

تکثر در آراء اخلاقی علامه طباطبایی رحمته الله علیه

محمد نصر اصفهانی*

چکیده

مرحوم علامه طباطبایی در سه کتاب خود چهار مبنا و نظریه‌ی اخلاقی را مطرح ساخته است. او در کتاب *نهایة الحکمة فضیلت‌گرایی* و در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نوعی منفعت‌گرایی و در *تفسیر المیزان* مصلحت‌گرایی اخروی و خداگرایی عارفانه را تبیین نموده است. نقدها و بررسی‌های مطرح در این زمینه و میزان اهمیت هر یک از آنها از نظر علامه مباحث دیگر این مقاله را تشکیل می‌دهد.

به نظر می‌رسد ایشان برای انسان‌های مختلف در شرایط مختلف و با دیدگاه‌ها و سطوح مختلف، اخلاقی را معقول یا مقبول دانسته که برای دیگران معقول یا مقبول نیست و ترجیح قایل شدن برای هر یک از این دیدگاه‌ها جهت همه‌ی انسان‌ها با دیدگاه‌های متفاوت از نظر علامه دلیل واضحی ندارد.

* دانشجوی دکتری رشته‌ی حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی.

واژه‌های کلیدی

فلسفه‌ی اخلاق، امور حقوقی، امور اعتباری، عقل نظری، عقل عملی، متکلمین، نسیت اخلاق، اشاعره و معتزله.

مقدمه

از برجستگی‌های اندیشه‌ی مرحوم علامه طباطبایی، فرزانه و نظریه‌پرداز معاصر، توجه به مباحث فلسفه‌ی اخلاق بوده است. اندیشه‌های اخلاقی علامه، عمدتاً در لابه‌لای سه کتاب *نهایة الحکمة*، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و *المیزان* است. با توجه به این که دیدگاه‌های مرحوم علامه در بین اندیشمندان و تحصیل‌کردگان جامعه حایز اهمیت است، روشن شدن مبانی اندیشه‌ی اخلاقی ایشان ضروری به نظر می‌رسد.

در مطالعه‌ی اولیه‌ی مجموع آرای ایشان، نوعی تنوع و تکثر در مبانی نظریه‌های اخلاقی ایشان قابل توجه است. با توجه به این که این آرا بدون انتقاد از نظریه‌ی دیگر آورده شده است پرسش‌هایی مطرح می‌شود که پاسخ آن واضح نیست و پاسخی روشن می‌طلبد. این پرسش‌ها عبارتند از:

این دیدگاه‌ها چه هستند و چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ نظریه‌ی نهایی خود علامه طباطبایی در فلسفه‌ی اخلاق با کدام یک از این دیدگاه‌ها منطبق بوده است؟ آیا ایشان همه‌ی این دیدگاه‌ها را در یک سطح می‌دانسته است، یا اصولاً ایشان نظر خاصی نسبت به آنها نداشته و آنان را تنها در هر مقام، متناسب با همان مقام مطرح نموده است؟ آیا تنوع و تکثر دیدگاه‌های ایشان با توجه به این که هر یک از این دیدگاه‌ها بدون انتقاد و بازگشت از نظریه‌ی قبلی انجام گرفته است می‌تواند حاکی از تطوّر فکری مرحوم علامه باشد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، چهار نظریه قابل طرح است:

۱. کلیه‌ی نظریات، در عین تعدّد و تفاوت، بر پایه‌ی مبانی خود، مورد قبول ایشان بوده است.
۲. تحوّل اندیشه‌ی اخلاقی ایشان ایجاب می‌کند به لحاظ تاریخی آخرین نظریه را مورد پذیرش ایشان بدانیم.
۳. قبول یا عدم قبول نظریه‌ی خاص مورد توجّه علامه نبوده است، بلکه او هریک از این اندیشه‌ها را مطابق عرف عالمان آن علم مطرح ساخته است.
۴. نظریه‌های مختلف، همه، در یک نظریه قابل جمع است و احتمالاً ایشان از میان آنها، به یک نظریه‌ی جامع باور داشته است. پذیرش هر طرح قبل از مطالعه‌ی دقیق نظریات ایشان، قضاوتی شتابزده خواهد بود. به همین جهت، قبل از هر چیز باید به بررسی اندیشه‌های متعدّد اخلاقی ایشان پردازیم.

نظریه‌ی اول: اخلاق یونانی

مرحوم علامه‌ی طباطبایی در کتاب فلسفی خویش - نه‌ایة الحکمة - نظریه‌ی سنتی فلاسفه‌ی مشاء را تبیین کرده است. او در کتاب *المیزان* نیز آن را به صورت مبسوط توضیح داده است. بر اساس این نظریه، «اخلاق جزء عقل عملی و از مقوله‌ی کیف نفسانی است.»^۱ بنابراین اخلاق حالتی درونی است که افعال به راحتی و بدون تأمل از آن حالت صادر می‌شود. اخلاق ناشی از سه قوه‌ی اصلی آدمی، یعنی: قوه‌ی شهویه، قوه‌ی غضبیه و قوه‌ی عاقله است. قوه‌ی شهویه به دنبال جذب منفعت و خیر است و منافی را که هماهنگ و ملایم با تمایلات انسان

۱- طباطبایی، محمدحسین، *نه‌ایة الحکمة*، ص ۱۲۳.

است کسب می‌کند؛ مثل خوردن و نوشیدن. قوه‌ی غضبیه دافع شر و امور مضر برای نفس آدمی است؛ مثل دفاع از جان و مال و آبرو. عقل، به خیر و سعادت هدایت می‌کند و از شر و شقاوت باز می‌دارد.^۱

مرحوم علامه کارکرد عقل را در *المیزان* اعمال مربوط به تصور و تصدیق فکری دانسته است^۲ که در این زمینه سخن جدیدی است؛ چراکه کسی جز علامه نگفته است که قیاس و اقامه‌ی استدلال دلیل اخلاق است.^۳ این دیدگاه با این سخن ایشان که اخلاق از شعب عقل عملی است نیز منافات دارد چون قیاس و اقامه‌ی دلیل از شعبات عقل نظری است.

به هر حال، مرحوم علامه اضافه می‌کند:

«هریک از این قوا یک حالت اعتدال و حد وسط دارد و دو شق مخالف که یا حالت افراط و یا حالت تفریط این قواست. فضیلت ممدوح، فقط حد وسط است و طرفین آن که افراط و تفریط باشد رذیلتی است که مذموم است.»^۴

اعتدال را مرحوم علامه، استعمال مناسب قوا از نظر کمی و کیفی تعریف کرده است.^۵ ملکه‌ی عامله در شهوات، اگر ملازم با اعتدال گردید به آن «عفت» می‌گویند و در صورت تلازم با افراط «حرص» یا «شره» و در صورت تفریط آن را «تنبلی» یا «خمود» نام داده‌اند. ملکه‌ی مرتبط با غضب نیز اگر معتدل بود «شجاعت» نام دارد و در صورت افراط «تهوّر و بی‌باکی» و در صورت تفریط به آن «ترس» می‌گویند.

