

مسعود امید*

اخلاق‌شناسی علامه طباطبایی

چکیده

این مقاله در صدد ارائه آرای فلسفی علامه طباطبایی در باب اخلاق می‌باشد. این آرای فلسفی در دو اثر مهم ایشان، «المیزان» و «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، منعکس شده است. مقاله حاضر تلاش دارد تا دیدگاه اخلاقی علامه را به طور جامع ارائه دهد. نکات عمده‌ای که در این مقاله مورد بحث قرار گرفته است عبارتند از:

تأملات فلسفی در المیزان و اصول فلسفه در باب اخلاق، اخلاق و معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روانشناسی و جامعه‌شناسی، مکاتب سه‌گانه اخلاق و تفاوت میان آنها، فطرت اخلاقی، مسأله حسن و قبح افعال الهی.

مقدمه:

از جمله مباحثی که علامه طباطبایی بدان توجه داشته و در باب آن به تأمل و تحقیق پرداخته‌اند، مبحث اخلاق می‌باشد. ایشان در دو اثر وزین و مهم خویش یعنی «تفسیر المیزان» و کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در این باب تأملات قابل توجهی را فراهم آورده‌اند و در دیگر آثار خویش نکات و اشارات مفیدی را عرضه داشته‌اند. در این نوشتار در صدد تالیق آراء و تألیف و هماهنگ‌سازی دیدگاه ایشان و بیان یک دیدگاه واحد و هماهنگ از ایشان هستیم که مبتنی بر کتب و آرای متعدد ایشان است.

تأملات فلسفی در «اصول فلسفه» و «المیزان»

بنابر نظر مشهور، علامه در دو مقام به نحو مبسوط در باب مبادی اخلاق به تأمل پرداخته‌اند: اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقاله ادراکات اعتباری) و تفسیر المیزان. لیکن باید توجه داشت که قسمت عمده نظرات علامه در باب اخلاق و آرای اساسی ایشان، در تفسیر المیزان گرد آمده است. توضیح اینکه علامه در اثر نخستین خود - اصول فلسفه - به طور عمده توجه خویش را به مطلق افعال صادر شده از فاعل و رابطه فاعل - فعل معطوف ساخته است. در این مقام علامه در صدد تحلیل «روانشناختی فلسفی» و «معرفت شناختی» مفاهیمی از قبیل باید، نباید، حسن و قبح و... می‌باشند. مراد از تحلیل روانشناختی و علم‌النفسی همانا تأمل در نحوه انتزاع و حصول ادراکات اعتباری است و منظور از تحلیل معرفت‌شناختی عبارت از رابطه این نوع مفاهیم با واقع و نفس‌الامر می‌باشد. این تحلیلها به طور عمده معطوف به ادراکاتی است که در رابطه فاعل - فعل، به طور مطلق، حاصل شده و تشکیل

یافته است و نه اینکه اختصاصاً به اخلاق و افعال اخلاقی مربوط باشند. در عین حال، باید افزود که می‌توان از این تحلیلها در باب مفاهیم اخلاقی مانند باید و نباید و حسن و قبح نیز سود برد. چنانکه خود علامه در برخی بخشهای کتاب به این تعمیم اشاره می‌کنند و برخی دعاوی خود را نه تنها به ادراکات مربوط به رابطه فاعل - فعل، بلکه به فعل فی نفسه نیز سرایت می‌دهند.

از طرف دیگر، تفسیر المیزان حاوی مطالب و مواردی است که صرفاً به اخلاق و مبادی آن اختصاص یافته است. به بیان دیگر، مباحث اصول فلسفه - مقاله ششم - به طور عمده ناظر به مطلق اعتباریات (شعری و...) است، ولی نظر عمده در المیزان به اعتبارات اخلاقی است. به نظر می‌رسد برای دریافت هر چه بهتر آرای علامه در مبحث فلسفه اخلاق، شایسته است که این تفکیک را در آثار ایشان در نظر گرفته و بدان توجه داشته باشیم. این تفکیک را می‌توان هم در آرای علامه و هم در نظرات شارحان آرای ایشان یافت. برای مثال، علامه در قسمتی از مقاله ادراکات اعتباری، در باب «وجوب» و «باید»، بر تفکیک دو قسم باید و وجوب تأکید می‌کنند و می‌فرمایند: «پوشیده نماند که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آنها پیدا می‌کنند، چنانکه فقها افعال را به پنج قسم واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح قسمت کرده‌اند، دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد، ندارند. زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده [و نیز اوصاف اخلاقی] صفت فعل فی نفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان [فعالیت اعتبارسازی] می‌باشند ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است»^۱.

ایشان در باب حُسن و قبح نیز می‌فرمایند: «خوب و بد یا حسن و قبح در افعال، دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است، حسنی که صفت فعل است فی‌نفسه و حسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادر است چون وجوب عام. و بنابراین ممکن است که فعلی بر حسب طبع [در مقام فی‌نفسه] بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت».^۲

از طرف دیگر چنانکه گذشت، مباحث کتاب اصول فلسفه - مقاله ادراکات اعتباری - ماهیت معرفت شناختی و علم‌النفسی دارد و اساساً در پی پاسخگویی به مباحث صرف فلسفه اخلاق نیست (هر چند که می‌توان از آنها در مباحث فلسفه اخلاق سود برد). علامه در کتاب رسائل سبعة می‌فرماید: «و هذه المباحث اشبه بأن يتفرع علی علم النفس».^۳

