

تحلیل شکاف میان نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

* فاطمه وجدانی
 ** محسن ایمانی
 *** رضا اکبریان
 **** علیرضا صادق‌زاده

چکیده

شکاف میان نظر و عمل اخلاقی یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق و از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان تعلیم و تربیت است. با تحلیل رابطه میان معرفت و عمل و تعیین عناصری که به نحوی در عمل ارادی آدمی دخیلند و نحوه تعامل آنها می‌توان به دلایل و ریشه‌های بروز این شکاف پی برد و نظریه‌های تربیتی را به گونه‌ای اصلاح نمود که برون‌داد آنها افرادی عالم و عامل باشد. در این مقاله مبادی عمل ارادی با تاکید بر نقش ادراکات اعتباری دلیل بروز شکاف مورد کاوش قرار گرفته و راه‌حل کلی برای از میان برداشتن این شکاف پیشنهاد شده است. براساس دیدگاه علامه طباطبایی شکاف میان نظر و عمل به‌وجود اشکال در سیستم اعتبارسازی انسان در لحظه عمل مربوط می‌شود که ناشی از ضعف اراده و مقاومت نفس در برابر هواهای نفسانی است. از نظر علامه، ایمان (و تقوا) می‌تواند اراده اخلاقی را تقویت، و شکاف میان نظر و عمل را از میان بردارد.

کلید واژگان

نظر و عمل، اخلاق، علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری، اراده، ایمان.

f.vodgdani@modares.ac.ir
 eimani@modares.ac.ir
 dr.r.akbarian@gmail.com
 ali_sadeq@modares.ac.ir
 تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱/۴

*. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تربیت مدرس.
 **. استادیار دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول).
 ***. استاد دانشگاه تربیت مدرس.
 ****. استادیار دانشگاه تربیت مدرس.
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۱۶

طرح مسئله

یکی از سؤالاتی که در طول تاریخ ذهن فلاسفه اخلاق را به خود مشغول داشته، این است که چرا انسان به‌رغم شناخت خوبی و بدی و عواقب اعمال، گاه برخلاف معرفت عقلی و اخلاقی خود عمل می‌کند و به دانسته‌های خود پایبند نمی‌ماند؟

مسئله شکاف میان نظر و عمل در عرصه تربیت اخلاقی نیز مشکل عدیده‌ای به‌شمار می‌رود. با وجود تلاش‌های فراوان نظام‌های تربیتی در سراسر جهان و توسعه مباحث اخلاقی، خلل‌های بسیاری در تربیت اخلاقی به چشم می‌خورد؛ به‌گونه‌ای که انحرافات اخلاقی مختلف به‌ویژه در بین نوجوانان و جوانان کشورهای مختلف رو به افزایش است. در کشور ما نیز اگر چه به تربیت اخلاقی اهمیت زیادی داده شده و تلاش‌های فراوانی در ترویج ارزش‌های اخلاقی صورت گرفته است، اما اهداف مورد نظر محقق نشده است. تحقیقات انجام شده در کشور نشان می‌دهند که تعداد بسیار زیادی از نوجوانان و جوانان با اینکه ارزش‌های اخلاقی را می‌شناسند و قبول دارند، ولی در بسیاری از موارد، برخلاف ارزش‌های مورد نظرشان، عمل می‌کنند. وجود این‌گونه مشکلات نشان از ضرورت انجام تحقیقات بیشتر در مبانی فلسفی اخلاق، به‌ویژه، مبادی عمل اخلاقی دارد.

بحث شکاف میان نظر و عمل سابقه‌ای طولانی دارد و ریشه‌های این بحث را می‌توان در آرای اخلاقی سقراط جست‌وجو کرد. سقراط با طرح ایده اتحاد فضیلت و معرفت، بر آن بود که اگر کسی خوب و بد را از هم باز شناسد، هیچ عاملی نمی‌تواند او را به عملی برخلاف معرفتش وادار سازد. لذا تنها جهل را عامل بی‌اخلاقی می‌دانست. افلاطون سخن استاد را پذیرفت، اما ارسطو در مخالفت با سقراط و افلاطون رابطه ضروری بین این دو را نپذیرفته، (با قبول تأثیر معرفت بر عمل اخلاقی)، نقش و تأثیر امیال را در اراده و تحقق عمل مطرح کرد و به نوعی نظریه استاد خود را تکمیل نمود.

ارسطو شناخت‌های انسان را به دو قسم شناخت روشن^۱ و عقیده صرف یا پندار^۲ تقسیم کرد و گفت که اگر انسان دارای شناخت روشن باشد، همیشه بر طبق آن عمل می‌کند و چنین شناختی مغلوب لذت‌ها واقع نمی‌شود. اما پندار یا آنچه به‌نظر بهتر می‌رسد، اگر قوی نباشد، ممکن است، در مقابل شهوات قوی مغلوب گردد. پس، فقط میان دانش روشن و فضیلت رابطه ضروری و تولیدی برقرار است. از سوی دیگر، ارسطو سه نوع دانش صغری^۳، کبری مربوط به عامل^۴ و کبری مربوط به موضوع و

1. Knowledge.

2. Opinion.

۳. مانند «من انسان هستم».

۴. مانند «هر غذای خشک برای انسان خوب است».

