

جایگاه اخلاق و ردّ نظریه نسبیت از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر تفسیر المیزان

محمد اکوان^۱

چکیده:

اهمیت مسأله اخلاق و نقش آن در زندگی انسان بر هیچ کس پوشیده نیست و همه اندیشمندانی که درباره انسان و زندگی و سعادت و نیکبختی او پژوهش نموده‌اند به جایگاه اخلاق در بهبود وضع زندگانی انسان واقف بوده و همواره آدمیان را به پایبندی مسائل آن دعوت کرده‌اند. علامه طباطبایی نیز در آثار خود به ویژه تفسیر المیزان از این مسأله غافل نبوده است در این مقاله دیدگاه ایشان در مورد اخلاق مورد بررسی قرار گرفته است. آنچه در این نوشتار در مد نظر بوده طرح اطلاق اخلاق ورد نظریه نسبیت اخلاقی بوده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان از نگرش مطلق بودن اخلاق جانبداری نموده و ایراداتی را که طرفداران نسبیت اخلاقی مطرح کرده‌اند پاسخ داده است.

کلید واژه‌ها: اخلاق، نسبیت، فضیلت، قضا و قدر، انسان، اجتماع.

۱- استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

مقدمه - تعریف علم اخلاق

اخلاق ETHICS بر مجموعه‌ای از قواعد و اصول که آدمیان رادرن زندگی به کار می‌آید، دلالت دارد. اما فیلسوفان وقتی درباره اخلاق سخن می‌گویند این لفظ را فقط به همین معنا به کار نمی‌برند، بلکه علاوه بر آن، مطالعه‌ای نظری است. Ethics فلسفه اخلاق یا تفکر فلسفی درباره اخلاق، مسائل اخلاقی و احکام اخلاقی است» (فرانکنا، ۲۵) آنچه در اخلاق مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد «نظریه‌ها» است. این نظریه‌ها که گاهی «نظریات اخلاقی» نامیده می‌شود به مسائلی مانند این که «آدمیان چگونه بایستی رفتار کنند؟» یا «زندگی نیک برای انسان چیست؟» و نظایر آن مربوط است (پاپکین، ۸) از دیدگاه ابن مسکویه «مقصود از علم اخلاق شناخت فضایل و چگونگی اکتساب آنهاست تا انسان خود را به آنها بیاراید و نیز مقصود شناخت رذایل است تا انسان خود را از آنها دور دارد» (ابن مسکویه، ۵) اخلاق کیفیت نفسانی است که انسان با داشتن آن کارها را به سهولت و آسانی انجام می‌دهد. «والخلق کیفیه نفسانیه تصدر عنها الافعال بسهوله» (طریحی، ماده خلق) این کیفیت نفسانی گاهی بصورت حال و گاهی نیز به صورت ملکه ظاهری می‌گردد. حال به نوعی از کیفیت نفسانی اطلاق می‌گردد که آنی، زودگذر و سریع الزوال باشد و به کیفیت نفسانی‌ای که پایدار، همیشگی، راسخ در نفس و بطیء الزوال باشد ملکه گفته می‌شود. بنابراین علامه طباطبایی معتقد است که علم اخلاق فنی است که پیرامون ملکات نفسانی بحث می‌کند، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست تا فضایل آنها را از رذایلشان جدا سازد و معلوم نماید که کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست، و کدام یک بد و رذیله و مایه نقص اوست، تا از این طریق انسان بعد از شناخت آنها خود را با آن فضایل بیاراید و از رذایل دور نماید، و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضایل درونی است انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم جامعه را به خود جلب نموده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند (علم الاخلاق وهو الغن الباحث عن الملكات النفسانية المتعلقة بقواه النباتية والحیوانية والانسانیه وتمیز الفضایل منها عن الرذائل لیستکمل

الانسان بالتحلی والاتصاف بها سعادته العلمیه فیصدر عنه من الافعال ما یجلب الحمد العام

والثناء الجمیل من المجتمع الانسانی». (طباطبایی، ۳۷۰/۱)

توضیح اینکه افعال و اعمال انسان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: الف- گاهی انسان با توجه به شرایط زندگی اجتماعی و محیط وزمانی که در آن زیست می‌کند به انجام اعمالی پایبند و ملتزم می‌شود که هیچ اعتقادی به آنها ندارد و از روی میل و انگیزه درونی آنها را انجام نمی‌دهد. ب- گاهی انسان از روی میل و انگیزه درونی به انجام اعمالی مبادرت می‌ورزد و در حقیقت آنچه سبب انجام اعمال و افعال انسان می‌گردد عامل باطنی و ملکات نفسانی است. ج- گاهی انسانی به انجام اعمالی می‌پردازد که عامل آن باور و انگیزه درونی است اما این باور و میل درونی به سهولت و آسانی منجر به صدور فعل نمی‌گردد، چون هنوز به ملکه نفسانی تبدیل نشده است. متفکران مسلمان اخلاق را برای اعمال و افعال نوع اول به کار نمی‌برند. هر چند درباره نوع سوم اختلاف است ولی اغلب متفکران مسلمان آن را جزء اخلاق محسوب نمی‌کنند چرا که اینگونه افعال هنوز به صورت ملکه راسخه در نفس در نیامده است. و در خصوص نوع دوم اختلاف نظر وجود ندارد و همه از آن بعنوان اخلاق نام می‌برند و آن را ملکه راسخه نفسانی می‌دانند. با وجود این، علامه طباطبایی در تعریفی دیگر، افعالی که به سهولت از ملکه نفسانی نشأت می‌گیرد را به فضیلت و رذیلت تقسیم می‌کند. اخلاق به ملکات ثابت، پایدار و ماندگار علمی و عملی اطلاق می‌گردد و در عین حال همه اعمال واقعی، عینی و خارجی انسان از ملکات راسخه نفسانی سرچشمه می‌گیرند.

«الخلق هو ملکه نفسانیة التي تصدر عنها الافعال بسهولة وينقسم الى الفضیله وهو

الممدوحه كالغفه والشجاعه والرذیله وهي المذمومه كالشره والجبن لکنه اذا اطلق فهم منه

الخلق الحسن». (طباطبایی، ۳۳/۱۹)

منشاء اخلاق

فیلسوفان، اخلاق را به ملکات راسخه در نفس که در اثر تکرار عمل حاصل می‌شود

تعریف کرده‌اند و از آنجا که منشا اعمال و رفتار انسانی قوای نفسانی اوست، هماهنگ

باتنوع و تعدد قوای نفسانی، فصول اخلاق را به اقسام متنوعی تقسیم کرده‌اند. قوایی که در پیدایش افعال و ملکات انسان موثر هستند سه دسته‌اند: قوه عقل، قوه شهوت، و قوه غضب. هر یک از این قوای سه گانه، رفتارها و کردارهای ویژه‌ای طلب می‌کنند و اعمال و رفتار انسان نیز براساس این قوا مورد بررسی قرار می‌گیرد و متفکران اخلاق اسلامی هم غالباً همین تقسیم بندی را رعایت نموده‌اند. البته در تعداد این قوا اختلاف نظر اندکی وجود دارد. مثلاً نراقی صاحب جامع السعادات تعداد این قوا را چهار قوه دانسته که عبارت است از قوه عقل، قوه غضب، قوه شهوت و قوه واهمه (نراقی، ۸۵) در صورتی که خواجه نصیرالدین طوسی تعداد این قوا را سه قوه بیان کرده که عبارت است از ۱- قوه نطق که به وسیله آن ادراک معقولات و تمیز میان مصالح و مفساد افعال صورت می‌گیرد. ۲- قوه شهوت که مبدا جذب منافع است و سوم قوه غضب که مبدا دفع مضار می‌شود (طوسی، ۲۴۰) بر این اساس، علامه طباطبایی به بررسی منشا اخلاق انسان می‌پردازد و معتقد است که منشا اخلاق انسان سه قوه‌ای است که در انسان وجود دارد و نفس او را برمی‌انگیزد تا در صدد به دست آوردن و تهیه علوم عملی شود، علومی که همه افعال نوع بشر به آن علوم منتهی می‌شود و بدان مستند می‌گردد.

