

نقش انسان‌شناسی در اخلاق بر مبنای تفسیر المیزان

رحیم دهقان سیمکانی*

محمدرضا پور تقی**

چکیده

در جهان بینی الهی، هر موجودی که در جهان امکانی سهمی از هستی دارد، از سه مبدأ «فاعلی»، «داخلی» و «غایی» برخوردار است. انسان نیز دارای این مبادی سه‌گانه است و علامه طباطبایی این مبادی را مدخلی برای ورود به نظام اخلاق ترسیم نموده که براساس آن می‌توان نقش انسان‌شناسی در اخلاق را در نظر ایشان تبیین نمود. ایشان به مقتضای مبدأ فاعلی انسان، الگوی «اخلاق توحیدی» را مطرح نموده که نه تنها نگرش انسان محدود در این عالم مادی را به سمت اخلاق مابعدالطبیعه ترغیب می‌کند، در تحقق عینی ارزش‌های اخلاقی و نیز ایجاد انگیزه در عامل اخلاقی نیز تأثیر قابل توجهی دارد. همچنین به مقتضای مبدأ داخلی، ضمن تحلیل قوای نفس انسان، الگوی «اخلاق عقلانی» را ارائه نموده و مسئولیت اخلاقی انسان را منوط به بهره‌مندی از درک اخلاقی او دانسته است. ایشان به مقتضای مبدأ غایی، داشتن انگیزه الهی را مهم‌ترین عنصر در اخلاقی بودن فعل قلمداد کرده است. در این مقاله تلاش خواهد شد تا ضمن تبیین این مبادی سه‌گانه ناظر به انسان، دیدگاه علامه درباره نقش انسان‌شناسی در اخلاق تبیین و بررسی گردد. روش این مقاله در مراجعه به آراء، استنادی و در تبیین محتوا توصیفی - تحلیلی است.

واژگان کلیدی

اخلاق، مبدأ فاعلی، مبدأ داخلی، مبدأ غایی، انسان‌شناسی، عقل، مسئولیت.

r.dehghan@urd.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه دین و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (ع).

** دانشجوی دکتری تاریخ تشیع و دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰

طرح مسئله

نوع جهان‌بینی و نیز نوع نگرش انسان‌شناختی حاکم بر هر مکتب، نقشی اساسی در شکل‌دهی نظام اخلاقی آن مکتب ایفا می‌کند. مکتبی که جهان‌بینی مادی دارد، انسان و سایر پدیده‌های جهان را حاصل حرکت کور و بی‌هدف ماده می‌داند و به جهت اینکه برای جهان و انسان مبدأ و معاد قائل نیست، خیر و سعادت انسان و اخلاق نیک و بد او را براساس همین عالم مادی ترسیم خواهد نمود؛ اما طرز تفکر کسی که جهان‌بینی الهی دارد و پیدایش انسان و جهان را در اثر اراده و علم و تدبیر و حکمت ذات پروردگار دانا و توانا و حکیم می‌داند و همچنین جهان‌آفرینش را غایت‌دار و انسان را موجودی باکرامت، باقی و مسئول می‌شمارد و برای جهان مبدأ و معاد قائل است، این نظام را به گونه‌ای کاملاً متفاوت ترسیم خواهد نمود.

براساس جهان‌بینی الهی، هر موجودی که در جهان امکانی سهمی از هستی دارد، از سه مبدأ «فاعلی»، «داخلی» و «غایی»^۱ برخوردار است. در مبدأ فاعلی به منشأ پیدایش این موجود و ارتباط او با آفریدگار وی پرداخته می‌شود. در مبدأ داخلی، چگونگی پیدایش، نوع هستی، بسیط یا مرکب و مجرد یا مادی بودن، اجزاء، مقومات، هویت و ماهیت او بررسی می‌گردد و در مبدأ غایی، سخن از این به میان می‌آید که این شیء به کجا می‌رود و چه هدفی در پیش دارد. انسان نیز دارای این سه مبدأ است و قرآن کریم با تشریح مبادی سه‌گانه مذکور از یک‌سو با معرفی خداوند و اسمای حسنائش، انسان را با خالق و رازق و مدبر خویش آشنا می‌کند^۲ از دیگرسو با بیان ساختار درونی انسان و پیوند روح و بدن وی، او را با مبدأ و معاد مرتبط می‌سازد^۳ و از سوی سوم، با تشریح آینده بشر و قیامت و بهشت و دوزخ و پیامد عقاید و اعمال و اخلاق انسان پس از مرگ، او را در تحصیل اخلاق صالح و اعمال درست یاری می‌نماید.^۴

۱. تعبیر مبدأ فاعلی، داخلی و غایی، برگرفته از بیان حضرت آیت‌الله جوادی آملی در کتاب صورت و سیرت انسان در قرآن است. ایشان این کتاب را براساس این سه مبدأ ساختاربندی فرموده، بیان می‌دارند که «هر موجودی که در جهان امکان، سهمی از هستی دارد، از سه نظام «فاعلی»، «داخلی» و «غایی» برخوردار است. در نظام فاعلی به منشأ پیدایش این موجود و ارتباط او با آفریدگار وی پرداخته می‌شود. در نظام داخلی، چگونگی پیدایش، نوع هستی، بسیط یا مرکب و مجرد یا مادی بودن، اجزاء، مقومات، هویت و ماهیت او مورد بحث قرار می‌گیرد و در نظام غایی، سخن از این به میان می‌آید که این شیء به کجا می‌رود و چه هدفی در پیش دارد. انسان نیز دارای این سه نظام است و قرآن با تشریح نظام‌های سه‌گانه مذکور از یک‌سو با معرفی خداوند و اسمای حسنائش، انسان را با خالق و رازق و مدبر خویش آشنا می‌کند. از دیگرسو با بیان ساختار درونی انسان و پیوند روح و بدن وی و ارتباط روح آدمی با گذشته و آینده، او را با مبدأ و معاد مرتبط می‌سازد و از سوی دیگر، با تشریح آینده بشر و قیامت و بهشت و دوزخ و پیامد عقاید و اعمال و اخلاق انسان پس از مرگ، او را در تحصیل علوم صائب، عقاید صحیح، اخلاق صالح و اعمال درست، یاری و بر آن کوشا می‌نماید». (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۸)

۲. در این رابطه بنگرید به: مریم / ۶۷؛ ص / ۷۱؛ حجر / ۲۹ - ۲۸؛ ذاریات / ۵۶؛ بقره / ۱۵۶.

۳. در این رابطه بنگرید به: مؤمنون / ۱۴ - ۱۳؛ حجر / ۲۹؛ ص / ۷۲؛ یوسف / ۵۳؛ قیامت / ۲؛ فجر / ۲۸ - ۲۷.

۴. در این رابطه بنگرید به: بقره / ۱۱۵؛ شوری / ۵۳؛ ق / ۴۳؛ لقمان / ۱۴؛ انشقاق / ۶.