متعلق عمل^۱ را برای عمل لازم دانست و بیان کرد که اگر کسی به صغری و هر دو کبری علم داشته باشد و آنها را به کار برد، حتماً برطبق استدلال منتج از صغری و دو کبری عمل می‌کند، اما اگر به یکی از آنها نادان باشد، یا آن را به کار نگیرد، عمل مطابق با مقدمات علمی محقق نمی‌شود. نظریه ارسطو از جهتی پذیرش نظریه تعدیل شده سقراط است و از جهتی رد آن. از آن رو که معتقد است شناخت روشن مغلوب انفعال نمی‌شود و انسان همیشه براساس شناخت روشن خویش عمل می‌کند، همان نظریه تعدیل یافته سقراط است. از سوی دیگر بیان می‌دارد که صغری ناشی از ادراک حسی است و می‌تواند به دلیل انفعال آشفته شود و کل استدلال را آشفته و ناکارآمد سازد و در نتیجه، آدمی بر طبق کبری که فرض می‌کنیم شناخت کلی روشن است، عمل نخواهد کرد. بنابراین، آدمی مغلوب انفعال می‌گردد. (ر.ک: Aristotle, 1991) در مجموع، می‌توان گفت در نظریه ارسطو هم ضعف اراده اخلاقی به نوعی نقص در مبانی معرفتی عمل بازگردانده می‌شود. (برنجکار، ۱۳۸۱: ۴۹) فلاسفه اسلامی نیز دیدگاه‌های مشابه دیدگاه ارسطو دارند و غالباً عمل را در نهایت به علم و معرفت باز می‌گردانند.

علامه طباطبایی، فیلسوف بزرگ معاصر، به‌طور مفصل به بررسی چپستی و مبادی اعمال انسان پرداخت و با طرح ابتکاری نظریه اعتباریات عملی: جایگاه عواطف و احساسات آدمی را در ظهور و بروز اعمال مورد توجه قرار داد. از سوی دیگر، اراده را از علم متمایز و از حاکمیت قطعی علم خارج نمود؛ آنجا که ایمان را دارای اجزای معرفتی و ارادی دانست و یقین قطعی را برای ایمان و عمل، لازم اما ناکافی تلقی نمود و بیان کرد که حتی یقین قطعی در صورت ضعف اراده (عدم پذیرش و تسلیم نفس) با جحد و انکار و گمراهی منافاتی ندارد.

در این مقاله با توجه به نوآوری‌های فلسفی علامه طباطبایی از جمله نظریه ادراکات اعتباری و همچنین، احاطه علمی کم‌نظیر ایشان بر تفسیر قرآن کریم به‌عنوان مهم‌ترین متن راهنمای بشر، سعی بر این است که شکاف میان نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ایشان تحلیل و تبیین شود و به این سؤال مهم پاسخ داده شود که چرا انسان به‌رغم شناخت خوبی‌ها و بدی‌ها، در لحظه عمل، فعل حسن را وا می‌گذارد و عمل قبیح را انجام می‌دهد.

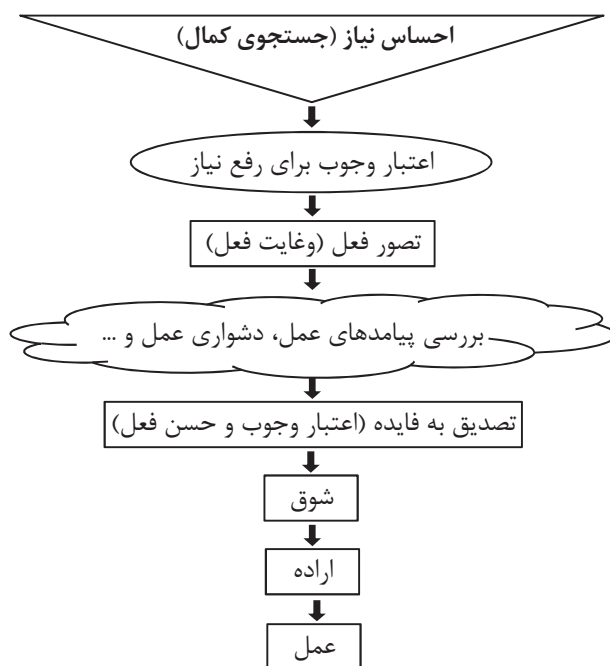
نقش ادراکات اعتباری در عمل ارادی

در تقسیم‌بندی علامه، مفاهیم اخلاقی در قسمت اعتباریات بالمعنی‌الاصح یا اعتباریات عملی قرار می‌گیرد.

۱. مانند «چنین‌وچنان غذا، غذای خشک است».

احکام اخلاقی اعتباری محض نیستند، بلکه مبتنی بر واقعیات جهان هستی، واقعیات انسان و مصالح و مفاسد نفس‌الامری بوده، دارای آثار واقعی و مخصوص به خود می‌باشند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۵۴۶) علامه به دو نوع حسن و قبح، حسن و قبح فعل فی‌نفسه و حسن و قبح فعل در مقام صدور از فاعل (حسنی که فاعل هنگام انجام فعل به فعل خود اسناد می‌دهد) اشاره می‌کند که مورد اخیر محور بحث حاضر را تشکیل می‌دهد. هر عمل ارادی که از انسان سر بزند، قطعاً به دنبال یک حکم نفسانی یعنی اعتبار وجوب و اعتبار حسن خواهد بود، گرچه خود فعل در خارج (فی‌نفسه و منهای استناد به فاعل) قبیح باشد. (همو، بی‌تا: ۲ / ۱۸۸ و ۱۹۲)

به اعتقاد علامه ادراکات حقیقی (نظیر جهان‌بینی، انسان‌شناسی، شناخت خواص مواد و قوانین طبیعت و معرفت نسبت به پیامدهای اعمال) هرگز نمی‌توانند فعلی را به وجود بیاورند؛ گرچه چارچوب و ساختار ذهنی انسان را می‌سازند و زمینه را برای سامان‌دهی سیستم نیازها، ترجیحات و اولویت‌های عملی انسان فراهم می‌کنند. اما آن علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان است، علم اعتباری می‌باشد. انسان تنها از طریق این علم، در لحظه عمل کمال خود را تمیز می‌دهد و به عملی ترغیب می‌شود که از طریق آن به کمال مطلوب نائل شود. (همان: ۲۲۷ - ۲۲۶) پس از اعتبار وجوب (و حسن)، اراده انجام فعل از نفس نشئت گرفته و نیروی محرکه را به فعالیت وا می‌دارد. (نمودار ۱)



