول اخلاقی؛ انکار حقیقت جهان‌شمول اخلاقی؛ صادق‌تر و موجه‌تر بودن برخی نظام‌ها؛ عدم اصرار بر رعایت اصول ثابت اخلاقی؛ عدم ارزش‌گذاری اصول و باورهای اخلاقی مورد پذیرش دیگران بر اساس معیارهای جامعه خود (فرانکنا، ص ۲۲۸؛ ریچلز، ص ۳۷؛ Shapiro, p.1; Pojman, p. 15, 17, 20-24; Sheehy, p.4).

در هسته مرکزی نسبی‌گرایی افراطی این ویژگی‌ها یافت می‌شود:

N2: اختلاف بنیادین در همه باورها و اصول اخلاقی؛ انکار حقیقت جهان‌شمول اخلاقی؛ توصیه به تسامح و عدم داوری درباره رفتار مردمان دیگر جوامع؛ نفی عینیت ارزش‌ها؛ نفی داوری در مورد خوب بودن و بد بودن ضوابط اجتماعی؛ نفی انحصار نظام ارزشیابی و پذیرش تکثر نظام ارزشیابی اخلاقی؛ برخورداری همه نظام‌های اخلاقی از صدق و اعتبار یکسان؛ عدم اصرار بر رعایت اصول ثابت اخلاقی؛ عدم ارزش‌گذاری اصول و باورهای اخلاقی مورد پذیرش دیگران بر اساس معیارهای جامعه خود (فرانکنا، ص ۲۲۸؛ ریچلز، ص ۳۷؛ Sheehy, p.4; Wong, p.1-2, 4; Pojman, p. 15, 17, 20-24; Shapiro, p.1).

اما در مقابل هسته مرکزی نسبی‌گرایی، در هسته مشترک تمامی سلول‌های اخلاق در نظریه سلولی این ویژگی‌ها وجود دارد:

N3: اختلاف بر سر امر واقع و اعمال اخلاقی نه در باورها و اصول اخلاقی؛ پذیرش عینیت ارزش‌ها؛ فهم شهودی و عقلانی ارزش‌ها؛ تأکید بر حقایق جهان‌شمول در اخلاق همانند نیک بودن همیشگی عدالت و زشت بودن ظلم؛ تعیین درستی و نادرستی کردار از سوی نهاد مشترک و فطری بشر بر پایه حقایق جهان‌شمول اخلاقی؛ امکان داوری اخلاقی درباره رفتار مردمان جامعه خود و دیگر جوامع بر پایه حقایق جهان‌شمول اخلاقی.

افزون بر آن، P1 (هماره درست و نادرست از حیث اخلاقی علی‌الاصول از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است) و P2 (هماره درست و نادرست از حیث اخلاقی علی‌الاصول از شخصی به شخص دیگر متفاوت است) در هسته مرکزی نسبی‌نگری اخلاقی حضور دارند و ریز و درشت احکام اخلاقی را در برمی‌گیرند، اما در نظریه سلولی، مشروط به وجود هسته سخت یک هستند به دیگر سخن: P1 و P2 در هسته سخت سه قرار دارند و هسته سه هیچ تفاوت تحلیلی و ماهوی‌ای با هسته یک ندارد مگر در سعه و ضیق مصادیق؛ بنابراین هسته سه هم مانند هسته یک مشتمل بر اصول و حقایق جهان‌شمول و دائمی‌ای است؛ اصولی که نهاد مشترک و فطری بشر بر اساس آن تعیین می‌کند که چه چیز درست است و چه چیز نادرست.

بنابراین، در ورای این هسته سخت غیرفروکاهشی دو دسته از ارزش‌های متغیر داریم و این نسیت وابسته به دو عامل مستقل است؛ یکی افق زندگی (زیست‌بوم) و دیگری ذوق معنوی (زیست‌نوع). در واقع این دو مؤلفه، با حفظ هسته مرکزی ضوابط اخلاقی، دامنه‌های پدیدها و نیاید‌های اخلاقی را گسترش داده و مسائلی که در هسته مرکزی جای نداشته و در بیرون از آن به عنوان مباح مطرح بوده‌اند به درون منطقه ضروری اخلاق می‌آورند.