با تفحص در آثار علامه طباطبایی به‌ویژه تفسیر شریف المیزان، می‌توان دریافت که ایشان این سه مبدأ را مدخلی برای ورود به حوزه انسان‌شناسی قرار داده و با توجه به این سه مبدأ، نقش قابل توجهی برای انسان‌شناسی در اخلاق قائل شده است. این پژوهش براساس این مبادی سه‌گانه در دیدگاه علامه طباطبایی نسبت به انسان، در پی پاسخ گفتن به این مسئله است که نوع نگرش انسان‌شناختی علامه بر مبنای این مبادی سه‌گانه، چه تأثیراتی را در نظرات اخلاقی ایشان داشته است؟ به بیان دیگر، نقش مؤلفه‌های انسان‌شناختی به‌لحاظ مبادی فاعلی، داخلی و غایی انسان‌شناختی در اخلاق از دیدگاه علامه چیست؟ دیدگاه ایشان را در این رابطه باید در لابه‌لای تفسیر ایشان از آیات قرآنی مربوط به انسان در تفسیر شریف المیزان^۱ و نیز برداشت ایشان از روایات تفسیری معصومان درباره انسان جستجو کرد. از این رو در این مقاله تلاش خواهیم نمود تا ضمن ارائه نگرش انسان‌شناختی علامه براساس مبادی سه‌گانه، آرای این بزرگوار را به‌ویژه در تفسیر شریف المیزان در سه محور کلی تقسیم نموده، تأثیرات نگرش انسان‌شناختی ایشان در حوزه اخلاق را تبیین و بررسی کنیم.

مبدأ فاعلی انسان و اخلاق توحیدی

اولین حوزه ورود به بحث انسان‌شناسی در جهان‌بینی الهی، توجه داشتن به نوع نسبت انسان با مبدأ فاعلی خود است. در اندیشه علامه، تصویر انسان جامع و کامل، بدون ارتباط با خداوند هرگز قابل ترسیم نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۱۳۶) انسان‌شناسی علامه، همواره در راستای خداشناسی اوست که براساس آن، وجود انسان عین‌الربط به وجود خدا است و هیچ استقلال از خود ندارد. (رهنمایی، ۱۳۹۰: ۱۷۸) در واقع باید این را به‌عنوان یک اصل مبنایی در نظر داشته باشیم که:

معلول عین‌الربط به علت است. معلول تجلی علت و ظهور علت است و به هیچ معنا قابل انفکاک از آن نیست. معلول از خود وجودی ندارد؛ بلکه از مراتب وجود علت است. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۱۵)

بر این اساس، انسان هر قدر متکبر باشد و فراهم بودن اسباب زندگی او را به غرور وادارد، نمی‌تواند این حقیقت را انکار کند که مالک وجود خویش نیست و استقلالی در تدبیر خویش ندارد؛ چه اینکه اگر مالک خویش می‌بود، خود را از مرگ و سایر آلام و مصائب زندگی باز می‌داشت و اگر مستقل به تدبیر خویش بود، هرگز نیازی به خضوع در مقابل عالم اسباب نمی‌داشت. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۸ / ۳۰۷) از این رو نیاز ذاتی

۱. آیات ابتدایی سوره مبارکه دهر از جمله این موارد است که علامه در تفسیر شریف المیزان تحت این آیات به ارائه نظریه انسان‌شناختی خود پرداخته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۰ / ۱۳۴ - ۱۲۰)

انسان به پروردگار و مالک مدبر، جزء حقیقت وجود اوست و فقر و نیاز بر پیشانی جانش نوشته شده است. این مبنا، رویکرد اخلاق را به سمت «اخلاق توحیدی» سوق خواهد داد که براساس آن، مؤمن موحد موفقیت خود را در تمام امور وابسته به عنایت الهی می‌داند و تمام افعال و کردارش را برای خدا و در راه او تنظیم خواهد کرد. (همان: ۱ / ۳۷۴) اگر انسان این بینش توحیدی را نداشته باشد، اولاً زندگی خود را نابودشدنی و منحصر به این دنیا می‌داند و اخلاق را در چارچوب زندگی مادی تفسیر می‌کند؛ چراکه آن را مثلاً تابع اجتماعات گوناگون می‌داند و آنچه اجتماع را در رسیدن به غایت اجتماعی مدد رساند، اخلاقی می‌داند و آنچه اجتماع را در این مسیر مدد نکند، اخلاقی نمی‌داند.^۱ چه‌بسا براساس این دیدگاه مادی، دروغ، فحشا، شقاوت و دزدی فضیلت شمرده شوند و راستی، عفت و رحمت رذیلت باشند. (همان: ۳۸۲ - ۳۷۵)

ثانیاً اخلاق و ارزش‌های اخلاقی در وجود او تحقق نخواهند یافت؛ چراکه در نگرش علامه، ایمان مبتنی بر نگرش توحیدی در حدوث و بقای خلیقات انسان دخیل است و ایمان، ضامن اخلاق عینی و خارجی است و به تعبیر دیگر، تنها با پشتوانه ایمان، اخلاق تحقق عینی پیدا می‌کند. (همو، ۱۳۸۷ ج: ۲ / ۳۳۴) بر همین اساس علامه، عمل کردن بر طبق دستورات الهی را تحقق نمونه ایدئال اخلاق می‌داند:

اگر حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر الهی ادامه یابد، معلوم است که جز اطاعت، عملی از انسان سر نمی‌زند. (همو، ۱۳۶۴ الف: ۲ / ۲۰۸)

ثالثاً با این نوع جهان‌بینی، فرد دارای انگیزش اخلاقی قوی نخواهد بود؛ چون هنگامی که ایمان فرد به خدا فزونی یابد، دل او مجذوب تفکر درباره خدا و اسما و صفات حق می‌شود و روزه‌روز جذب و علاقه شدیدتری نسبت به افعال و کردارهای درست که می‌تواند او را به خداوند نزدیک کند، پیدا می‌کند. در این صورت، حب او فقط بر آنچه خداوند دوست دارد، متمرکز می‌شود و بی‌اخلاقی‌هایی را که او را از خداوند دور می‌سازد، دوست ندارد. (همو، ۱۳۷۲: ۱ / ۳۷۴) علامه معتقد است فرد بعد از تحصیل این نوع جهان‌بینی، هر عملی را که انجام می‌دهد، حکایت از عبودیت او نزد خدای سبحان دارد و به همین وسیله، توحید پروردگار در ظاهر و باطن او سرایت می‌کند. (همان: ۶ / ۲۵۸) در این صورت، او از جهت عملی جز خدا را دوست ندارد، جز برای خدا هیچ نمی‌خواهد، طالب، قاصد و امیدوار و ترسان از غیر خدا نیست، هرچه را غیر اوست، ترک می‌کند و از غیر او مأیوس است، جز از او وحشت ندارد، جز برای او خشمگین نمی‌شود و جز رضایت او را نمی‌خواهد، هم و غم او پروردگار اوست و

۱. نظیر آنچه افرادی چون دورکیم درباره اخلاق و ارزش‌های اخلاقی می‌بندارند. در این رابطه بنگرید به: دهقان سیمکانی، «امیل دورکیم و قرآنی عرفی از دین»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، س ۹، پاییز ۱۳۹۲، ش ۳۴، ص ۱۳۹ - ۱۳۷.