نمودار ۱: مبادی و مراحل عمل ارادی

توضیح بیشتر آنکه وقتی انسان با یک نیاز (عقلی، شهوی یا غضبی) مواجه می‌شود، قوای فعاله، انسان را به انجام فعل مناسب و برآوردن آن نیاز (استکمال) برمی‌انگیزند. (همو، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۸۵) اما قوای فعاله چگونه این کار را انجام می‌دهند؟

قوای فعاله احساساتی [حب و بغض] در انسان ایجاد می‌کنند تا انسان انجام دادن افعال قوای خود را دوست بدارد و بخواهد و حوادث و وارداتی را که با قوای او ناجورند، دشمن دانسته و نخواهد و یا افعال مقابل آنها را دوست بدارد و بخواهد. (همو، بی‌تا: ۲ / ۱۷۵) این چنین است که تمام امور زندگی و فعالیت‌های انسان با این دو صفت حب^۲ و بغض اداره می‌شود. (همو، ۱۳۷۴: ۹ / ۱۵۶) به‌عنوان مثال، زمانی که انسان احساس گرسنگی (نیاز) می‌کند، به یاد سیری می‌افتد و نسبت ضرورت (یا حسن)^۳ را میان خود و میان صورت احساسی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، می‌گذارد و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد.

«باید این خواسته خود (سیری) را به‌وجود بیاورم»

سپس این نسبت ضرورت (یا حسن) را میان خود و فعل برقرار می‌کند.

«باید این فعل را انجام دهم»

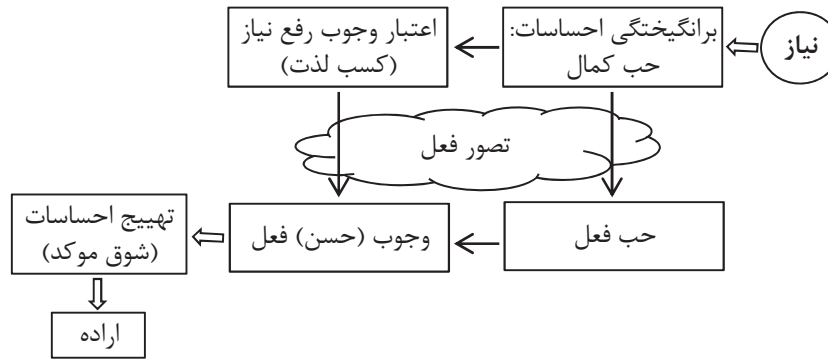
اعتبار وجوب یا حسن بر فعل، بدین معناست که این فعل ملایم، موافق و به اقتضای قوه فعاله است، انسان را به کمالی (شهوی، یا غضبی یا عقلی) می‌رساند و به مصلحت (خیالی یا واقعی) اوست (همو، بی‌تا: ۲ / ۲۱۰)؛ یعنی تصدیق به فایده.

پس اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که متناسب با قوای فعاله می‌باشند و بعد از تولید، به نوبه خود همان احساسات را تهییج و تیزتر نموده، موقعیت دوست داشتنی شیء یا فعل محبوب را در دل تحکیم می‌کنند. (همان: ۱۴۴)

نیاز قوه فعاله ← تولید احساس (حب یا بغض) ← اعتبار وجوب (حسن و قبح) ← تهییج احساس (حب یا بغض)

خلاصه آنکه اعتباریات عملی برای تهییج و تحریک بیشتر انسان برای انجام عمل هستند. (نمودار ۲)

۱. گاهی نیز ممکن است خطوراتی ذهنی ایجاد شود و انسان را به عملی برانگیزد. در این صورت نیز همان خطورات اگر در سیستم نیازهای انسان جای خود را پیدا کند و انسان انجام فعل را برای خود مفید تشخیص بدهد، دنبال آن را خواهد گرفت.
۲. حب عبارت است از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به عبارتی انجذاب بین علت مکمل و معلول مستکمل. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۲۰ - ۶۱۹)
۳. اعتبار حسن و قبح زاییده بلافصل اعتبار وجوب است و وجوب و حسن صفت لازم و غیرمتخلف هر فعل صادر می‌باشند. (طباطبایی، بی‌تا: ۲ / ۱۹۰ و ۱۹۲)