۱- همان، ص ۱۲۴.

۲- *المیزان*، ج ۱، ص ۳۷۱.

۳- همان.

۴- همان، ج ۱، ص ۳۸۲.

۵- همان، ج ۱، ص ۳۷۱.

ملکه‌ی حاکم در خیر و شر و نافع و ضار، یعنی قوه‌ی عاقله، در صورتی که ملازم با حد وسط باشد «حکمت» نام دارد و در صورت افراط «جریزه» و صورت تفریط آن «کودنی» یا «غباوت» است.

هیأت حاصل از اعتدال آن سه قوه در صورتی که موجب اعطای حق هر سه قوه گردد و هر چیز در جایگاه مناسب خود قرار گیرد، «عدالت» نامیده می‌شود و در صورت افراط، «ظلم» به خود تحقق می‌یابد و در صورت تفریط، «پذیرش ظلم» یا «انظلام» گفته می‌شود.

علامه معتقد است: همه‌ی اخلاقیات شعبه‌های فرعی این چهار فضیلت هستند. به همین جهت، ایشان در کتاب المیزان درختی را ترسیم کرده است که چهار شاخه‌ی اصلی به نام حکمت، عفت، عدالت و شجاعت دارد. هر یک از شاخه‌های اصلی فروعی دارند که نشانگر یک فضیلت اخلاقی منشعب شده از این اصول هستند. از حکمت، شش فضیلت، از عفت هجده فضیلت، از عدالت، هفده فضیلت و از شجاعت، نه فضیلت منشعب شده است.^۱

نقد و بررسی نظریه‌ی اول

آقای طباطبایی بدون بیان هیچ نقدی از این دیدگاه گذشته‌اند و با توجه به رویه‌ی ایشان در کتاب *نهایة الحکمة* که اگر چیزی را قبول نداشته باشند آن را نقد می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که در زمان تدوین کتاب نهایه با این دیدگاه، که دیدگاه رایج مسلمین بوده است، موافق بوده‌اند.

تقسیم‌بندی قوای انسان به این صورت میراثی از یونان قدیم است، ولی تاریخ دقیق آن به خوبی روشن نیست. گفته می‌شود افلاطون

۱- همان، ج ۱، ص ۳۷۲.

نظریه‌ی طبیعت سه جزئی نفس را از فیثاقوریان گرفته است.^۱ این تقسیم‌بندی مورد قبول مسلمانان قرار گرفت و به مرور از مسلمات اندیشه‌ی اخلاقی آنان تلقی شد.

افلاطون مبتنی بر گفته‌های هومر نفس را دارای سه قوه می‌دانست.^۲ افلاطون سرمایه‌ی اصلی هر جامعه را حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری (عفت) و عدالت می‌دانست که هر قشری از اقشار جامعه متکفل تأمین بخشی از آنها هستند.^۳ به نظر افلاطون اجزای نفس از حیث کیفیت و تعداد، همان اجزایی است که اقشار جامعه را در شهر تشکیل می‌دهند.^۴ به عبارت کلی‌تر، از نظر افلاطون، نفس دارای دو جزء است: یکی شریف و بهتر، دیگری پست و بدتر. اگر جزء شریف، یعنی عقل، بر شهوت و غضب تسلط داشته باشد، شخص، صاحب عدالت، عفت و شجاعت خواهد شد. در صورتی که جزء بدتر، یعنی هوا و هوس، بر عقل غلبه یافت، نفس، گرفتار ظلم، بی‌عفتی و غضب خواهد شد که از اوصاف مذموم است و فرد به خاطر آن مورد نکوهش واقع می‌شود.^۵ در نظر او انسان از رفتاری که مخالف هوا و هوس او باشد خشمگین می‌شود، ولی از رفتار عاقلانه یا مجازات عادلانه‌ی خویش غضبناک نخواهد شد.^۶ در نظر افلاطون عقل باید چون ارباب‌رانی دو اسب اراده (غضب) و شهوت را رهبری کند و به وسیله‌ی آنها پیش بتازد.^۷ او معتقد

۱- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه: مجتبوی، سید جلال‌الدین، ج ۱، ص ۲۸۵.

۲- افلاطون، جمهور، ترجمه: روحانی، فواد، ص ۲۵۳.

۳- همان، صص ۲۲۷ - ۳۲۲.

۴- همان، ص ۲۵۴.

۵- همان، صص ۲۳۳ - ۲۵۰.

۶- همان، صص ۲۵۰ - ۲۵۱.

۷- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه: مجتبوی، سید جلال‌الدین، ج ۱، صص ۲۴۱ و ۲۴۲.

است عقل باید همچون چوپان، غضب را به مثابه سگ چوپان به کمک گیرد.^۱

در روانشناسی ارسطو نیز، اعمال، یا تحت تأثیر عقل یا تحت تأثیر شهوت و غضب است و در هر صورت ارادی است.^۲ حیوانات و اطفال، به صورت غیرارادی، اعمالشان تحت تأثیر شهوت و غضب است، ولی انسان بالغ می‌تواند اعمالش را تحت تأثیر عقل انجام دهد و در این صورت این رفتار، رفتار فضیلت‌آمیز خواهد بود.^۳ ارسطو معتقد است که فضیلت رفتار ارادی است که ناشی از عقل سلیم باشد.^۴ ارسطو نیز با استناد به هومر می‌گوید: خشم ناشی از شور و شهوت و انتقام‌جویی مطلوب نیست، بلکه در برابر کسانی که سزاوار غضب هستند به نحوی که سزاوار هستند و در لحظه یا لحظاتی که مناسب است و بر کسانی که مستوجب آن هستند مطلوب و ممدوح است.^۵

تا عصر حاضر اکثر فیلسوفان اخلاقی مسلمان، از شیعی و سنی، پیرو اندیشه‌های اخلاقی «ابن مسکویه» (متوفای ۴۲۱ق.) از کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق بوده‌اند. کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه را هم می‌توان نوعی ترجمه‌ی آزاد اخلاق نیکوماخوس ارسطو دانست. با این توضیح که ابن مسکویه در کتاب خود تصریح می‌کند که تمام تلاش خود را در اقتباس از آرای ارسطو صرف کرده است. امثال «محمد بن یوسف العامری النیشابوری» (متوفای ۳۸۱ق.) در کتاب

۱- افلاطون، ص ۲۵۱.