وسيله سفر او، عبودیت متواضعانه است. (همان: ۱ / ۳۷۴) هدف انسان در این راستا فقط جلب محبت خدا است و نه رذیلت و فضیلت خود را می‌جوید و نه محبوبیت مردم و نه سعادت دنیا و آخرت را؛ بلکه تنها انگیزه او رسیدن به خدا است. (همو، ۱۳۶۵: ۳۷۴)

به بیان مختصر، شناخت انسان در ذیل توجه به مبدأ فاعلی، الگوی اخلاق توحیدی را در پی خواهد داشت و علاوه بر اینکه نوع نگرش انسان محدود در این عالم مادی را به سمت اخلاق مابعدالطبیعه ترغیب می‌کند، در تحقق عینی ارزش‌های اخلاقی و نیز ایجاد انگیزه در عامل اخلاقی نیز تأثیر قابل توجهی دارد.^۱ در این الگوی اخلاق توحیدی، اوصاف الهی نقش قابل توجهی در اخلاق و ترغیب انسان به اعمال شایسته خواهند داشت؛ مانند علم واجب‌تعالی که حضور دائم در محضر او را در پی دارد، فاعلیت تام او که توکل و اعتماد بر او را به دنبال دارد، عدالت جزایی او که موجب مراقبت بیشتر اعمال است، و صفت محبت او به مخلوقان که موجب شوق می‌شود.

مبدأ داخلی انسان و نقش آن در اخلاق عقلانی

الف) مبدأ داخلی انسان

شناخت خود انسان به لحاظ استعدادهای درونی نیز می‌تواند تأثیرات قابل توجهی را در اخلاق به دنبال داشته باشد. علامه طباطبایی با تمرکز بر مبدأ داخلی انسان، استعدادهای وجودی نفس انسان را در پنج گام نشان داده، براساس آن الگوی «اخلاق عقلانی» را ارائه می‌دهند.^۲ این پنج گام از این قرارند:

۱. ایشان در موارد متعددی تصریح می‌کنند که خداوند انسان را مرکب از دو جزء و تشکیل یافته از دو جوهر مادی و مجرد آفریده است. ایشان برای تأیید دو عنصری بودن انسان، به برخی آیات از جمله «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...» (مؤمنون / ۱۴) که بیانگر مرحله دیگری از خلقت انسان - که متفاوت با مرحله مادی است - استناد نموده است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲ / ۱۱۳)

۲. از بین این دو ساحت وجودی، علامه حقیقت انسان را به نفس دانسته (همان: ۱۱ / ۲۲۹) و

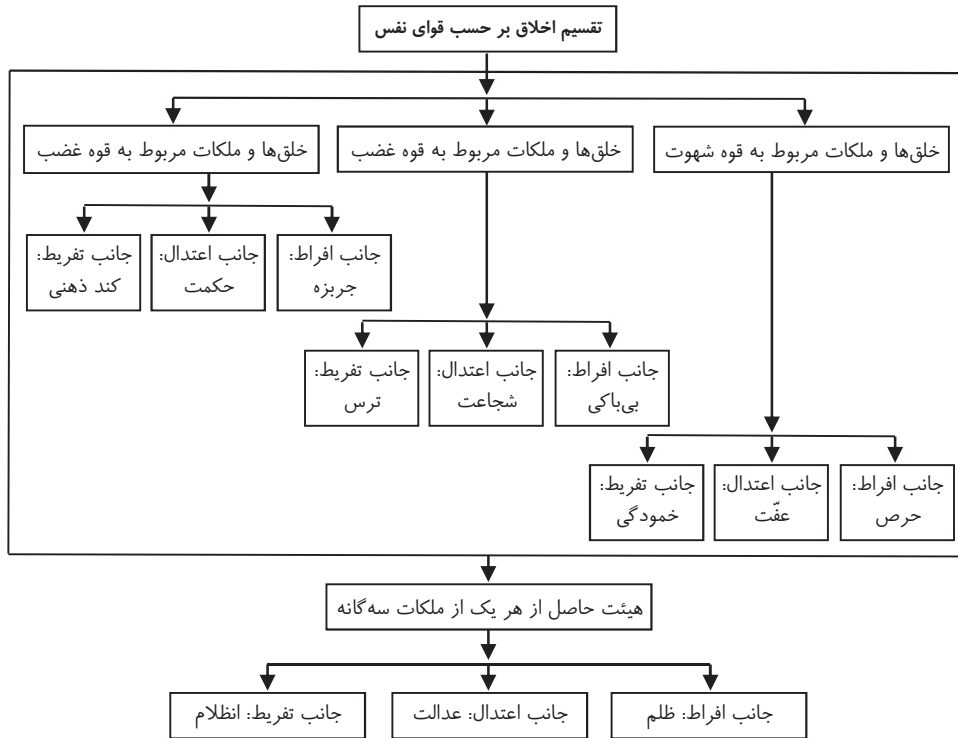
۱. رویکرد اخلاق توحیدی در بحث تعیین غایت اخلاق نیز نقش قابل توجهی دارد که در بخش مبدأ غایی بحث خواهد شد.
۲. البته مبدأ داخلی را از حیثی دیگر نیز می‌توان نگریست؛ به این معنا که در تبیین مبدأ داخلی، بیشتر بر فطرت انسان تمرکز کنیم و از «اخلاق فطری» سخن گوئیم. علامه طباطبایی نیز با این نگرش کاملاً موافق و معتقدند درک خوبی و بدی در سرشت انسان نهاده شده است و از این جهت، در جامعه بشری کسی پیدا نمی‌شود که اخلاق نیکو را نستاید و صاحب اخلاق ستوده را محترم نشمارد. (طباطبایی، ۱۳۸۷ و: ۸۷) در نظر ایشان، انسان دارای فطرتی است که در جنبه عملی، او را به اعمالی فرو می‌خواند که سعادت او را تأمین می‌کند. این مورد، همان باید و نبایدهایی هستند که از درون انسان برمی‌خیزد و حس اخلاقی او را تشکیل می‌دهند و انسان فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی است. (همان د: ۱۰۴؛ برای مطالعه بیشتر در این رابطه بنگرید به: همو، ۱۳۶۴ ب: ۵ / ۷۵ - ۷۱)

معتقد است نفس همان است که درک و اراده می‌کند و کارهای انسان را به واسطه بدن انجام می‌دهد. (همان: ۱۰ / ۱۱۸) بدن ابزاری برای نفس است و نفس کارهای انسانی را به واسطه آن انجام می‌دهد. ایشان تغییر و تبدل بدن و در عین حال، باقی ماندن حقیقت افراد را تأییدی بر این دیدگاه خود می‌داند که حقیقت انسان به نفس و نه بدن است. (همان)

۳. پس از اینکه روشن شد حقیقت انسان به نفس است، علامه بر قوای نفس تمرکز نموده، ضمن تحلیل این قوا، به تبیین نظام ارزش‌های اخلاقی می‌پردازند. نفس دارای قوای سه‌گانه است که می‌تواند مبدأ افعال باشند (همو، ۱۳۶۴ الف: ۱ / ۳۶۸) و البته هر یک از این قوای سه‌گانه، سعادت مختص به خود دارد که چون انسان به نفس خود و قوا و افعال آنها علم حضوری دارد، (همو، ۱۳۸۴: ۲ / ۱۶۲) به‌خوبی می‌فهمد که سعادت وی غیر از سعادت هر یک از این قوای سه‌گانه می‌باشد و می‌فهمد که ناگزیر است در هر یک از خواسته‌های خود - که طبعاً از یکی از قوای درونی او سرچشمه می‌گیرد - به محاسبه بپردازد. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱ / ۹۳)