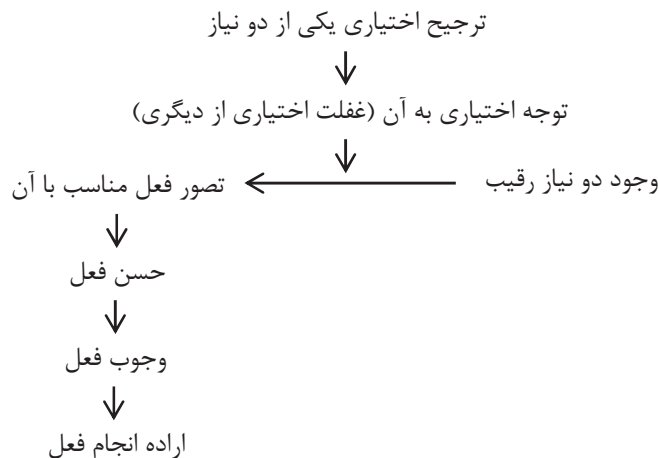


نمودار ۲: عملکرد ادراکات اعتباری

تزامن نیازها و یک انتخاب اساسی

تمام اعمال انسان از یکی از سه قوه شهوت، غضب یا عقل نشئت می‌گیرند. (همو، ۱۳۸۹: ۱ / ۴۷۷) یعنی هر فعلی که انسان انجام می‌دهد، پاسخ به یک نیاز شهوی یا غضبی و یا عقلی (نیاز کاذب یا حقیقی) است و انسان را به کمال شهوی، غضبی یا عقلانی می‌رساند و ارضای این نیاز نوعی لذت برای انسان ایجاد می‌کند. لذا انسان دوست دارد و می‌خواهد که این نیاز را برآورده سازد. به بیان علامه، انسان در هر عملی که انجام می‌دهد، لذتی (مادی و جسمی یا فکری) را در نظر می‌گیرد و لذا یذ هستند که عمل و متعلقات عمل را در نظر او زینت می‌دهند. (همو، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۱۶۸) اما مسئله اینجاست که دنیا دار تزامم‌هاست. انسان در بسیاری از مواقع، در موقعیتی قرار می‌گیرد که انجام یک فعل برای یکی از مراتب وجودی او کمال محسوب می‌شود و درعین حال او را از کمال مرتبه‌ای دیگر باز می‌دارد. پس تمام بحث بر سر آن است که انسان به‌رغم تمام دانسته‌های نظری خود راجع به سعادت حقیقی و پیامدهای اعمال، اکنون در لحظه عمل می‌خواهد به لذت آنی (یا رفع الم حاضر) دست یابد، یا ترجیح می‌دهد که از آن چشم‌پوشد و به لذتی پایدارتر و بهتر، ولی دیررس نائل شود. به‌نظر می‌رسد که در اینجا نوعی انتخاب‌گری وجود دارد؛ چه اگر غیر از این بود، مسئولیت: جزا و پاداش و ندامت به‌خاطر پیروی از هوای نفس معنایی نداشت.

به‌هرحال، انسان هریک از دو نیاز و لذت را که برگزیند، در واقع، به آن نیاز توجه کرده و رفع آن را در اولویت قرار می‌دهد و چشم خود را بر نیاز (گزینه) رقیب می‌بندد. (توجهی به آن نمی‌کند) سپس با وساطت اعتبار عملی، فعل مناسب را بر خود واجب نموده و شوق مؤکد نسبت به این فعل ایجاد می‌شود و این فعل را اراده کرده، انجام می‌دهد.



توجه انتخابی به یک نیاز، باعث حب کمال (علاقه به ارضای آن) و حب فعل مقتضی آن می‌شود. لذا بسته به انواع نیاز و انواع کمال، محبت نیز می‌تواند طبیعی، خیالی و موهوم و یا عقلی باشد. (همان: ۱ / ۶۲۰)

یعنی انسان گاهی چیزی را دوست دارد که کمال واقعی اوست و گاهی چیزی را به مقتضای قوه شهوت یا غضب دوست می‌دارد و خیال می‌کند که کمال اوست. به هر حال، وجود عنصر انتخاب‌گری باعث می‌شود که مبادی معرفتی و احساسی عمل را دارای مقدمات اختیاری بدانیم. به عنوان نمونه، احساسات نفسانی گرچه ممکن است به صورت قهری ایجاد شده باشند، اما در حدوث، بقا، تداوم، تقویت و تضعیف، و در جهت‌یابی، اختیاری و زاییده عوامل اختیاری هستند و همین‌طور، آثار عملی که بر این حالات بار می‌شود و عکس‌العمل‌هایی که انسان تحت‌تأثیر این حالات انجام می‌دهد، به صورت روشن‌تری اختیاری بوده، قابل ستایش یا نکوهشند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹: ۲ / ۲۹۹) به‌همین دلیل هم هست که قرآن کریم احساسات را مورد ستایش و نکوهش قرار می‌دهد؛ به‌عنوان مثال، برای کسانی که به اشاعه فحشا در میان مؤمنان علاقه دارند، عذاب دردناک در نظر می‌گیرد.^۱ روایات نیز ضمن برحذر داشتن انسان‌ها از حب دنیا، این دل‌بستگی را در رأس گناهان، بلکه بزرگ‌ترین گناه شمرده و به خارج کردن آن از قلب فرمان داده‌اند.^۲ (برنجکار، ۱۳۷۵: ۳۵) علامه طباطبایی نیز عواطف و احساسات باطنی را از نظر کمیت و کیفیت قابل تربیت و تغییر می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴ / ۲۹۳) این نشان می‌دهد که می‌توان و باید در شکل‌دهی احساسات مداخله نمود. همچنین، علامه با مطرح نمودن محبت عقلانی تأکید می‌کند که

۱. إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. (نور / ۱۹)
 ۲. امام علی رضی الله عنه: «أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَحُبَّ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ وَبَابُ كُلِّ سَيِّئَةٍ». (حرانی، ۱۳۶۳: ۲۱۵)

محبت باید تحت کنترل و جهت‌دهی عقل قرار گیرد و تربیت عاطفی می‌تواند این مهم را بر عهده بگیرد و حب و بغض را به سطح تولی و تبری ارتقا دهد.

معرفت نیز گرچه امری ارادی نیست، اما مقدمات آن اختیاری است؛ یعنی انسان می‌تواند به صورت اختیاری، به علم خود التفات یا بی‌توجهی کند. به همین دلیل در قرآن کریم، غفلت مورد مذمت قرار گرفته است.^۱ از نظر علامه غفلت یعنی نداشتن علم به علم. بدین صورت که گاهی به خاطر سرگرمی به چیزهای دیگر، علم به علم مفقود می‌گردد؛ یعنی انسان نمی‌داند که می‌داند. (همان: ۱ / ۵۱۰ و ۸ / ۳۴۲) به همین نسبت، تفکر و اندیشیدن نیز در حوزه افعال اختیاری به مفهوم وسیع آن قرار دارد و لذا جزء افعال ارزشی شمرده شده، مورد مدح و ذم قرار می‌گیرد. همچنین، خداوند فرموده است که آیات الهی برای کسانی است که اراده متذکر شدن دارند. نهی از نوعی شک، و توصیه به اجتناب از برخی گمان‌ها نیز همگی شاهد بر این است که اصل تحقق اولیه معرفت جبری است؛ اما ابقا و محو کردن آن اختیاری می‌باشد.

