

مبدأ فضائل و ردائل از دیدگاه علامه طباطبائی

tmohader@gmail.com

تقی محدر / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *
دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۳

چکیده

اهمیت اخلاق و تهذیب نفوس انسانی، همواره یکی از دل‌مشغولی‌های انسان بوده است. بدون وجود فضائل اخلاقی، زندگی بی‌معناست. در حقیقت فضائل اخلاقی کمالات انسانی را تعیین می‌کنند و به زندگی انسان معنا می‌بخشند. اما تحقق این هدف والا، بدون پیدا کردن مبدأ واقعی برای فضائل امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا تنها با وجود مبدأ واقعی برای فضائل، امکان گفت‌وگو از فضائل مطلق و تأثیرگذار در سعادت انسان وجود دارد. از این‌رو، بسیاری از مکاتب اخلاقی برای تحقق این هدف و رسیدن انسان به سعادت، همواره در تکاپو بوده و سعی در ارائه مبدأ واقعی برای فضائل داشته‌اند. برای پیدا کردن مبدأیی واقعی برای فضائل اخلاقی، باید کمال حقیقی انسان را به دقت تعیین نمود. بر اساس دیدگاه مرحوم علامه طباطبائی، وصول به توحید در مراتب مختلف آن، کمال حقیقی انسان به‌شمار می‌آید. این تحقیق بر آن است تا با روش توصیفی اثبات کند که از دیدگاه علامه طباطبائی، توحید ام‌الفضائل و مبدأ همه فضائل اخلاقی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، فضائل، ردائل، توحید، ادراکات اعتباری، کمال.

بحث پیرامون فضائل و رذائل اخلاقی، سابقه طولانی دارد. در طول تاریخ، اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان مطالب بسیاری در مورد فضائل و رذائل بیان کرده‌اند. حکمای یونان از قبیل سقراط، افلاطون و ارسطو، با طرح انسان‌شناسی مبتنی بر قوای نفس، منشأ فضائل را اعتدال حاصل از قوا دانسته، ضمن بیان چهار فضیلت اصلی حکمت، عدالت، عفت و شجاعت سایر فضائل اخلاقی را به این چهار فضیلت ارجاع دادند. در مقابل، رذائل حاصل خروج قوا از اعتدال می‌باشد. این نظریه، که پرطرفدارترین نظریه اخلاقی در طول تاریخ بوده، با استقبال اندیشمندان غربی و شرقی، از جمله بسیاری از حکمای اسلامی قرار گرفت. حکمایی مثل *خواجه طوسی*، *ابن مسکویه*، *فیض کاشانی*، *محمد مهدی نراقی*، *ملاحمد نراقی* و حتی برخی از معاصران، از جمله *آیت‌الله مجتبی تهرانی* به شرح و تفصیل این نظریه پرداختند. اما نظریه دیگری که در سخنان برخی حکمای اسلامی به چشم می‌خورد، این است که منشأ و مبدأ فضائل اخلاقی توحید و منشأ رذائل اخلاقی شرک و کفر به خداوند می‌باشد. مرحوم *علامه طباطبائی* از پیشتازان این نظریه می‌باشد.

به اعتقاد *علامه*، خداوند متعال هنگام خلقت بشر نیرویی به نام «ادراک» و «فکر» را در او به ودیعه نهاد تا با آن بتواند حوادث و موجودات عالم را بشناسد. همچنین خدای متعال، انسان را به گونه‌ای خلق کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم هست و می‌تواند از هر چیزی استفاده کند. از این رو، انسان چه حیل‌های عجیبی در امر صنعت به کار می‌برد و راه‌های باریکی با فکر خود برای خود درست می‌کند. نتیجه این دو عنایت خداوند به انسان، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات، عنایت سومی را نتیجه داده، و آن این است که انسان توانست برای خود، علوم و ادراکاتی دسته‌بندی شده تدوین کند، تا در مرحله تصرف در اشیاء و به کار بردن و تأثیر در موجودات خارج از ذات خود، آن علوم را به کار بگیرد. برخی ادراکات بشری، تنها جنبه حکایت و نشان دادن موجودات خارجی را دارند و منشأ اراده و عملی در ما نمی‌شوند. مثل اینکه درک می‌کنیم: این زمین است. آن آسمان است. عدد چهار زوج است. آب روان است. سیب یکی از میوه‌ها است. اما بعکس قسم اول، ادراک‌هایی هستند که آنها را وسیله و واسطه به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود می‌کنیم و خدای سبحان این علوم و ادراکات را به ما الهام کرده، تا ما را برای گام نهادن در مرحله عمل و تصرف در عالم مجهز کند. آن‌گاه، این صور احساس ما را وامی‌دارد تا علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح، سزاوار و غیرسزاوار، و واجب و جایز، و امثال آن اعتبار کنیم. سپس، آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم، و عملی بر طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل شود. پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می‌شود. از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی، تصدیق به این معنا است: بر انسان واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است، استخدام کند. به

همین جهت، انسان از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می‌کند، تا با آن ادوات در ماده‌های دیگر تصرف کند. کارد و چاقو و اره و تیشه می‌سازد. سوزن برای خیاطی، ظرف برای مایعات، نردبان برای بالا رفتن و ادوات بی‌شمار دیگر می‌سازد. از این‌رو، انسان شروع کند به تصرف در گیاهان می‌کند؛ انواع مختلف تصرف‌ها در آنها، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا، لباس، سکنی و حوائج دیگر استخدام می‌کند. به همین منظور، در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت، خون، پوست، مو، پشم، کرک، شاخ و ... و حتی از خود حیوانات استفاده می‌کند. انسان به استعمار و استثمار حیوانات اکتفاء نموده، بلکه دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند، و به هر طریقی که ممکن باشد، آنها را به خدمت می‌گیرد. اما بشر در این سیر خود، به این مشکل برخورد که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر، همان را می‌خواهد که آنان نیز از او می‌خواهند. از این‌رو، ناگزیر می‌شود این معنا را بپذیرد: همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه، از او بهره‌کشی کنند. اینجاست که پی به تشکیل زندگی اجتماعی و مدنی برد. پس از تشکیل اجتماع، فهمید که دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی او منوط به این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی، به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان «عدالت اجتماعی» است. پس اضطراب بشر را مجبور کرد که زندگی اجتماعی را بپذیرد؛ زیرا اگر اضطراب نبود، هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند. از سوی دیگر، انسان‌ها به حکم ضرورت از نظر خلقت، منطقه زندگی، عادات و اخلاقی، که مولود خلقت و منطقه زندگی است، مختلف‌اند. این اختلاف طبقات، همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند و هر قوه‌ای می‌خواهد از ضعیف بهره‌کشی کند، و بیشتر از آنچه به او می‌دهد از او بگیرد. از این بدتر، اینکه غالب می‌خواهد از مغلوب بهره‌کشی کند، بدون اینکه چیزی به او بدهد، و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می‌شود در مقابل ظلم غالب، دست به حيله و خدعه بزند، تا روزی که به قوت برسد، آن‌گاه تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجهی بگیرد. پس بروز اختلاف، سرانجام به هرج‌ومرج منجر شده، فطرت او را از دستش گرفته، سعادتش را تباہ می‌سازد. پیدایش این اختلاف، بشر را ناگزیر از تشریح قوانین کرد؛ قوانین کلیه‌ای که عمل به آنها موجب رفع اختلاف شود، و هر صاحب حقی به حقش برسد (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۱۳).