وجود این قوا برای تحقق معنای اخلاق ضروری است و لذا علامه می‌فرماید: «بشر اگر غرائز و امیال و اهو نداشت، اخلاق و باید و نباید هم مورد پیدا نمی‌کرد.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۱۶۸) در نظر ایشان، قوایی که برانگیزنده انسان به‌سوی فعل می‌باشد، سه تا هستند ۱. قوه شهوت که برانگیزنده انسان به‌سوی جذب خیر و جلب امور نافع ملایم با طبع اوست؛ ۲. قوه غضب که برانگیزنده انسان به‌سوی دفع شرّ و امور مضرّ است؛ ۳. عقل که انسان را به خیر و سعادت رهنمون می‌گردد و از شرّ و شقاوت بازمی‌دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱ / ۳۷۱) براساس قوای سه‌گانه فوق، اخلاق به سه دسته کلی تقسیم می‌شود: ۱. خلق‌ها و ملکات مربوط به قوه شهوت؛ ۲. خلق‌ها و ملکات مربوط به قوه غضب؛ ۳. خلق‌ها و ملکات مربوط به عقل که البته هر یک از این سه دسته نیز بر سه قسم می‌باشند: خلقی که در جانب اعتدال است، خلقی که در جانب افراط است و خلقی که در جانب تفریط است. خلق‌های مربوط به قوه شهوت عبارتند از: ۱. عفت و پاکدامنی؛ ۲. شره یا حرص بسیار؛ ۳. خمود یا خاموشی و بی‌حکمتی. خلق‌های مربوط به قوه غضب عبارتند از: ۱. شجاعت؛ ۲. تهوّر و بی‌باکی؛ ۳. جبن و ترس. خلق‌های مربوط به عقل نیز عبارتند از: ۱. حکمت؛ ۲. جرّزه یا زیرکی؛ ۳. غباوت یا کندذهنی. از اجتماع ملکات سه‌گانه هیئتی حاصل می‌گردد که نسبتش به آن ملکات نسبت مزاج به ممتزج است و اثرش آن است که به هر قوه آنچه را سزاوار آن است، اعطا می‌کند و حق هر قوه را ادا می‌نماید. این هیئت در صورتی که در حدّ اعتدال باشد، «عدالت» نامیده می‌شود و در صورتی که به افراط گراید، «ظلم» و اگر به تفریط گراید، به آن «انظلام» می‌گویند. (همان: ۳۸۲)

به‌طور کلی هر یک از قوای یادشده، یک حالت اعتدال و حدّ وسط دارند و دو شقّ مخالف که حالت افراط یا تفریط این قوا به‌شمار می‌رود. فضیلت ممدوح فقط حدّوسط هر یک از آنهاست و طرفین آن (افراط و تفریط) رذیلت و مذموم است. (همان) اعتدال یا فضیلت از نظر علامه، استعمال مناسب قوا از نظر کمی و کیفی است و رذیلت نیز ناشی از استعمال نامناسب قوا و افراط و تفریط آنهاست.^۱ (همان: ۳۷۱) برای وضوح بیشتر، نقش این قوا در تحقق فضائل و رذائل را می‌توان بدین‌گونه ترسیم نمود.



۴. از بین قوای نفس، عقل شریف‌ترین نیرو در وجود انسان است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳ / ۵۷) منظور از عقل همان نیرویی است که به‌وسیله آن انسان حق را از باطل و خوب را از بد تمیز می‌دهد. (همان: ۱۸۸۲) علامه رشد جنبه‌های وجودی انسان تحت نظارت عقل را مایه آرامش و راهیابی انسان به سعادت می‌داند. ایشان شاخص اصیل زیست انسانی را مرجعیت عقل دانسته و معتقد است کیفیت حیات بشری به حاکمیت عقل در برابر احساس وابسته است. از آنجا که هیچ‌کدام از حالت‌های افراط و تفریط با مقام

۱. البته این بحث اختصاص به علامه ندارد و از زمان یونان باستان مطرح بوده است. (برای مطالعه بیشتر در این رابطه بنگرید به: کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۵۶ - ۲۴۹ و ۴۰۰ - ۳۷۹) اما علامه این مبنا را پذیرفته و معتقد است «برای انسان معنای انسانیت تمام و محقق نمی‌شود، مگر وقتی که بتواند قوای مختلف خود را طوری تعدیل کند که هر یک از آنها در حد وسط قرار گیرد، و در وسط طریقی که برایش تعیین شده، عمل کند». (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۵ / ۴۳۸)

والای انسانی سازگار نیست، انسان‌های کمال‌طلب با به‌کارگیری عقل، قوای دیگر را در جهت صحیح هدایت کرده، از آن برای کسب سعادت بهره می‌برند. علامه در باب معرفت‌شناسی اخلاق، ادراک حسن و قبح را به‌عهده عقل دانسته و معتقد است: «قرآن تفکر عقلی را امضا کرده و آن را جزء تفکر مذهبی قرار داده است». (همو، ۱۳۷۸: ۱۰۰) ایشان حقیقتی را که در آدمی است و انسان به‌وسیله آن میان صلاح و فساد فرق می‌گذارد، «عقل» می‌نامد و می‌فرماید:

عقل نیرویی است که باعث تمیز حق و باطل می‌شود و در اثر هوای نفس و آرزوهای طولانی ممکن است به انحراف کشیده شود ... خداوند عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره گیرد و به‌وسیله آن راه را به‌سوی حقائق معارف و اعمال صالح پیدا کرده و آن مسیر را پیش بگیرد. پس اگر عقل انسان در چنین مجرای قرار نگیرد و قلمرو عملش به چهار دیوار خیر و شرّ دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود. (همو، ۱۳۷۲: ۲ / ۲۵۰ و ۲۵۹)

۵. پس از تبیین نیروی عقل به‌عنوان شریف‌ترین قوه وجودی در انسان، توجه به ساحت‌های مختلف عقل در نظر علامه اهمیت می‌یابد. ایشان عقل را به نظری و عملی تقسیم نموده و معتقد است درک حقیقت از آن عقل نظری است. عقل نظری موطن ادراکات حقیقی است که در معانی حقیقی غیراعتباری به کار گرفته می‌شود از این قوه، مدرکاتی را ادراک و از آنها حکایت می‌نماید. این البته صرف ادراک است، نه حکم و قضاوت کردن. (همان: ۱۴ / ۹۸)

این مرتبه از عقل - که در ابتدا حالت بالقوه دارد - تا رسیدن به مرحله فعلیت دارای مراتبی است که عبارتند از: «عقل هیولانی» که نسبت به همه معقولات بالقوه است؛ «عقل بالملکه» که تصورات و تصدیقات بدیهی را تعقل کند؛ «عقل بالفعل» که قوه‌ای برای تعقل مطالب نظری به‌واسطه علوم بدیهی است؛ «عقل مستفاد» که واجد تمام معقولات نظری و بدیهی است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۵۰۶)

اما عقل عملی با حسن و قبح سروکار دارد؛ یعنی در حوزه اخلاق فعال است و به حسن و قبح حکم می‌کند و عمل حسن و نیکو را قبیح و زشت بازمی‌شناسد. عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است. (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲ / ۲۲۲)

۶. به‌کارگیری قوه عقل، علم و آگاهی را برای انسان به ارمغان خواهد آورد و علم و آگاهی یا معرفت صحیح نیز گام نهادن در دنیای ارزش‌های متعالی را به دنبال خواهد داشت. انسان با به‌کارگیری قوه عقل در کنار برخورداری از نیروی اراده و اختیار می‌تواند مصالح و مفاسد افعالش را بسنجد و با آزادی و اختیار انتخاب کند و به‌واسطه همین آفرینش ویژه‌اش بار سنگین تکالیف الهی را تحمل کرده، لایق مقام

خلیفة‌اللهی می‌شود. بر مبنای ادراک‌های عقلانی، سعادت و شقاوت انسان به لحاظ اخلاقی در گرو انتخاب‌های آگاهانه او خواهد بود.