(برنجکار، ۱۳۷۵: ۳۸) علامه طباطبایی در مقاله ادراکات اعتباری می‌فرماید: «انسان می‌تواند یا می‌شود که یک اندیشه ویژه را به واسطه پیدایش عواملی از مغز خود بیرون براند (گرچه نمی‌تواند که اصلاً اندیشه‌ای نکند)». (طباطبایی، بی تا: ۲ / ۲۰۶) پس انصراف از معرفت اولیه، تغییر احساسات و اعتبارسازی را می‌توان دارای مقدماتی اختیاری دانست.

تحلیل و تبیین شکاف میان نظر و عمل اخلاقی

شکی نیست که اراده همواره مبتنی بر نوعی شعور و آگاهی است و انسان تنها زمانی فعلی را اراده می‌کند که کمال بودن آن را تشخیص دهد. (همو، ۱۳۸۹: ۱ / ۴۷۰) اما معرفت یا ادراک علت ناقصه برای عمل است و می‌دانیم که عدم علت ناقصه، فعل را ضروری‌العدم می‌سازد؛ ولی وجود او معلول را ضروری‌الوجود نمی‌کند. (همو، بی تا: ۳ / ۱۹۰) نتیجه آنکه تصور فعل، غایت آن و نتایج آن و همچنین علم بر حسن و قبح افعال فی‌نفسه برای تحقق عمل لازم هست، ولی کافی نیست، بلکه نیاز به تحقق علل دیگری هم هست، از جمله اراده. پس ممکن است که فعل تصور شده به انجام نرسد یا فعل دیگری به جای آن انجام شود. البته آن فعل دوم، قطعاً مبتنی بر نوعی ادراک خواهد بود، اما نه همان ادراک اولی. اکنون باید دید کسی که ابتدا معرفت عقلانی و اخلاقی روشنی داشته، اما در لحظه عمل،

۱. وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ * أُولَئِكَ مَاوَاهُمُ النَّارُ». (یونس / ۸ - ۷)؛ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ. (روم / ۷)

عملی غیرعقلانی انجام می‌دهد (که قطعاً مبتنی بر معرفت غیرعقلانی یعنی پنداری و وهمی است)، معرفت قبلی او در آن لحظه چه شده است؟

با تأمل در سخنان علامه طباطبایی می‌توان فهمید که ایشان تخلف از علم را ناشی از نوعی جهالت اختیاری می‌دانند.^۱ به عقیده علامه کسی که به زشتی گناه واقف است، اما با انگیزه هوای نفس و دعوت شهوت یا غضب مرتکب عمل زشت می‌شود، در حقیقت، واقعیت امر بر او پوشیده مانده و کوران برخاسته در دلش، چشم عقلش را که ممیز بین خوبی‌ها و بدی‌ها است، پوشانده است. چنین کسی عرفاً جاهل نامیده می‌شود؛ هرچند که با نظر دقیق و علمی، خود این درک، نوعی علم است. لیکن از آنجایی که علم گنهکار به زشتی گناه و علت زشتی و مذموم بودن آن، خاصیت و اثر علم را نداشته (او را از وقوع قبح باز نداشته است)، لذا وجود این علم را با نبودش یکسان شمرده و فرد را جاهل دانسته‌اند. به عبارت دیگر: اهل می‌داند انجام کاری قبیح و حرام است، ولیکن هواهای نفسانی بر او غلبه نموده به معصیت وادارش می‌کند و نمی‌گذارد که به این مخالفت و عصیان و عواقب وخیم آن بیندیشد و در نتیجه مرتکب محرمات می‌شود. (همو، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۵۲۹) از نشانه‌های این جهل این است که وقتی کوران‌های نام برده در دل فروکش کند و آتش شهوت یا غضب که او را وادار به ارتکاب گناه کرده بود، خاموش گردد، یا مانعی پیدا شود و نگذارد آن عمل زشت را انجام دهد، یا در اثر فاصله زمانی زیاد از ارتکاب آن سرد شود و یا گذشت دوران جوانی و ضعیف شدن قوای بدنی و مزاجش او را متوجه اعمال زشتی که قبلاً انجام داده، بسازد: حالتش زائل گشته، عالم می‌شود [به علمی که داشته توجه می‌کند] و نتیجه عالم شدنش این است که از آنچه انجام داده یا قصد انجامش را داشته، پشیمان می‌شود. پس ارتکاب عمل زشت از روی جهالت تا آخر زندگی انسان دوام نمی‌یابد. البته نوع دیگری از گناهکاری هم وجود دارد که ناشی از عناد با حق است، نه جهالت. یعنی علت صادر شدن فعل قبیح در اثر طغیان هیچ‌یک از قوا و عواطف و امیال نفسانی نیست، بلکه امری است که عرفاً به بد ذاتی، خبیث طینت و پست فطرتی نسبت داده می‌شود و مسلماً با از بین رفتن طغیان قوا و هواهوس‌ها از بین نمی‌رود. بلکه مادام که صاحبش زنده است، این حالت زشت نیز زنده است و هیچ‌گاه صاحبش دستخوش ندامت نمی‌شود، زیرا اساساً کار خود را درست و به حق می‌پندارد. (همان: ۴ / ۳۸۰ - ۳۷۸) این نوع گناهکاری ناشی از ملکه استکبار بر خدا و حق‌کشی است. (همان: ۷ / ۲۷)

۱. حضرت علی رضی الله عنه نیز می‌فرماید: «لا تجعلوا علمکم جهلاً و یقینکم شکاً اذا علمتم فاعملوا و اذا تیقنتم فاقدموا». (نهج البلاغه، حکمت ۲۷۴)