این قوای سه گانه عبارت است از قوه شهوت، قوه غضب و قوه فکر و اندیشه. همه اعمال و افعالی که از انسان صادر می‌شود: یا از قبیل افعالی است که به منظور جلب منفعت انجام می‌شود، مانند خوردن، نوشیدن، پوشیدن، لذت بردن و... منشاء اینگونه اعمال قوه شهوت است، و یا از قبیل افعالی است که به منظور دفع ضرر انجام می‌شود، مانند دفاع انسان از جان و مال و آبروی خود اینگونه افعال از قوه غضب ناشی می‌گردد، و یا از قبیل افعالی است که از تصور و تصدیق فکری و اندیشه‌ای نشات می‌گیرد، مانند استدلال کردن و برهان اقامه نمودن و امثال اینها. (طباطبایی، ۵۵۸/۱)

نقد مصباح یزدی بر نظریه فوق و بیان تقسیم بندی دیگر

در رابطه با این مطلب آقای مصباح یزدی دو پرسش را مطرح می‌کند و براساس آن نظریه فوق را مورد مناقشه قرار می‌دهد و تقسیمات دیگری را ارائه می‌نماید. نخست آنکه آیا

تقسیم قوای نفس به این سه قوه درست است و آیا می‌توان قوای نفس را در این سه خلاصه کرد؟ و دوم آنکه آیا تقسیم اخلاق و رفتار و ملکات اخلاقی بر اساس تنوع قوای نفسانی می‌تواند مطلوب باشد؟ طبق نظر آقای مصباح یزدی هر دو مطلب فوق قابل مناقشه است و ما می‌توانیم در این زمینه تقسیمات دیگری ارائه کنیم که مبتنی بر تنوع قوای نفس نباشد و یا تقسیماتی که مبتنی بر قوای نفس باشد ولی قوای نفس را در این سه قوه منحصر ندانیم. از دیدگاه او اولاً موضوع علم اخلاق اعم از ملکات نفسانی است و ثانیاً موضوع اخلاق اعم از ملکات اخلاقی است بلکه همه کارهای ارزشی انسان را که متصف به خوب و بد می‌شوند و می‌توانند برای نفس انسانی کمالی رافراهم آورند یا موجب پیدایش رذیلت و نقصی در نفس شوند، دربر می‌گیرد. و همگی آنها در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرند. بنابراین موضوع اخلاق، موضوع وسیعی است که شامل ملکات و حالات نفسانی و افعالی می‌شود که رنگ ارزشی داشته باشند.

تقسیم مسائل اخلاقی بر اساس تنوع قوا و تنوع متعلقات افعال اخلاقی

ایشان معتقدند که مسائل اخلاقی را هم می‌توان به تناسب تنوع قوای نفس تقسیم بندی کرد و هم به تناسب تنوع متعلقات افعال اخلاقی به بیان دیگر، هم میتوان تقسیم را از مبدا فعل شروع کرد و افعال اخلاقی را به تناسب مبادی گوناگون نفسانی آنها رده بندی کرد چنانکه ارسطو و پیروان او معتقدند، و هم تقسیم را از متعلق و طرف رابطه فعل شروع کرد و موضوعات اخلاقی را بر اساس تنوع متعلقات افعال اخلاقی رده بندی نمود.

تقسیم بر اساس تنوع قوا یا مبانی نفسانی

افعال انسان: الف- گاهی منشا غریزی دارد، یعنی فعل و انفعالات بدنی مستقیماً منشا انگیزش و تحریک آنها می‌شود مانند خوردن یا روابط جنسی و نظایر آنها که منشاء شان میل به خوردن یا میل جنسی است و این تمایلات به سبب فعل و انفعالات فیزیولوژیکی تحقق می‌یابند. ب- گاهی دیگر منشا روحی دارد یعنی تاثرات روحی انسان نظیر

حالات ترس و وحشت و اضطراب سبب ایجاد افعال انسان می‌شود. ج- برخی دیگر منشا فطری دارند، یعنی افعالی که از تمایلات عالی انسانی و تمایلات فطری مانند حقیقت جویی، کمال طلبی، تمایل به ارزشهای اخلاقی سرچشمه می‌گیرند. د- در مواردی نیز رفتار انسانی منشا احساسی و عاطفی دارند. از این رو اخلاق بر اساس تقسیم بندی به تناسب متعلقات افعال سه گونه خواهد بود.

۱- اخلاق الهی: شامل آن دسته از افعال و اعمال انسان می‌شود که مربوط به خدا است. مانند یاد خدا، توجه به خدا، خشوع و خوف از خدا، رجاء و ایمان به خدا. ۲- اخلاق فردی: شامل آن دسته از افعال و اعمالی است که به خود شخص مربوط می‌شود و در انجام آن مستقیم رابطه با خدا لحاظ نشده است. اگرچه می‌تواند با خدا یا مردم نیز ارتباط داشته باشد. مثلاً شهوترانی اگرچه در اصل و مستقیم به خود شخص مربوط می‌شود ولی می‌تواند به عنوان اطاعت از خدا و یا مخالفت و تمرد از او با خداوند نیز ارتباط داشته باشد و یا به عنوان ارضاء غریزه جنسی اصالتاً به خود شخص مربوط می‌شود ولی به دیگران نیز مربوط خواهد شد. ۳- اخلاق اجتماعی: که محور اصلی آن ارتباط انسان با دیگران است و از معاشرت با دیگران در زندگی اجتماعی بوجود می‌آید (اخلاق در قرآن، ۲۰۱-۱۹۷) در نتیجه آقای مصباح یزدی تقسیم اخلاق بر اساس تنوع قوای نفس را تقسیم بندی جامع و مانع نمی‌داند و تقسیم اخلاق به تناسب تنوع متعلقات افعال اخلاقی را کاملتر می‌داند.

لزوم رعایت حد اعتدال قوا

ماهیت انسان مانند معجونی است که از قوای سه گانه، یعنی شهوت، غضب و فکر، ترکیب شده است و این قوا با اتحادشان یک وحدت ترکیبی رافراهم می‌سازند که افعال و اعمال خاصی از آنها صادر می‌شود که از دیگر حیوانات به این شیوه صادر نمی‌شود، این افعال خاص، انسان را به سعادت مخصوص خود نائل می‌سازد، سعادت است که برای رسیدن به آن، ماهیت معجون گونه انسان و وحدت ترکیبی او ساخته شده است.

از این رو، موجودی با این ویژگی و خصوصیت باید به گونه‌ای عمل نماید که هیچیک از این قوای سه‌گانه به سوی افراط و تفریط گرایش پیدا نکند و از حد اعتدال منحرف نگردد. در غیر اینصورت اگر یکی از آنها از حد وسط به این سو یا آن سو تجاوز کند ماهیت معجون گونه انسان خاصیت خود را از دست می‌دهد و از حالت مرکب خارج می‌گردد و در نتیجه به آن غایتی که برای آن ترکیب یافته است، یعنی «سعادت نوع» نائل نمی‌گردد (طباطبایی، ۱/۳۵۹). حد اعتدال قوه شهوت عفت و قوه غضب و شجاعت و قوه فکر و عقل و حکمت است.

کسی که به فضایل عفت، شجاعت و حکمت آراسته گردد ملکه دیگری در او بروز خواهد نمود. بنام عدالت، و عدالت یعنی، حق و بهره هر قوه‌ای به گونه‌ای به او اعطاء گردد که از افراط و تفریط باز داشته شود.

بنابراین علم اخلاق به انسان کمک می‌کند تا از دو طرف افراط و تفریط، اجتناب نماید. و با تمسک به علم و عمل خلق‌های پسندیده را در نفس خود ملکه سازد. از راه علم انسان به خلق‌های پسندیده اذعان و ایمان پیدا می‌کند از طریق عمل آنقدر آن را تکرار می‌کند تا در نفس او ثابت و پایدار گردد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

راه کسب فضایل اخلاقی

اصلاح اخلاق و تحصیل ملکات فاضله در دو طرف علم و عمل و پاک کردن دل از رذایل و خلق و خوی ناپسند تنها یک راه دارد و آن عبارت است از تکرار عمل صالح و مداومت بر آن. انسان بایستی آنقدر عمل پسندیده را تکرار نماید و بر آن مداومت ورزد تا اثرش در نفس نقش ببندد و زوال ناپذیر گردد. مثلاً اگر انسان بخواهد خوی ناپسند « ترس » را از دل بیرون کند و به جای آن فضیلت شجاعت را در دل جای دهد بایستی اعمال خطرناکی را که غالباً دلها را تکان می‌دهد مکرر انجام دهد تا ترس از دل او بیرون شود به گونه‌ای که وقتی به چنین عملی اقدام می‌کند احساس نماید که نه تنها باکی از انجام آن ندارد بلکه از اقدام خود برای انجام چنین اعمالی لذت هم می‌برد و از پرهیز

آن ننگ دارد. در این هنگام است که در هر اقدامی شجاعت در دلش نقشی ایجاد می‌کند و این نقش‌ها در نهایت به صورت ملکه شجاعت ظاهر می‌گردد. (طباطبایی، ۳۵۴/۱)

بنابراین، از دیدگاه علامه طباطبایی هر چند ملکه علمی در اختیار انسان نیست اما مقدمات تحصیل آن در اختیار انسان است و می‌تواند با انجام مقدمات آن، ملکه مورد نظر را تحصیل نماید. از این رو، تنها راه منحصر برای تهذیب اخلاق و کسب فضایل اخلاقی و ملکات فاضله تکرار در عمل است (همان، ۳۵۵) و این تکرار عمل از چند راه بدست می‌آید.