بنابراین، از نظر علامه طباطبایی، مثال‌های جزئی‌ای که در باب نسیت اخلاق از سوی نسبی‌گرایان مطرح است تفاوت و تغییر در حکم اجتماعی و اصول اخلاقی نیست تا مردمی پیروی کردن فضیلت و حسنه‌ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند و فعلی در جامعه‌ای نیک و در جامعه‌ای زشت باشد، بلکه تفاوت در انطباق و عدم انطباق حکم بر مصداق است. بنابراین، با وجود همه تبدلات و دگر‌دیی‌ها در جامعه انسانی، حسن و قبح دائمی در آن جاری است و اگر اختلافی در حسن و قبح است به دلیل تفاوت در تطبیق حسن و قبح بر مصادیق است، به دیگر سخن: نسبی‌گرایان دچار خلط میان اصل اخلاقی و عدم انطباق آن بر واقع شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۱).

نتیجه

یکم. نگارنده، با توجه به اقوال علامه طباطبایی در محور ثبات و تنوع اخلاق، نظریه جدیدی در اخلاق با عنوان نظریه سلولی پیشنهاد می‌کند. گفتنی است که شباهت فراوان میان سلول و اخلاق به ما اجازه می‌دهد مفاهیم و نظری‌های زیست‌شناختی را برای الگوی اخلاقی بکار ببریم و الگوی اخلاقی نوین محل بحث ما در پرتو نظریه سلولی در زیست‌شناسی بهتر فهم و تصویر شود. مطابق با این نظریه، چهار سلول اخلاقی داریم: ۱. سلول فارغ از محیط‌های دینی، زیست‌بوم و زیست‌نوع انسانی؛ ۲. سلول اخلاقی در محیط دینی؛ ۳. سلول اخلاقی در محیط زیست‌بوم؛ ۴. سلول اخلاقی در محیط زیست‌نوع انسانی.

دوم. سلول یک که مشتمل بر هسته سخت غیرفروکاهشی است و محتویات هسته آن، عبارت است از: فضایل چهارگانه (عدالت، حکمت، عفت و شجاعت) و سیتوپلاسم آن، قلمرو امور مجاز یعنی مستحب، مکروه و مباح است. این سلول اخلاقی، همگانی است، یعنی پدیدها و نیاید‌های آن برای توده مردم ممکن، شناختنی و لازم الاجراست. در اولین سلول اخلاقی هسته بسیار مختصر و قلمرو سیتوپلاسم گسترده است، اما به مرور با قرار گرفتن این سلول اخلاقی در

محیط‌های متفاوت؛ مانند دین، آداب و سنن و موقعیت‌های متنوع وجودی انسان، دستخوش دگرذیسی شود؛ با این توضیح که بایدها و نبایدهای خاص محیط دینی، زیست‌بوم و زیست‌نوع انسانی سبب تفاوت در تطبیق فضایل چهارگانه هسته سلول یک (عدالت، حکمت، عفت و شجاعت) یا گسترش آن می‌شود و با گسترش هسته، قلمرو سیتوپلاسم که حوزه امور مجاز است کاهش یافته یا دستخوش تغییر می‌شود.