یکی از شارحان نظر علامه در خصوص این تفکیک چنین می‌نویسند: «آنچه که بحث آن در مقاله ششم روش رئالیسم آمده است، فقط حسن فاعلی و وجوب فاعلی است؛ یعنی آن ایجاب و تحسینی که فاعل هنگام انجام فعل، نسبت به فعل خود دارد. یعنی ایشان در واقع مکانیسم اعتبارسازی انسان را در آن مقام توضیح داده‌اند که انسان چگونه اخلاق می‌سازد و چگونه اعتبار حسن می‌کند، صرف نظر از این که کدام اعتبار مقبول و موجه است و کدام اعتبار مطرود و ناموجه است، این قدر گفته‌اند که انسانها وقتی کاری را انجام می‌دهند، آن کار را برای خودشان توجیه می‌کنند و واجب می‌شمارند حتی اگر قبل از انجام فعل به دلایلی آن را قبیح و حرام می‌پنداشتند. یعنی بحث ایشان در اینجا بحثی اخلاقی نیست و در پی بیان رذایل و فضایل و یا معیارهای حسن و

قبیح نیستند».^۴

در باب اصل این تفکیک و ماهیت مباحث مقاله ادراکات اعتباری نکات قابل توجه دیگری نیز مطرح شده است که می‌توان در منابع مربوط جویا شد.^۵

جنبه‌های مختلف در اخلاق‌شناسی

با نگاهی به مجموعه آرای علامه طباطبایی می‌توان گفت که ایشان مسأله اخلاق را از جنبه‌های متعددی مورد توجه قرار داده‌اند. ابعاد و جنبه‌هایی که علامه در آثار خود براساس آنها در باب اخلاق نکات و تأملاتی را فراهم آورده‌اند، بدین ترتیب قابل بیان است:

جنبه معرفت‌شناسی اخلاق

اخلاق مجموعه‌ای از مفاهیم اعتباری عملی و گزاره‌های مرکب از این نوع مفاهیم می‌باشد. از نظر علامه ادراکات ما به دو قسم، ادراکات ماهوی، مانند انسان، درخت، سنگ و... و ادراکات اعتباری، تقسیم می‌شوند. از طرف دیگر ادراکات اعتباری، خود بر دو قسم قابل انقسامند: ادراکات اعتباری بالمعنی الاعم و ادراکات اعتباری بالمعنی الاخص یا اعتبارات عملی.

قسم اوّل مانند علت، معلول، واجب، ممکن و... قسم دوم مانند باید، نباید، حسن و قبح و...^۶ لیکن باید بدین نکته توجه داشت که اعتباری عملی بودن اموری مانند باید و نباید و حسن و قبح با نفس‌الامری بودن آنها تعارضی ندارد. در واقع این عناوین، سمبولها و علائمی اضافی هستند برای بیان روابط نفس‌الامری. این عناوین، نشانه‌هایی هستند که ما به کمک آنها روابط

نفس‌الامری میان دو حقیقت و یا رابطه با غایات را مشخص می‌کنیم و بیان می‌داریم. شاید بهتر آن باشد که این مفاهیم و عناوین را «اعتبارِ اضافی» بنامیم چرا که آنها هم از ویژگی‌های اعتبارات عملی برخوردارند - مانند فعالیت استعاری در اعتبار آنها و عاریت‌گیری از مفاهیم حقیقی و... - و هم دارای حالت اضافی بوده و مربوط به نسبت واقعی میان حقایق و امور حقیقی هستند.

علامه مباحثی را در مورد حسن و قبح - که قابل تعمیم به مسأله باید و نباید نیز می‌باشند - بیان داشته‌اند که جنبهٔ نفس‌الامری بودن آنها را نشان می‌دهد و آنها را از اعتباری محض بودن خارج می‌سازد. برخی از مطالبی که علامه در باب مفاهیم کلیدی اخلاق، مانند حسن و قبح گفته‌اند، بدین ترتیب است:

۱- «به نظر می‌رسد که معنای حسن و قبح ابتداءً از طریق مشاهدهٔ جمال و زیبایی در آفرینش و خلقت هم‌نوعان خود، که همان اعتدال و تناسب در اندام آنها است، برای او حاصل شده است، همچنین تناسب و اعتدال موجود در سایر پدیده‌های هستی، که محسوس و مشاهده‌وی قرار گرفته‌اند، موجب پیدایش معنای حسن در ذهن او گردیده است.

و معلوم است که ماهیت این معنای حسن، چیزی غیر از انجذاب نفس و میل طبع، و قوای احساسی و ادراکی نسبت به اعتدال و تناسب مزبور در انسان و پدیده‌های دیگر، نیست. پس وقتی می‌گوییم صورت فلان انسان، زیبا است، یا این منظرهٔ طبیعت، یا تابلوی نقاشی، زیبا است، منظور این است که با طبع و قوای احساسی و ادراکی انسان، ملائمت و سازگاری دارد. در نتیجه معنای قبح که مقابل حسن است، عدم ملائمت آن موجود و صورت آن، با طبع و قوای ادراکی انسان می‌باشد. سپس این معنا را گسترش داده و در افعال و

معانی اعتباری و عناوین اجتماعی که عبارت از سعادت‌مندی بشر در زندگی یا بهره‌مندی و تتمع از حیات می‌باشد، آن افعال و عناوین را به حسن و قبح متصف نموده است. بنابراین عدالت، نیکی به افراد، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظایر آنها [= افعال و معانی اعتباری] را شایسته، حسن و ظلم و عدوان و نظایر آن را ناپسند و قبیح دانسته است.^۷

- ۲- «معنای حسن عبارت از تلائم و سازگاری با غایت، کمال و سعادت است».^۸
- ۳- «حسن و قبح اوصافی هستند که امور و افعال از جهت اضافه‌ای که به کمال نوع یا سعادت فرد و یا مانند آن دارند، متصف بدانها می‌گردند. بنابراین حسن و قبح دو وصف اضافی هستند».^۹

نکاتی در باب حسن و قبح از نظر علامه:

حسن و قبح اوصاف اشیا یا افعال، از حیث آنکه شیء یا فعل‌اند، نمی‌تواند باشد. فعل از آن جهت که فعل است، این اوصاف را نمی‌یابد و دارا نیست، بلکه افعال از جهت تلائم و سازگاری یا عدم تلائم و ناسازگاری با سعادت نوع یا فرد و...، متصف به این اوصاف می‌گردند. بر این اساس اگر فعلی را بدون آنکه نسبت به چیزی در نظر بگیریم و تلائم و عدم تلائم آن را لحاظ کنیم، در نظر آوریم، هیچ وصفی - حسن و قبح - نخواهد داشت.^{۱۰} خوب و بد فقط به افعال و وسایط تعلق می‌گیرند نه به غایات و مقاصد.^{۱۱} احکام و قضایای ارزشی از نظر علامه معنی‌دار بوده و ادراک و تصدیق نامیده می‌شود.^{۱۲} در فلسفه اخلاق معاصر این دیدگاه که حسن و قبح افعال تابعی از ملائمت یا منافرت آنها با سعادت آدمی است به نام نظریه‌های اخلاقی «سعادت باور» خوانده می‌شود. اخلاق ارسطو نمونه بارز این گروه از نظریه‌ها است و به

اعتقاد مرحوم علامه اخلاق دینی یعنی اخلاقی که ادیان توحیدی به آن فرا خوانده‌اند، ماهیت سعادت‌باورانه دارند.^{۱۳}

نکته دیگر، در باب دوام و عدم دوام اصول اخلاقی است. دوام و عدم دوام آنها مربوط است به ملائمت و عدم ملائمت با اهداف و سعادت و کمال است. برخی از این اصول دائمی‌اند مانند: «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» چرا که پیوسته در تلائم یا عدم تلائم با سعادت و کمال انسان هستند. این نکته را نیز باید افزود که انسانها دارای احکام اخلاقی مطلق و کلی و بادوام هستند و اختلافات مربوط به مصادیق این احکام است.^{۱۴}

نتیجه‌گیری

با در نظر گرفتن دیدگاههای علامه در باب حسن و قبح در تفسیر میزان، می‌توان نتیجه گرفت که محمولات اخلاقی از قبیل خوب و بد (و حتی باید و نباید) ناظر به ضرورت بالغیر یا بالقیاس نمی‌باشند بلکه ناظر به تلائم و عدم تلائم فعل با سعادت و کمال بوده و اموری اضافی و نفس‌الامری‌اند. تعابیر و جملاتی که از این محمولات ترکیب یافته‌اند از سنخ انشائیات نبوده و اخباری هستند.

بر این اساس، باید آن جملات را قضیه دانسته و قابلیت صدق و کذب را در آنها پذیرفت. ملاک صدق و کذب چنین قضایایی نیز عبارت از تلائم یا عدم تلائم افعال با غایت و سعادت و کمال می‌باشد. قضایای ارزشی و اخلاقی، تحلیلی و حمل اولی نبوده و ترکیبی و حمل شایع هستند. قیاس کلی و عام در باب تمام افعال اخلاقی چنین است که:

x در سازگاری و تلائم با سعادت و کمال است.

هر آنچه در سازگاری و تلائم با کمال و سعادت بوده باشد خوب است.
(و بایسته)

∴ x خوب است و (بایسته)

جنبه هستی‌شناسی اخلاق

در مورد جنبه هستی‌شناسی اخلاق باید گفت که علامه نکاتی را در خصوص رابطه اعتباریات و حقایق بیان داشته‌اند که می‌تواند راهگشای این مبحث باشد. ایشان می‌فرمایند: «نظام انسانی از طریق معانی و همی امور اعتباری، که ظاهر آن نظام اعتباری دارد و در باطن و ماورای آن نظام طبیعی قرار دارد، حفظ می‌شود. انسان ظاهراً با یک نظام اعتباری زندگی می‌کند، اما در حقیقت و به حسب باطن، در یک نظام طبیعی، به سر می‌برد.»^{۱۵} بر این اساس، اگر نظام اعتباری منتهی به نظام طبیعی و تکوینی می‌گردد و نظام تکوینی معلول مراتب وجودی فوق خود است و تحقیق آن قائم به موجودیت سابق بر وجود اوست، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نظام اعتباری و آنگاه نظام اخلاقی نیز به نوعی، مستند به مراتب وجودی ماقبل خود است و تحقق آن را باید و امداً آن مراتب وجودی دانست. در نهایت می‌توان گفت که نظام اخلاقی به نوعی در مراتب عالی هستی دارای عینیت و تحقق است.

جنبه روانشناختی اخلاق

جنبه روانشناختی اخلاق را می‌توان به «فطری بودن امور اخلاقی» یا حس اخلاقی و نیز به «خلقیات یا ملکات نفسانی» مربوط دانست. نخست فطری بودن امور اخلاقی را در نظر می‌گیریم: از نظر علامه فجور و تقوی و امور

اخلاقی (مثبت و منفی) به انسان الهام شده است و این از خصوصیات خلقت آدمی است. ۱۶ انسان دارای فطرتی است که در جنبه عملی، او را به اعمالی فرا می‌خواند که سعادت او را تأمین نماید. این مورد، همان بسایدها و نبایدهایی هستند که از درون انسان برمی‌خیزند و حس اخلاقی او را تشکیل می‌دهند و انسان بگونه‌ای است که فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی می‌باشد. ۱۷