شیوه‌های کسب تکرار عمل

علامه طباطبایی در تفسیر میزان سه معیار برای فعل اخلاقی بیان می‌کند و به تحلیل و نقد آنها می‌پردازد. آنگاه معیار سوم را که مبتنی بر آموزه‌های قرآن است برمی‌گزیند و آن را برترین معیار به شمار می‌آورد.

۱- معیار فعل اخلاقی ستایش و نکوهش مردم

در شیوه نخست انسان بوسیله فواید دنیایی فضایل و فواید علوم و آرایه‌ها که مردم آن را ستایش می‌کنند برانگیخته می‌شود و به عمل پسندیده و نیکو ترغیب می‌گردد و به انجام آن تمایل پیدا می‌کند. مثلاً عفت، یعنی کنترل خواسته‌های شهوانی و قناعت، یعنی اکتفاء به آنچه خود دارد و قطع طمع از آنچه مردم دارند، دو صفت پسندیده و نیکو است، چرا که فواید و آثار خوبی دارد، به انسان در دنیا عزت می‌دهد، او را در چشم همگان عظیم جلوه می‌دهد و نزد عموم مردم محترم و موجه می‌نماید. طمع ذلت نفس را به دنبال دارد و علم سبب توجه مردم و بزرگواری انسان در محافل و مجالس خواص می‌گردد. شجاعت باعث می‌گردد که مردم شخص شجاع را در هر حال چه شکست بخورد و چه پیروز شود ستایش نمایند، برعکس آدم ترسو چنانچه از دشمن شکست بخورد ملامت می‌شود و اگر پیروز شود چندان مورد توجه و ستایش دیگران قرار نمی‌گیرد.

به اعتقاد علامه طباطبایی این شیوه برای تحصیل فضایل اخلاقی همان شیوه معهودی است که علم اخلاق قدیم و اخلاق یونان بر آن اساس بنا شده است و قرآن کریم اخلاق را از این طریق استعمال نکرده و زیربنای آن را مدح و ذم مردم و پسند جامعه قرار نداده است. (طباطبایی، ۱/۳۵۴) بنابراین معیار فعل اخلاقی نمی‌تواند ستایش و نکوهش مردم باشد

معیار فعل اخلاقی فواید اخروی فضایل

شیوه دوم برای تهذیب اخلاق و نیل به ارزشهای اخلاقی این است که انسان فواید آخرتی آن را در مدنظر قرار دهد و این شیوه تحصیل فضایل و اخلاق فاضله مورد تأیید و تاکید قرآن کریم است. از این رو، قرآن کریم «برای وادار کردن مردم به انجام کار خوب، تهذیب اخلاق و تزکیه نفس، آنان را اینگونه بشارت داده و تشویق شان می‌کند که در اثر تزکیه و تهذیب، به فلاح و رستگاری می‌رسید». (مصباح یزدی، ۱۹)

در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که به این شیوه تحصیل فضایل تصریح دارد و بر آن تاکید می‌ورزد مانند «ان الله اشتری من المومنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنة» (التوبه، ۱۱۱) و «انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب» (الزمر، ۱۰) و «ان الظالمین لهم عذاب الیم» (ابراهیم، ۲۲) و «الله ولی الذین آمنو ینخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفرو اولیاء هم الطاغوت ینخرجونهم من النور الی الظلمات» (البقره، ۲۵۷) استنباط علامه طباطبایی این است که این آیات اخلاق را از راه غایات اخروی، اصلاح و تهذیب می‌کند که همه آنها کمالات حقیقی و قطعی هستند نه کمالات ظنی. علامه معتقد است گروه دیگری از آیات هستند که ملحق به آیات فوق الذکر می‌باشند و این آیات از راه مبادی این کمالات به اصلاح و تهذیب اخلاق دعوت می‌کند و این مبادی نیز اموری حقیقی و واقعی هستند، مانند اعتقاد به قضاء و قدر و تخلق به اخلاق خدا و تذکر به اسماء حسنا و صفات علیایش، چراکه انسان خلیفه خداست و باید با اخلاق خود صفات او را نمایان و آشکار سازد. مانند «ما اصاب من مصیبه فی الارض و لافی انفسکم الا فی

کتاب من قبل ان نبراه، ان ذلک علی الله یسیر» (الحدید، ۲۲) و «ماصاب من مصیبه الا باذن الله، ومن یومن بالله یهد قلبه» (التغابن، ۱۱) به نظر علامه طباطبایی چون این دسته از آیات مردم را دعوت می‌کنند به اینکه از تاسف و خوشحالی دوری کنند، برای اینکه آنچه به ایشان میرسد از پیش قضایش رانده شده و ممکن نبوده که نرسد و آنچه هم که به ایشان نمی‌رسد، بنا بوده نرسد، و تمامی حوادث مستند به قضا و قدری رانده شده است و با این حال نه تاسف از نرسیدن چیزی معنا دارد و نه خوشحالی از رسیدنش و این کاریبوده و عبث از کسی که به خدا ایمان دارد و زمام همه امور را بدست خدا می‌داند شایسته نیست. (طباطبایی، ۱/۳۵۴) وی بر آن است که این روش اصلاح و تهذیب نفس و اخلاق طریقه انبیاء الهی است که نمونه‌های فراوانی از آن در قرآن آمده و آنگونه که از پیشوایان مانقل شده در کتب آسمانی گذشته نیز بوده است. (همان ۳۵۸)



رفع زمینه‌های رذایل اخلاقی

علامه طباطبایی شیوه سوم کسب فضایل اخلاقی را مختص قرآن کریم می‌داند و آن عبارت از این است که خدای تعالی انسانها را از نظر اوصاف و طرز تفکر به گونه‌ای تربیت می‌کند که محلی برای رذایل اخلاقی باقی نماند. به بیان دیگر، اوصاف رذیله و اخلاق ناستوده را از طریق رفع از بین می‌برد نه از طریق دفع، به این معنا که اجازه نمی‌دهد که رذایل در دلها راه پیدا کند تا در صدد برطرف کردن آنها برآیند، بلکه دلها را آنچنان با علوم و معارف خود لبریز می‌کند که جایی برای رذایل باقی نماند. (طباطبایی، ۱/۳۳۹)

توضیح مطلب این است که هر عملی که انسان برای غیر خدا انجام می‌دهد برای هدف و غایتی است، این غایت یا برای بدست آوردن عزتی است که بدنبال آن است و یا بخاطر ترس از قدرت و نیرویی آن را انجام می‌دهد، تا از شر آن نیرو و قدرت در امان باشد. اما قرآن کریم هم عزت را تنها از آن خدای بزرگ می‌داند «ان العزه لله جمیعاً»

(یونس، ۶۴) و هم نیرو و قدرت را منحصرأً به خدای سبحان اختصاص داده است «ان القوه لله جميعاً». (البقره، ۱۶۵)

بنابراین، کسی که با این معارف پرورش پیدا کند و به این معارف ایمان داشته باشد، دردل او جایی برای ریا یا ترس از غیر خدا و امید به غیر خدا و تمایل و اعتماد به غیر خدا باقی نمی‌ماند و اگر این مسئله برای انسان مشخص و معلوم شود و علم یقینی داشته باشد همه صفات ناستوده و ناپسند ازدل او شسته می‌شود و دل او به زیور صفاتی از فضایل در برابر رذایل آراسته می‌گردد. چنین انسانی به گونه‌ای تربیت شده است که رذایل و اخلاق ناپسند نمی‌توانند دردل او و در وجود او رسوخ نمایند تا برای دفع و برطرف کردن آنها تلاش نماید. تربیت برخاسته از اسلام بگونه‌ای است که انسان را به سوی حق محض و کمال که بالاتر از آن قابل تصور نیست دعوت می‌کند. یعنی اسلام اساس تربیت خود را بر این نهاده است که خدایکی است و شریکی ندارد و همین تربیت است که انسان خالص و محض پرورش می‌دهد. بنابراین، این گونه تربیت مخصوص قرآن کریم است. (طباطبایی، ۳۴۲/۱)

در این روش انسان اخلاقی فقط وجه حق تعالی را اراده می‌نماید آنکه هستی همه به هستی او و بقای همه به بقای اوست توجه به این نکته، این باور رادر مایجاد میکند که باید همه چیز خود حتی اخلاق و صفات و ویژگیها و رفتار خویش را برای او منظور نمود تا به ابدیت و جاودانگی نایل گشت.