۲- ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخس، ترجمه: پورحسینی، سید ابوالقاسم، ج ۱، صص ۶۶ - ۶۵.

۳- همان، ص ۶۷.

۴- همان، ص ۷۹.

۵- همان، صص ۸۶ و ۱۱۷.

السعادة و الاسعاد و «یحیی بن عدی» (متوفای ۳۶۴ ق.) همین تلاش را داشته‌اند.

با زیر سؤال رفتن اندیشه‌ی ارسطو در مغرب زمین، انتقادات عدیده‌ای از نظریه‌ی حد وسط صورت گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- معیار حد وسط در اخلاق ارسطو شفاف و مشخص نیست. ممکن است در شرایط و موقعیت‌های مختلف اعتدال و حد وسط در نظر افراد تفاوت کند.

۲- در همه‌ی موارد، امکان پیدا کردن حد وسط وجود ندارد؛ راست‌گویی، حق‌طلبی، وفای به عهد و ... از این قبیل هستند.

۳- حسن و قبح در این نظریه، ذاتی فعل دانسته شده است، در حالی که در بسیاری از موارد تأثیر عملی فعل و فایده‌ی معنوی آن، اثر اصلی را در حسن و قبح عمل ایجاد می‌کند.^۱

در میان اندیشمندان مسلمان معاصر نیز، به تبع، نقدهایی از این دیدگاه صورت گرفته است که اجمالاً برخی از آنها به قرار زیر است:

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

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

۱- مراجعه شود به: تاریخ فلسفه، برتراند راسل، ترجمه: دریابندری؛ نجف، کلیات فلسفه، پابکین، ترجمه: مجتبیوی، سید جلال‌الدین.

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

- در اخلاق اسلامی نیت و قصد قربت نقش به‌سزایی در خوبی و بدی دارد. در حالی که در این اخلاق جایی برای آن وجود ندارد.^۲

- تنها نقدی که خود علامه‌ی طباطبایی بر این نظر وارد کرده است، نه در نه‌ایة الحکمة، بلکه در المیزان، آن هم در مقایسه با نظر قرآنی است. ایشان اظهار می‌دارد که این نظریه‌ی اخلاقی از اندیشه‌های یونانیان است و اخلاقی دنیوی است و «هدف آن جز کسب صفات فاضله و تعدیل ملکات و اصلاح اخلاق برای نیل به محبوبیت اجتماعی و ستایش جمع نیست.»^۳

نظریه‌ی دوم: اخلاق اعتباری

علامه طباطبایی در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، تحت عنوان «اعتباریات و علوم غیر حقیقیه یا اندیشه‌های پنداری»، نظریه‌ی اخلاقی جدیدی مطرح ساخته‌اند که اصول کلی آن عبارت است از این‌که: هر موجود زنده‌ای با افعالی سروکار دارد، نقاطی را مقصد و هدف فعالیت‌های خود قرار می‌دهد و با قوا و ابزار و وسایلی که به‌طور طبیعی و تکوینی به آن مجهز شده است به سوی آن اهداف و مقاصد حرکت می‌کند.^۴ قوای فعاله‌ی انسان نیز احساساتی در درون او ایجاد

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

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

۳- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۶۱.

۴- محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (مجموعه‌ی سه جلدی)، ص ۳۰۲.

می‌کند و باعث می‌شود او انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و بخواهد و حوادث و وارداتی که با قوای او ناجورند دشمن داشته و نخواهد.^۱

«این خواستنی را باید بخواهم» نسبتی است که ما میان قوه‌ی فعاله‌ی خود و میان صورت احساسی خود که بر نتیجه و اثر عملی منطبق است برقرار می‌کنیم. مثلاً «این خوردنی را باید بخوریم» نسبتی است که انسان در حال گرسنگی به یاد سیری ایجاد کرده است. او نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشت. در این حال، خود را خواهان و او را خواسته‌ی خود پنداشت. این سیری، به بلعیدن و جویدن و به دهان بردن، برداشتن، نزدیک شدن و دست دراز کردن، همه، سرایت می‌کند.^۲

پس هر کاری که با ملایمت و کمال یا عدم ملایمت و نقص انسان سنجیده شود، حسن و قبح یا خوبی و بدی آن آشکار می‌شود. در این صورت، انسان «باید» و «نباید» می‌کند. این «باید» و «نباید» نیازمند واضح نیست تا آن را وضع کند و به آدمی ابلاغ نماید،^۳ بلکه این باید و نباید را طبیعت به آدمیان تفویض کرده است.^۴ بنابراین «باید» و «نباید»‌های فردی و اجتماعی به همین ترتیب اعتبار می‌شوند.^۵

علامه اضافه می‌کند که اعتبار «وجوب»، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از او استثنا ندارد. هر فعلی با اعتقاد «وجوب» صادر می‌شود.

۱- همان، ص ۳۰۶.

۲- همان، ص ۳۱۲.

۳- همان، صص ۳۱۲ و ۳۴۴.

۴- همان، ص ۳۲۳.

۵- همان، ص ۳۱۳.

«خوبی» و «بدی»، «زشتی» و «زیبایی» زاینده‌ی بلافصل اعتبار «وجوب» و «باید» است.^۱

ایشان «اصل استخدام»، «اصل اجتماع» و «اصل حسن و قبح» را از اعتباراتی می‌داند که عقل انسان «باید» و «نباید» آن را خود اعتبار کرده است. انسان، عدل و ظلم را برای تأمین سود خود اعتبار می‌کند. او سود همه را برای سود خود می‌خواهد و «باید» عدالت اجتماعی را، برای سود همه اعتبار می‌کند.

مرحوم طباطبایی خوب و بدها را اموری ثابت و ابدی نمی‌داند، بلکه معتقد است که عقلای جامعه ممکن است بر حسب پیشرفت اجتماع و تکامل فکری خود مفاهیم تازه‌ای را در روابط بین خود در معرض نمایش بگذارند تا مصالح جامعه را بهتر تأمین کنند.^۲

نقد و بررسی دیدگاه دوم

در نظریه‌ی دوم علامه، ابهامات چندی وجود دارد که بدون پاسخ مانده است، از جمله این که:

- آیا خوبی و بدی منحصر به امور اعتباری است یا به امور حقیقی نیز تعلق می‌گیرد؟

خوبی و بدی و زشتی و زیبایی اهداف از کجا قابل تشخیص است؟ آیا هر هدف و مقصدی قابل پذیرش است؟ معیار آن کدام است؟

- انسان برای رسیدن به اهداف نیازمند وسایل، ابزار و روش‌هایی است؛ چه معیاری برای خوبی و بدی وسایل و ابزار وجود دارد؟

۱- همان، ص ۳۱۷.