دومین مسأله در جنبه روانشناسی، مسأله خلیات یا ملکات نفسانی می‌باشد. از نظر علامه انسان در جریان عمل به بسایدها و نبایدها و گام نهادن در مسیر اخلاق، واجد خلیات و ملکات نفسانی خاصی می‌گردد. نفس انسان در این حالت به تدریج به صفات رسوخ یافته‌ای مزین می‌شود. علامه در مورد این جنبه از اخلاق می‌فرماید «اخلاق جمع خلق می‌باشد، خلق به یک صورت ادراکی می‌گوییم که در درون انسان جایگیر شده و در هر موقع مناسب در درون انسان جلوه کرده و او را به اراده عمل و ادار می‌سازد» ۱۸ به بیان دیگر می‌توان گفت «خلق به معنای ملکه نفسانی است که اگر افعال بدنی، مطابق اقتضای آن ملکه بخواهد از آدمی سرزند، آسان سر می‌زند، حال چه اینکه آن از فضایل باشد و چه از ذایل». ۱۹ بعلاوه در نهایت باید از اثر تکوینی افعال زشت و نیک اخلاقی در نفس یاد کرد و توجه داشت که هر کدام صورت خاصی را در نفس ایجاد می‌کنند. ۲۰

جنبه جامعه‌شناختی اخلاق

در این دیدگاه علامه به تأثیر اخلاق در جامعه نظر دارند. ایشان می‌فرمایند: «قوانین عملی (در جامعه) درگرو و بر عهده اخلاق است. چون که اخلاق در سر و آشکار و خلوت و جلوت، وظیفه و کار خود را خیلی بهتر از یک

پلیس مراقب و یا هر نیروی دیگری که در حفظ نظم کوشش کند، انجام می‌دهد»^{۲۱}. بر این اساس علامه، اخلاق را حافظ نظم و انتظام جامعه قلمداد می‌کند.

مکاتب سه‌گانه اخلاقی:

از دیگر مباحثی که علامه طباطبایی بدان توجه نموده و به بررسی آن پرداخته‌اند، اقسام کلی مکاتب اخلاقی می‌باشد. ایشان در تفسیر المیزان به طرح مکاتب سه‌گانه اخلاقی و بیان تفاوت بین آنها پرداخته است. نظر علامه را در مورد این مکاتب سه‌گانه می‌تواند چنین بیان داشت:

۱- مکتب یونانی:

از نظر این مکتب راه تحصیل ملکات فاضله و تهذیب اخلاق عبارت از توجه داشتن به منافع و آثار دنیوی آنها است؛ مانند آنکه گفته می‌شود: عفت و قناعت و صرف نظر کردن از آنچه در اختیار دیگران است، انسان را سربلند و در انظار مردم بزرگ می‌سازد ولی برعکس حرص، موجب خواری و تنگدستی است. طمع، انسان را ذلیل و علم، آدمی را عزیز می‌کند و باعث عظمت و خوش‌نامی در نظر توده مردم و مأنوس شدن با خواص می‌شود. علم مانند چشم تیزیابی است که به کمک آن می‌توان هر حادثه ناگواری را دید و از آن اجتناب کرد و به هر مقصد عالی رسید. ولی جهل، نابینایی است. علم نگهبان انسان است ولی مال را انسان باید نگاهبانی کند. شجاعت، آدمی را از تلون و دودلی‌رهایی می‌بخشد. شخص شجاع در هر حال محبوب مردم است چه فاتح شود و چه مغلوب گردد. بعکس، جبن و ترس و بی‌باکی موجب منفوریت است. عدالت وجدان انسان را از ناراحتی‌ها نجات می‌دهد و مایه حیات جاودانی، یعنی نام

نیک ابدی و محبت عمومی است این راه همان راه معروفی است که علم اخلاق را برپایه آن استوار ساخته‌اند و دانشمندان اخلاقی یونان و دیگران طرفدار آن می‌باشند. در این طریق اساساً بنا را بر درمان رذایل اخلاقی گذاشته‌اند. هدف و غایت اخلاق در چنین مکتبی همانا کسب صفات فاضله و تعدیل ملکات و اصلاح اخلاق برای نیل به محبوبیت اجتماعی و ستایش اجتماع و یا آرامش روانی و وجدانی است.

۲- مکتب دینی عام:

مکتب دوم راه تحصیل ملکات فاضله و تهذیب اخلاق را از طریق فوائد اخروی می‌داند. در این مکتب، اصلاح اخلاق از راه تنایج شریف اخروی که کمالات واقعی است و نه خیالی، تعقیب می‌گردد و اساس اصلاحات اخلاقی را کمالات واقعی‌ای که از متصف شدن به اخلاق الهی و توجه به اسماء حسنی و صفات عالیله الهی و امثال آن سرچشمه می‌گیرد، قرار می‌دهد. مکتب دوم نیز از جهاتی شبیه مکتب اول است منتها فرقی که در میان این دو مکتب وجود دارد، از نظر هدف و نتیجه است، چه اینکه در مکتب انبیاء خدا و ادیان، یعنی همین مکتب دوم، هدف، سعادت حقیقی انسان یعنی تکمیل ایمان به خدا و آیات او و آسایش اخروی که یک سعادت واقعی و حقیقی می‌باشد نه اینکه فقط از نظر مردم سعادت است. ولی در مکتب اول هدف از اصلاح اخلاق، کسب محبوبیت و دارا بودن صفاتی که مورد ستایش مردم است، می‌باشد. ولی هر دو مکتب از این جهت مشترکند که هدف هر دو بازگشت به فضیلت انسان از نظر عمل است. قرآن کریم در بخشی از آیات خود این مکتب را طرح نموده و انسان را از این طریق به کمالات واقعی رهنمون شده است.

۳- مکتب دینی خاص یا مکتب اخلاقی در قرآن:

ویژگی‌های مکتب خاص قرآنی را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت.