تفاوت سه شیوه اخلاقی

شیوه اول از آن حکما و فلاسفه است که بر اساس عقاید عمومی و اجتماعی است. شیوه دوم مخصوص انبیاء است که بر اساس عقاید عمومی دینی است. عقایدی که در تکالیف عبادتی و در مجازات تخلف از آن تکالیف، دارند. و شیوه سوم که طریقه قرآن است بر اساس توحید خالص و کامل بنا شده است. (طباطبایی ۳۴۱/۱) در شیوه نخست انسان را تنها به سوی حق اجتماعی و در شیوه دوم تنها به سوی حق واقعی و کمال

حقیقی، یعنی آنچه مایه سعادت آدمی در آخرت است فرا می‌خوانند. اما در شیوه سوم انسان رابه سوی حقی دعوت می‌کند که نه ظرف اجتماع گنجایش آن را دارد و نه آخرت و آن خدای تعالی است. (همانجا، ۳۴۲/۱)

علاوه بر این، شیوه مخصوص قرآن از نظر نتیجه هم باشیوه حکما و انبیاء فرق دارد. چون بنای اسلام بر محبت عبودی و ترجیح جانب خدا بر جانب خلق است. و محبت و عشق، انسان محب و عاشق را به کارهایی وامی‌دارد که عقل اجتماعی آن رانمی‌پسندد چون ملاک اخلاق اجتماعی هم، همین عقل اجتماعی است، و یا به کارهای وامی‌دارد که فهم عادی که اساس تکالیف عمومی و دینی است آن را درک نمی‌کند. (همانجا، ۳۴۲/۱)

نتیجه اینکه هدف از شیوه اول برای تهذیب نفس این است که انسان نفس خود را اصلاح کند و ملکات آن را تعدیل نماید تا صفات جویی کسب کند، صفاتی که مردم و جامعه آن را ستایش می‌کند. در این شیوه اگر انسان بخواهد صفتی را از خود دور کند و یا صفتی را در خود ایجاد کند، راه اول تلقین علمی و راه دوم تکرار عملی است (طباطبایی، ۳۶۰/۱) و هدف از شیوه دوم سعادت حقیقی و کمال واقعی است نه سعادت و کمال در نظر مردم به تنهایی، اما با توجه به تفاوت این دوشیوه، در یک معنا باهم مشترکند و آن این است که هدف نهایی این دوشیوه فضیلت انسان از نظر عمل است و هدف از شیوه سوم تهذیب اخلاق تنها رضای خداست.

از این رو، ادراک و شیوه اندیشه و رفتار چنین انسانی به طور کلی تغییر می‌کند. به تعبیری هیچ چیز رانمی‌بیند مگر آنکه خدای سبحان را قبل از آن و با آن مشاهده نماید و موجودات در نظر او از مرتبه استقلال ساقط می‌شوند (همانجا، ۳۷۳) صور علمیه و طرز فکر چنین کسانی با دیگران متفاوت خواهد بود برای اینکه دیگران به هر چیزی که نظر می‌کنند از پشت حجاب استقلال نگاه می‌کنند ولی او این حجاب را پس زده و این عینک را از چشم برداشته است. این از نظر علم و طرز فکر و اندیشه بود. اما چنین کسی از نظر عمل نیز با دیگران فرق دارد. او از آنجایی که غیر خدا را دوست نمی‌دارد قهراً جز

تحصیل رضای او هدفی ندارد. پس اهداف او با اهداف دیگر مردم مختلف است، زیرا او تاکنون مانند سایر مردم هرکاری انجام می‌داد به منظور کمال خود انجام می‌داد و اگر از کاری اجتناب می‌کرد و یا از خلقی دوری می‌گزید بدین جهت بود که آن عمل و آن خلق و خوی رذیله بود ولی اکنون برای محبوب انجام می‌دهد یا ترک می‌نماید. در این شیوه همه اغراض که وصول به تک تک فضایل است به یک غرض که آن رضایت الهی است تبدیل می‌شود. (همانجا، ۳۶۰)

تاثیر اعتقاد به قضاء و قدر در اخلاق

باتوجه به آنچه گذشت، این پرسش مطرح میشود که اعتقاد به قضاء و قدر چه تاثیری در اخلاق دارد. برخی این اشکال را مطرح کرده‌اند که اعتقاد به قضاء و قدر علاوه بر اینکه مبدا پیدایش اخلاق فاضله نیست، منافی آن نیز هست، برای اینکه اعتقاد به قضاء و قدر احکار قلمرو اخلاق را که قلمرو اختیار و آزادی اراده است باطل می‌کند و نظام طبیعی آن را مختل می‌سازد. چون اگر اصلاح صفت و ثبات و ترک تاسف و خوشحالی را مستند به قضاء و قدر بدانیم و بر این باور باشیم که همه آنچه انجام می‌شود در لوح محفوظ نوشته شده است، دیگر کسی به دنبال هیچ کمالی نخواهد بود و در پی تحصیل کمال یا تهذیب نفس و یا مرتفع نمودن رذایل نخواهد بود. چراکه او بر این اعتقاد است که هرچه بنا است بشود می‌شود و شدنی‌ها در لوح محفوظ نوشته شده‌اند. در این صورت دیگر تحصیل کمال و کسب فضایل معنای واقعی خود را از دست می‌دهد.

علامه طباطبایی با توجه به مبانی فلسفی به این اشکال پاسخ داده و آن را تبیین نموده است. در پاسخ به این اشکال گفته شده است که افعال انسان یکی از اجزاء علل حوادث است و آشکار است که هر معلولی همانگونه که در پیدایش، محتاج به علت خویش است، محتاج به اجزاء علت خود نیز هست. (طباطبایی، ۳۵۵/۱) مثلاً اگر کسی بر این باور باشد که خدا مقدر کرده است که امروز من سیر بشوم و یا مقدر کرده است که سیر نشوم در این صورت، غذا خوردن من یا غذا نخوردن من هیچ تاثیری در سیری من

ندارد، سخت در اشتباه است. چون فرض وجود سیری، فرض وجود علت آن است و علت آن اگر هزار جزء داشته باشد یک جزء آن هم خوردن اختیاری خود من است. بنابراین، تاهنگامی که من غذا را نخورم علت سیری من تحقق پیدا نمی‌کند، هر چند که نهصد و نود و نه جزء دیگر علت آن محقق شده باشد. بدین ترتیب نادرست و خطا است که انسان معلولی از معلولها را تصور بکند و در عین حال علت آن و یا جزئی از اجزاء علت آن را لغو بداند و همچنین درست نیست که انسان حکم اختیار را لغو بداند، در حالیکه مدار زندگی دنیوی و سعادت و شقاوت او بر اختیار است و اختیاریکی از اجزاء علل حوادثی است که به دنبال افعال انسان و یا به دنبال احوال و ملکات حاصل از افعال او پدید می‌آید. (طباطبایی، ۳۳۷/۱)