۲- همان، ص ۳۳۳.

- مطرح کردن «دوست داشتن» و «دوست نداشتن» به عنوان مبنای اخلاق و تفاوت دوست داشتن و دوست نداشتن افراد، معضل نسبیّت‌گرایی اخلاقی را پیش می‌آورد که به راحتی قابل حل نیست. برای پاسخ به سؤالات فوق باید به مبدأ اندیشه‌های علامه طباطبایی مراجعه کرد و از جانب ایشان به برخی از پرسش‌های بی‌پاسخ از جانب ایشان پاسخ گفت.

مرحوم علامه، مباحث متکلمین و اصولیین در این خصوص را در فلسفه‌ی خویش وارد کرده و آن را به سبکی متفاوت به فلسفه‌ی اخلاق مبدل ساخته است. از نظر متکلمین و اصولیین، عقل بشر قادر به تشخیص سه نوع حسن و قبح یا زشتی و زیبایی یا نیکی و بدی است:

۱- نیک و بد به معنای کمال و نقص؛ مثل نیکی علم، عدل، شجاعت و عفت، و بدی جهل، ظلم، ترس و هرزگی.

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

۳- نیک و بد به معنای مدح و ذم؛ آنچه سزاوار است انجام گیرد و انجام‌دهنده‌ی آن مستحق تشویق است و آنچه سزاوار نیست انجام گیرد و انجام‌دهنده‌ی آن مستحق ذم و تنبیه است؛ مثل نیکی عمل به عدل و شجاعت در مقابل دشمن، و زشتی عمل به ظلم و ترس از دشمن.^۱

به نظر می‌رسد که نیکی و بدی اهداف و وسایل در زمره‌ی نیک و بد نوع اول و دوم است که نیک و بدی آن ناشی از عقل نظری است. تنها بخش سوم نیکی و بدی است که ناشی از عقل عملی است و از نظر مرحوم علامه اخلاقیات و باید و نبایدها از نوع سوم هستند.

۱- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۸۲.

سازوکار درک نوع سوم از نیک و بد این است که عقل مطابق استعدادها و احساسات درونی آدمی آنچه باعث کمال یا ملایم طبع اوست، یعنی نیک نوع اول و دوم را جذب می‌نماید و محبوب می‌دارد و در نتیجه نیک می‌شمارد و آنچه باعث نقص یا منافی طبع وی است را دفع می‌کند و آن را منفور می‌دارد و در نتیجه زشت و مکروه می‌شمارد. این امور را اصطلاحاً «آرای محموده» می‌نامند.

آرای محموده در علم منطق، به قضایایی گفته می‌شود که از جهت مدح و ذم برای تحصیل مصلحت عمومی و مطابق آرای عمومی تنظیم شده است. چون مصلحت عمومی در رعایت آنهاست، مورد قبول عقلا قرار گرفته است. این قضایا چون تنها در حوزه‌ی زندگی آدمیان معتبر است، در عالم، واقعیتهای جز مطابقت با آرای عقلا ندارد.

از نظر متکلمین و منطقیون، «انفعالات نفسانی»، مثل شفقت، حیا و غیرت، یا «عادات عمومی»، مثل احترام به میهمان و نوع لباس و خوبی غذا و رنگ خاص، که عقلا نسبت به آن اتفاق نظر ندارند، جزو حسن و قبح عقلی به معنای نوع سوم هم نیستند.^۱

پس براساس اندیشه‌ی متکلمین، آنچه را عقلا برای انسان کمال تلقی می‌کنند یا آن را ملایم طبع او تشخیص می‌دهند، همان معنای سوم نیک و بد یا حسن و قبح است.

بنابر دیدگاه متکلمین و فقهای اصولی آنچه مثل عدل، علم و شجاعت مورد تأیید عقلا است و دین هم به آن توصیه می‌کند، تأسیس

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

شریعت یا حکم مولوی خداوند نیست، بلکه صرفاً تأکیدی بر حکم عقل یا ارشاد و هدایت به حکم عقل است.^۱

در بیانات مرحوم علامه اشاره شد که اخلاق از مقوله‌ی دوست داشتن و دوست نداشتن افراد است. امری قراردادی و از مقوله‌ی اعتبار عقلاست. چنین اموری برهان و تجربه و استدلال بر نمی‌دارد. تنها راه نقد آن اثبات لغویت است؛ یعنی اگر آنچه اعتبار شود ما را به هدف و مقصد برساند، صالح، خوب و قابل قبول است و در غیر این صورت، باطل، بد و غیر قابل قبول خواهد بود.^۲

مرحوم مطهری با وجود این که بر مبحث اعتباریات علامه، در اصول فلسفه پاورقی نوشته و در آن جا دیدگاه‌های ایشان را تقویت کرد، بعدها به اشکالات اندیشه‌ی ایشان آگاه شد و در کتب مختلف خود با آن به تندی برخورد نمود. او در ضمن بدیع و نو دانستن نظریه‌ی علامه می‌گوید:

«حتی خود من هم وقتی اصول فلسفه را می‌نوشتم، توّجه نداشتم که حرفی که ایشان درباره‌ی علوم عملی و علوم اخلاقی دارند یک فلسفه‌ی بسیار جدیدی است و آخرین نظریه‌ای که امروز درباره‌ی اخلاق می‌دهند همین حرف آقای طباطبایی است.»^۳

شهید مطهری پس از تشریح نظریه‌ی علامه، آن را با دیدگاه برتراندراسل مقایسه کرده، عنوان می‌کنند:

«راسل می‌گوید: اصل خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است، یک امری است که در رابطه‌ی انسان با اشیا مطرح است. مثلاً وقتی ما یک هدف و مقصدی داریم و می‌خواهیم به آن مقصد برسیم می‌گوییم، فلان وسیله خوب است. این که از این وسیله استفاده کنیم، معنای

۱- اصول فقه، ص ۲۳۹.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، نقدی بر مارکسیسم، ج ۱۳، ص ۷۳۱.

۳- همان، ص ۷۲۱.