بنابراین، از دیدگاه علامه با توجه به ضرورت حیات اجتماعی، وجود قوانینی که وظیفه هر شخص را تعیین کند و برای تخلقات احتمالی، مجازات‌هایی تعیین کند، ضروری می‌باشد. این هدف، زمانی محقق می‌شود که قوه مجریه از جرم اطلاع و بر مجرم تسلط داشته باشد. بنابراین، اگر جرمی در خلوت صورت گیرد و قوه مجریه از آن اطلاع نداشته باشد در این صورت جلوی جرم گرفته نمی‌شود. همچنین، اگر قوه مجریه ضعیف باشد، یا در برخورد با مجرمان سهل‌انگاری کند و یا اگر مجرمان در بدنه خود قوه مجریه

رسوخ کرده باشند، در این صورت هم قوانین موضوعه بی‌نتیجه خواهند بود. از دیدگاه مرحوم علامه، قوانین هر اندازه هم که دقیق باشند، اما تا زمانی که فضائل اخلاقی بر جامعه حکومت نکند و مردم به ملکات فاضله انسانی، از قبیل پیروی حق، احترام انسانیت، عدالت و کرامت پایبند نباشند، جلوی تخلفات گرفته نخواهد شد. براین اساس، مکاتب مختلف اخلاقی در طول تاریخ، ضمن تأکید بر اهمیت فضائل، سعی در ارائه مبدئی برای فضائل و ردائیل داشته‌اند. در این میان، برخی بر عدالت و برخی بر معرفت، به‌عنوان مبدأ فضائل تأکید کرده، برخی دیگر بدون تعیین مبدأ فضائل، فاعل واجد فضائل اخلاقی را ملاک ارزش‌گذاری افعال قرار داده‌اند. اما از دیدگاه علامه، فضائل اخلاقی به تنهایی در تأمین سعادت اجتماع و سوق دادن انسان به سوی صلاح عمل کافی نیست، مگر زمانی که بر اساس توحید باشند؛ یعنی مردم ایمان داشته باشند به اینکه عالم، که انسان هم جزئی از آن است، آفریدگار و معبودی دارد یکتا، ازلی و سرمدی که هیچ چیز از علم و احاطه او بیرون نیست و قدرتش مقهور هیچ قدرتی نمی‌شود. خدایی که همه اشیاء را بر کامل‌ترین نظام آفریده، بدون اینکه به یکی از آنها احتیاجی داشته باشد، و به زودی همه خلائق را برای حسابرسی به سوی خود فرا می‌خواند. روشن است وقتی اخلاق بر چنین عقیده‌ای اتکاء داشته باشد، برای آدمیان جز مراقبت رضای خدا همتی باقی نمی‌ماند. چنین مردمی از درون دل‌هایشان، رادعی به نام تقوا دارند که مانع آنان از ارتکاب جرم می‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۱۵۷-۱۵۵)

مرحوم علامه با تأکید بر دلائل عقلی و با تکیه بر مبانی اثبات شده در فلسفه اسلامی، مبدأیت توحید برای فضائل و ردائیل را اثبات می‌کند. طبق این دیدگاه، توحید ریشه همه فضائل اخلاقی و شرک ریشه همه ردائیل اخلاقی انسان می‌باشد. براین اساس، انبیای الهی برای تربیت بشر و هدایت او به راه سعادت و کمال، ابتدا بر پذیرش توحید و ترک شرک تکیه می‌کردند (هر چند مرحوم علامه در بیانات خود تأکید دارند که منشأ همه ردائیل شرک است، اما با توجه به اینکه منشأ شرک، کفر به خداوند متعال است می‌توان گفت: کفر به طریق اولی منشأ ردائیل است). با انکار توحید، انسان از شناخت واقعی خود و کمال غائی خود محروم است و نمی‌تواند به سعادت حقیقی دست یابد. همچنین، همان‌گونه که ارزش اخلاقی درجات فراوانی دارد، توحید نیز دارای درجات متعددی است، می‌توان گفت: توحید با مراتب آن، منشأ همه مراتب ارزش اخلاقی است. مقصود از «مراتب توحید»، تعمیق این باور و گسترش التزام به لوازم آن است. حداقل مراتب توحید، باور به اصل توحید ذاتی، توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی و تشریحی و الوهیت است. در سطح گرایش منجر به التزام قلبی به پذیرفتن دستورهای خداوند متعال و در عمل، در سطح پرستش و توحید در عبادت ظاهر می‌شود. اثبات مبدأیت توحید برای فضائل اخلاقی، آثار نظری و عملی فراوانی دارد. با این جهان‌بینی توحیدی و با تکیه بر توحید در مالکیت، می‌توان روش تربیتی اخلاقی جدیدی ارائه کرد که بر اساس آن، انسان‌ها را از نظر اوصاف و طرز تفکر، باید به گونه‌ای تربیت کرد که دیگر محل و موضوعی برای ردائیل اخلاقی باقی نماند. به عبارت دیگر، اوصاف ردیله و خواهی ناستوده را، حتی‌الامکان از طریق

دفع از بین بردن نه رفع؛ یعنی اجازه نداد که ردائل در دل‌ها راه یابد تا درصدد برطرف کردن آن برآییم، بلکه دل‌ها را باید آنچنان با معرفت توحیدی پُر کرد که دیگر جایی برای ردائل باقی نماند (همان، ج ۱، ص ۳۵۸).

انواع ادراکات اعتباری

از آنجایی که مرحوم علامه، فضائل و ردائل اخلاقی را اعتباری می‌داند، برای جلوگیری از هرگونه مغالطه‌ای، لازم است ادراکات اعتباری از دیدگاه ایشان بررسی شود. ایشان تقسیمات متعددی برای ادراکات اعتباری بیان می‌کند و در یک تقسیم، اعتباریات را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. اعتباریات بالمعنی الاعم

این دسته از اعتباریات، در مقابل ماهیت هستند. ویژگی این دسته از اعتباریات، این است که تابع احساسات یا مولود آنها نیستند، بلکه کاملاً مستقل از احساسات بوده، در نتیجه ادراکاتی ثابت و تغییرناپذیرند. شهید مطهری، درباره این دسته از اعتباریات می‌فرماید: «این اعتباریات، اعتباریات فلسفی و انتزاعی می‌باشد و آنها را با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی، که صرفاً قراردادی هستند، نباید اشتباه کرد» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶ ص ۲۹۵).

۲. اعتباریات بالمعنی الاخص (اعتباریات عملی)

از دیدگاه ایشان، این دسته از اعتباریات، لازمه فعالیت قوای فعاله انسان، یا هر موجود زنده‌ای می‌باشد. این ادراکات، تابع و طفیلی احساساتند. به همین دلیل، متناسب با قوای فعاله انسانی‌اند. در نتیجه، ثبات و تغییر آنها نیز تابع ثبات و تغییر احساسات درونی‌اند. با توجه به اینکه احساسات درونی نیز دو گونه‌اند؛ یعنی برخی احساسات درونی مثل اراده، کراهت مطلق و مطلق حب و بغض لازمه نوعیت نوع انسان می‌باشد. لذا احساسات عمومی به‌شمار می‌آیند. اما دسته دیگر، احساسات خصوصی به‌شمار می‌آیند که تغییر و تبدیل‌پذیرند. براین اساس، اعتباریات بالمعنی الاخص یا ادراکات اعتباری عملی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف. ادراکات اعتباری ثابت و عمومی

مرحوم علامه، اعتباراتی مثل وجوب، خوب و بد، انتخاب اخف و اسهل، متابعت از علم، اصل استخدام و... را از قبیل ادراکات ثابت و عمومی می‌داند که تحت هیچ شرایطی، این دسته از اعتبارات تغییر نمی‌کنند.

ب. ادراکات اعتباری خصوصی یا متغیر

ایشان زشتی و زیبایی‌های خصوصی، یا اشکال متفاوت زندگی را از قبیل ادراکات خصوصی می‌داند. این دسته از اعتبارات، ثابت نبوده و ممکن است تغییر کنند. بنابراین، انسان می‌تواند شکل خاصی از زندگی اجتماعی را که زمانی خوب و نیک می‌دانست، زمان دیگر بد بداند و طرد کند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰۲-۱۰۳).