از طرف دیگر این هم درست نیست که انسان اختیار خود را یگانه سبب و علت تامه حوادث بداند و هر حادثه مربوط به خود را تنها به خود و به اختیار خود نسبت دهد و هیچ یک از اجزاء عالم و علل موجود در عالم را که در راس همه آنها اراده الهی قرار دارد، در آن حادثه دخیل نداند. علاوه بر این، اختیار خود انسان هم مستند به علت‌های بسیاری است که هیچیک از آنها در اختیار خود او نیست، چون روشن و مبرهن است که اختیار انسان اختیاری خود او نیست. بنابراین، من می‌توانم به اختیار خودم فلان فعل را انجام بدهم و یا انجام ندهم اما نمی‌توانم به اختیار خود اختیار بکنم یا اختیار نکنم. «زیرا اگر انسان آزاد باشد در آن صورت می‌توانست آزاد نباشد، در حالی که هیچ انسانی را سراغ نداریم که بتواند آزاد نباشد. بنابراین، انسان از نظر خلقت و آفرینش طوری آفریده شده است که «اختیار داشتن و آزاد بودن» جز «خلقت و هستی» اوست و به هیچ وجه انسان نمی‌تواند آن را از خود جدا کند و فاقد آن بشود. مگر آن که دیگر انسان نباشد». (فراهانی منش، ۸۷)

از این رو، نزد دیدگاه علامه طباطبایی دقت در آیات قرآن کریم ماباه این معنا رهنمون میشود که قرآن در برخی از خلقها و افعال و احوال به قضاء حتمی و کتاب محفوظ استناد می‌کند، نه در همه اعمال و خلقها، قرآن آن دسته از افعال و احوال و ملکات

رامستند به قضاء و قدر می‌داند که حکم اختیار رباطل نمی‌کند و اما آنچه که باحکم اختیار منافات دارد شدیداً آن رادفع نموده و مستند به اختیار خود انسان دانسته است. مانند آیه «وإذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا علیها آباءنا، والله امرنا بها، قل ان الله لایامر بالفحشاء، اتقولون علی الله ما لاتعلمون». (الاعراف، ۲۸)

اما آن دسته از افعال و اعمال و ملکاتی را که اگر مستند به قضا و قدر نکنند، باعث می‌شود انسانها به اشتباه بیفتند و خود رامستقل از خدا و اختیار خود راتام درتاثیر بیندارند، آنها رامستند به قضاء خود نمود تا انسانها رابه سوی صراط مستقیم هدایت نمایند، و آن راه مستقیم این است که نه انسان همه کاره و مستقل از خدا و قضای او است و نه همه چیز براساس قضاء الهی است و اختیار انسان هیچ تاثیری درامورندارد بلکه چنانچه گفته شد، هم قضاء خدا دخیل است و هم اختیار انسان (طباطبایی، ۳۳۸/۱)

نتیجه‌ای که از این مبحث بدست می‌آید این است که اساساً تزکیه و تهذیب اخلاق هنگامی برای انسان امکانپذیر است که به توانایی و شایستگی خود درتحصیل کمالات و فضایل باور داشته باشد و چنانچه به تلاشهای خود برای تکمیل و تغییر و دگرگونی باور و اعتقاد نداشته باشد و یا آنها رابی تاثیر و بی فایده بداند جایی برای تزکیه و تهذیب وی باقی نخواهد ماند. و اگر انسان درانجام اعمال و رفتار خود مجبور و موجب باشد و برای اصلاح سرنوشت خود اختیار و آزادی اراده نداشته باشد، باید و نباید و امر و نهی برای او بی‌معنا خواهد بود. از این رو، درنظام اخلاقی اسلام اختیار انسان ازاهمیت ویژه‌ای برخوردار است و ازبدهی ترین اصول اخلاقی اسلام به شمار می‌آید.

اطلاق یا نسبیت اخلاق

برای فهم نسبیت اخلاقی تفکیک سه نگرش از یکدیگر مفید خواهد بود. نگرش اول بر آن است که باورها و اعمال اخلاقی از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. درنگرش دوم اخلاق مبتنی است به طبیعت بشر و وضعیت او درجهان و اوضاع و احوال

خاص اجتماعی و فرهنگی. دیدگاه سوم بر این نکته تأکید می‌ورزد که آنچه از حیث اخلاقی درست یا نادرست است ممکن است در اساس از شخصی به شخص دیگر یا از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت داشته باشد. نگرش اول موید تنوع فرهنگی است. البته این دیدگاه معتقد نیست که هرگونه باور و عمل اخلاقی از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می‌کند بلکه بر آن است که چنین تفاوتی وجود دارد. دیدگاه دوم خاطر نشان می‌کند که طبیعت بشر و یاجهانی که انسانها در آن زندگی می‌کنند اخلاق را تعیین و مشروط می‌سازد. یعنی اخلاق کردار انسان را هدایت می‌کند و در واقع اخلاق در پاسخ به حوایج عملی انسانها در گذر قرن‌ها پدید آمده و بالیده است. این نگرش به «نظریه وابستگی» شهرت دارد و در حقیقت هر نظریه‌ای که به نظریه وابستگی معتقد باشد نوعی مشروط انگاری اخلاق است. اما نگرش سوم مبتنی به نسبت اخلاق است. بدین ترتیب نگرش سوم هم در برگیرنده نگرش اول است و هم دیدگاه دوم با این تفاوت که از قلمرو آنها فراتر می‌رود. و در حقیقت این دیدگاهی است درباره آنچه به واقع درست و نادرست است و نه تنها درباره آنچه تصور می‌شود درست یا نادرست است طرفداران نسبت اخلاق نه شکاک‌اند و نه نیست‌انگار، بلکه آنها به درست و نادرست اخلاقی باور دارند. یعنی تأکید می‌کنند که آنچه نزد شخصی یا فرهنگی درست است چه بسا نزد شخصی یا فرهنگی دیگر نادرست باشد. (هولمز، ۳۳۷-۳۳۵)

بنابراین نسبت اخلاق بدین معنا است که در اخلاق هیچ اصل ثابتی وجود ندارد چون اخلاق هم از نظر اصول و هم فروع در اجتماعات و تمدنهای مختلف اختلاف می‌پذیرد و اینگونه نیست که هرچه در یک جا خوب و فضیلت بود همه جا خوب و فضیلت باشد و هرچه در یکجا بد و رذیله بود همه جا بد و رذیله باشد چون اصولاً تشخیص ملتها در حسن و قبح اشیاء مختلف است. برخی مدعی شده‌اند که این نظریه نتیجه نظریه معروف به تحول و تکامل در ماده است.

بیان نظریه معروف به تحول و تکامل در ماده این است که اجتماع انسانی خود مولود احتیاجات وجود اوست، احتیاجاتی که انسان در صدد برطرف کردن آن است و برای

برطرف کردن آن به تشکیل اجتماع نیازمند است. به گونه‌ای که بقاء وجود فرد و اشخاص منوط به تشکیل این اجتماع است و چون طبیعت محکوم قانون تحول و تکامل است قهراً اجتماع هم فی نفسه و به خودی خود محکوم این قانون خواهد بود و در هر زمانی انسان متوجه به سوی کاملتر و مرفقی تر از زمان پیشین است قهراً حسن و قبح هم که عبارت از موافقت عمل باهدف اجتماع است کاملتر و راقی تر و مخالفش بآن، خود به خود تحول می‌پذیرد. در این صورت، معنا ندارد که حسن و قبح به یک حالت باقی بماند. (طباطبایی، ۳۶۴/۱)

بنابراین آنچه گفته شد نتیجه می‌شود که در جوامع بشری نه حسن مطلق داریم و نه قبح مطلق، بلکه این دو دائماً نسبی است و بنحواختلافی که اجتماعات بحسب مکانها زمانها دارند، مختلف می‌شوند، و وقتی حسن و قبح دو امر نسبی و محکوم به تحول شد، قهراً واجب می‌شود که اخلاق راهم متحول دانسته و فضایل و رذایل رانیز محکوم به دگرگونی بدانیم و از این رو، طبق این نظریه علم اخلاق تابع مرامهای قومی است مرامهایی که در هر قوم و سیله نیل به کمال تمدن و هدفهای اجتماعی است. برای اینکه حسن و قبح هر قومی تابع آن است پس هر خلقی که در اجتماع وسیله شد برای رسیدن آن اجتماع به کمال و هدف، آن خلق، فضیلت و دارای حسن است و هر خلقی که باعث شد اجتماع در مسیر خود متوقف شود و یارو به عقب برگردد، آن خلق رذیله آن اجتماع محسوب می‌گردد از این رو «جوامع مختلف ضوابط اخلاقی متفاوتی دارند. آنچه در یک جامعه درست قلمداد میشود ممکن است در نظر افراد جامعه‌ای دیگر کاملاً مشمئز کننده باشد... بنابراین چیزی به نام حقیقت جهان شمول در اخلاق وجود ندارد، تنها چیزی که وجود دارد ضوابط فرهنگی مختلف است». (ریچلز، ۳۴ - ۳۶) در نتیجه اخلاق نیز نسبی خواهد بود.