ب) نقش مبدأ داخلی در مسئولیت و تحقق اخلاق عقلانی

با توجه به تحلیلی که از نفس و استعداد‌های داخلی انسان در شش گام فوق ارائه شد، می‌توان دریافت که:

۱. علامه در عین اینکه به اخلاق توحیدی توجه دارد، روش دست یافتن به اخلاق توحیدی را در اخلاق عقلانی جستجو می‌کنند. این ادعا را می‌توان با تبیین فرآیند صدور یک فعل از انسان، به راحتی به علامه نسبت داد. برای اینکه فعلی از انسان صادر شود، او ابتدا باید یا با استفاده از نیروی تخیل و یا با کمک گرفتن از قوای حسّی ادراکی خود، صورتی را در ذهن ایجاد کند. این صورت گرچه ممکن است فرد را به انجام فعل بکشد - نظیر برخی کودکان که به صرف تخیل برخی از حرکات به آن شوق پیدا کرده، آن را انجام می‌دهند - غالباً این گونه است که فرد به پردازش این صورت و تأمل در آن نیاز دارد. خیلی از انسان‌ها بر صورت اولیه که در ذهن آنها تصور می‌شود، پردازش دقیقی انجام نمی‌دهند؛ زیرا انسان در درون خود دارای دو گونه شوق است که می‌توان از یکی به «شوق عقلانی» و از دیگری به «شوق شهوانی» تعبیر کرد. شوق عقلانی پس از مرحله پردازش عقلانی و پی بردن به نیک بودن متعلق صورت خیالی ایجاد می‌شود و انسان را به انجام فعل تحریک می‌کند؛ اما شوق شهوانی حالتی اشتیاقی است که قبل از پردازش و تأمل عقلانی، از سوی قوای شهوت و غضب حاصل می‌شود.

اگر انسان در برخی موارد، نیروی عقل خود را به کار نگیرد، شوق شهوانی غالب می‌شود و همان صورت ابتدایی خیالی را که هنوز عقل پردازش دقیقی بر آن انجام نشده است، به فعلیت می‌رساند و در نتیجه امری غیراخلاقی در خارج تحقق می‌یابد؛ اما اگر عقل تا اتمام عملیات سنجش و پردازش دقیق، اجازه بروز را به شوق شهوانی ندهد، در صورتی که آن عمل نیک تشخیص داده شود، شوق عقلانی ایجاد خواهد شد و با تحریک نیروهای انسان، عملی را در خارج محقق خواهد ساخت که اخلاقی خواهد بود. از این رو هرچه عملیات ذهنی بر صور خیالی به صورت دقیق‌تر و مطمئن‌تر انجام گیرد، کاری که انجام می‌شود، اتقان و استحکام بیشتری داشته، اخلاقی‌تر خواهد بود.

بر همین اساس، علامه علم را منشأ صدور فعل اختیاری می‌داند و مبادی فعل اختیاری را علم، شوق، اراده و نیروی محرکه برمی‌شمارد. (همو، ۱۳۸۷ ه: ۲۳۳) در نظر ایشان، علم مسئول تشخیص سود و زیان و مصلحت فعل است و شوق موجب گرایش به فعل می‌شود و این دو (علم و شوق) محرک قوه اراده انتخاب فعل خاص و نهایتاً، قوای فعاله یا عضلات مجری فعل هستند. ایشان برای تحقق یک فعل اختیاری حداقل پنج مرحله را لازم می‌داند که مهم‌ترین آنها مبتنی بر قوه ادراکی و تجزیه و تحلیلی است

که عقل انسان انجام می‌دهد. این مراحل بدین قرارند: ۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق به فایده؛ ۳. شوق به انجام آن فعل؛ ۴. اراده فعل؛ ۵. فعالیت قوه محرکه عضلات که انسان را بر انجام فعل قادر می‌سازد. انسان ابتدا فعلی را تصور می‌کند؛ پس از آن فایده‌ای را که بر آن فعل مترتب خواهد شد، تصدیق می‌کند. این تصدیق، شوق انسان به انجام فعل را برمی‌انگیزد و اگر این شوق قوی باشد، اراده برای انجام فعل صادر می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب: ۲ / ۱۸۲) از آنجا که تصدیق به فایده در بیشتر موارد بدیهی نیست و در بسیاری از موارد ممکن است تحت تأثیر القانات اجتماعی و تربیتی و فرهنگ خاص مبتنی بر پاداش و تنبیه انجام گیرد، تصدیق به فایده که در تعارضات روزانه باید با تأمل به دست آید، نقش عقل را جدی‌تر نشان می‌دهد و لذا مهم‌ترین مرحله در تحقق یک فعل اختیاری، مربوط به قوه عقل است که فعل را تصور کرده، کمال آن را تشخیص می‌دهد و آنگاه به خیر و شر فعل فتوا می‌دهد. (همو، ۱۳۷۲: ۱ / ۳۷۱)

بر اساس این تبیین، صدور افعال غیراخلاقی از انسان ناشی از یک صورت خیالی بدون فکر و اندیشه بوده (همو، ۱۳۸۷ ب: ۲ / ۱۸۲) که مبدأ فکری درستی نداشته است. در چنین افعالی به جهت نبود تعقل، شوق غیرعقلانی بر شوق عقلانی پیشی گرفته، در نتیجه، کاری را در خارج محقق ساخته که عبث یا غیراخلاقی است.

اگر مفاسد اجتماعی و فردی را - حتی آنهایی را که فسادش برای همه جوامع مسلم است و کسی منکر آن نیست - تجزیه و تحلیل کنیم، خواهیم دید که اساس آن مفاسد، اعمالی است که باعث از کار افتادن عقل در حکومت و هدایت می‌شود و بقیه مفاسد هر قدر هم زیاد باشد، باز اساسش همین بطلان حکومت عقل است. (همو، ۱۳۷۲: ۲ / ۱۹۳)

تسلط شوق غیرعقلانی ناشی از غلبه احساسات است و لذا احساسات انسان نیز نقش قابل توجهی در اخلاق دارند. تبعیت از احساسات، ضمن تضعیف قوه عقلانیت، انسان را از حق محوری و توجه به عالم معنا باز داشته و به عاکم ماده و محسوس سوق می‌دهد. تسلط شوق غیرعقلانی، قوه فکری را بر آن می‌دارد تا اجمالاً خیر بودن یا رجحان فعل را تصدیق کند که چنین تصدیقی ظنی، پنداری و نسنجیده است و باعث می‌شود به جهت انجام نشدن عملیات دقیق عقلی، خیر مظنون به چهره خیر یقینی جلوه‌گری کند و امری تحقق یابد که غیراخلاقی است.