هستی‌شناسی فضائل و ردائل

از دیدگاه مرحوم علامه، انسان موجودی مختار است و کارهای خود را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد. به دلیل مختار بودن انسان، ارتباط انسان با فعلش امکانی است. با توجه به اینکه نسبت امکان به تحقق و عدم تحقق فعل مساوی است، اگر این امکان بخواهد تحقق پیدا کند، باید به ضرورت تبدیل شود. از این رو، انسان برای تحقق افعال خود، بین خود و صورت علمی فعلش «بایدی» را اعتبار می‌کند که همان نسبت ضروری است. علامه در این باره می‌فرماید: «ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق به قوای فعاله گردد و نسبت «باید» را در وی بتوان فرض کرد». پس اگر بگوییم: «سبب میوه درختی است»، فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم: «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود» (همان، ص ۱۰۲).

علامه این گونه مثال می‌زند: وقتی انسان گرسنه است، به یاد سیری می‌افتد و با تصور سیری، نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری اعتبار می‌کند. از این رو، سیری وصف ضرورت به خود می‌گیرد. در جایی که عدم فعلی را ضروری می‌داند، نسبت «نباید» را بین خود و فعل اعتبار می‌کند. از دیدگاه ایشان، انسان حتی در مواردی که افعال زشت انجام می‌دهد، وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند و با اعتقاد به وجوب، آن افعال را انجام می‌دهد. دلیل ایشان این است که وقتی از مردمی که افعال ناشایست انجام می‌دهند، علت کارشان را می‌پرسیم، در پاسخ می‌گویند: چاره‌ای نداریم. این پوزش آنان دلیل بر این است که فعل با اعتقاد به وجوب انجام گرفته، اما این وجوب و ضرورت، مقید به عدم تحقق عذر بود (همان، ص ۱۰۶).

بنابراین، ایشان ضرورت و وجوب را اولین و عمومی‌ترین اعتباری می‌داند که بشر به آن توجه نموده، وجوب اولین اعتباری است که در همه اعتبارات، از جمله اعتبارات اخلاقی نقش دارد. علامه در این باره می‌فرماید:

نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتار وی می‌شود. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد به وجوب صادر می‌شود (همان).

از دیدگاه مرحوم علامه، از آنجا که انسان موجودی علمی و فعال است و در موجود علمی، اراده از علم پیروی می‌کند، بنابراین انسان برای انجام فعالیت، نیازمند علوم و ادراکاتی است که اراده او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات، علوم و ادراکات اعتباری است که دارای ویژگی انگیزش است. درحالی که ادراکات حقیقی و واقعی، دارای ویژگی انگیزش نبوده و تنها از واقع گزارش می‌دهند. علوم و ادراکات اعتباری بر اثر احساسات درونی انسان، که «مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش است»، پدید می‌آیند. انسان بنا بر کارکرد این علوم و ادراکات، اقدام به فعالیت می‌کند تا نیازهای وجودی خود را پاسخ دهد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۴۲۸).

معناشناسی فضائل و ردائل

تتبع در آثار علامه، بیانگر این است که ایشان معمولاً فضائل و ردائل، حسن و قبح و خوبی و بدی را مترادف هم قرار می‌دهد. براین اساس، هرچند ایشان فضائل و ردائل را معنا نکرده، اما حسن و قبح را در دو معنا به کار برده است:

۱. خوبی و حسن آن است که چیزی با قوه فعاله ملایمت و موافقت داشته باشد. بدی و قبح آن است که چیزی با قوه فعاله ملایمت و موافقت نداشته باشد. به عبارت دیگر، حسن و قبح یعنی ملایمت و منافرت با طبع فاعل (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵). این معنا از حسن و قبح، امری نسبی و متغیر می‌باشد. خود ایشان به صراحت می‌گوید:

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم، دوست می‌داریم؛ و حوادث دیگر را دشمن می‌داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن می‌داریم. بسیاری از اندام‌ها و مزه‌ها و بوی‌ها را از راه ادراک حسی، نه از راه خیال، خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار را بد می‌شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل، نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد؛ زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف ما می‌باشد؛ الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت می‌برد و جانورانی هستند که از دور به بوی مردار می‌آیند و یا از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت: دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی بیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰۷).

۲. طبق تعریف دوم، «خوبی و حسن»، عبارت است از: موافقت و ملایمت شیء با غرض مطلوب و غایت مقصوده و کمال و سعادت شیء و «قبح و بدی»، عبارت است از: عدم موافقت و ملایمت شیء با غرض مطلوب و غایت مقصوده و کمال و سعادت شیء. این معنا از حسن و قبح، بر حسب موارد از حیث نسبیّت و عدم نسبیّت متفاوت است؛ حسن و قبح برخی از افعال دائمی، ثابت و غیرمتغیر است. درحالی که حسن و قبح برخی دیگر، به حسب احوال و ازمنه و مجتمعات متفاوت است. مثلاً، «عدل» همیشه خوب و حسن و «ظلم» همیشه بد و قبیح است و این دو تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند. اما خنده و شوخی، که در مجالست با دوستان و مجالس شادی کاری حسن و پسندیده است، در مجالست با بزرگان و مجالس سوگواری، کار قبیح و بدی قلمداد می‌شود. زنا و شرب خمر، که در نزد غربیان کاری پسندیده و حسن است، در نزد مسلمانان، کار قبیح و بدی محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۰-۱۳). این معنا از حسن و قبح، جزء معقولات ثانیه فلسفی بوده، و بیانگر ضرورت بالقیاس بین فعل و غرض مطلوب است. این معنا، حکایت از واقعیت می‌کند و بالطبع، به این معنا اعتباری نخواهد بود.

مبنای فضائل و ردائل از دیدگاه علامه طباطبائی

مرحوم علامه، برخلاف بیشتر علمای اخلاق، که به تبعیت از ارسطو عدالت را منشأ همه فضائل می‌دانند، معتقد است: توحید مبدأ و منشأ همه فضائل و شرک منشأ همه ردائل می‌باشد. از منظر ایشان، خداوند متعال حقی است

که مالک هر چیزی است. از نظر مرحوم علامه، در مکتب اخلاقی اسلام، سعادت انسان فقط منحصر در لذائذ مادی نمی‌شود، بلکه زندگی و سعادت واقعی انسان همان زندگی آخرت است. این زندگی جز با تخلق به فضائل و زدودن رذائل از نفس حاصل نمی‌شود. اسلام برای تأمین این هدف، از دعوت به «توحید» شروع کرد تا تمامی افراد بشر یک خدا را پرستش کرده، در سایه پرستش او به سعادت دنیا و آخرت برسند (همان، ج ۴، ص ۱۰۹).