برخی از فیلسوفان که از نظریه نسبیت در اخلاق جانبداری می‌کنند بر این باورند که «اخلاق و ارزشهای اخلاقی هیچ واقعیت و ریشه ثابتی ندارد، چون اخلاق شناخت مجردی است که به تدریج از ناحیه نوع تربیت و محیط تحت تاثیر قرار می‌گیرد و از این

رو، ارزشهای اخلاقی به پیروی از ملت‌ها و زمان‌ها و مکان‌ها، تنوع و گوناگونی پیدا می‌کند تا آنجا که چیزی را که گروهی خوب می‌دانند، عده‌ای دیگر آن را بد و شر می‌دانند. از این رو، نمی‌توان به ثبات گزاره‌های اخلاقی در همه ملت‌ها و فرهنگ‌ها رای وقتوا داد» (رمضانی ۱۳۸۷، ۲۲۴)

رد نظریه نسبیت اخلاق

بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان که در حوزه اخلاق صاحب نظر هستند بر اطلاق و ثبات اخلاق تاکید می‌ورزند و از آن دفاع می‌کنند و نسبیت اخلاق را ناموجه می‌دانند. به اعتقاد این دسته از متفکران برخی اصول و قوانین اخلاقی مانند نیکویی عدل و ناپسندی ستم فرائیر، ثابت و دگرگونی ناپذیرند و با زمان و مکان تحول و تغییر نمی‌پذیرند.

علامه طباطبایی با توجه به خاتمیت اسلام و عام و جهان شمول بودن اصول آموزه‌های اخلاقی دین اسلام نسبیت در اخلاق را بر نمی‌تابد (طباطبایی، ۹/۱۲) و از اطلاق اصول اخلاقی دفاع می‌نماید. او برای رد و ناموجه بودن نظریه نسبیت اخلاق نخست چند مقدمه بیان می‌نماید و سپس دیدگاه خود را با توجه به آن مقدمات استنتاج می‌کند.

۱- با حس و وجدان خود درمی‌یابیم که هر موجودی از موجودات خارجی دارای شخصیتی است که از آن تفکیک ناپذیر است به همین جهت هیچ موجودی عین موجود دیگر نیست. بنابراین وجود خارجی عین شخصیت است و تا تشخص پیدا نکند موجود نخواهد شد. اما لازم نیست که وجود ذهنی هم در این حکم عین موجود خارجی باشد. برای اینکه عقل صدق یک معنای ذهنی را برایش از یک مصداق جایز می‌داند مانند مفهوم ذهنی از کلمه انسان، هر چند که در ذهن یک حقیقت دارد، اما در خارج به بیش از یکی هم صادق است. این خصوصیتی که در مفاهیم هست، یعنی عقل صدق یک مفهوم را برایش از یک مصداق جایز می‌داند، همان است که از آن به اطلاق تعبیر می‌شود و مقابل آن شخصی و واحد نامیده می‌شود. (طباطبایی، ۳۶۵/۱)

۲- موجود خارجی مادی، چون تحت قانون دگرگونی و تحول و حرکت عمومی قرار دارد موجودی دارای امتداد وجودی است و این امتداد را می‌توان به چند بخش و قطعه تقسیم کرد اما درعین حال بایکدیگر ارتباط دارند. چون اگر ارتباط و نسبتی میان آنها نباشد و هر بخش و قطعه موجودی جداگانه باشد، تحول و دگرگونی صادق نخواهد بود. زیرا درحقیقت یک بخش از بین رفته و بخش دیگر بوجود آمده است در این صورت دو موجودند که یکی نابود شده و دیگری ایجاد شده است، باوجود این تبدیل و دگرگونی محسوب نمی‌گردد، بلکه تبدیل و تغییری که لازمه حرکت است و با آن پدید می‌آید درموردی است که قدر مشترکی میان دو حال از احوال یک موجود و یاد و قطعه از قطعات آن وجود داشته باشد. بنابراین، حرکت امری است واحد و شخصی که وقتی باحدودش سنجدیده می‌شود متکثر و متعدد می‌گردد و با هر نسبتی قطعه‌ای متعین می‌شود که باقطعه‌های دیگر متفاوت است ولی خود حرکت سیلان و جریان واحدی شخصی است. البته این اطلاق با آنچه در مقدمه نخست درباره مفاهیم ذهنی گفته شد متفاوت است چون اطلاق در آنجا وصفی ذهنی برای موجودی ذهنی بود در صورتی که اطلاق در حرکت وصفی خارجی برای موجودی خارجی است. (همان، ۳۷۴)

۳- انسان موجودی طبیعی است که افراد، احکام و خواصی دارد، آنچه خلق و آفریده شده فرد انسان است نه مجموع افراد یا اجتماع انسانی، ولی چون افراد انسان هر کدام به تنهایی وجودی ناقص دارند، برای استكمال خود نیازمند یکدیگرند استكمال او نیز درزندگی اجتماعی و تشکیل جامعه‌ای که نظام آفرینش برای او ضروری دانسته تحقق می‌یابد. از این رو، افراد انسان مجهز به ادوات، امکانات و ابزارهایی شده‌اند تا بوسیله آنها بتوانند در استكمال خود بکوشند. بنابراین، غایت آفرینش نخست متوجه طبیعت افراد انسان شده سپس به اجتماع انسانی تعلق گرفته است.

فرد انسان موجودی شخصی و واحدند و این واحد شخصی درعین اینکه واحد است در مجرای حرکت، تحول و سیر از نقص به کمال قرار گرفته است. به همین جهت هر قطعه از قطعات وجود با قطعات قبل و بعدش مغایر است و درعین اینکه قطعاتی متغایر

دارد، از طبیعتی سیال و مطلق برخوردار است که در همه مراحل دگرگونیها محفوظ و باقی است. این طبیعت موجود در فرد، با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد حفظ می‌شود که طبیعت نوعیه نام دارد، طبیعت نوعیه بوسیله افراد محفوظ می‌ماند هر چند تک‌تک افراد از بین بروند. بنابراین چنانکه طبیعت شخصی و فردی مانند نخ تسبیح در همه قطعات وجودی فرد و در مسیری که از نقص به کمال دارد محفوظ است، طبیعت نوعی انسان نیز مانند نخ تسبیح در همه نسلها که در مسیر حرکت به سوی کمال قرار دارند محفوظ است. این استکمال نوعی، است که در نظام طبیعت تحقق دارد. حال آنچه درباره طبیعت فردی انسان و طبیعت نوعی او گفته شد عیناً در اجتماع شخصی (مانند خانواده) و اجتماعی نوعی جریان دارد. با وجود این، اجتماع با حرکت تک‌تک انسانها در حرکت است و با تحول افراد انسان متحول می‌شود و عامل وحدت اجتماع، در حرکت به سوی هدف، همان وجود مطلق آن است.

این وجود واحد و در عین حال متحول، به جهت نسبتی که باتک تک حدود داخلی خود ارد به قطعه‌هایی تقسیم می‌گردد و هر قطعه آن شخص واحدی از اشخاص اجتماع را تشکیل می‌دهد. چنانکه اشخاص اجتماع مانند اجتماع هندی و ایرانی در عین وحدت و تحول به سبب نسبتی که باتک تک افراد انسان دارد به قطعه‌هایی تقسیم می‌شود. چون وجود اشخاص اجتماع به وجود افراد انسانها مستند است. با وجود این، می‌توان نتیجه گرفت که برخی از احکام اجتماعی همواره ثابت و تبدیل ناپذیرند مانند وجود مطلق حسن و قبح، چنانکه خود اجتماع مطلق نیز هرگز به غیر اجتماع تبدیل نمی‌گردد و انفراد نمی‌پذیرد. هر چند که ممکن است اجتماعی خاص به اجتماع خاص دیگری تبدیل گردد، حسن مطلق و حسن خاص نیز درست مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است.