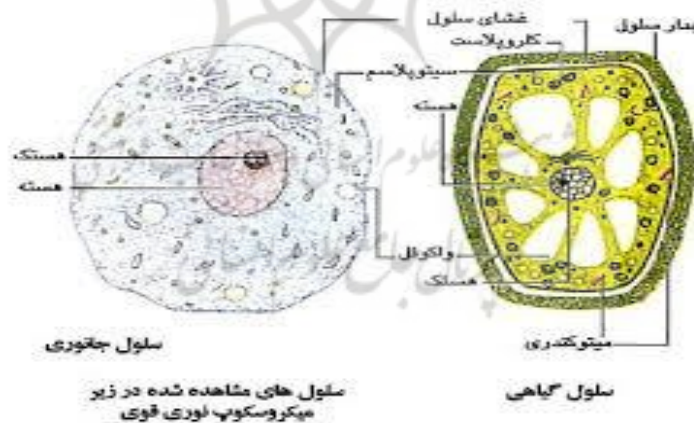
سوم. اخلاق در نظریه سلولی، هویتی عینی و زنده دارد و با محیط در تعامل فعال و مدام است؛ با این توضیح که: سلول‌های اخلاقی در عالم انسانی در ارتباط با محیط‌های متکثر دینی، زیست‌بوم و زیست‌نوع انسانی نضج می‌گیرند و هر یک از محیط‌های سه‌گانه یاد شده، سبب تقویت یا تضعیف یا اختلال یا تغییر مصداقی پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی می‌شوند. اما در همه این موارد، هسته مشترک یک حضور دارد و بایدها و نبایدهای مشترک مطرح است و دقیقاً به همین دلیل، سلول‌های اخلاقی با همه تفاوتشان، به‌حسب اشتغال بر هسته یک احکام جهانشمول دارند و باعتبار هسته‌های دیگر منطقه‌ای یا گروهی یا شخصی‌اند.

چهارم. برخی احکام و لوازم نظریه سلولی عبارت‌اند از: ۱. تقسیم اخلاق به اخلاق متعارف و اخلاق متعالی؛ ۲. تنوع شناخت، تشخیص و داوری اخلاقی؛ ۳. رفع ایهام تعارض میان وابستگی دین و اخلاق و عدم وابستگی آن دو به یکدیگر؛ ۴. ابطال مرزبندی ثابت میان رفتار واجب، خنثی و فداکارانه افراطی؛ ۵. نظریه سلولی با نسبی‌انگاری اخلاقی تفاوت جوهری دارد.

یادداشت‌ها

۱. در ادامه توضیح زیست‌بوم و زیست‌نوع خواهد آمد.
۲. انبیاء (ع) دارای ملکه عصمت‌اند؛ لذا ممکن نیست معصیتی از آنها سرزند، آنها مأموریت دارند که مردم را به‌حسب قول و فعل خود به دین هدایت کنند بنابراین معقول نیست که خود از عمل به گفته‌هایشان سر باز زنند. همچنین، چگونه ممکن است خدا مردم را امر کند تا از کسی که مصون از گناه نیست پیروی کند... بنابراین نباید در تشخیص ظهور این دست از آیات به فهم عامیانه بسنده کرد، بلکه باید به قرائن مقامی و همچنین قرائن لفظی - خواه درون کلام و خواه بیرون آن - که تاثیر قاطعی در تشخیص ظهور دارند، توجه نمود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۶۸).

۳. یکی از مفاهیم اساسی زیست‌شناسی کنونی نظریه سلولی است. در این نظریه، همه موجودات زنده از سلول تشکیل شده‌اند و تمامی مسائل موجودات زنده با نظریه سلولی تبیین و حل می‌شود. سلول مشتمل بر سه بخش اساسی است: ۱. غشاء که دارای خاصیت نفوذپذیری انتخابی است؛ ۲. سیتوپلاسم؛ مشتمل بر آب و پروتئین و اندامک‌های سلولی است؛ ۳. هسته یا مواد هسته‌ای. در سلول‌های پروکاریوت هسته در غشای هسته‌ای محصور نشده و در سیتوپلاسم منتشر است. اما در سلول‌های یوکاریوت، هسته مشخص با سه بخش: ۱. دو غشای هسته‌ای و منافذ هسته‌ای؛ ۲. شیره هسته‌ای؛ ۳. ماده وراثتی است. منافذ هسته نیز گذرگاه‌های فعالی‌اند که مبادله میان هسته و سیتوپلاسم را کنترل می‌کند و متناسب با نیاز سلول، ایجاد و امحاء می‌شوند. برخی مولکول‌های ریز هم نه از طریق منافذ هسته‌ای که از طریق غشای هسته‌ای به سیتوپلازم یا هسته راه می‌یابند. در سلول‌هایی که فعالیت متابولیکی زیادی دارند مبادلات هسته و سیتوپلاسم بیشتر است. هسته به‌حسب اینکه در چه موجود زنده‌ای باشد یا به‌حسب سن، یا به‌حسب بافت خاص دارای اشکال و ابعاد متفاوتی است؛ چنانکه هسته در اغلب سلول‌ها کرووی و در سلول‌های پارانشیمی بالغ، عدسی شکل، در سلول‌های عضلانی، مخطط، در سلول‌های پروکامبیومی گیاهان استوانه‌ای شکل است.