توحید یعنی اینکه عالم تنها یک معبود دارد: توحید یعنی وجود خدائی واحد و دارای اسماء حسنا، خدائی حکیم که خلائق را برای رساندن به کمال و سعادت آفرید. خدایی که خیر و صلاح را دوست می‌دارد و شر و فساد را دشمن، خدایی که در قیامت همه خلائق را جمع می‌کند و نیکوکاران را به بهشت و بدکاران را به عقاب کیفر می‌دهد (همان، ص ۱۱۱). از دیدگاه مرحوم علامه، توحید اصلی است واحد که وقتی تجزیه و ترکیب می‌شود، به صورت عقائد و اخلاق و اعمال در می‌آید؛ یعنی توحید در مقام اعتقاد، به صورت اثبات اسماء و صفات حسنا الهی در می‌آید و در مقام اخلاق، آدمی را متخلق به اخلاق کریمه‌ای از قبیل رضا، تسلیم، شجاعت، عفت و... و مبرای از صفات رذیله می‌سازد. در مرحله عمل، وادار به اعمال صالح و تقوای از محرمات الهی می‌کند. بنابراین، توحید خالص موجب می‌شود آدمی در هر یک از مراتب عقاید و اخلاق و اعمال همان را داشته باشد که خداوند متعال از انسان خواسته است (همان، ج ۱۰، ص ۱۳۷). ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

و از مهم‌ترین مزایا که در این دین به چشم می‌خورد ارتباط تمامی اجزای اجتماع به یکدیگر است، ارتباطی که باعث وحدت کامل بین آنان می‌شود، به این معنا که روح توحید در فضائل اخلاقی که این آیین بدان دعوت می‌کند ساری و روح اخلاق نامبرده در اعمالی که مردم را بدان تکلیف فرموده جاری است، در نتیجه تمامی اجزای دین اسلام بعد از تحلیل به توحید بر می‌گردد و توحیدش بعد از تجزیه به صورت آن اخلاق و آن اعمال جلوه می‌کند، همان روح توحید اگر در قوس نزول قرار گیرد آن اخلاق و اعمال می‌شود و اخلاق و اعمال نامبرده در قوس صعود همان روح توحید می‌شود، همچنان که قرآن کریم فرمود: «إِلَيْهِ يَنْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (همان، ج ۴، ص ۱۰۹).

از این رو، علامه از آیات توحیدی، به عنوان «غرر آیات» یاد می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵). از منظر ایشان، وجود خداوند مبدأ وجود همه حقایق خارجی است. همچنین معرفت خداوند متعال، مبدأ تمام وجودهای علمی می‌باشد. این توحید، اصلی است که با همه اجمالی که دارد، متضمن همه تفاسیل و جزئیات معانی قرآنی است چه معارفش و چه شرایعش، و به عبارتی اصلی است که اگر شکافته شود، همان تفاسیل می‌شود، و اگر آن تفاسیل فشرده شود، به این اصل واحد برگشت می‌کند. به همین جهت، آیات توحیدی که وحدت ذات، صفات و وحدت مبدأ خلق و وحدت ربّ و مدبر و وحدت معبود را تبیین می‌کند، از غرر آیات به‌شمار می‌آید. بنابراین، مقصود علامه از توحید این است که انسان معتقد باشد به اینکه خداوند متعال رب همه اشیاء عالم است. از سوی دیگر، انسان نیز حق ربوبیت او را ادا کند و تسلیم محض او باشد تا جایی که دلش جز برای او خاشع نگردد، جز برای او خضوع نکند (طباطبائی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۳۵).

براین اساس، از آنجایی که مرحوم علامه عالم را سراسر مُلک خداوند می‌داند و ربوبیت تکوینی و تشریحی آن را منحصر در ذات اقدس خداوند می‌داند، در ذیل آیه «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (آل عمران: ۶۰) می‌فرماید:

این آیه از بدیع‌ترین آیات قرآنی است؛ چون کلمه «حق» را مقید به «من» کرده که بر ابتداء دلالت می‌کند؛ زیرا اگر می‌فرمود: «الحق مع ربک» ممکن بود کسی خیال کند که خدای متعال و حق دو موجود با هم‌اند که این معنا بویی از شرک و همچنین عجز و ناتوانی در آن خوابیده است. اما تعبیر «من» بیانگر آن است که واقعیت همه‌اش از ناحیه خداوند متعال است. همچنین همه خیرات از ناحیه او می‌باشد. بنابراین، بر طبق این آیه فعل خداوند چون از مقوله وجود است، صورت علمیه‌اش جز حق نمی‌تواند باشد (همان، ج ۳، ص ۲۱۳).

بر اساس دیدگاه علامه، منشأ همه فضائل همان‌طور که در ذیل آیات ۲۴-۲۶ سوره ابراهیم بیان شده «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْثَرَهَا كُلَّ حَبِينٍ وَإِذْنُ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» توحید می‌باشد. طبق این آیات، توحید اصلی است ثابت که از هرگونه تغییر و زوال و بطلانی محفوظ است. معارف حقه دین و اخلاق پسندیده و اعمال صالح، که شاخه‌های آن اصل می‌باشند، حیات طویه خود را به وسیله آن اصل ثابت تأمین می‌کنند و به وسیله این اصل و فروع، عالم بشریت و انسانیت رونق و عمارت واقعی خود را می‌یابد. در مقابل «کَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ» شرک به خداوند می‌باشد. از آنجایی که این درخت خبیث است، جز شر و ضرر اثر دیگری ندارد. بنابراین، بر اساس این آیات منشأ همه ردائل اخلاقی، چه در ناحیه اعتقادات و چه در ناحیه رفتار، شرک به خداوند متعال می‌باشد (همان، ج ۱۲، ص ۵۲-۵۳).

مرحوم علامه، در ذیل آیه «قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَعَلِمَ أَنَّكُمْ مُسْلِمُونَ» (انبیاء: ۱۰۸) می‌فرماید: هر آنچه بر پیامبر وحی می‌شود، چه معارف عقیدتی و چه اخلاقی و عملی، همه از فروعات توحید است. دلیل ایشان بر این مطلب این است که حصر (انما)، ظهور در حصر حقیقی دارد (همان، ج ۱۴، ص ۳۳۱).

همچنین، ایشان در ذیل آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) می‌فرمایند:

اعتقادی حق است که به سوی خداوند متعال صعود کند و عملی صالح است که این اعتقاد حق را در بالاترین کمک کند. براین اساس، مردم بر حسب مراتب قرب و بُعدشان دارای مراتب مختلفی هستند و به هر میزان خلوص آدمی از شک و از خطوات شیطان کامل‌تر شود، صعود و ارتفاع شدیدتر و سریع‌تر می‌شود. لذا تعابیر مختلف قرآن همانند: «مخلصین»، «موقنین»، «منیبین»، «عالمین»، «مطهرین»، «مقربین»، «مجتبین»، «صالحین»، «صدیقین» و ... همه اشاره به این مراتب مختلف قرب به خداوند دارند (همان، ج ۳، ص ۶۵-۶۷).

براین اساس، در توضیح کلمات علامه می‌توان گفت: توحید، که همان یکتا دانستن خداوند است، باوری قلبی است که با اختیار حاصل می‌شود. معرفت شرط آن است و خود دارای آثار و لوازمی است و آثار و لوازم آن، به اعتقادات درونی محدود نمی‌شود، بلکه خود را در گرایش‌ها و نهایتاً در رفتارهای انسان در عرصه‌های مختلف زندگی نشان می‌دهد. بدین ترتیب، می‌توان گفت: آنچه موجب ارزش اخلاقی برای همه

صفات اکتسابی و رفتارهای اختیاری انسان، در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان می‌شود، توحید است. به عبارت دیگر، اساس ارزش‌ها به رابطه انسان با خدا برمی‌گردد. ما از این امر، به منشأ بودن توحید برای ارزش‌های اخلاقی یا منشأ بودن آن برای «فضائل اخلاقی» تعبیر می‌کنیم. در مقابل هر بینش، گرایش و رفتاری که منشأ آن کفر و شرک به خدا باشد، «ردزیت» محسوب می‌شود. بنابراین، حداقل مراتب توحید، باور به اصل توحید ذاتی، توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی و تشریحی و الوهیت است که در سطح گرایش، به التزام قلبی به پذیرفتن دستوره‌های خداوند متعال و در عمل، در سطح پرستش و توحید در عبادت ظاهر می‌شود. اما توحید کامل، مستلزم این است که علاوه بر اینکه در مرحله اعتقاد، هیچ‌کس را در جایگاه خداوند با او شریک نداند، در سطح گرایش، به هیچ‌چیز جز او گرایش استقلال‌نا داشته باشد. در سطح عمل، مستقلاً جز از دستوره‌های او پیروی نکند و در عمل، به هیچ‌یک از دستوره‌های او، آنچه مورد رضایت اوست، کوتاهی نکند. بنابراین، هرگونه عمل برخلاف خواسته و رضایت خداوند و هر گرایشی مخالف با گرایش خالص به توحید یا هر اعتقادی، منافی با باور به توحید کامل، مستلزم نقصی در توحید است؛ تنها مخلصین هستند که در توحید خالص و کامل‌اند. چنانکه قرآن هم می‌فرماید: «خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که علم به آنان داده شده، درجات عظیمی می‌بخشد» (مجادله: ۱۱).