۲. نکته دیگری که بر مبنای مبدأ داخلی و استعدادهای درونی انسان می‌توان بدان دست یافت، این است که مسئولیت اخلاقی هر فرد، منوط به سلامت عقلانی و نیز توجه به استعدادهای درونی انسان از جمله قدرت و اختیار اوست. انسان بر مبنای برخورداری از اراده و اختیار، در برابر اعمالش مسئول است (شاکر، ۱۳۸۴: ۴ / ۷۴۰) و هر عملی را در این جهان انجام دهد، نتیجه‌اش را در جهان آخرت خواهد دید و

سعادت و شقاوت انسان به دست خودش و در گرو اعمالش می‌باشد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۳۲۸) این مسئولیت به لحاظ اخلاقی، در نگرش انسان‌شناختی علامه به لحاظ مبدأ داخلی، مشروط به این است که عامل اخلاقی از شرایط ذیل بهره‌مند باشد و در صورت فراهم نبودن این شرایط، مسئولیت اخلاقی معنا نخواهد یافت:

یک. آگاهی و برخورداری از درک اخلاقی: نمی‌توان انسانی را که نادانسته دست به عملی می‌زند که خود از عواقب آن آگاه نیست و حتی تصور این را نیز ندارد که چنین عملی غیر اخلاقی باشد، مسئول دانست و لذا علامه علم و آگاهی کافی را در جهت تحقق مسئولیت لازم می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۹۰) بر این مبنای، افرادی که سلامت عقلانی ندارند و دچار کاستی‌هایی در قوه عاقله هستند، به لحاظ اخلاقی مسئول نخواهند بود.

بر همین اساس، وجدان سالم بشری مجازات بدون ابلاغ و اعلام را نسبت به فردی که در کسب آگاهی از وظیفه خود مرتکب تقصیری نشده است، زشت و ناپسند می‌شمارد. (خراسانی، ۱۴۱۷: ۳۴۳) علاوه بر اینکه، عقل سلیم حکم می‌کند آگاهی نسبت به وظیفه، شرط تکوینی انجام وظیفه است و در صورت فقدان چنین شرطی، امکان انجام آن وجود نخواهد داشت و در نتیجه مسئولیت در قبال امر محال معنا نخواهد داشت. از این رو علامه معتقد است انسان ابتدا عمل را می‌شناسد و آن را از سایر رفتارها تمیز می‌دهد، سپس آن را مصداق کمال نفس یافته، به انجام آن مبادرت می‌ورزد. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۰۷ - ۱۰۶)

دو. اختیار و اراده: تکلیف و مسئولیت و نیز پاداش و کیفر، فرع آزادی و اختیار است. (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ۳ / ۱۶۵) از این رو لازمه جبر، خارج شدن از زیر بار تکلیف و مسئولیت و بی‌اثر دانستن تربیت و اخلاق و در نتیجه بی‌قیدی و تبلی و انحطاط و بیچارگی است. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳ / ۱۵۱) اختیار در اصطلاح به معنای آزادی در انجام افعال به همراه آگاهی و توانایی بر انجام آن می‌باشد. (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۷: ۷۵) خداوند متعال انسان را آزاد و مختار آفریده تا خود او مسیر حرکتش را برگزیند؛ لذا به او قوه اختیار عنایت کرده و در هر مورد، راه خیر و شر را برای او تبیین نموده است:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا
وَإِمَّا كَفُورًا. (انسان / ۳ - ۲)

در حقیقت، ما انسان را از آب اندک سیال مخلوط آفریدیم؛ درحالی که او را می‌آزماییم و او را شنوا و بینا قرار دادیم. در واقع، ما او را به راه [راست] راهنمایی کردیم، درحالی که یا سپاسگزار است، یا بسیار ناسپاس است.

علامه طباطبایی ذیل این آیه بر قوه اختیار و آزادی عمل انسان اشاره کرده و فرموده است: راهی که

خدا انسان را بدان سو هدایت کرده، راه اختیاری است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۰ / ۱۲۲) ایشان فاعل فعل اخلاقی را بدان جهت مستحق ستایش یا نکوهش می‌داند که برخوردار از اختیار است. (همان: ۱ / ۳۱۷) در نظر ایشان، بهره‌مندی از نیروی اراده و اختیار، مسئولیت اخلاقی در قبال اعمال و رفتارها را در پی خواهد داشت و از این رو انسان همواره باید در تحصیل سعادت و کمال خویش کوشش کند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۳۲۸) علاوه بر اینکه، انسان طوری آفریده شده که اختیار داشتن و آزاد بودن، جزء خلقت و هستی اوست (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۳۷۳ - ۳۷۰) و هیچ‌گاه نمی‌تواند آن را از خود جدا سازد و فاقد آن باشد، مگر اینکه دیگر انسان نباشد. توجه به این نکته نیز ضروری است که اختیار انسان، او را از اراده الهی مستقل نمی‌کند؛ بلکه اراده او در طول اراده الهی است.

سه. قدرت: هرگز موجودی را بر آنچه استعداد و توانایی انجام آن را ندارد، بازخواست نخواهند کرد و از این رو مسئولیت اخلاقی بدون بهره‌مندی عامل اخلاقی از قدرت، معنا نخواهد یافت. (همو، ۱۳۸۷ ب: ۳ / ۳۲۶) البته معمولاً انسان‌های تنبل که نمی‌خواهند خود را به زحمت بیندازند و به تزکیه نفس بپردازند، می‌کوشند رفتارهای نادرست خود را به عوامل قهری نظیر خواست خداوند، جبر محیط یا اثری بودن صفتی نسبت دهند تا از زیر بار سنگین مسئولیت شانه خالی کنند. قرآن برای مبارزه با این تصور غلط، مرتب گوشزد می‌کند که انسان موجودی مختار و در قبال کارهای خود مسئول است. (نجم / ۴۱ - ۳۹) علامه در این زمینه می‌فرماید:

لازمه جبر - خارج شدن از زیر بار تکلیف و مسئولیت و در نتیجه لا قیدی و تنبلی است. کمتر فکری است که به اندازه فکر جبر، زبان‌های عملی و اخلاقی دربر داشته باشد و اشخاصی پیدا می‌شوند که برای آنکه فلسفه‌ای برای اعمال زشت خویش پیدا کنند، به نظریه جبر متمسک می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۳ / ۱۴۶ و ۱۵۱)

۳. نکتهٔ دیگری که بر مبنای مبدأ داخلی و استعدادهای درونی انسان می‌توان بدان دست یافت، این است که درک خوبی و بدی در سرشت انسان نهاده شده است و از این جهت، در جامعه بشری کسی پیدا نمی‌شود که اخلاق نیکو را نستاید و صاحب اخلاق ستوده را محترم نشمارد. (همو، ۱۳۸۷ د: ۱۰۴) انسان دارای فطرتی است که در جنبهٔ عملی، او را به اعمالی فرو می‌خواند که سعادت او را تأمین می‌کند. اینها همان باید و نبایدهایی هستند که از درون انسان برمی‌خیزند و حس اخلاقی او را تشکیل می‌دهند و انسان فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی است. (همو، ۱۳۷۲: ۱۹ / ۲۷۱ - ۲۷۰؛ ۱ / ۳۷۹) از نظر علامه، امور اخلاقی (مثبت و منفی) به انسان الهام شده و به تعبیری، آگاهی از آنها از خصوصیات خلقت آدمی است. (همان: ۲۰ / ۲۹۸) از این رو باید بنیان اخلاق را در فطرت خداجوی انسان