«خوب» فهمیده می‌شود. «خوبی» صفت واقعی نیست، چون همین خوب برای کسی که خلاف این مقصد را دارد خوب نیست.»
سپس آقای مطهری نتیجه می‌گیرد، هم نظر علامه و هم نظر راسل، هر دو، نسبی‌گرایی اخلاقی است.^۱

از آن جا که دیدگاه علامه با متکلمین و اصولیین هماهنگی دارد نه با فلاسفه، پذیرش آن برای مطهری مشکل است. غافل از این که به نظر علامه، اخلاق در دیدگاه فلاسفه نیز تفاوتی با متکلمین نمی‌کند. آنها هم بر آرای محموده تکیه داشته‌اند.^۲

در هر صورت، مطهری بر علامه اشکال می‌گیرد که چرا ایشان از سخن فلاسفه‌ای چون افلاطون و ارسطو که قایل به عینیت خیر و اخلاق هستند عدول کرده و با امثال متکلمین یا راسل هم نظر شده است. آقای مطهری اظهار می‌دارد که این بحث به درد علم اصول می‌خورد نه فلسفه‌ی اخلاق. سخن مطهری ناظر بر سخن راسل در بیان عینیت اخلاق افلاطون در تاریخ فلسفه‌ی خود است. او در آن جا به عینیت اخلاقی افلاطون ایراد گرفته است. البته باید توجه داشت که راسل خود در همان جا می‌گوید: معیار اخلاقیات مانند معیار مسایل علمی نیست و مستلزم معیاری غیر از اجماع عام هم هست. به نظر راسل حل مشکل معیار اخلاق دشوار است. او می‌گوید من داعیه‌ی حل آن را ندارم.^۳

نظریه‌ی سوم: اخلاق دینی

علامه طباطبایی، نظریه‌ی سوم اخلاقی خویش را در تفسیر المیزان مطرح ساخته است. نام این اخلاق، بنا بر نام‌گذاری خود ایشان، «اخلاق ادیان و

۱- همان، ص ۷۲۳.

۲- نگاه شود به: المیزان، ج ۱، ص ۳۷۳.

۳- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه: دریابندری، نجف، ص ۱۸۷.

راه انبیا» است.^۱ ایشان در توضیح این اخلاق می‌فرمایند: روش معمول انبیا این بوده است که رفتار را بر اساس ثواب و جزای اخروی ارزش‌گذاری می‌کرده‌اند و در اثر انجام تکلیف، فرد کمال حقیقی و سعادت اخروی خود را تأمین می‌کرد. در این اخلاق توجهی به آثار دنیوی و اجتماعی رفتار نمی‌شود، بلکه هدف آن، کامل ساختن ایمان به خدا و ایمان به آیات او و سعادت و خیر اخروی انسان است.^۲

ایشان با استناد به آیاتی چند اظهار می‌دارند که قرآن هم همین راه را ادامه داده است. آیاتی چون ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾؛^۳ ﴿إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾؛^۴ ﴿إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^۵ نمونه‌هایی از آیاتی است که مرحوم علامه به آن استناد می‌کند.

ایشان در تفسیر خویش مدعی است که «خوب» و «بد» در قرآن مبتنی بر آثار و نتایج دنیوی و اجتماعی نیست بلکه مبتنی بر آثار اخروی آن است. اگر در جایی از قرآن خلاف چنین چیزی دیده شود آنها حقیقتاً به ثواب اخروی یا عقاب اخروی بر می‌گردد.^۶ ایشان به عنوان نمونه به آیات زیر اشاره کرده و می‌گویند: ظاهر این آیات به نتایج دنیوی اشاره دارد، در حالی که غایت آنها همان آخرت است:

۱- المیزان، ج ۱، ص ۳۵۸.

۲- همان، ص ۳۸۳.

۳- توبه / ۱۱۱. ترجمه: «در حقیقت، خدا از مؤمنان، جان و مالشان را به این که بهشت برای آنان باشد، خریده است.»

۴- زمر / ۱۰. ترجمه: «بی تردید، شکیبایان پاداش خود را بی حساب، به تمام خواهند یافت.»

۵- ابراهیم / ۲۲. ترجمه: «آری، ستمکاران عذابی پردرد خواهند داشت.»

۶- المیزان، ج ۱، ص ۳۵۶.

﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَةَ لَيْلَىٰ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾؛^۱ یعنی: «هر کجا بودید روی‌های خود را به سوی آن [مسجد الحرام] بگردانید تا برای مردم بر شما حجتی نباشد.» یا ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَنفُسُكُمُومًا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ﴾؛^۲ یعنی: «با هم نزاع نکنید، که سست شوید و مهابت شما از بین برود.»

نقد و بررسی نظریه‌ی سوم

از نظر علامه، اخلاق بشری برای سعادت دنیوی و اخلاق اخروی برای سعادت آخرت است. آنچه مربوط به سعادت دنیوی است ابزار کسب آن را خداوند در وجود بشر قرار داده است و حسن و قبح آن قابل تشخیص برای خود بشر هست. آنچه قابل تشخیص او نیست حسن و قبح اخروی رفتار است. با این ملاک، دو نظریه‌ی اخلاقی اول خود علامه هم کاملاً بشری است. تنها نظریه‌ی سوم، اخلاقی دینی است، که در آن از گزاره‌های دینی استفاده شده است.

این دو نوع اخلاق، یعنی اخلاق دینی و اخلاق عرفی، قاعدتاً باید با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین داشته باشد. این تفاوت‌ها از جهاتی قابل توجه است:

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

۱- بقره / ۱۵۰.

۲- انفال / ۴۶.

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

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

۴- انگیزش: صبر، امانت، صدق، عدالت، انفاق و ... اگر با انگیزه و نیت تحصیل نتایج دنیوی آن انجام گیرد اخلاق عرفی و سکولار است، در صورتی که اگر با انگیزه و نیت ثواب اخروی صورت گیرد اخلاق دینی خواهد بود.

نکته‌ی مهم در این نظریه‌ی اخلاقی، تفکیک بین اخلاق عرفی و اخلاق دینی است. این دیدگاه به دیدگاه عمومی اشاعره نزدیک و از دیدگاه عمومی شیعه و معتزله دور است. بنابراین دیدگاه، حسن و قبح باید از جانب شارع مشخص شود، چرا که تجربه و استدلال به آخرت راه ندارد. انسان با عقل نمی‌تواند رابطه‌ی بین عمل خویش با اثر اخروی آن را تشخیص دهد. آنچه بشر به آن تواناست تنها تشخیص رابطه‌ی عمل با آثار و عکس‌العمل دنیوی آن است.