(مجید و شریعت زاده، ص ۱۱-۱۲، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۳; Bolsover and others, p.1-3,9-10)

۴. البته اگر در این فقره به نگاه‌های دیگر اندیشمندان مسلمان و اظهار نظرهای متفاوت آنها درباره مصادیق ظاهر اثم و باطن هم توجه شود، در برخی دیدگاه‌ها، سیستم زیست‌نوع هم لحاظ شده است؛ چنانکه آورده‌اند: ظاهر اثم عبارت است از گناهان در اعمال و اقوال و باطن

- آن، عقیده‌های فاسد و عزم‌های باطل است (محمی الدین بن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۱۶). ظاهر اثم، انجام معاصی با جوارح و دوست داشتن قلبی آن است (الاصبهانی، ج ۱۰، ص ۱۹۸؛ تستری، ص ۶۲؛ روزبهان بقلی، ج ۱، ص ۳۹۴). ظاهر اثم، حب دنیا و باطن آن حب جاه است؛ ظاهر اثم را عقول نمی‌پذیرد و باطن آن را قلوب؛ ظاهر اثم را ظاهر کتاب و سنت نکوهش می‌کند و باطن آن را باطن کتاب و سنت (همانجا). ظاهر اثم را همه می‌دانند، اما باطن را صرفاً اهل علم و درایت می‌فهمند (محمی الدین بن عربی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۹).
۵. در تفکر علمی، انسان احساس می‌کند علت حوادث نیست و هیچ کاره است و نتیجه آن یا بی‌نقشی در جامعه یا انفعال و تابعیت از اشخاص، گروه‌ها و جریان‌هاست و چنین امری نشان می‌دهد عزت نفس دسخوش اختلال شده است.
۶. نگارنده از این تفاوت جدی به زیست‌نوع‌های متفاوت انسانی یاد می‌کند.
۷. این به معنای آن نیست که نسبی‌گرایان لزوماً به ذهنی‌گرایی باور دارند؛ چنان‌که هولمز گفته: نسبی‌نگرها لزوماً ذهنی‌انگار نیستند؛ با این توضیح که: صرفاً اندیشه، احساسات، نگرش‌ها یا عواطف شخصی که بر مسند داوری است تعیین‌کننده درستی یا نادرستی از حیث اخلاقی باشد، بلکه بیرون از ذهن شخص قضاوت‌کننده موازینی وجود دارد اما این موازین از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۴۸-۳۴۷).
۸. ادعای نسبت‌گرایی توصیفی اعلام تعارض بنیادین و گسترده در ارزش‌ها و اصول اخلاقی است. آنها بر اساس نمونه‌های مردم‌شناسانه و تجربی، اخلاق را نسبی و غیرجهانی معرفی می‌کنند.
- (Kellenberger, p.45; sumner, p. 417; nilson, p.39; Gowans)
۹. ادعای کلی و مورد اتفاق نسبت‌گرایی فرااخلاقی، نفی انحصار نظام ارزشیابی و پذیرش تکثر نظام ارزشیابی اخلاقی است؛ بنابراین آنکه ممکن است دو حکم متعارض، اعتبار یکسانی داشته باشند (فرانکنا، ص ۲۲۸). بر اساس این گونه از نسبی‌گرایی، هیچ قاعده اخلاقی منفرد یا استاندارد یا سنجه‌ای برای ارزشیابی گزاره‌های اخلاقی وجود ندارد و حقیقت احکام اخلاقی وابسته و مرتبط با بافت تاریخی و فرهنگی جامعه است (Sheehy, p.4; Shapiro, p.1).
۱۰. هیچ معیار عینی‌ای برای داوری در مورد خوب بودن و بد بودن ضوابط اجتماعی وجود ندارد. همچنین، هیچ حقیقت جهان‌شمولی در اخلاق وجود ندارد و در هر جامعه‌ای ضوابط اخلاقی آن جامعه تعیین می‌کند که چه چیز درست است و چه چیز نادرست (ریچلز، ص ۳۷).