الف - اتکای بر توحید:

اخلاق قرآن نیز مانند تمام مسائل و احکام دیگر قرآن، متکی بر توحید است. کالبد اخلاق قرآنی حاوی روح توحید می‌باشد. از دیدگاه قرآن، اخلاق فاضله، خود در ثبات و دوام خویش احتیاج به عاملی دارد که آنرا حفظ و حراست نماید و این عامل چیزی جز توحید نمی‌تواند باشد. توحید هم عبارت از این است که برای جهان خدای یکتایی است که دارای اسمای حسنی است. او موجودات را آفرید تا در مسیر تکامل افتاده و به سعادت نائل گردند. او دوستدار خیر و صلاح است و بدی و فساد در پیشگاهش مبعوض است و به زودی همگان به منظور محاکمه، در نقطه‌ای گرد آمده و نیکوکار و بدکار به پاداش عمل خود خواهند رسید. در واقع از دیدگاه قرآن اخلاق تنها در صورتی معنای واقعی و حقیقی خود را می‌یابد که از توحید سرچشمه بگیرد و قاعدهٔ هرم اخلاق را توحید تشکیل دهد.

ب - هدف اخلاق، ذات خداوند است:

ویژگی دیگری که مکتب اخلاقی قرآن واجد آن است، از جهت هدف اخلاق می‌باشد. هدف برخی از مکاتب اخلاقی از کسب صفات فاضله و تعدیل ملکات و اصلاح اخلاق، نیل به محبوبیت اجتماعی و ستایش اجتماع است. هدف برخی دیگر از مکاتب که عمدتاً دینی می‌باشند و شامل دیدگاه انبیا هم می‌شود، از ترغیب به انجام اخلاق فاضله و رعایت اصول اخلاقی که خداوند بدان امر فرموده است، رسیدن به سعادت ابدی و حیات جاوید اخروی و

آسایش جهان دیگر است. وجه اشتراک این دو گروه از مکاتب این است که هر دو در صدد کسب نوعی فضیلت برای فرد انسانی هستند؛ گروه اول به دنبال فضیلت اجتماعی است و یا در نهایت کسب فضیلت روانی و وجدانی و درونی، و گروه دوم دنبال کسب فضیلت اخروی است. یعنی در نهایت می توان گفت گروهی دنبال تحقق فضایل این جهانی هستند و گروهی در پی کسب فضایل جهان اخروی و آن جهانی است. ولی مکتب سوم که مکتب اخلاقی قرآن است، با مکاتب سابق دارای یک فرق اساسی است، و آن اینکه در این مکتب، هدف، ذات خداوند است نه کسب فضیلت انسانی، و به همین دلیل بسا می شود که طرز مشی آن با دو مکتب سابق فرق می کند. مثلاً اعتدال اخلاقی در این مکتب در پاره ای از موارد با دو مکتب دیگر تفاوت پیدا می کند. در توضیح هدف اخلاقی قرآن باید گفت هنگامی که ایمان انسان رو به کمال می رود و ترقیاتی در این زمینه نصیب وی می گردد، دل او مجذوب تفکر درباره خدا و توجه به اسماء و صفات عالیّه حق که از هر نقصی منزّه و مبرّاست، می گردد. این حالت جذبّه روزبه روز شدیدتر شده و توجه او به خدا عمیق تر می شود تا به آنجا می رسد که خدا را چنان عبادت می کند که گویا او را می بیند. در این هنگام محبت و شوق او روزافزون می گردد زیرا عشق به کمال و جمال جزو فطرت انسان و خمیره اوست. قرآن کریم می فرماید: «والذین امنوا أشدّ حبّاً لله»: افراد باایمان شدیدترین محبت را نسبت به خداوند دارند. (بقره - ۱۶۴). همین معنی او را وادار می کند تا از پیامبر اکرم(ص) در تمام افعال و حرکات پیروی کند، زیرا عشق به چیزی مستلزم عشق به آثار آن است و پیغمبر هم از آثار و آیات اوست چنانکه جهان و هر چه در جهان است از آثار و آیات اوست. پس از این بر اثر تداوم شوق و محبت، تمام توجهش به خداوند معطوف می شود، فقط او را

دوست می‌دارد، دلش تنها برای او خاضع است، فعل و ترک و انس و وحشت و خشنودی و غضب او فقط به خاطر خداست. لذا مقاصد و اهداف او با مردم فرق دارد. تا حال اگر دنبال هر کار مثبت و فعل خوبی می‌رفت، به خاطر این بود که فضیلت انسانی است، و از هر کاری و صفتی دوری می‌جست، برای این بود که از رذائل انسانی است، ولی اکنون جز خدا نمی‌خواهد. توجهی به فضیلت و غیرفضیلت و ستایش مردم و خلاصه دنیا و آخرت و بهشت و جهنم ندارد؛ سرمنزل مقصود او خدا و زاد و توشه او ذلت و بندگی و راهنمای او شوق و محبت الهی است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که قرآن در عین حال که مکتب دوم اخلاقی را، یعنی مکتبی که دنبال سعادت اخروی است، رد نمی‌کند و برای آن ارزش قایل است، لیکن دیدگاه حقیقی و نهایت کمال اخلاقی را در دیدگاهی که خود ارائه می‌دهد، می‌داند یعنی اخلاقی که معطوف به ذات احدیت می‌باشد.

ج - روش تربیتی مکتب اخلاقی قرآن، پیشگیری در سایه توحید:

سومین ویژگی مکتب اخلاقی قرآن در ارتباط با راه تحصیل اخلاق فاضله و پرهیز از اخلاق نکوهیده است. قرآن کریم، اساس تحصیل اخلاق فاضله و پرهیز از اخلاق نکوهیده را بر پیشگیری، آن هم در سایه توحید، قرار می‌دهد. بدین بیان که قرآن انسان را از نظر روحی و علمی طوری تربیت می‌کند و چنان علوم و معارفی را در وجود او پرورش می‌دهد که با وجود آن، موضوعی برای رذایل اخلاقی باقی نمی‌ماند و به عبارت دیگر ریشه رذایل اخلاقی سوزانده می‌شود، نه اینکه درصدد معالجه و مبارزه با آن برآید.