جستجو کرد؛ چراکه انسان فطرتاً خداجو است و خداجویی نوعی جاذبه معنوی است که میان کانون دل و احساسات انسان از یک‌طرف و کانون هستی، یعنی مبدأ اعلا و کمال مطلق از طرف دیگر وجود دارد. (همو، ۱۳۶۴ ب: ۵ / ۳۵) اگر انسان در راهی قدم بگذارد که خداوند و فطرت برایش ترسیم کرده‌اند، به عاقبتی نیک هدایت می‌شود و به زندگی پاک زنده نگه داشته می‌شود. (همو، ۱۳۶۴ الف: ۸ / ۲۲۸)^۱

مبدأ غایی انسان و غایت الهی اخلاق

انسان ضمن بهره‌مندی از تجهیزاتی که پیش از این ذکر شد، موجودی هدف‌دار است و غایتمند بودن انسان از جمله مبانی اخلاق نزد علامه است و در جهت ترغیب انسان به سمت ارزش‌ها اهمیت قابل توجهی دارد. قرآن^۲ هدف انسان را در آگاهی کامل و علم شهودی و حضوری او به خداوند متعال دانسته که همان قرب حقیقی به پروردگار است و با پالایش و تهذیب نفس به دست می‌آید. (همان: ۱۱ / ۱۸) براساس این مسئله که هدف نهایی انسان، تقرّب به ذات اقدس الهی است، علامه ملاک حسنه و سیئه بودن اعمال را در اثری می‌داند که این افعال بر نفس انسانی می‌گذارند و معتقد است ثواب و عقاب و تحسین و تقبیحی که بر اعمال مترتب است، وابسته به آثار آن اعمال است. (همو، ۱۳۷۲: ۱۶ / ۱۲۸) اصل هدف‌دار بودن انسان نشان می‌دهد که هر انسانی به‌عنوان عامل اخلاقی، قبل از انجام هر عملی باید مقصد مشخصی را - که البته در جهان‌بینی الهی این مقصد تقرّب به خداوند است - به‌عنوان هدف در نظر گیرد و سپس انجام دادن آن عمل را اراده کند.

هدفمند بودن انسان با این جهان‌بینی، پیامدهای قابل توجهی را به‌لحاظ اخلاقی در پی خواهد داشت:

۱. ایجاد انگیزش اخلاقی: از آنجا که هدف انسان مؤمن به‌عنوان یک عامل اخلاقی، قرب حقیقی به پروردگار است، او همه‌خواست‌ها و امیال فردی خود را بر محوریت دستیابی به این هدف ارزشمند متمرکز می‌کند و اعمال خود را در این مسیر و با این انگیزه انجام خواهد داد. در این صورت همّ و غمّ

۱. علاوه بر موارد مذکور، بر مبنای مبدأ داخلی و استعدادهای درونی انسان می‌توان موارد دیگری را ذکر نمود که می‌تواند نقش قابل توجهی در اخلاق داشته باشد. برای نمونه، در حوزه ادراکات علاوه بر درک ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها می‌توان به درک فطری و حضوری باری تعالی، شناخت خود به‌عنوان موجودی مخلوق و وابسته اشاره کرد. در حوزه امیال و گرایش‌ها می‌توان به میل کمال‌خواهی و سعادت‌طلبی که نقش ویژه‌ای در اخلاق دارد، اشاره کرد و در حوزه استعدادها و توانایی‌ها نیز توانایی نفس برای مهار و کنترل خود یا توانایی قرب ربوبی و به تعبیری حرکت جوهری نفس تا رسیدن به مقام فنا از امور مهمی است که باید در آنها دقت کرد.

۲. قرآن کریم هدف و غایت آفرینش انسان را رجوع الی‌الله و شناسایی و توجه به خدا و پرستش او دانسته و فرموده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؛ آیا چنین می‌پندارید که ما شما را عبث آفریده‌ایم و به سوی ما بازگشتی نخواهید داشت؟». (مؤمنون / ۱۱۵)

آدمی مراقبت از اعمالش در جهت دستیابی به رضایت حضرت حق خواهد بود. (همان: ۶ / ۱۶۵)

هدف نهایی سعی و تلاش انسان، خدای سبحان است؛ یعنی انسان به جهت آنکه عبدی است مربوط و مملوک که هیچ مالکیتی نسبت به نفس خود و اعمال و آثارش ندارد، جز آنکه مولایش اراده کند، دائماً در حال سعی و تلاش و شتافتن به سوی خدای تعالی است که ربّ و مالک و مدبّر امور اوست. (شاکر، ۱۳۸۴: ۴ / ۷۴۰)

غایت انسان، رسیدن به سعادت و پیمودن مسیر کمال و جهتی است که خالق او برایش مقدر کرده است؛ همچنان که همه موجودات عالم نیز در مسیر کمال قرار دارند. خداوند در نظام هستی، بشر را مجهز به ظرفیت‌هایی نموده که باعث سعادت و کمال او می‌شود و طریقی از اعتقاد و عمل را برای او معین نموده که وی را به آن سعادت می‌رساند. تمرکز داشتن بر این هدف، نگرشی توحیدمحورانه را در انسان به دنبال خواهد داشت که می‌توان آن را عاملی قوی جهت ایجاد انگیزه در راستای انجام اعمال اخلاقی و پرهیز از امور غیر اخلاقی محسوب کرد.

۲. قرار دادن ملاک درستی یا نادرستی افعال در تناسب یا عدم تناسب فعل با سعادت انسان: از منظر غایت‌شناختی، در نظر علامه ملاک درستی یک فعل، تناسب با سعادت انسان و ملاک نادرستی یک موضوع اخلاقی، ناسازگاری آن با سعادت انسان است. سعادت انسان نیز تکامل روحانی و معنوی او و تقرب به خداوند است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱ / ۳۳۵) در نظر ایشان، مجموعه قوانین و دستورات عبادی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی اسلام، یک خط واحد را تشکیل می‌دهند که سیر در آن، اسباب تکامل انسان و تقرب به خدا را فراهم می‌سازد. هر فعلی از افعال انسان، در صورتی اخلاقی است و سبب سعادت و تکامل می‌شود که در این مسیر و در جهت جلب رضایت خداوند باشد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۳۳۶)

۳. دست یافتن به خیر اخروی به مثابه غایت نهایی اخلاق: هدف از تهذیب اخلاق، خیر اخروی یا همان سعادت و کمال واقعی است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱ / ۳۵۶) این شیوه انبیای الهی بوده و بخش زیادی از آیات قرآن^۱ بدان پرداخته است.^۲ (همان: ۳۵۸)

۱. در این باره، بنگرید به: توبه / ۱۱۱؛ زمر / ۱۰؛ ابراهیم / ۲۲؛ بقره / ۲۵۷.