بنابراین، با توجه به آنچه گذشت، بنا بر دیدگاه علامه از آنجایی که هیچ‌گایتی برای حیات بشری، جز توحید خداوند متعال در مرحله اعتقاد و عمل نیست، توحید ام‌الفضائل و منشأ و مبدأ همه فضائل می‌باشد و شرک به خداوند متعال، در رأس همه ردائل و مبدأ همه بدی‌ها می‌باشد. از این رو، هر فعل و صفتی که حکایت از عبودیت و خضوع در برابر خداوند متعال کند، «فضیلت» و هر آنچه که انسان را از دایره عبودیت دور کند، «ردزیت» می‌باشد. همچنین، فضائل بر حسب مقدار قربی که به ساحت قدسی خداوند برای انسان ایجاد می‌کنند، دارای مراتب مختلفی خواهند بود.

مطلق یا نسبی بودن فضائل اخلاقی

در کلمات مرحوم علامه، جمالاتی وجود دارد که موهم این است که ایشان فضائل اخلاقی را نسبی می‌داند. ایشان معتقدند: ادراکات حقیقی به دلیل آنکه تابع نیازهای طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگی او نیستند، با تغییر نیازهای طبیعی و شرایط محیطی تغییر نمی‌کنند. اما از آنجاکه احساسات درونی، تعیین‌کننده قلمرو اعتبارات شمرده می‌شوند، با تغییر احساسات درونی، اعتبارات ناشی از آنها هم تغییر می‌کنند. بنابراین، ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی که مطلق، دائمی و ضروری هستند، نسبی، موقت و غیرضروری‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۳۷۲). ایشان، همچنین منکر هرگونه رابطه تولیدی میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی است. ایشان می‌فرماید:

این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطقی، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد. در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه، مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۹۶).

مقصود مرحوم علامه این است که چون احساسات انسانی در معرض تغییر و تحول قرار دارند و ممکن است در زمانی، انسانی را شیر و در زمان دیگر، موش تصور کنیم، اعتباریات دایرمدار اغراض احساسی اعتبارکننده‌اند، نه تابع واقعیت. براین اساس، از آنجاکه اعتباریات، همواره در معرض تغییر و تحول هستند، از مفاد یک قضیه اعتباری، نمی‌توان یک قضیه واقعی را استنتاج کرد. همچنین، از مفاد قضایای حقیقی نمی‌توان قضایای اعتباری را نتیجه گرفت. به تعبیر خود علامه، با تصدیقات برهانی، نمی‌توان یک تصدیق شعری را به اثبات رساند. استدلال بر عدم امکان این رابطه تولیدی، این است که علت ارتباط مفاهیم حقیقی با یکدیگر، این است که زمینه فعالیت ذهنی در آنها، به دلیل وجود حدوسط فراهم است. ذهن می‌تواند با تشکیل قیاسات منطقی، نتایج دلخواه را بگیرد. ولی از آنجاکه در اعتباریات، روابط موضوعات و محمولات، فرضی و اعتباری است، هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی، یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد. به همین دلیل، زمینه تکاپو و جنبش عقلانی در خصوص اعتباریات فراهم نیست. به عبارت دیگر، نه می‌توان آنها را در براهین فلسفی و علمی به کار برد و نه می‌توان آنها را از براهین علمی و فلسفی به دست آورد (لاریجانی، ۱۳۸۴). این کلمات علامه، سبب شده برخی گمان کنند که بر اساس نظریه اعتباریات، باید‌ها و نباید‌های اخلاقی، همه ضرورت‌های ادعایی و مجازی و اعتباری هستند. این اعتبار نیز برای رفع نیازهای ثابت و متغیر بشر انجام می‌شود و از آنجاکه باید و نباید‌های اخلاقی، ضرورت‌هایی ادعایی، اعتباری و مجازی هستند، صدق و کذب در آنها معنا ندارد. در نتیجه، برهان و استدلال نیز در آنها راه ندارد و قابل استنتاج منطقی از حقایق نیستند. با توجه به این تبیین، به نظر می‌رسد بر اساس این نظریه، اخلاق امری نسبی و توجیه ناشدنی است و اساساً هیچ‌گونه ارتباطی میان باید و نباید‌های اخلاقی و واقعیات عینی وجود ندارد (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳-۳۵۴).

در تفسیر کلمات علامه، از اعتباری بودن فضائل اخلاقی، باید به دو نکته مهم توجه کرد: اول اینکه اعتبار و انشاء دو قسم است: گاهی مقصود اعتبار و انشای محض است؛ اعتباری که معتبر آن را بدون هیچ ملاک و معیاری جعل می‌کند. مثل هنگامی که اعتبارات به سلیقه و پسند افراد جعل شده باشند. اما گاهی مقصود انشاء و اعتبار مبتنی بر واقع است. اعتباری که معتبر بر اساس اهداف و اغراض خاص و برای رسیدن به مصالح واقعی، حکمی را جعل کرده باشد (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳-۲۷۶). دوم اینکه هنگامی که از مفهوم «نسبیت» در اخلاق استفاده می‌کنیم، باید توجه داشت که این مفهوم عمدتاً در دو معنای متفاوت به کار می‌رود. خلط بین این دو مفهوم، می‌تواند منشأ اشتباهاتی شود. به همین دلیل، تمایز میان این دو معنا ضروری است. بر اساس یک اصطلاح، مقصود از «نسبیت» در اخلاق، به این معنا است که مفهوم خوب و باید از ذات شیء فی حد نفسه انتزاع نمی‌شوند، بلکه

انتزاع آنها متوقف بر در نظر گرفتن امر دیگری نیز می باشد. این همان اصطلاحی است که فلاسفه در مقابل مفهوم نفسی به کار می برند. به بیان روشن تر، هنگامی که می گوییم: «مفاهیم اخلاقی نسبی هستند»، به این معناست که مفهوم «خوب» و «باید» از ذات شیء فی حد نفسه انتزاع نمی شوند، بلکه انتزاع آنها بر در نظر گرفتن امر دیگری نیز متوقف است. مثلاً، ادعا می شود که افعال اخلاقی برای رسیدن به اهدافی خوب هستند و به همین دلیل نسبی اند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۷۲۰). این معنای نسبیّت، منافاتی با مطلق بودن فضائل ندارد. نزاع مطلق گرایان و نسبی گرایان در این معنا نیست. اما طبق اصطلاح دیگر، که محل نزاع مطلق گرایان و نسبی گرایان است، هیچ اصل اخلاقی که اعتبار عام و کلی داشته باشد وجود ندارد، بلکه اعتبار همه اصول اخلاقی، به فرهنگ یا گزینش فردی وابسته است. به عبارت دیگر، از دیدگاه نسبی گرایان، اعتبار همه احکام اخلاقی مقید به شرایط و قیود خاصی است (پویمن، ۱۳۷۷-۱۳۷۶، ص ۳۲۷-۳۲۶). اما در مقابل، مطلق گرایان معتقدند که برخی از فضائل اخلاقی مطلق بوده، اعتبار آنها وابسته به قیود یا شرایط خاص نیست (همان، ص ۳۳۷).