در این طریق دل و اندیشه فرد از عظمت و هیبت و شکوه مقام ربوبی انباشته می‌شود و سایه توحید بر عقل و قلب گسترده می‌شود. به فرد چنین

آموزش داده می‌شود که عزّت، قدرت، عظمت، استقلال و عالی‌ترین صفات، تنها در مقام الهی جمع است و از این طریق ریشه توجّه به غیر و ردّایل اخلاقی در او می‌خشکد و بجای آنها، صفات خوف از خدا، عزّت نفس، مناعت طبع و... در وجود انسان ریشه می‌دواند.^{۲۲}

تمایز و امتیاز اخلاق دینی در نزد دیگر متفکران:

توجه به تمایز و امتیاز اخلاق دینی و وجود ویژگی‌های منحصر به فرد در این نوع اخلاق را می‌توان در نزد برخی دیگر از متفکران نیز مشاهده نمود. توشیهیکو ایزوتسو (Toshihiko Izutso) در سایه تأملی که در باب اخلاق قرآنی و مقایسه آن با اخلاق رایج در عربستان و اخلاق عام اجتماعی انجام می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که «قرآن مفاهیم اخلاقی را از ساخت اجتماعی و انسانی آن به تراز دینی می‌رساند. در این روند، ساخت تصویری و فرمول، هنوز درست همان است که قبلاً بوده است یعنی مثلاً در خصوص «شکر» در ایام جاهلی هم می‌گفتند که هرگز در مقابل نعمت ناسپاسی مکن، ولی اکنون قرآن در تراز بلندتر و والاتری که رابطه میان خدا و انسان است این مفاهیم را به کار می‌برد، در این جا دیگر نعمت الهی در کار است که در برابر آن یا شکر می‌گذارند و یا کفران می‌ورزند»^{۲۳}.

سورن کی‌یرکگارد (Soren kierkegaard)، از بنیانگذاران گرایش و مکتب اگزیستانسیالیسم، نیز در تحلیل خود از ساحت‌های وجودی انسان آن را در سه سپهر مطرح می‌کند: استحسانی یا احساسی، اخلاقی، دینی. وی می‌گوید «اخلاق دینی ساحتی است که در آن انسان به اعلی درجه «هست» است. بودن در حوزه اخلاق کافی نیست بلکه باید در حوزه اخلاق دینی باشیم. اخلاق دینی

مبتنی بر ایمان است و خصوصیت بارز آن رنج و محنت است»^{۲۴} خلاصه، کی‌یرکگارد نیز با توصیفی که بر مبنای خود از اخلاق دینی می‌کند، آنر برتر از اخلاق استحسانی و اجتماعی می‌داند.

شکوفایی تدریجی فطرت اخلاقی در انسان:

از نظر علامه فطرت اخلاقی به تدریج از طرف خداوند به انسان ارزانی می‌شود و یا به تعبیری، فطرت اخلاقی به صورت تدریجی شکوفا می‌گردد. این مراحل فطرت باهم دارای سنخیت می‌باشند و تباین کلی میان آنها برقرار نیست. ایشان می‌نویسند: «خداوند فطرت را در چند مرحله به آدمی ارزانی می‌دارد، یک مرحله ضعیف آن همان سلامت فطرتی است که در حال کودکی به آدمی می‌دهد و مرحله بالاتر آن را در حال بزرگی که آدمی به خانه عقل می‌نشیند، ارزانی می‌دارد، که نامش را اعتدال در تعقل وجودت در تدبیر می‌گذاریم. مرحله قوی‌تر آن را بعد از ممارست در اکتساب فضایل می‌دهد. این مرحله بدین صورت تحقق می‌یابد که از آن جا که مرحله دوم، آدمی را وادار به کسب فضایل می‌کند اگر این کسب فضایل تکرار شود، حالتی در آدمی پدید می‌آید به نام ملکه تقوی. این سه حالت در حقیقت یک چیز بوده و از یک سنخ هستند که به تدریج و در حالتی بعد از حالت دیگر نمو می‌کنند».^{۲۵}

فطری بودن امور اخلاقی در عین اختلاف در شدت وضوح آنها:

از نظر علامه امور اخلاقی و حسن و قبح امور فطری هستند، لیکن شدت وضوح همه این احکام به یک درجه واحد نمی‌باشد. ایشان می‌فرمایند: «البتّه همه این امور، فطری بودنشان در وضوح یکسان نیست. بعضی از آنها به

نحو فطری بسیار روشن هستند مانند حرمت شرک به خدای بزرگ، عقوق والدین، کشتن فرزندان از ترس فقر، ارتکاب کارهای شنیع و قتل نفس بدون حق. این چند عمل از اموری است که فطرت بشر در بدو نظر، حکم به حرمت آنها می‌کند و هیچ انسانی که فطرت و عقلش سالم باشد حاضر به ارتکاب آنها نیست مگر اینکه فطرت و عقل را که مابه‌التفاوت انسان و سایر حیوانات است با پیروی هواها و عواطف غلط، در پس پردهٔ ظلمت قرار داده باشد و گرنه تنها داشتن عقل و دور بودن از هواهای شیطانی کافی است که هر انسانی به حرمت و شومی این گونه امور واقف گردد.