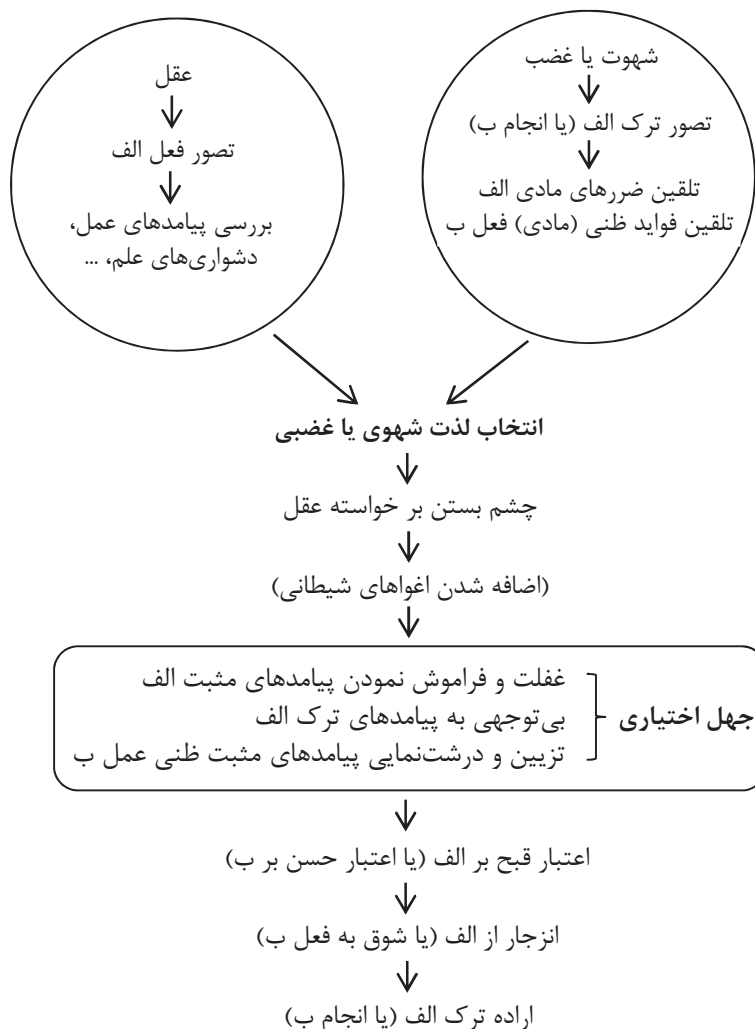
درست است که در مرحله جهالت اخلاقی هم شیطان انسان را وسوسه و اغوا می‌کند و او را بر مغالطه‌ها یاری می‌نماید، اما در اینجا که فرد خود را عمداً به کوری زده، شیطان نه تنها مهمان انسان، بلکه قرین و یار اوست.^۱ (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹: ۱۱۴ - ۱۱۲) او از تحت ولایت خدا در آمده و تحت ولایت شیطان قرار گرفته است. لذا شیطان در تمام علوم و اعمال چنین انسانی نفوذ دارد و هرچه بخواهند او را تفهیم کنند، نمی‌فهمد و می‌پندارد که بر حق است و نمی‌فهمد که راه باطل را می‌رود. این همان حالی است که خداوند مهر بر دلش زده، چشم دلش را کور می‌کند.^۲ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۱۵۲ - ۱۵۱) با توجه به مطلب فوق، نوع اول گناهکاری، یعنی جهالت مشمول بحث این مقاله می‌شود، زیرا سؤال اصلی این است که چرا فرد می‌داند و اعتراف دارد، ولی عمل نمی‌کند. اکنون باید دید فرایندی که از ادراک عقلانی شروع می‌شود، چگونه به عملی غیرعقلانی منتهی می‌شود. می‌توان این فرایند را به این صورت توضیح داد.

ابتدا یک نیاز عقلانی، داعی برای انجام عملی می‌شود که فی‌نفسه حسن است. انسان دوست می‌دارد و بر خود واجب می‌داند که این نیاز را برآورد. لذا فعل متناسب با آن را تصور نموده، آثار و پیامدهای آن را در نظر می‌آورد. اما در همین حال، شهوت یا غضب (نیاز شهوی یا غضبی) انسان را به ترک آن عمل (یا انجام عملی مغایر با آن) فرا می‌خواند. لذا وسوسه‌هایی نظیر ضررهای مادی احتمالی عمل، دشواری عمل یا غیرممکن بودن انجام آن، به ذهن راه می‌یابند و تلقین می‌شوند و برعکس، پیامدهای مثبت (وهمی) ترک عمل (یا انجام عملی قبیح به جای آن) در ذهن جلوه‌گر و آراسته می‌شود، اغوای شیطانی نیز به این افکار بازدارنده از عمل خیر و نیز تزیین عمل قبیح دامن می‌زند.^۳ انسان ضعیف‌الاراده، در برابر خواسته‌های شهوت و غضب تسلیم شده، لذت زودگذر و آنی را می‌خواهد. اکنون دیگر لازم است که به نیاز و علاقه جدید و عمل متناسب با آن فکر کند. بنابراین، دیگر به پیامدهای مثبت عمل نیک (یا پیامدهای منفی ترک آن) توجه و التفاتی نمی‌کند و علم خود را محجوب می‌نماید. پس نوعی جهل اختیاری حاصل می‌گردد و انسان دانسته حق و باطل را بر خود مشتبه می‌کند و بر عمل واقعاً قبیح اعتبار حسن نموده، انجام آن عمل را اراده می‌کند. (نمودار شماره ۳)

۱. وَمَنْ يَعْسُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ. (زخرف / ۳۱)

۲. أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَٰ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً. (جاثیه / ۲۳)

۳. الشَّيْطَانُ يُعِدُّكُمْ الْفَقْرَ وَبَأْسَكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يُعِدُّكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا. (بقره / ۲۶۸)؛ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. (حجر / ۳۹)