۲. هنگامی که انسان متوجه شود نسبت به خدای خود در چه موقعیتی قرار دارد و نسبت او با سایر اجزای عالم چگونه است، درمی‌یابد که نفسش از غیر خدا بریده است و در برابر نفس او حجاب‌هایی قرار گرفته که کسی را جز پروردگارش به آن حجاب‌ها دسترسی و احاطه و تأثیر نیست. در این هنگام درمی‌یابد که مونس و دوستی جز پروردگار ندارد و معنای «الی الله مرجعکم» را درک نموده، به موطن عبودیت و مقام توحید مهاجرت می‌کند. (شاکر، ۱۳۸۴: ۳ / ۵۵۴)

هماهنگی مبادی سه‌گانه در فعل اخلاقی

نگریستن به انسان بر مبنای این مبادی سه‌گانه، تلفیقی از اخلاق توحیدی، اخلاق عقلانی و اخلاق غایت‌گرای مبتنی بر نگرش توحیدی را در نظام فکری علامه ترسیم می‌کند که تأمین‌کننده حیث وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انگیزشی یک عمل فضیلت‌مندانه است. بر مبنای توجه به مبدأ فاعلی، عامل اخلاقی بعد از تحصیل نوعی جهان‌بینی توحیدی، هر عملی را که انجام می‌دهد، حکایت از عبودیت او نزد خدای سبحان خواهد داشت. (همان: ۶ / ۲۵۸) در این صورت، هویت وجودی فعل اخلاقی برای او، هویت فعلی خالصانه در جهت رضایت معبود را خواهد داشت؛ چراکه با این نگاه توحیدی، او جز برای خدا عمل نمی‌کند. (همان: ۱ / ۳۷۴) بر مبنای توجه به مبدأ داخلی، انسان به استعدادهای درونی خود - به‌ویژه عقلانیت‌نهادده در وجود خود در جهت شناخت ارزش‌ها و فضائل - توجه بیشتری کرده، تلاش خواهد نمود تا ضمن گذر از سطح رفتارهای احساسی، اعمال و رفتارهای خود را در سطح عقلانی انجام دهد و به شوق غیرعقلانی ناشی از غلبه احساسات، اجازه تسلط بر شوق عقلانی را ندهد. براساس مبدأ غایی نیز انسان در خواهد یافت که ملاک درستی یا نادرستی افعال، تناسب یا عدم تناسب با سعادت و تکامل روحانی یا تقرب به خداوند است و همین سعادت، دلیل عمل او و عامل محرک او به سمت انجام فعل خواهد بود.

در چنین رویکردی، عمل انسان در صورتی اخلاقی خواهد بود که در راستای نظام توحیدی و برخاسته از شریف‌ترین نیروی نهاده‌شده در وجود انسان (عقل) باشد و نیز در مسیر سعادت و کمال انسان قرار گرفته و با انگیزه تقرب به ذات اقدس الهی انجام شده باشد. برای نمونه، رد امانت، تنها زمانی ارزش مثبت اخلاقی دارد که فقط به نیت کمال بخشیدن به نفس و قرب الهی انجام گیرد و نیت دیگری در کنار این قصد و منظور لحاظ نگردد. همین عمل، اگر تنها به انگیزه ترس از مجازات دولت یا صاحب امانت باشد، هرچند عملی درست خواهد بود، فاقد ارزش اخلاقی است؛ چراکه در سطح احساس و رضایت هوای نفس انجام شده و فارغ از توجه به مبدأ فاعلی و غایی، صرفاً هدفی این‌جهانی داشته است.^۱

نتیجه

براساس آنچه بیان شد، می‌توان مبادی سه‌گانه نسبت به انسان را مدخلی برای تبیین نقش انسان‌شناسی در اخلاق از منظر علامه طباطبایی قرار داد. این مبادی سه‌گانه، تلفیقی از اخلاق توحیدی، اخلاق عقلانی، و اخلاق غایت‌گرای مبتنی بر نگرش توحیدی را در نظام فکری علامه ترسیم خواهد نمود که

۱. برای مطالعه بیشتر در این رابطه بنگرید به: مطهری، ۱۳۶۱: ۲۹۶ - ۲۹۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۶۷ - ۲۶۶.

براساس آن، فعل اخلاقی در صورتی اخلاقی خواهد بود که در راستای نظام توحیدی و برخاسته از شریف‌ترین نیروی نهاده شده در وجود انسان (عقل)، در مسیر سعادت و کمال انسان و با انگیزه تقرب به ذات اقدس الهی انجام شده باشد. در چنین بینشی، اولاً عمده بی‌اخلاقی‌ها، ریشه در صورت خیالی بدون فکر و اندیشه انسان دارد و علت اینکه به صورتی غیراخلاقی بروز یافته، این است که مبدأ فکری درستی نداشته است. در چنین افعالی به جهت نبود تعقل، شوق غیرعقلانی بر شوق عقلانی پیشی گرفته و در نتیجه، فعل در خارج به صورت غیراخلاقی محقق شده است. بر این اساس، مکانیسم اندیشه و تفکر، نقش قابل توجهی را در جهت قرار گرفتن انسان در مسیر فضائل و دوری جستن از رذائل ایفا می‌کند. ثانیاً، اختیار و انتخاب انسان، قدرت و نیز بهره‌مندی از آگاهی و درک اخلاقی، از مهم‌ترین عناصر در جهت معنا یافتن مسئولیت اخلاقی محسوب خواهند شد و تنها انسان‌هایی در برابر رفتارهایشان مسئولیت اخلاقی خواهند داشت که این استعدادها را داشته باشند. ثالثاً، توأم بودن با نیت و انگیزه متعالی تقرب به خدا و قرار داشتن در راستای سعادت اخروی انسان، از جمله عناصر محوری در اخلاقی قلمداد شدن یک فعل محسوب می‌شوند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، *یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی*، ۱ ج، قم، شفق، چ ۱.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، تحقیق غلامعلی امین دین، قم، اسراء، چ ۲.
۴. حاجی ده‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۷۷، *درآمدی بر نظام تربیتی اسلام*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۵. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۱۷ ق، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۶. رهنمایی، سید احمد، ۱۳۹۰، *مکتب تربیتی علامه طباطبایی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۷. شاکر، کمال مصطفی، ۱۳۸۴، *ترجمه خلاصه تفسیر المیزان*، ۴ ج، تهران، اسلام، چ ۳.
۸. شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۷، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۳ ج، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۴ الف، *تفسیر المیزان*، مترجم سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۰. _____، ۱۳۶۴ ب، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۵ ج، تهران، صدرا، چ ۲.

۱۱. _____، ۱۳۶۵، *رسائل التوحیدیه*، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی.
۱۲. _____، ۱۳۷۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۵.
۱۳. _____، ۱۳۷۸، *شیعه در اسلام* (طبع قدیم)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱۳.
۱۴. _____، ۱۳۸۴، *مباحث علمی در تفسیر المیزان*، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. _____، ۱۳۸۷ الف، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۱، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۱۶. _____، ۱۳۸۷ ب، *ترجمه و شرح نهایة الحکمة*، ج ۳، ترجمه علی شیروانی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۱۷. _____، ۱۳۸۷ ج، *مجموعه رسائل* (علامه طباطبایی)، ج ۲، قم، بوستان کتاب، چ ۱.
۱۸. _____، ۱۳۸۷ د، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب، چ ۱.
۱۹. _____، ۱۳۸۷ هـ، *نهایت فلسفه*، ترجمه مهدی تدین، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۰. _____، ۱۳۸۷ و، *روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر*، ج ۱، قم، بوستان کتاب، چ ۱.
۲۱. _____، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، ج ۱، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چ ۲.
۲۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *عدل الهی*، قم، اسلامی.