بعضی دیگر از این امور اخلاقی فطری بودنشان به این روشنی نیست مانند اجتناب از مال یتیم و ایفای کیل و وزن و رعایت عدالت در گفتار و وفای به عهد خدا، چه اینگونه امور مانند امور نخستین روشن نیست بلکه انسان درک آنها علاوه بر عقل فطری به تذکر نیازمند است و آن همانا مراجعه به مصالح و مفاسد عمومی است که پیش عقل فطری روشن می‌باشد. اگر امور نامبرده از نظر مصالح و مفاسد مورد دقت قرار گیرد پی بردن به مفاسد بنیان‌کن آنها برای عقل بسیار آسان است و عقل حکم قطعی می‌کند به اینکه جامعه‌ای که در آن به صغیر و ضعیف رحم نشود و در کیل و وزن خیانت شود چنین جامعه‌ای قابل دوام نبوده و هیچ خیری در آن نخواهد بود».^{۲۶}

به نظر می‌رسد از نظر علامه حسن عدالت و قبح ظلم از قبیل امور دوم باشند. یعنی انسان بر اساس فطرت عقلی صرف حکم به چنین اموری نمی‌کند بلکه این احکام و نتایج، حاصل هدایت عقل فطری و نیز کاوش و فعالیت ادراکی و دقت در امور خاص خارجی است. برای مثال علامه در خصوص حسن عدل و قبح ظلم می‌نویسند: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته، از

همه سود خود را می‌خواهد (به معنای بقای وجود و خواسته‌های غریزی خود)^{۲۷} که همان اعتبار استخدام است و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم).^{۲۸} علامه این احکام را حاصل فطرت و فعالیت خاص ادراکی در مورد واقعیات درون و بیرون می‌داند. فطرت برای تحقق و حصول این احکام کافی نیست. بلکه انسان در گیرودار حیات و زندگی خود براساس ندای درون و ادراکات پیشین به علاوه تحلیل‌های خاص به این احکام می‌رسد. به عبارت دیگر انسان به حکم اقتضای درون و طبیعت و فطرت خود دنبال کمالات و دوری از نقایص است. عقل براساس این گرایش درونی و یافت‌های ویژه و براساس به کار بردن آن در حیات دنیایی و تأمل در طرق وصول به چنین کمالات به احکام اخلاقی از قبیل حسن عدل و قبح ظلم دست می‌یابد.^{۲۹}

مسأله حسن و قبح افعال الهی

یکی از مسائل بحث‌انگیز در تاریخ کلام مسلمانان مسأله حسن و قبح افعال الهی است و تحلیل و بررسی این که آیا می‌توان براساس حسن و قبح عقلی یا... در باب افعال الهی داوری کرد و...

مرحوم علامه برمبنای روش و اصول خاص خود به این پرسش پاسخ داده و خطای معتزله و اشاعره را براساس مبنای خویش بیان داشته‌اند. خلاصه نظر علامه در این مورد چنین است: عقل عملی انسان نخست قوانین حاکم بر حیات سعادت‌مندانه و عقلانی بشر را به دست می‌آورد و با استناد به اینکه سنخ قانونگذاری خداوند با قانونگذاری‌های بشری یکسان است، یعنی تشریح الهی نیز دارای غایات و اهدافی است که تأمین‌کننده مصلحت و سعادت

افراد بشر می‌باشد (او نیز در تشریح، از مفاهیم اعتباری و جوب، حرمت، حسن و قبح و نظایر آن به عنوان اهرمهایی برای فراهم نمودن شرایط لازم جهت تحقق بخشیدن به اهداف تشریح استفاده می‌نماید) بر پایه معیارهای کلی و ثابت حسن و قبح، به بحث دربارهٔ افعال الهی می‌پردازد و قاطعانه حکم می‌نماید که خداوند هیچ گونه تشریحی بدون غایت ندارد، و همهٔ احکام الهی دربرگیرندهٔ مصلحت و سعادت افراد بشر می‌باشد. ولی برای آنکه خود را حاکم و خداوند را محکوم نپندارد و نیز بر کمال و غنای ذاتی او خدشهای وارد نگردد دو نکته را متذکر می‌گردد:

الف - عناوین و قوانین یاد شده، همگی برخاسته از افعال الهی بوده و در نتیجه تابع افعال او می‌باشند، نه حاکم بر او.

ب - غایات مترتب بر افعال الهی به انسانها باز می‌گردند و نه به خداوند. غایات یاد شده، غایات افعال او هستند نه غایات ذات او.

به بیان دیگر خداوند در تشریح برنامه‌ها و دستورات دینی همان شیوهٔ رایج میان عقلا را به کار گرفته و از بشر خواسته است تا برپایهٔ همین شیوه‌های شناخته شده به تفکر و تدبیر در برنامه‌های دینی او بپردازند و رموز و دقایق آن را به دست آورند. خداوند سبحان جز وظایف و تکالیفی را که دربرگیرندهٔ مصلحت بندگان است و موجب صلاح زندگی دنیوی و اخروی آنان است، مقرر نمی‌دارد و جز به کارهای پسندیده امر ننموده و جز از کارهای ناروا نهی نمی‌کند و بالاخره غیر از آنچه عقل می‌ستاید، انجام نمی‌دهد و غیر از آنچه ترک آن سزاوار و بایسته است، ترک نمی‌کند.

خلاصه باید و نباید و حسن و قبح الهی و دینی با لحاظ سعادت حیات بشری تحقق یافته است و بر این اساس، و با اختصاص حسن و قبح‌ها به

افعال بشری و به لحاظ سعادت او، نمی‌توان گفت که خداوند محکوم این حسن‌ها و قبح‌ها می‌باشد. بلکه باید گفت خداوند به سبب غایت‌مندی فعل خود - یعنی غایت‌مندی انسانها - حسن و قبح‌هایی را تشریح فرموده و در شعاع همان غایت‌ها عمل می‌کند تا انسانها به غایات خود برسند. انسانها نیز براساس این اصل که خداوند در شعاع غایت انسانها عمل می‌کند، حسن و قبح افعال و تشریح الهی را کشف می‌کنند. به بیان دیگر کار انسان کشف حسن و قبح و تشریح الهی است، در شعاعی که خداوند بر خود مقرر فرموده است.

اما در باب تفکر معتزلی و اشعری باید گفت که معتزله در این باب مرتکب دو خطا شده‌اند:

الف - ادراکات عقل عملی و قضایای حسن و قبح عقلی را از واقعیت‌های عینی پنداشته، و خواص ادراکات عقل نظری مانند ضرورت و امکان را در مورد آنها جاری داشته‌اند.