«و حینئذ صح لنا ان نقول: ان هناک احکاماً اجتماعیه باقیه غیر متغیره، کوجود مطلق الحسن والقبح، کما ان نفس الاجتماع المطلق کذا لک، به معنی ان الاجتماع لا ینقلب الی غیر الاجتماع کالانفراد وان تبدل اجتماع خاص الی آخر خاص، والحسن المطلق والخاص

کالاجتماع المطلق والخاص بعینه». (طباطبایی ۳۷۶/۱)

۴- فرد انسان درهستی و بقاء خود به کمالات و منافع نیازمند است و بر خود واجب می‌داند که آن کمالات و منافع را به سوی خود جلب نموده و ضمیمه نفس خودش نماید. دلیل این وجوب احتیاجی است که درجهات وجودی خود دارد و آفرینش او نیز این توانایی را به وی داده تا بتواند بوسیله آن کمالات و منافع خودش را تامین نماید. مانند دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی که اگر احتیاج به منافع و کمالاتی که به این دودستگاه مربوط می‌شود در وجود او نبود از آغاز خلقت مجهز به آنها نمی‌شد اکنون که این توانایی به او داده شده است پس واجب است که در جهت تحصیل آن منافع بکوشد. در عین حال نباید برای کسب آن کمالات و منافع راه تفریط یا افراط را پیش گیرد بلکه باید در جلب هرکمال و هر منفعت راه میانه را اختیار نماید. این راه میان همان عفت است.

افزون بر این، فرد انسان درهستی و بقاء خود میان نواقص و اضداد و مضراتی واقع شده است که به حکم عقل و به دلیل اینکه آفرینش او را به جهازات دفاع مجهز ساخته، باید آنها را از خود دفع نماید. در این راه نیز بایستی از راه افراط و تفریط اجتناب ورزد چون افراط و تفریط هم با تجهیزات و هم با احتیاجاتش منافات دارد و حد وسط در دفاع از خود همان شجاعت است. انسان در حکمت و عدالت نیز به همین شیوه عمل می‌نماید. (طباطبایی، ۱/۳۷۷)

علامه طباطبایی پس از بیان این چهار مقدمه به پاسخ، معتقدان نظریه نسبیت در اخلاق می‌پردازد و آن را پاک نادرست و ناموجه می‌داند و معتقد است که چهارملکه عفت و شجاعت و حکمت و عدالت از فضایل نفسانی به شمار می‌آید که طبیعت فرد به دلیل اینکه مجهز به ادوات آن است اقتضای آن را دارد و همه آنها نیکو و پسندیده‌اند، زیرا نیکو یعنی هر چیزی که با غایت و غرض از آفرینش هر چیز و کمال و سعادت آن هماهنگ و سازگار باشد و این چهارملکه با سعادت و کمال فرد انسانی سازگار است و صفاتی که در مقابل اینها قرار دارد همه برای همیشه رذایل و زشت محسوب می‌گردند.

چون فرد انسان به لحاظ طبیعت خود و فی نفسه چنین وضعی دارد در ظرف اجتماع نیز همین وضع را خواهد داشت، یعنی ظرف اجتماع صفات درونی فرد انسان را از بین

نمی‌برد و اصولاً اجتماع نمی‌تواند صفات درونی انسان را ازین ببرد زیرا خود اجتماع از همین طبیعت فرد انسانی تشکیل شده است و از آنجا که فرد انسان هم فی نفسه وهم در ظرف اجتماع چنین وضعیتی را دارد، نوع انسانی نیز در اجتماع نوعی خود وضعیتی اینگونه خواهد داشت. در نتیجه نوع انسان نیز در اجتماع خود به دنبال کمال نوعی خود است. یعنی هر سودی را که می‌خواهد به سوی خود جلب نماید، آنقدر جلب می‌کند که برای اجتماع اوزیان آور نباشد و هر ضرری را که می‌خواهد از خود دفع نماید به آن مقداری دفع می‌سازد که برای اجتماع اومضر نباشد، و درباره علم و عدالت اجتماعی نیز به همین شیوه اقدام خواهد کرد.

از آنچه گفته شد نتیجه میشود که این صفات چهارگانه، یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت در افراد و در اجتماع خاص انسان فضیلت و رذیلت به شمار می‌آیند، به همین نحو در اجتماع مطلق انسان نیز فضیلت و رذیلت محسوب می‌گردند، یعنی اجتماع مطلق انسان به نیکویی و زشتی مطلق این صفات حکم می‌کند. بنابراین، در اجتماع انسانی، که پیوسته افراد را در خود می‌پروراند، حسن و قبحی وجود دارد و امکان ندارد اجتماعی پیدا شود که در آن خوب و بد نباشد، به این معنا که هیچ چیزی را خوب نداند و هیچ چیزی را بد نشمارد. از سوی دیگر اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است که برای همیشه خوب و نیکو به شمار می‌آیند و مقابل آنها برای همیشه زشت و ناپسند خواهد بود و طبیعت انسان اجتماعی نیز به بدین گونه حکم می‌کند.

چنانچه در اصول اخلاقی اینگونه باشد در فروع آن که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل باز می‌گردد به همین ترتیب خواهد بود. البته گاهی در برخی از مصادیق این صفات اختلاف پدید می‌آید.

پاسخ علامه طباطبایی به ایرادهای نسبی گرایان در اخلاق

ایراد اول

مدافعان نظریه نسبییت اخلاق بر این نکته تاکید می‌ورزند که: اصولاً حسن و قبح مطلق وجود ندارد بلکه آنچه نیکو به شمار می‌آید نسبتاً نیکو است و آنچه زشت محسوب

می‌گردد به نسبت زشت و ناپسند است و حسن و قبح برحسب اختلاف منطقه‌ها و زمان‌ها و اجتماع‌ها مختلف و متحول می‌شود.

پاسخ

علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال بیان می‌دارد که این ایراد حاصل مغالطه‌ای است که در اثر خلط و اشتباه اطلاق مفهومی به معنای کلیت و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود، پدید آمده است. یعنی حسن و قبح به معنای مطلق و کلی در خارج یافت نمی‌شود، در خارج هیچ حسن و قبحی وجود ندارد که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد، آنچه در خارج یافت می‌شود مصداق و فرد کلی ذهنی است. این مطلب اگر چه مورد پذیرش ماست اما برای اثبات یا نفی نتیجه مورد نظر مابکار نمی‌آید. اما حسن و قبح مطلق به معنای دائمی و همیشگی که حسن و قبح آن در همه اجتماع‌ها و در همه زمانها پذیرفته شده باشد وجود دارد و امر بدیهی به شمار می‌آید. زیرا غایت تشکیل اجتماع رسیدن نوع انسان به سعادت و کمال است و سعادت و کمال نوع انسان با هر فعلی تامین نمی‌شود بلکه شرایط و موانعی دارد. شرایطی که در مسیر سعادت نوع قرار گیرد و موافق و مساعد آن باشد حسن و نیکویی نامیده می‌شود و موانعی که مخالف و منافی آن کمال باشد قبح نام دارد. بنابراین، هر اجتماع انسانی همیشه حسن و قبحی دائمی دارد که اصول ثابت و غیرقابل تغییر اخلاقی محسوب می‌گردد. از این رو، این اصول ثابت برحسب اختلاف منطقه‌ها و زمانها و اجتماع‌ها تغییر و تحویل نمی‌پذیرند و همواره جاوید خواهند ماند. (همان، ۳۷۸)

ایراد دوم

طرفداران نسبیت اخلاق بر این باورند که نظریه‌ها و دیدگاهها درباره فضایل و رذایل در جوامع و فرهنگ و ملیت‌های گوناگون متفاوت و متمایز هستند. ممکن است صفتی از صفات اخلاقی در یک جامعه با فرهنگ ویژه فضیلت شمرده شود و در جامعه‌ای دیگر

بافرهنگی دیگر رذیله و ناپسند به حساب آید. از این رو، فضایل نیز به نسبت فرهنگ‌ها و ملیت‌ها نسبی خواهد بود.

پاسخ

علامه طباطبایی در پاسخ به این ایراد معتقد است که این اختلاف نظر، اختلاف در حکم اجتماعی نیست به این معنا که اجتماعی تبعیت از فضیلت را واجب و لازم بدانند و اجتماعی دیگر لازم ندانند بلکه اختلاف در تشخیص مصداق و انطباق حکم بر مصداق است.