با توجه به این دو نکته، نسبت دادن «نسبیّت» به مرحوم علامه، تصویری خام و ابتدایی است؛ زیرا در کلمات علامه، قراین، شواهد و تصریحاتی وجود دارد که غرض ایشان، نفی هرگونه ارتباط نبوده، تنها یک نوع ارتباط خاصی را که لازمه قبول نظریه اعتباریات است، نفی کرده است. این بدین معنا نیست که ایشان وجود هر نوع رابطه‌ای را انکار کنند، به گونه‌ای که به هیچ ارتباطی میان حقایق و اخلاق قائل نباشند. به عبارت دیگر، دلیل اینکه علامه اعتباریات را برهانی نمی داند، عدم ابتناء بر واقع نیست، بلکه دلیل آن، نیازمندی افزودن اعتبار پس از ابتناء بر واقع است که برهان نمی تواند این افزوده را تأمین کند. گرچه اصل این سخن قابل مناقشه است، اما ربطی به نسبی یا مطلق بودن فضائل اخلاقی ندارد (محرر، ۱۳۹۴، ص ۵۸). از دیدگاه ایشان، مفاد باید و نباید، ضرورت‌های ادعایی است؛ یعنی انسان برای رسیدن به اهداف و نتایج مطلوب، میان خود و افعالش، ضرورت و باید جعل می کند تا به انجام کار ترغیب و تحریک شود. با توجه به اینکه، فاعل برای رسیدن به غایت، ضرورت را بین خود و فعل جعل می کند و این کار مجازی و اعتباری را به دلیل رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه انجام می دهد، این اعتبار بر اساس ارتباط حقیقی و واقعی بین فعل و نتیجه است. در مثال خود ایشان هم، غذا خوردن علت سیر شدن است. بین غذا خوردن و سیری ارتباط حقیقی وجود دارد. براین اساس، جعل‌ها و اعتبارها دارای ملاک هستند و ملاک این جعل، رسیدن به غایات مطلوب است. ایشان در این باره می نویسد: انسان دارای یک نظام طبیعی است که حقیقت او به وسیله همین نظام حفظ می شود و این نظام به وسیله معانی وهمیه و امور اعتباری محافظت می شود. بنابراین، اگرچه انسان بر حسب ظاهر، با نظام اعتباری زندگی می کند، ولی بر حسب واقع، با نظام طبیعی زندگی می کند. همه معارف و احکام دین به وسیله اعتباریات بیان شده‌اند، اما یک حقایق دیگری وجود دارد که این اعتباریات، مبتنی بر آن حقایق می باشند. از آنجاکه این امور اعتباریه مبتنی بر آنها هستند، امور حقیقی و عینی می باشند؛ پس رابطه بین این امور اعتباریه، مبتنی بر آن حقایق نیز واقعی و عینی می باشد (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۶-۷).

توضیح اینکه، ایشان در بحث مربوط به مفاد بایدها و نبایدها، معتقدند: انسان بین غذاخوردن و سیرشدن، رابطه‌ای واقعی می‌یابد؛ یعنی می‌داند غذاخوردن موجب سیرشدن است و این رابطه‌ای واقعی است، نه قراردادی. همچنین از آن طرف، رابطه خود و فعل غذاخوردن را به دلیل اینکه فاعل مختار است، رابطه‌ای امکانی می‌یابد؛ یعنی درمی‌یابد که انجام این فعل برای او ضرورت ندارد؛ او مجبور به فعل نیست، بلکه می‌تواند انجام دهد و می‌تواند انجام ندهد. از این رو، برای اینکه حتماً به سیری دست یابد، رابطه بین خود و فعل را که رابطه‌ای امکانی است، به طور اعتباری و مجازی، رابطه‌ی وجوبی و ضروری می‌سازد. این کار یک قرارداد و اعتبار است. اما روشن است که این جعل و اعتبار، بی‌ملاک نیست و مبنا و اساس دارد؛ یعنی درست است که این یک جعل و اعتبار است، ولی جعلی بر اساس رابطه‌ای واقعی و حقیقی است. از این رو، برای سیرشدن نمی‌توان جعل «باید» درباره دیدن داشت، بلکه برای سیرشدن، جعل «باید» درباره غذاخوردن منطقی است. پس بایدها و نبایدها انشای محض نیستند که هیچ رابطه‌ای با واقعیت‌ها نداشته باشند، بلکه انشاهای مبتنی بر واقع‌اند و به لحاظ همان واقعیت‌ها، قابل تحقیق و بررسی هستند. بنابراین، هرچند ایشان این احکام را تابع احساسات درونی و به تبع آنها، قابل تغییر و زوال می‌داند، اما معتقد است: این اعتبار بر حقیقی استوار است و آثار واقعی دارد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۹۵). همچنین، تصریح دارد که این احساسات، مولود یک سلسله احتیاجات وجودی است (همان، ص ۹۶). از سوی دیگر، معتقد است: برخی از این اعتبارات عمومی، به دلیل آنکه لازمه نوعیت انسان هستند، ثابت و نامتغیرند (همان، ص ۱۰۳).

بنابراین با دقت در کلمات علامه، روشن می‌شود منظور ایشان از «نسبی بودن احکام» این است که با صرف نظر از خواسته‌ها، نیازها و کمال موجودی خاص، حقیقتی به نام «باید» و «نباید» یا «خوب» و «بد» وجود ندارد. بنابراین، این نسبیت همان نسبیت اخلاقی نیست که تعریف آن پیش‌تر گذشت. از این رو، این نوع نسبیت منافاتی با مطلق بودن فضایل ندارد؛ زیرا از دیدگاه ایشان، احکام اخلاقی بر واقعیاتی مبتنی‌اند که مستقل از سلیقه و احساس و قرارداد هستند. بر این اساس، ایشان تنها آن دسته از احکام متغیری را می‌پذیرد که تابع تفاوت و تغییر شرایط واقعی باشند. ولی آن دسته از احکامی که تابع تغییر سلیقه‌ها و قراردادهای صرف و بی‌ارتباط با سعادت و کمال حقیقی انسان باشند، از دیدگاه ایشان پذیرفتنی نیستند. بنابراین، هرچند علامه ادراکات اعتباری را در همه افعال از جمله افعال اخلاقی جاری کرده، معتقد است که هیچ فعلی از دایره اعتبار خارج نیست. اما این بدان معنا نیست که گزاره‌های اخلاقی نسبی می‌باشد، بلکه از دیدگاه ایشان گزاره‌های اخلاقی اعتبار صرف نیست، بلکه اعتباری مبتنی بر واقع می‌باشد. بنابراین، با توجه به همین واقع، فضائل اخلاقی و به تبع آنها، اوصاف اخلاقی مثل خوب و بد در عالم وجود دارند. این حقایق و اوصاف از آگاهی و احساسات ما مستقل هستند. همچنین، گزاره‌های اخلاقی هرچند خودشان اخباری نبوده، قابلیت صدق کذب را ندارند، اما با توجه به همان واقعیتی که از آن اخذ شده‌اند، متصف به صدق و کذب می‌شوند. از آنجایی که برخی از این اعتبارات لازمه نوع انسان می‌باشند، به همین جهت غیرقابل تغییر بوده، همیشه صادق خواهند بود.