ب - در اجرای قوانین عقل عملی، میان خدا و انسان هیچ‌گونه فرقی قایل نشده و همان‌گونه که انجام یا ترک کارهایی را بر انسان واجب دانسته‌اند، انجام و ترک آنها را بر خداوند نیز واجب شمرده‌اند.

اشاعره هم در زمینه عقل عملی، و هم در زمینه عقل نظری مرتکب خطا شده‌اند بدین ترتیب که:

الف - غایی بودن افعال الهی را انکار نموده‌اند.

ب - مشتمل بودن احکام الهی را بر مصالح بندگان و سعادت آنان، نفی کرده‌اند.

ج - توانایی عقل را در شناخت جهات حسن و مصلحت افعال الهی منکر شده‌اند. ۳۰

پی‌نوشتها

- ۱- علامه طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، صدرا، سال ۶۸، ص ۱۹۹.
- ۲- همان، ص ۲۰۱-۲۰۰.
- ۳- علامه طباطبائی، محمدحسین، رسائل سبعة، بنیاد علمی و فکری علامه، سال ۶۲، ص ۱۲۴.
- ۴- دکتر سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، انتشارات سروش، سال ۶۶، ص ۳۴۹-۳۴۱.
- ۵- استاد سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۶۸، ص ۱۹۲-۱۹۱.
- دکتر داوری، رضا، ملاحظاتی درباب ادراکات اعتباری، دومین یادنامه علامه طباطبائی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۶۳، ص ۱۵۰-۱۴۹.
- جوادی، محسن، مسأله باید و هست، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، سال ۷۵، ص ۲۰۵-۲۰۰.
- ۶- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۰۰-۱۹۹.
- ۷- علامه طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقران، ج ۱، مؤسسه النشر الاسلامی، سال ۱۴۱۴، ص ۱۰.
- حسن و قبح عقلی، ص ۱۸۸-۱۸۷.
- ۸- المیزان، ج ۱، ص ۳۷۹، ج ۵، ص ۱۲.

- ۹- همان، ج ۵، ص ۱۱.
- ۱۰- همان.
- ۱۱- تفرج صنع، ص ۳۵۸.
- ۱۲- همان، ص ۳۵۹.
- ۱۳- مسأله باید و هست، ص ۲۰۱.
- ۱۴- المیزان، ج ۵، ص ۱۰، و ج ۱، ص ۳۰۸.
- ۱۵- علامه طباطبایی، محمدحسین، ولایت‌نامه، ترجمه همایون همتی، امیرکبیر، سال ۶۶، ص ۳۰.
- ۱۶- المیزان، ج ۲۰، ص ۲۹۸.
- ۱۷- همان، ج ۱۹، ص ۲۷۱-۲۷۰، ج ۱، ص ۳۷۹.
- ۱۸- علامه طباطبایی، محمدحسین، بررسی‌های اسلامی، دفتر تحقیقات اسلامی، ص ۸۳-۸۴.
- ۱۹- المیزان، ج ۱۹، ص ۳۶۹.
- ۲۰- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان (ترجمه) ج ۲۰، بنیاد علمی و فکری علامه، سال ۶۷، ص ۵۶۱.
- ۲۱- علامه طباطبایی، محمدحسین، مجموعه رسایل، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۷۰، ص ۳۳۳.
- ۲۲- المیزان، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۵۴، ج ۴، ص ۲۰-۱۸ و ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۵۲۸-۵۰۰.
- ۲۳- ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، سال ۶۱، ص ۳۰۲.
- ۲۴- ژان وال و رژه ورنو، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن،

- ترجمه دکتر یحیی، مهدوی، نشر خوارزمی، سال ۷۲، ص ۱۳۲-۱۲۵.
- وال، ژان، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، طهوری، سال ۵۷، ص ۲۹، ۳۹، ۴۰.
- ۲۵-المیزان، ج ۱۵، ص ۲۶۴.
- ۲۶-همان، ج ۷، ص ۳۷۹.
- ۲۷-بررسی های اسلامی، ص ۲۰۱.
- ۲۸-اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۰۸.ج
- ۲۹-المیزان، ج ۱، ص ۳۷۹.
- ۳۰-همان، ج ۸، ص ۵۶-ج ۷، ص ۱۱۹ / و ذیل سوره ابراهیم، تفسیر آیه ۱
- ربانی گلپایگانی، علی، حسن و قبح افعال از دیدگاه علامه طباطبایی،
کیهان اندیشه، شماره ۶۹، ص ۱۳۲-۱۲۸.

منابع و مراجع

- ۱- علامه طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقران، مؤسسه النشرالاسلامی، قم، سال ۱۴۱۴.
- ۲- علامه طباطبائی، محمدحسین، ترجمه المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه، قم، سال ۶۷.
- ۳- علامه طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، تهران، سال ۶۸.
- ۴- علامه طباطبائی، محمدحسین، رسائل سبعة، بنیاد علمی و فکری علامه، قم، سال ۶۲.
- ۵- علامه طباطبائی، محمدحسین، ولایت‌نامه، ترجمه هما یون همتی، امیرکبیر، تهران، سال ۶۶.
- ۶- علامه طباطبائی، محمدحسین، بررسی‌های اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۷- علامه طباطبائی، محمدحسین، مجموعه رسایل، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، سال ۷۰.
- ۸- دکتر سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، انتشارات سروش، تهران، سال ۶۶.
- ۹- جوادی، محسن، مسأله باید و هست، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، سال ۷۵.
- ۱۰- استاد سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، سال ۶۸.
- ۱۱- ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، سال ۶۱.

- ۱۲- ژان وال و روزه ورنو، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه دکتر مهدوی، خوارزمی، تهران، سال ۷۲.
- ۱۳- وال، ژان، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، طهوری، تهران، سال ۵۷.