و اما مایزعمونه من اختلاف الانظارفی الاجتماعات المختلفه فی خصوص الفضائل و صیور الخلق الواحد فضیله عند قوم رذیله عند آخرین... فلیس من جهة اختلاف النظر فی الحكم الاجتماعی بأن یتعقد قوم بوجوب اتباع الفضیله الحسنه و آخرون بعدم وجوبه بل من جهة الاختلاف فی انطباق الحكم علی المصداق وعدم انطباقه. (طباطبایی، ۳۷۸/۱)

از این رو، اگر عفت زنان، غیرت مردان، قناعت و تواضع در برخی جوامع و فرهنگ‌ها فضیلت به شمار نمی‌آید، بدان جهت نیست که از حیا، غیرت، قناعت و تواضع بدشان می‌آید و آنها را فضیلت نمی‌دانند بلکه از آن جهت است که افراد جامعه خاصی حیا، زنان را از مصداق عفت به حساب نمی‌آورند و حیا را نوعی بی‌عرضگی معرفی می‌کنند نه اینکه عفت را بد بدانند و آن را فضیلت لحاظ نکنند زیرا اصل این صفات در میان آنها نیز وجود دارد و پسندیده است. اما در مصداق آنها نظریه‌های مختلف دارند.

ایراد سوم

آنهایی که از نسبییت اخلاق جانبداری می‌کنند معتقدند که اخلاق در فضیلت بودنش دائر مدار این است که با هدفهای اجتماعی سازگار باشد، یعنی راه وصول به هدف

رابرای مردمی که بامراهی گوناگون درجوامع مختلف زندگی می کنند هموار سازد. بنابراین خوب و بد درجوامع بامراهی مختلف متفاوت می شود.

پاسخ

علامه طباطبایی از طریق تحلیل ماهیت اجتماع به پاسخ این ایراد می پردازد و ایراد مطرح شده را مغالطه ای واضح در خصوص فهم ماهیت اجتماع می داند. برای اینکه منظور از اجتماع آن هیاتی است که از عمل کردن به مجموع قوانین که طبیعت به گردن افراد اجتماع گذاشته است حاصل می شود. و مراد از هدف اجتماع مجموع فرضیات و ایده هایی است که برای پدید آوردن اجتماع نو آن فرضیات رابه افراد جامعه تحمیل می کنند بنابراین، میان اجتماع و هدفهای آن خلط و مغالطه شده است. باتوجه به اینکه این دو، یعنی اجتماع و هدفهای آن، باهم تفاوت دارند، زیرا یکی فعلیت و تحقق دارد و دیگری صرف فرض و ایده است، بدون آنکه فعلیت و تحقق داشته باشد. در نتیجه حکم یکی را نمی توان به دیگری حمل کرد و حسن و قبح و فضیلت و رذیلتی که اجتماع عام به مقتضای طبیعت انسانی معین کرده است به حکم فرضیه هایی که جز فرض تحقیقی ندارد مبدل نمی گردد. و امکان ندارد که احکام اجتماعی، که طبیعت انسان برای او تعیین کرده است فدای خواسته های فرضی افراد جامعه نمود.

افزون براین، چنانچه حسن و قبح و دیگر احکام اجتماعی، که حجت ها و استدلالهای اجتماعی از آن ترکیب یافته است، تابع اهدافی که مختلف و متناقض و متباین است باشد، لازم می آید که هیچگاه در هیچ اجتماعی یک هدف اجتماعی مشترک که مورد پذیرش همه افراد جامعه باشد وجود نداشته باشد. در این صورت در جامعه آن هدفی دنبال می شود که مبتنی بر زور و قدرت باشد و در نهایت موفقیت و تقدم از آن قدرتمندان خواهد بود. با وجود این، چگونه ممکن است طبیعت انسانی، افراد خود رابه سوی اجتماعی دعوت نماید که هیچگونه تفاهم و حکم مشترکی در میان افراد وجود نداشته باشد، مگر یک حکم که آن هم مایه تباهی و به هم ریختن اساس اجتماع است. این مساله تناقضی

نایسند درباره حکم طبیعت انسان واقتضاء وجودی آن خواهد بود. بدین ترتیب دیدگاه جانبداران نظریه نسبیّت اخلاق نمی‌تواند پذیرفتنی باشد.

«وکیف یمكن ان یقال: انّ الطبیعه الانسانیه ساقت افرادها الی حیاه اجتماعیه لاتفاهم بین اجزائها ولا حکم یجمعها الا حکم مبطل لنفس الاجتماع؟ وهل هذا الا تناقض شفیع فی حکم الطبیعه واقتضاءها الوجودی؟». (طباطبایی، ۳۸۰/۱)

نتیجه مقاله

از آنجایی که اسلام جامع‌ترین دین بشمار می‌رود به نیازهای واقعی انسان توجه داشته و برای رفع نیازهای او احکام و دستوراتی را صادر نموده است. انسان درنگرش قرآن کریم موجودی کمال‌جو و کمال‌طلب است و می‌تواند باشکوفایی ظرفیت‌های خود به کمال نهایی نایل گردد و شخصیت واقعی خود را تحقق بخشد. تحقق شخصیت انسان به شکوفایی عقل و نفس و قوای آن بستگی دارد. آنچه به اخلاق مربوط می‌شود در ارتباط بانفس اوست. بنابراین باید در جهت تحقق ملکات نفسانی تلاش نماید و خود را به کمالات شایسته برساند. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

شرط نیل به کمالات واقعی رعایت حد اعتدال قوای نفس و بهره‌گیری مناسب از آنهاست. از این رو انسان باید بگونه‌ای عمل نماید که هیچیک از قوای نفسانی او به سوی افراط و تفریط گرایش پیدا نکند. بدین سان، علم اخلاق به انسان کمک می‌کند تا از دو طرف افراط و تفریط اجتناب نماید و از طریق علم و عمل صفات نیکو را در خود به صورت ملکه درآورد.

باتوجه به آنچه گفته شد علامه طباطبایی بهترین شیوه کسب فضایل اخلاقی را از آن قرآن می‌داند و آن عبارت است از رفع زمینه‌های ردایل اخلاقی. یعنی قرآن انسانها را به گونه‌ای تربیت می‌کند که جایی برای ردایل اخلاقی باقی نماند و از راه رفع آنها را از بین می‌برد نه از راه دفع، بدین معنا که دلها را آنچنان باعلوم و معارف خود آشنا می‌کند که ورود ردایل در آن امکان پذیر نباشد. علامه طباطبایی معتقد است که اصول فضایل

جایگاه اخلاق و ردّ نظریه نسبیت از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر تفسیر المیزان / ۱۶۱

اخلاقی باید باتوجه به طبیعت و سرشت انسان و جامعه‌ای که در آن زیست می‌کند و پرورش می‌یابد پیوسته ثابت و پایدار باشد تا انسان از طریق این اصول ثابت برای کسب کمالات انسانی برنامه‌ریزی نماید. از این رو، دیدگاه نسبیت اخلاقی رابه جدّ مورد نقد قرار داده و آن را ناموجه می‌داند به همین دلیل معتقد است که هراجماع انسانی همواره حسن و قبحی دائمی دارد که اصول ثابت و غیرقابل تغییر اخلاقی محسوب می‌گردد. بنابراین، اصول اصلی اخلاق با فرهنگ‌ها و اجتماعات متنوع، تغییر و دگرگون نمی‌گردد. همچنین زمان و مکان اگرچه دربروز رفتار انسانها تاثیر گذارند اما اصول اخلاقی چون ریشه در سرشت و فطرت نوع انسان دارد و نوع انسان، برخلاف افراد انسانی، همواره ثابت و غیر قابل تغییر می‌ماند لذا اصول اخلاقی نیز پایدار خواهد ماند و تغییر و تحول زمانی و مکانی در ماهیت آنها تاثیر گذار نخواهند بود.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چاپ اول، بیروت، مکتبه الثقافه الدینیه، ۱۹۲۴م.
- ۳- پاپکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، تهران، حکم، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- ۴- رضائی، رضا، آرای اخلاقی علامه طباطبائی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ هـ.ش.
- ۵- ریچلز، جیمز، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۸۷ هـ.ش.
- ۶- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- ۷- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۸- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، چاپ پنجم، خوارزمی، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۹- فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ اول، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۱۰- فراهانی منش، علیرضا، آزادی ازدیدگاه علامه طباطبائی، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۱۱- مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ هـ.ش.
- ۱۲- نراقی، ملا مهدی، جامع السعادات، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- ۱۳- هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعودعلیا، چاپ سوم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ هـ.ش.