پرسش‌هایی که این جا مطرح است این است که:

الف) آیا اصولاً این پیش‌فرض صحیح است که انسان نمی‌تواند به

آثار اخروی عمل خود پی ببرد؟

ب) اگر پیش فرض اول را اثبات کردیم، آیا این پیش فرض کامل است، یعنی شارع به کلیه‌ی خوبی‌ها و بدی‌های اعمال و نتایج اخروی آن اشاره کرده است؟

ت) اگر ملاک همه‌ی باید‌ها و نباید‌ها، ثواب و عقاب اخروی و امر و نهی شارع باشد، در آن جا که امر و نهی شارع یافت نشد چه چیز ملاک خواهد بود؟

متکلمین معتزلی و شیعه و فقهای اصولی، بر اساس ملازمه بین حکم عقل و شرع، پیش فرض اول را رد کرده و به پرسش اول پاسخ منفی می‌دهند. آنان معتقدند که انسان اگر محروم از پیامبر و دین هم باشد با ادراک شهودی خود قادر است حقوق خود و دیگران را تشخیص دهد و خیر و شر را بشناسد و پس از این تشخیص، حتی مسؤولیت اخروی نیز پیدا کند. از نظر آنان، عمل یا عدم عمل آدمی به اصول عقلی علاوه بر مدح و ذم دنیوی، اجر یا زجر اخروی نیز به دنبال دارد، چرا که شارع از عقلا بلکه رییس عقلا است.^۱

پرسشی که این جا مطرح است این است که پس نقش دین در اخلاق چیست؟ پاسخ این که دین تنها به انسان کمک می‌کند که کدام نیاز را در تعارض بین نیازهای اصیل و حقیقی و نیازهای موهوم و غیر اصیل دنیوی و اخروی مقدم بدارد.

در پاسخ به پرسش «ب» و «ت» سه راه حل قابل فرض است:
 ۱) نداشتن، دلیل بر نبودن نیست. باید در کتاب و سنت آن قدر دقت و فحص نمود تا همه‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها را یافت.

۲) کلیات آنچه مربوط به سعادت دنیوی و اخروی بشر است در متون دینی آورده شده، مصادیق و جزئیات آن را باید کشف و استنباط نمود. در آن جا اجتهاد چاره‌ی کار است.

۳) دین و امر و نهی شارع مربوط به سعادت اخروی است و آنچه این منظور را می‌رساند به صورت کلی یا جزئی ذکر شده است. آنچه نیست نقشی در آخرت ندارد.

نظریه‌ی چهارم: اخلاق قرآنی

نظریه‌ی چهارم اخلاقی علامه نیز در تفسیر المیزان مطرح شده که خود ایشان آن را غیر از نظریه‌ی سوم دانسته و نام آن را «اخلاق قرآنی» گذاشته، چرا که این نوع از اخلاق مخصوص قرآن است و در هیچ‌یک از کتب آسمانی و تعلیمات انبیای گذشته و اندیشه‌های حکمای الهی یافت نمی‌شود. ایشان این اخلاق را کارآمدترین نظریه‌ی اخلاقی می‌دانند که با وجود آن هیچ زشتی و رذیلتی در انسان راه نمی‌یابد و تحقق پیدا نمی‌کند، چه رسد به این که ایجاد شود و بخواهد آن را از بین ببرد.^۱

در این دیدگاه، غایت و مقصد و هدف رفتار، نه سعادت و کمال دنیوی، و نه سعادت و خوشبختی اخروی، بلکه غایت و نهایت عمل، ذات اقدس الهی است.

علامه در توضیح این نظریه می‌گوید:

۱- هر رفتاری که از انسان صادر شود یا به منظور کسب عزت است یا به منظور کسب قوت. عزت را طلب می‌کند و از قوت و قدرت می‌ترسد و از آن حذر می‌کند.

۲- قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾؛^۱ «همه‌ی عزت‌ها از

آن خداست.»، ﴿إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾؛^۲ «همه‌ی قدرت‌ها از آن خداست.»

۳- علم حقیقی و ایمان به این دو اصل، موضوعی برای ریا و ظاهرسازی باقی نمی‌گذارد. با این ایمان، ترس از غیر خدا، امید به غیر او و تکیه بر غیر او معنا نخواهد داشت. این دو قضیه اگر برای کسی معلوم گردد همه‌ی زشتی‌ها و بدی‌ها می‌سوزد و به جای آن به زیبایی‌هایی می‌گراید که باعث صفات کریمه‌ای چون تقوای الهی، عزت الهی، عظمت و بی‌نیازی و هیبت و مهربانی در او می‌شود.^۳

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

هنگامی که ایمان فرد به خدا فزونی گرفت و شدت یافت، دل او مجذوب تفکر درباره‌ی خدا و اسما و صفات حق می‌شود؛ آن‌که هیچ نقصی در او نیست. در این حالت، روز به روز، جذبه و علاقه‌ی شدیدتری نسبت به خدا پیدا می‌کند. تا به آن جا می‌رسد که خدا را چنان عبادت می‌کند که گویی او را می‌بیند.

۱- یونس / ۶۵.

۲- بقره / ۱۶۵.

۳- المیزان، ج ۱، ص ۳۵۹.

محبت چنان وسیع می‌شود که از هر چیز غیر اوست منقطع شده، حسن و جمال و کمال و بهاء، که قبلاً در غیر او دیده، همه را آیه و نشانه‌ی او می‌داند که حکایت از او دارند، حبّ او از هر شیء بر او متمرکز می‌شود و چیزی برابر او دوست ندارد: ^۱ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾؛ ^۲ یعنی «کسانی که ایمان آورده‌اند، به خدا محبت بیشتری دارند.»

مرحوم علامه، مشخصه‌ی این نظریه‌ی اخلاقی را که باعث تمایز آن از دیگر نظریه‌ها می‌شود این می‌داند که: مبنای آن بر عشق و محبت بنده و ترجیح جانب معبود بر خویش است. عبودیت مبتنی بر عشق، گاه انسان عاشق را به کارهایی وا می‌دارد که عقل اجتماعی که ملاک آن اخلاق اجتماعی است و فهم عادی که اساس آن تکالیف عمومی یا دینی است، آن را صواب نمی‌داند. ^۳

دیگران به هر چیز از پشت حجاب استقلال نگاه می‌کنند، ولی عاشق این حجاب را ندارد و از جهت عملی جز خدا را دوست ندارد؛ جز برای خدا هیچ نمی‌خواهد؛ طالب، قاصد و امیدوار و ترسان از جز خدا نیست؛ مختار او جز خدا نیست؛ هر چه غیر او را ترک می‌کند؛ از غیر او مأیوس است؛ جز از او وحشت ندارد؛ جز رضایت او را نمی‌خواهد؛ جز به خاطر او خشمگین نمی‌شود. ^۴

قصد و منظور او فضیلت و رذیلت اجتماعی و تعریف و تمجید دیگران از خود نیست. نه توجهی به دنیا دارد، نه آخرت، نه بهشت و نه جهنم. همّ و غمّ او پروردگار اوست و ابزار و وسیله‌ی سفر او عبودیت ذلیلانه است و راهنمای او عشق و محبوب است. ^۵

۱- همان، ص ۳۷۴.