نمودار شماره ۳: روند تخلف از معرفت عقلانی در مقام عمل

شواهدی در تأیید این نظر در بیانات علامه وجود دارد. از جمله ایشان می‌فرمایند: قوای شعوری مختلفی در انسان وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که بعضی باعث می‌شوند آدمی از حکم بعضی دیگر غفلت کند و یا توجهش به آن ضعیف گردد. به‌همین دلیل، علم انسان در کوران‌ها مورد غفلت قرار می‌گیرد و نمی‌تواند همیشه بر سایر قوا غالب و قاهر بوده، همه را به خدمت خود درآورد و به‌همین جهت نمی‌تواند صاحبش را از کل ضلالت‌ها و خطاها حفظ کند. ایشان در جای دیگری نیز می‌فرمایند: انسان با اینکه به فطرت خدادادیش حق را از باطل و تقوا را از فجور تشخیص می‌دهد، ولی تقویت جانب هوا و تأیید شهوت و غضب نمی‌گذارد که انسان توجه و التفاتی به حق نموده، دعوتش را بپذیرد؛ بلکه به عمل باطل خود مجذوب و

مغرور می‌شود. یعنی عمل باطل آدمی در نظرش جلوه نموده و دانسته حق و باطل را بر خود مشتبه می‌کند، خود را به این خیال می‌اندازد که حق باطل است و باطل، حق. آنگاه همین خیال را در دل خود جای داده و به دنبال باطل به راه می‌افتد. این‌گونه است که انسان در عین علم به چیزی، در آن چیز گمراه می‌شود، نه اینکه اقدام به ضرر قطعی خود کند که این غیرمعقول است. (همان: ۲۸ / ۷ - ۲۷) آری، صدور هر عملی از انسان، چه قبیح و چه حسن، ناچار با اعتقاد حسن صورت می‌گیرد (همو، بی‌تا: ۱۹۲ / ۲) و امکان ندارد که انسان شقاوت را با علم به اینکه شقاوت و خسران است، طلب نماید. (همو، ۱۳۷۴: ۸ / ۹۷) خلاصه آنکه انسان کار بدی را مرتکب می‌شود، اما خیال می‌کند که کار خوبی انجام داده است.^۱

ایمان؛ ضمانت اجرایی عمل

گفته شد که انسان در دوراهی انتخاب بین انجام و ترک عمل و یا انتخاب بین انجام یکی از دو عمل، باید بین خواسته عقل و هواهای نفسانی و به بیانی دیگر، بین لذت حاضر و لذتی دیررس اما بیشتر و پایدارتر انتخاب کند. آنچه در انتخاب و ترجیح اختیاری عمل خیر، تعیین‌کننده است، قدرت مقاومت نفس در برابر خواسته‌های شهوت و غضب می‌باشد.^۲ روشن است که انسان برای این مقاومت نیاز به انگیزه قوی دارد. علامه سه نظام انگیزشی مختلف برای این ترجیح مطرح می‌کند؛ مدح و ذم مردم و فواید دنیایی؛ جزا و پاداش اخروی و جلب محبت محبوب (خداوند تعالی). (همان: ۱ / ۵۳۹ - ۵۳۴) مسلماً کارآیی این نظام‌های انگیزشی یکسان نیست.

به اعتقاد علامه انسان دارای هوای نفسی است که دائماً او را دعوت می‌کند به اینکه آنچه را که هوس می‌کند و برایش میسور است، مرتکب شود؛ مشروع یا نامشروع، عادلانه یا ظالمانه، به حق یا ناحق. انسان طبعاً چنین است، مگر اینکه مانعی در کار خود ببیند که او را از این تجاوزات باز دارد. (همان: ۶ / ۲۹۰) این مانع برای انسان دین‌دار و انسان مادی متفاوت است.

انسان مادی که هستی‌اش را در فاصله بین تولد تا مرگ خلاصه می‌کند، برای خود سعادت به جز سعادت مادی و هدفی به جز رسیدن به مزایا و لذایذ مادی و یا لذایذی که منتهی به مادیات می‌شود، ندارد (همان: ۱۹ / ۴۵۵) و لازمه آن همین است که جز هوا و خواهش نفس را پیروی نکند.

۱. الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا. (کهف / ۱۰۴)

۲. البته تقابل میان عقل و قوای حیوانی، بدین معنا نیست که خواسته‌های شهوت و غضب در حال باید سرکوب شوند. خیر، بلکه نیاز شهوی و غضبی هم زمانی که از کانال و صافی عقل عبور نمود و به دلیل مصلحتی واقعی و عقلانی برآورده گردید، به نوعی عقلانی تلقی می‌شود.

(همان: ۱۵ / ۶۸) منطق این انسان، منطق احساس است که انسان را تنها به منافع دنیوی دعوت می‌کند، در نتیجه تنها زمان که پای نفعی مادی در کار بود و انسان مادی هم آن را احساس کرد، آتش شوق در دلش شعله‌ور گشته و به‌سوی انجام آن عمل تحریک و وادار می‌شود. لذا عامل و انگیزه‌ای که او را به عمل اخلاقی فرامی‌خواند، فواید محسوسی از قبیل مدح و ستایش مردم خواهد بود. (همان: ۴ / ۱۷۹) اما مدح و تعریف مردم البته تا حدی مشوق هست، ولیکن تنها در امور مهمی که مردم از آن آگاه شوند جریان دارد، نه در امور جزئی و شخصی و یا امور مهمی که مردم خبردار نشوند، که در آنجا دیگر این دواعی مانع ارتکاب انسان نمی‌شود. ماندن نام نیک انسان در تاریخ هم زمانی برای فرد جدی خواهد بود که به حیات دیگری ماورای این زندگی معتقد باشد و با نبود این اعتقاد، دیگر هیچ عاقلی از منافع خود نمی‌گذرد، تا بعد از او نامش را به نیکی یاد کنند؛ چون او بعد از مرگ وجود ندارد تا از آن مدح و ثنا و یا هر نفع دیگری که تصور شود، برخوردار گردد. مگر اینکه اعتقادی خرافی او را وادار به عمل کند که آن هم با کمترین توجه و التفات از بین می‌رود. (همان: ۱۱ / ۲۱۳) معیار مدح و ذم جامعه از یک بعد دیگر هم دچار مشکل است و آن اینکه ممکن است کل جامعه، جامعه‌ای مادی بوده، علاقه به مادیات عمومی و همگانی باشد که در این صورت فضایل انسانیت از آن اجتماع رخت بر بسته و فضایل موروثی از نیاکان نیز یکی پس از دیگری به‌دست فراموشی سپرده می‌شود، تا آنجا که جامعه به‌صورت یک جامعه حیوانی به تمام معنا درمی‌آید. (همان: ۷ / ۳۸۵ - ۳۸۴) به‌عبارت‌دیگر، مذمت مردم تا زمانی انسان را از ارتکاب عمل زشت باز می‌دارد که عمل عمومی نشده باشد؛ ولی وقتی عمومی و رسم شد، دیگر زشت نخواهد بود. (همان: ۱۲ / ۴۰۲) پس میزان انگیزه بخشی و بازدارندگی نتایج دنیوی عمل محدود است.