همچنین، این ادعای نسبی‌گرایان که فضیلت مطلق وجود ندارد و آنها برحسب اختلاف مناطق، زمان‌ها و اجتماع‌ها تفاوت دارند، از نظر علامه طباطبائی، مغالطه‌ای است که از خلط میان «اطلاق مفهومی» به معنای کلیت و «اطلاق وجودی» به معنای استمرار وجود، پیدا شده است. توضیح اینکه، درست است که فضیلت با وصف کلیت و اطلاق در خارج وجود ندارد، در خارج هر چه وجود دارد، مصداق آن کلی ذهنی است. اما معنای آن نفی فضیلت مطلق، به معنای مستمر و دائمی نیست؛ زیرا هدف از تشکیل اجتماع، رسیدن نوع انسان به سعادت است و سعادت نوع، مانند هر پدیده‌ای دیگر، دارای شرایط و موانعی است. هر کار موافق و مساعد سعادت، «فضیلت» و هر کار مخالف و منافی آن، «رذیلت» است. این امر یک امر دائمی است که اختصاص به جامعه و یا زمان خاص ندارد. اهل هر اجتماعی، عدالت اجتماعی یعنی دادن حق هر ذی‌حق را به اندازه‌ای که منافی با حقوق دیگران نباشد، واجب می‌دانند و جلب منافع به مقداری که مضر به حال دیگران نباشد و یا دفع مضرات را به مقدار لازم، ضروری می‌شمارند. هر کسی علم مفید را فضیلت دانسته و در فضیلت بودن عفت، عدالت، شجاعت و حکمت تردید نمی‌کند. هر جامعه‌ای در برابر تظاهر به کار زشت و شنیع اظهار تنفر می‌کند. این همان «حیاء» از شاخه‌های عفت است. هر اجتماعی، خشم در مقابل هتاکان به مقدسات جامعه را واجب می‌داند. این همان «غیرت» از شاخه‌های شجاعت است. هر ملتی به قناعت هر فرد به حقوق اجتماعی‌اش حکم می‌نماید، این همان «قناعت» است. هر مردمی حکم می‌کند به اینکه هر کس باید موقعیت اجتماعی خود را حفظ کند و در عین حال، بر دیگران کبریبایی و ستم روا ندارد و این همان «تواضع» است.

البته ممکن است از باب اختلاف در تشخیص مصداق، یک خصلتی در یک اجتماع فضیلت باشد و در اجتماعی دیگر، رذیلت به حساب بیاید، اما این اختلاف به معنای واجب ندانستن پیروی از فضیلت نیست، بلکه از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که آن هم واقعی دارد و باید بر اساس آن واقع، درباره درستی و نادرستی تشخیص مصداق دآوری کرد. بنابراین، ممکن است برخی یک ویژگی را از مصادیق فضیلتی مثل تواضع دانسته، آن را فضیلت به حساب می‌آورند. اما بعضی دیگر، آن را از مصادیق رذیله‌ای مثل تحقیر نفس دانسته و رذیله می‌شمارند. براین اساس، اگر در جوامعی عفت زنان و غیرت مردان و نیز برخی فضائل، مانند قناعت و تواضع «فضیلت» شمرده نمی‌شوند. به این دلیل نیست که از عفت، حیاء، تواضع و قناعت بدشان می‌آید، بلکه به این دلیل است که اجتماع‌شان، مصادیق آنها را مصداق عفت، حیاء، غیرت، قناعت و تواضع نمی‌دانند. آنها عفت را خوب می‌دانند، ولی مراد نداشتن زن شوهردار با مرد اجنبی را مصداق عفت نمی‌دانند، بلکه آن را مصداق بی‌عرضگی و قبیح می‌شمارند. دلیل بر این مدعا، این است که آنها از دیگر مصادیق عفت، مثل انجام کار درست حاکم و قاضی تمجید و ستایش می‌کنند. شرم از قانون‌شکنی را «حیاء» و اکتفاء به حد قانونی را «قناعت» و کرنش در برابر زمامداران را «تواضع» می‌نامند. از این نمونه‌ها، معلوم می‌شود که اصل غیرت، قناعت، حیاء و تواضع در همه هست، منتهی گاهی در تطبیق آن بر مصادیق اختلاف پدید می‌آید. مرحوم علامه، با بیان مقدماتی فضائلی مثل عفت، شجاعت،

حکمت و عدالت را از فضائلی می‌شمارد که هم طبیعت فرد و هم اجتماع و هم نوع انسان برای بقا و استكمال خود به آنها نیاز دارند. ردائل مقابل این صفات نیز با کمال انسان ناهماهنگ بوده، همیشه زشت محسوب می‌شوند. در هر اجتماع انسانی، خوب و بد وجود دارد. این چهار فضیلت جزء فضائل همه جوامع برای همه زمان‌ها است و چهار صفت مقابل آنها، برای همیشه زشت و ناپسند هستند (همان، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۲).

طریقه کسب فضائل

مرحوم علامه معتقد است: راه تحصیل ملکات فاضله، تکرار عمل و مداومت بر آن است؛ یعنی عمل باید به قدری تکرار شود که در نفس انسان، به صورت ملکه در آید؛ به گونه‌ای که دیگر قابل زوال نباشد. ایشان در ابتدا معتقد است که تکرار عمل از سه طریق به دست می‌آید:

۱. طریق مکتب یونان

از نظر این مکتب، راه تحصیل ملکات فاضله و تهذیب اخلاق، در نظر داشتن فواید دنیایی فضائل و فواید علوم و آرائی است که مردم آن را می‌ستایند. بر اساس این دیدگاه، عفت نفس یعنی کنترل خواسته‌های شهوانی و قناعت؛ یعنی اکتفاء به داشته‌های خود و قطع طمع از داشته‌های دیگران، انسان را در میان مردم محترم و موجه می‌سازد. در مقابل، شره یعنی حرص در شهوت و طمع موجب ذلت و خواری انسان در نظر دیگران می‌شود. شجاعت انسان را از تلون دور می‌گرداند و حتی با وجود شکست، همه مردم انسان شجاع را می‌ستایند. اما انسان متهور، حتی با وجود غلبه بر دشمن باز نكوهش و ملامت می‌شود. عدالت مایه حیات جاودان و موجب نیکامی و محبت عمومی برای انسان می‌شود و ... بنابراین، بر اساس این مکتب کسب صفات فاضله و اصلاح اخلاق برای نیل به محبوبیت اجتماعی و ستایش مردم است (همان، ج ۱، ص ۳۵۵).

۲. طریق انبیاء الهی

طبق این مکتب، راه کسب فضائل توجه دادن آدمی به فواید اخروی عمل می‌باشد. این روش، طریق انبیاء در اصلاح اخلاق می‌باشد که سعی داشتند مردم را با انذار و تبشیر، متخلق به صفات فاضله کنند. بر اساس این دیدگاه، انگیزه انجام عمل صالح و تکرار آن، رسیدن به بهشت و نعمت‌های آن و دور شدن از جهنم و عذاب‌های آن می‌باشد. این طریقه، مورد تأیید قرآن هم می‌باشد. نمونه‌های بسیاری از آن در قرآن آمده است که به دو نمونه اشاره می‌گردد: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (توبه: ۱۱۱)؛ «إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (ابراهیم: ۲۲)؛ این مکتب از جهاتی شبیه مکتب اول می‌باشد؛ منتهی فرق این دو مکتب در هدف و نتیجه است. در مکتب اول هدف از کسب فضائل، کسب محبوبیت و در نهایت، مدح و ذم مردم و برقراری نظم اجتماعی است، اما در مکتب انبیای الهی هدف سعادت حقیقی انسان و رسیدن به ثواب‌های اخروی می‌باشد (همان، ص ۳۵۶).