۲- بقره / ۱۶۵.

۳- المیزان، ج ۱، ص ۳۶۰.

۴- همان، ص ۳۷۴.

۵- همان.

نقد و بررسی نظریه‌ی چهارم

تفاوت اخلاق عاشقانه با اخلاق دینی و اخلاق عرفی از جهاتی قابل توجه است:

۱- مبنا: مبادی اخلاقی بشری مبتنی بر تعریف خاصی است که بشر از حیات و زندگی دنیا دارد. پیش فرض اخلاق دینی جاودانگی بشر و تداوم حیات و ایمان به زندگی پس از مرگ است، ولی پیش فرض اخلاق محبت، وجود حقیقتی در هستی است که مستجمع همه‌ی زیبایی‌های دلرباست و قابل مقایسه با هیچ مطلوبی نیست.

۲- روش: روش کشف باید و نباید اخلاق عرفی، آرای محموده و سیره‌ی عقلا و سنجش عمل با نتایج و مقاصد دنیاست؛ در اخلاق دینی از طریق «وحی» و تکالیف دینی است، ولی در این اخلاق، مبنا «یحب» و «لایحب» و حیانی و احساس باطنی فرد نسبت به خواسته‌های محبوب است.

۳- هدف: هدف در مکتب اول، یعنی اخلاق انسانی، کسب فضایل مورد ستایش انسان‌ها و جلب ستایش عموم و دوری از مذمت آنان است.^۱ هدف در مکتب دوم، یعنی اخلاق دینی، کسب فضیلت انسانی و سعادت حقیقی انسان و کمال ایمان به خدا و نشانه‌های اوست.^۲ هدف در اخلاق قرآنی جلب محبت خداست، نه رذیلت و فضیلت نزد مردم و نه دنیا و آخرت و بهشت و جهنم بلکه تنها انگیزه عشق به خدا و هدف تنها خداست.^۳

۱- المیزان، ج ۲، صص ۳۷۱ و ۳۷۳.

۲- همان، ص ۳۷۳.

۳- همان، ص ۳۷۴.

آن کس که تو را شناخت جان را چه کند

فرزند و عیال و خانمان را چه کند

دیوانه کنی هر دو جهانش بخشی

دیوانه‌ی تو هر دو جهان را چه کند

۴- انگیزش: صبر، امانت، صدق، عدالت، انفاق و ... اگر با انگیزه و

نیت تحصیل نتایج دنیوی یا اخروی صورت گیرد عاشقانه نیست، بلکه تنها باید برای جلب محبت خدا انجام گیرد. مفاهیم اخلاقی این نوع از اخلاق، مفاهیمی کاملاً متمایز از دیدگاه‌های دیگری است. اخلاص، توکل، یقین، رضا، شکر، ذکر و ... مفاهیمی کاملاً بی‌بدیل هستند که ویژه‌ی رابطه‌ی بین انسان و خداست.

الف) نظریه‌ی چهارم مرحوم علامه، نظریه‌ی دیگری از اخلاق دینی است، با این تفاوت که بسیار خالص‌تر، دقیق‌تر، جالب‌تر، کارآمدتر و مشکل‌گشاتر است. اما این نظریه نیز همچون نظریه‌ی سوم که فقط برای اهل ایمان معاد قابل طرح بود برای کسی که به توحید اعتقاد نداشته باشد بی‌مبنا خواهد بود. هر مؤمنی نیز توان فهم و دریافت این نظریه را ندارد. این نگرش اخلاقی مخصوص خواص است.

ب) مبنا در این دیدگاه، اعتقاد به یگانگی او و واجب الوجود بودن اوست. هدف نیز همان وجود مطلق ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ است، اما روش کشف بایدها و نبایدها در آن زیاد روشن نیست. البته وحی به عنوان یکی از معیارهای حسن و قبح مسلم است، اما ایشان مطرح کردند که فرد معتقد به این اخلاق گاهی افعالی مرتکب می‌شود که نه برای اهل عقل و نه برای اهل شرع قابل هضم نیست، یعنی خود عشق راهبر است.

تو پای به راه درنه و هیچ مپرس خود راه بگویدت که چون باید رفت

از کجا معلوم می‌شود که فلان رفتار و فعل که نه با شریعت و نه با عقلانیت قابل توجیه است، نتیجه‌ی راهبرد عشق و نور الهی است؟

نسبی یا مطلق بودن اخلاق

مرحوم علامه طباطبایی پس از توضیح نسبتاً مبسوط نظریات خود در تفسیر المیزان، به نقد نسبی‌گرایی پرداخته و بر مطلق بودن اخلاق تأکید بسیار دارد. او اظهار می‌کند: اصول اخلاقی همواره جزء فضایل و همواره دارای حسن‌اند و آنچه مقابل آن قرار می‌گیرد نیز همواره زشت و ناپسند است. زمان و تغییرات محیط و اجتماع، آنها را کهنه نمی‌سازد. گاهی جزئیات و مصادیق اخلاقی در هنگام تطبیق آن با اخلاقیات کلی تغییراتی پیدا می‌کند، ولی آن اصول کلی همواره ثابت است.

ایشان لازمه‌ی ناپسند نسبی‌گرایی را در دو مورد خلاصه می‌کنند: یکی این که اگر اخلاق نسبی باشد، اصول اخلاقی ثبات نداشته و هرج و مرج عجیبی در حسن و قبح افعال صورت می‌گیرد؛ دیگر این که تفاوت معیارها، عدم تفاهم اجتماعی و عدم امکان استدلال را در میان جوامع مختلف به وجود خواهد آورد.^۱

ایشان در مورد نظریه‌ی اول معتقد است: اصول چهارگانه - حکمت، شجاعت، عفت و عدالت - و تمام فروعی که از اصول چهارگانه‌ی اخلاق منشعب می‌شوند، همه، ثابت و با کمی دقت و مطالعه حسن آنها در هر اجتماعی مسلم می‌باشد.^۲

۱- همان، ص ۳۶۱.

۲- مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۷۳۲.

نوع بیان علامه در مورد نظر دوم، ابهام نسبی اخلاقی را تقویت می‌کند. حساسیت شهید مطهری هم در مورد نظریه‌ی دوم به همین دلیل است.