منابع

- التستری، سهل بن عبد الله، تفسیر التستری، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۳ق.
- جوادی محسن، مصطفی سلاطین، "گزارش و تحلیل دیدگاه آیت الله جوادی آملی در باره نسبی گرای اخلاقی"، *مجله اخلاق و حیانی*، پاییز، سال اول - شماره ۱، ص ۷۵-۱۰۲، ۱۳۹۱.
- روزبهان بقلی شیرازی، *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*، جلد ۳، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۸.
- ریچلز، جیمز، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.
- الاصبهانی، ابو نعیم احمد بن عبد الله، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، ۱۱ جلد، قاهره، دار ام القراء للطباعة و النشر، بی تا.
- طباطبائی، محمد حسین، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان، بی تا.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلد، چ ۲، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
- فرانکنا ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه، ۱۳۹۲.
- فراستخواه، مقصود، *ما ایرانیان*، چ ۴، تهران، نشر نی، ۱۳۹۴.
- فناهی، ابوالقاسم، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، *لطائف الاشارات*، چ ۳، مصر، هیئة المصریة العامه للکتاب، ۱۹۸۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۰.
- مجدد، احمد، سید محمد علی شریعت زاده، *زیست شناسی سلولی و مولکولی*، تهران، آبیژ، ۱۳۸۱.
- محمدی، مسلم، *مکتب های نسبی گرای اخلاقی (از یونان باستان تا دوران معاصر)*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- محبی الدین بن عربی، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)*، ۲ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.
- _____، *مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات)*، ۳ جلد، بیروت، دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۱ق.
- نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، ۱ جلد، چ ۳، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.

هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

Bolsover and Others, *Cell Biology: A Short Course*, Canada, 2004.

Distin, Kate, *The Selfish Meme, A Critical Reassessment*, Cambridge, 2005.

Gilbert Harman and Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral objectivity*, Blackwell, 1988.

Gowans, Chris, "Moral Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2015 Edition).

Kellenberger, J, *Moral Relativism : a Dialogue*, Rowman & Littlefield Publishers, United States of America, 2008.

Nilson, kai, "Ethical Relativism and the Facts of Cultural Relativity", *Social Research*, Vol 33, p.35-49, 1967.

Pojman, Louis P. & Fieser, James, *Ethics Discovering Right And Wrong*, Seventh Edition, United States Of America, Wadsworth, 2012.

Shapiro, Dan, "What is Ethical Relativism?" Presentation to the Knights of the Round Table, Research Associate Sheldon Chumir Foundation for Ethics in Leadership, October 14, 2008.

Sheehy, Paul, "Moral Relativism", *Richmond Journal of Philosophy* 13 ,Autumn 2006.

Sumner, William ,Graham, *Folkways*, A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs ,Mores, and Morals, The Athenæum Press, Boston, 1902.

Wong, David. B., *Moral Relativity*, University of California Press, Berkeley, 1984.