۳. طریق قرآن

همان طوری که بیان شد، اساس اخلاق و فضائل اخلاقی از نظر قرآن، توحید ناب می‌باشد. توحید متضمن این است که خدای متعال، دارای اسمای حسنا است؛ قابل ستایش و عشق ورزیدن است. توحید یعنی اینکه خداوند مالک آسمان و زمین است؛ خدایی که رب تکوینی و تشریحی عالم است و هر قدرتی در عالم متکی به قدرت لایزال او می‌باشد و هر عزتی از جانب او می‌باشد. بنابراین، بر اساس طریقه قرآن تنها حافظ اخلاق فاضله توحید ناب می‌باشد؛ زیرا کسی که به توحید اعتقاد دارد، هر قدرت و عزتی را از جانب پروردگار می‌بیند و در این عالم، برای کسی استقلالی نمی‌بیند. برای چنین کسی، جایی برای ریا و ترس از غیر خدا و امید به دیگران و تمایل و اعتماد به غیر خدا باقی نمی‌ماند. به اعتقاد علامه، در این طریق اصلاً جایی برای ردائیل باقی نمی‌ماند تا ما درصدد رفع آن باشیم؛ زیرا کسی که اعتقاد دارد تنها موجود مستقل عالم، که همه چیز ملک مطلق او می‌باشد، دیگر غرور و استقلال طلبی او را نمی‌گیرد. کسی که عزت را منحصرأ در خداوند بداند، برای به دست آوردن آن مجبور به ریا و دروغ نمی‌شود. کسی که قدرت و نیرو را منحصرأ در آن ذات مقدس بداند، از هیچ قدرت پوشالی و دروغین در عالم نمی‌هراسد. از این رو، به اعتقاد علامه، با وجود چنین اعتقادی انسان دیگر نمی‌تواند در مقابل غیر او خضوع کند، یا ترس و امید به غیر او داشته باشد. بنابراین، برخلاف دو طریق گذشته، که سعی داشتند از طرق رفع ردائیل اخلاقی، ملکات فاضله را جایگزین آن در نفس انسان کنند، در این طریق انسان‌ها از نظر روحی و علمی به گونه‌ای تربیت می‌شوند و آنچنان علوم و معارف در وجود او پرورش می‌یابند که دیگر موضوعی برای ردائیل باقی نمی‌ماند. در حقیقت، با این طریق ردائیل اخلاقی از ریشه سوزانده می‌شود. بدین ترتیب، دیگر نیازی به معالجه و مبارزه با آن نیست. در این طریق، دل آنچنان از عظمت و شکوه حضرت حق سیراب می‌شود و سایه توحید به گونه‌ای بر عقل و قلب انسان سایه می‌افکند که دیگر جایی برای توجه به غیر باقی نمی‌ماند. صفاتی مثل خوف از خدا، عزت نفس، مناعت طبع و... در وجود انسان ریشه می‌دواند (همان، ص ۳۵۸-۳۶۱).

هدف از فضائل

بر اساس طریقه حکماء و فلاسفه، فن اخلاق بر اساس عقائد عمومی و اجتماعی است. طریقه انبیای الهی بر اساس عقائد عمومی دینی است. اما طریقه سوم، که طریقه قرآن بود بر اساس توحید خالص بنا شده است. مکتب حکماء و فلاسفه، انسان را تنها به سوی حق اجتماعی دعوت می‌کند و هدف آن برقراری نظم اجتماعی است. اما مکتب انبیاء، انسان را به سوی حق واقعی و کمال حقیقی دعوت می‌کند؛ یعنی انسان را به آنچه که مایه سعادت او در حیات اخروی است، دعوت می‌کند. اما طریقه قرآن، انسان را به توحید ناب و خالص دعوت می‌کند. بنابراین، طریقه قرآن با آن دو طریق دیگر تفاوت اساسی دارد؛ زیرا بنای طریق قرآن بر محبت عبودی و ترجیح دادن جانب خدا بر جانب خلق و بنده است. از این رو، هدف اخلاق در این طریق ذات خداوند است. برخلاف دو طریق اول که در پی

کسب فضیلت برای فرد انسانی هستند؛ منتهی با این تفاوت که طریق اول، به دنبال کسب فضیلت اجتماعی و مدح و ستایش مردمی است و طریق دوم، به دنبال کسب فضیلت و سعادت آخری است. اما در طریق سوم، هدف ذات خداوند است نه کسب فضیلت انسانی؛ به گونه‌ای که انسان آنچه‌آن مجذوب ذات مقدس خداوند می‌شود و آنچه‌آن توجّه او به اسماء و صفات عالیّه پروردگار جلب می‌شود و به گونه‌ای خداوند را عبادت می‌کند که گویا او را می‌بیند (همان، ج ۱۱، ص ۱۶۰). طبق این طریق، انسان غرق در لذت و سروری می‌شود که آلوده به الم و اندوهی نیست. انسان غرق در امنیتی می‌شود که دیگر خوفی با آن نیست و وقایع را جز به مراد دل و موافق با رضای الهی نمی‌بیند و سر منزل مقصود بنده، خدا و توشه او ذلت و بندگی و راهنمای او شوق و محبت الهی است. این مرحله‌ای است که به تعبیر مرحوم علامه، مردم عادی توانایی تعقل و پی بردن به کنه آن‌را ندارند و این طایفه، همان مقربینی هستند که به قرب الهی نائل شده‌اند. خداوند متعال حقایقی را برای ایشان کشف می‌کند که از دیدگاه مادی کور مستور است (همان، ص ۱۶۲).

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی، بحث از فضائل و ردائل اخلاقی، ریشه در یونان باستان دارد. بسیاری از حکماء و فلاسفه، به تبعیت از ارسطو معتقدند: چهار فضیلت عفت، شجاعت، حکمت و عدالت فضائل اصلی می‌باشند. سایر فضائل فروع و شاخه‌های این اصول هستند. اما مرحوم علامه، با نگرشی جدید به اخلاق، معتقد است: که توحید ام‌الفضائل و شرک ام‌الردائل می‌باشد. از دیدگاه ایشان، توحید اصلی است که درخت سعادت آدمی را رشد داده، شاخ و برگ اخلاق کریمه را در آن می‌رویاند، و آن شاخه‌ها را هم بارور ساخته جامعه بشریت را از آن میوه‌های گران‌بها بهره‌مند می‌سازد. بر اساس دیدگاه ایشان، هدف فضائل ذات خداوند می‌باشد. در این طریق، دل آنچه‌آن از عظمت و شکوه حضرت حق سیراب می‌شود و سایه توحید به گونه‌ای بر عقل و قلب انسان سایه می‌افکند که دیگر جایی برای توجه به غیر باقی نمی‌ماند. انسان‌ها از نظر روحی و علمی، به گونه‌ای تربیت می‌شوند و آنچه‌آن علوم و معارف در وجود او پرورش می‌یابند که دیگر موضوعی برای ردائل باقی نمی‌ماند. در حقیقت، با این طریق ریشه ردائل اخلاقی از ریشه سوزانده می‌شود. بدین ترتیب، دیگر نیازی به معالجه و مبارزه با آن نیست.

منابع

- پویمین، لوئیس پی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، «نقدی بر نسبیت اخلاقی»، ترجمه محمود فتحعلی، *مجله نقد و نظر*، ش ۱۴-۱۳، ص ۳۲۴-۳۴۳.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *تفرج صنع*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۳۶۰، *رساله الولایه*، تهران، قسم دراسات الاسلامیه.
- _____، ۱۳۷۵، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، مرکز بررسی های اسلامی.
- _____، ۱۳۶۲، *رسائل سبعه*، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سیدمحمدحسین طباطبائی.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۸۴، «استدلال در اعتباریات»، *پژوهش های فلسفی کلامی*، ش ۲۴، ص ۴-۳۰.
- محرر، تقی، ۱۳۹۴، «بررسی نسبت دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی با واقع گرایی اخلاقی»، *معرفت*، ش ۲۱۰، ص ۴۷-۶۰.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاقی در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نویان، سیدمحمد، ۱۳۹۰، «چیستی اعتبار نزد علامه طباطبائی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۴، ص ۱۱۵-۱۴۶.