مطهری از عدم ثبات اعتبار و این که خوب و بد اخلاقی در نظر راسل و علامه تابع دوست داشتن و دوست نداشتن است و افراد در دوست داشتن و نداشتن تابع سلیقه‌ی خود هستند نتیجه می‌گیرد که در دیدگاه علامه، اخلاق، کاملاً نسبی است:

«آقای طباطبایی می‌گویند بایدها و نبایدها، تابع دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌هاست و دوست داشتن و نداشتن در افراد یکسان نیست ... پس بایدها و نبایدها و قهرا خوبی‌ها و بدی‌ها کاملاً امور نسبی و ذهنی می‌باشند. ایشان [علامه طباطبایی] معتقد است ادراکات اعتباری، برخلاف ادراکات حقیقی، ادراکات موقت و غیر جاویدند و تقریباً به این جا می‌رسند که اخلاق و دستور جاوید باشد.»^۱

انصاف این است که علامه در این دیدگاه نمی‌خواهد بگوید که اخلاق کاملاً نسبی است. حتی راسل نیز در اخلاق به اجماع عام ثابت معتقد است، ولی می‌گوید:

«نوآوری‌های اخلاقی مثل آنچه که عیسی مسیح آورده، مستلزم معیاری غیر از اجماع عام است.»^۲

علامه‌ی طباطبایی پس از تقریر نظر خویش تصریح می‌کنند: اعتبارات عملی بر دو قسمتند: اعتبارات ثابت که انسان از ساختن آنها ناگزیر است و اعتبارات متغیر.^۳ اعتبارات ثابت مطرح شده توسط ایشان

۱- همان، ص ۷۳۰.

۲- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج ۱، ص ۱۸۷.

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۱۴.

نیز ده اعتبار است و این ده اعتبار را نیز به عنوان نمونه ذکر کرده‌اند و تصریح می‌کنند که: این اعتبارات عمومی منحصر به آنچه بر شمردیم نیست، بلکه اعتبارات دیگری نیز می‌توان یافت که جنبه‌ی عمومیت داشته باشد.^۱ در هر صورت شهید مطهری آن را کافی نمی‌داند و می‌گوید:

«بلی ایشان می‌گویند که اصول اعتبارات باقی است و یک سلسله اصول برای اعتبارات قایل هستند که لایتغیر است. اینها در حدود پنج الی شش اعتبار است. اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیرند. این اعتبارات ثابت هم که ایشان قایل هستند، در این جا دردی را دوا نمی‌کند.»^۲

این نکته هم قابل توجه است که آقای مطهری نیز بایدها و نبایدهای فردی و جزیی را نسبی و متغیر می‌داند و تنها بایدها و نبایدهای کلی را مطلق می‌داند.^۳

در مورد نظریه‌ی اخلاقی سوم و چهارم می‌توان به سخنانی از مرحوم علامه استناد کرد که نوعی نسبی‌گرایی از آن استشمام می‌شود. مگر این که گفته شود این نسبی‌گرایی اصطلاحی نیست. مثل آن جا که عنوان می‌کند که اخلاق عرفی، مردم را به حق اجتماعی دعوت می‌کند و اخلاق دینی به حق واقعی و کمال حقیقی که سعادت اخروی است.^۴ گویا خواسته‌اند بگویند تنها اخلاق اخروی واقعی است و اخلاق عرفی اعتباری کم‌بهاست. یا در مورد اخلاق عاشقانه که اظهار داشتند: عبودیت مبتنی بر عشق، گاه انسان عاشق را به کارهایی وا می‌دارد که

۱- همان، صص ۳۲۸-۳۳۳.

۲- مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۷۳۰.

۳- همان، ص ۷۳۱.

۴- المیزان، ج ۱، ص ۳۶۰.

عقل اجتماعی که ملاک آن اخلاق اجتماعی است و فهم عادی که اساس آن تکالیف عمومی یا دینی است، آن را صواب نمی‌داند.^۱ گویا به نسبت دنیا یا آخرت، چیزی اخلاقی نیست، ولی به نسبت انسان عاشق خدا اخلاقی است.

نتیجه

در هر صورت، در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت: شاید مرحوم علامه از نظریه‌ی اوّل خود در *نهایة الحکمة* به نظریه‌ی دوم خود در اصول فلسفه تغییر دیدگاه داده است. در نظر نگرفتن نظریه‌ی اصول فلسفه در تقسیم مکتب‌های اخلاقی خود در *المیزان*، این احتمال را تضعیف می‌کند و این که دیدگاه فلسفی علامه در اخلاق دقیقاً چه بوده است را همچنان در ابهام نگه می‌دارد.

اگر ما دو نظریه‌ی اوّل و دوم را مکتب عرفی-اجتماعی بنامیم، علامه سه مکتب اخلاقی-اجتماعی، اخروی و قرآنی را مطرح نموده است. به نظر می‌رسد ایشان برای انسان‌های مختلف در شرایط مختلف و با دیدگاه‌ها و سطوح مختلف، اخلاقی را معقول یا مقبول دانسته که برای دیگران معقول یا مقبول نیست و ترجیح قایل شدن برای هر یک از این دیدگاه‌ها جهت همه‌ی انسان‌ها با دیدگاه‌های مختلف از نظر علامه دلیل واضحی ندارد.

منابع

۱. طباطبایی، علامه محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، قم: مؤسسه‌ی نشر الاسلام، ۱۳۶۲ ش.
۲. طباطبایی، علامه محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج اول، بیروت، ۱۳۹۳ق./۱۹۷۳م.
۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه: مجتبی‌ی، سیّد جلال‌الدین، ج ۱، انتشارات سروش، ج ۲، ۱۳۶۸ ش.
۴. افلاطون، جمهور، ترجمه: روحانی، فؤاد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۶۷ ش.
۵. طالیس، ارسطا، اخلاق نیکوماخس، پورحسینی، سیّد ابوالقاسم، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ ش.
۶. بابکین، کلیات فلسفه، ترجمه: مجتبی‌ی، سیّد جلال‌الدین، انتشارات حکمت.
۷. سروش، عبدالکریم، فلسفه‌ی اخلاق، جزوه درسی.
۸. مصباح، محمدتقی، فلسفه‌ی اخلاق، نشر اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
۹. طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی، قم: بی تا (مجموعه‌ی سه جلدی).
۱۰. الحصری، احمد، نظریة الحکم و مصادر التشریح، بیروت: دارالکتاب العربی،
۱۱. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه‌ی غرب، دریابندری، نجف، نشر پرواز، ۱۳۶۵ ش.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۴، عالم‌الکتب، ۱۹۸۹م.
۱۳. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۲-۱، انتشارات اسماعیلیان.
۱۴. شهید مرتضی مطهری، مجموعه آثار، نقدی بر مارکیسم، ج ۱۳، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ ه. ش.