بنابر دیدگاه علامه قوی‌ترین چیزی که انسان را به رعایت ارزش‌های اخلاقی وادار می‌سازد و قوی‌ترین مانع از انحراف اخلاقی، ایمان درونی انسان است. (همان: ۶ / ۲۹۰) منطق مؤمن، منطق عقل است. او به‌سوی عملی تحریک می‌شود که حق را در آن ببیند، چه سود مادی داشته باشد و چه نداشته باشد؛ زیرا معتقد است که آنچه نزد خداست، بهتر و باقی‌تر است. (همان: ۴ / ۱۷۷) البته مؤمنان نیز طبایع گوناگونی دارند و انگیزه آنان در انجام اعمال اخلاقی به سه عامل خوف، رجا و حبّ برمی‌گردد. برخی از مردم از ترس عذاب و برخی به‌خاطر رسیدن به نعمت‌های اخروی و حسن عاقبت به تقوا و التزام اعمال صالح مایل می‌شوند. لیکن محرک گروه سوم برای اطاعت، خوف و رجا نیست. این دسته تمامی رغبت‌ها و امیال مختلف خود را متوجه یک سو - رضای خدا - کرده‌اند،

لذا محبت به خدا در دل‌هایشان جای‌گیر شده است؛ به‌گونه‌ای که هر چیز دیگری و حتی خود آنان را از یادشان برده و آثار هواوهوس و امیال نفسانی را به‌کلی از صفحه دل‌هایشان محو می‌سازد و دل‌هایشان را به دل‌هایی سلیم مبدل می‌سازد که جز خداوند چیز دیگری در آن نباشد. چنین کسی در کارها، آن کاری را دوست می‌دارد که خدا دوست بدارد و آن کاری را دشمن می‌دارد که خدا دشمن بدارد و این محبت نوری می‌شود که راه عمل را برای او روشن می‌سازد و او را به خیرات وای می‌دارد. (همان: ۱۱ / ۲۱۸ - ۲۱۴) این چنین است که از نظر علامه تنها عامل پابندی و ضامن اخلاق، ایمان به خداوند بوده (همان: ۴ / ۱۷۶) و برعکس، ریشه تمام بداخلاقی‌ها و تخطی از آنچه عقل در زمینه اخلاقیات تشخیص می‌دهد، نداشتن ایمان به آخرت و استخفاف امر حساب و جزا و یا فراموشی موقت روز حساب است. (همان: ۱۲ / ۴۰۲). از اینجا روشن می‌شود که ایمان می‌تواند در پر کردن شکاف میان نظر و عمل نقش مهمی ایفا کند.

از نظر علامه طباطبایی ایمان علاوه بر جزء معرفتی، دارای جزء ارادی نیز بوده، عبارت است از: «علم به چیزی و التزام عملی به مقتضای آن، به طوری که آثار عملی علم - هرچند فی‌الجمله - در عمل هویدا شود». (همان: ۱۸ / ۳۸۸) پس ایمان صرف ادراک نیست، بلکه پذیرایی و قبول مخصوصی از ناحیه نفس است نسبت به آنچه که انسان درک کرده است؛ قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری را که اقتضا دارد، تسلیم شود و علامت داشتن چنین قبولی این است که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده، مانند خود نفس در برابرش تسلیم شود. (همان: ۱۱ / ۴۸۴) بنابراین، می‌توان گفت ایمان تجلی اراده است.

به اعتقاد ایشان ایمان دارای چهار مرتبه است و مراتب بالاتر با التزام عملی بیشتری همراهند؛ اولین مرتبه ایمان عبارتست از اذعان و باور قلبی به مضمون اجمالی شهادتین، که لازمه‌اش عمل به غالب فروع است. مرتبه دوم تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه‌ای است که از توابع آن است، هرچند که در بعضی موارد تخطی شود. در مرتبه سوم نفس آدمی وقتی با ایمان نام برده انس گرفت و متخلق به اخلاق آن شد، خود به خود سایر قوای منافی با آن (از قبیل قوای بهیمی و سبعی) برای نفس رام و منقاد می‌شود و سراپای وجود انسان تسلیم خدا می‌گردد. در مرتبه چهارم یقین پیدا می‌کند که غیر از خدا هیچ‌کس از خود استقلال ندارد و هیچ سببی تأثیر و سببیت ندارد، مگر به اذن خدا؛ لذا از هیچ چیز نمی‌ترسد و هیچ پیشامدی اندوهناکش نمی‌سازد. (همان: ۱ / ۴۵۷ - ۴۵۳) بدین ترتیب، ایمان کامل اثرش هرگز از آن جدا نمی‌شود و تخلف نمی‌کند؛ نه در قلب، نه در اخلاق و نه در جوارح و اعمال و لذا وقتی ایمان کامل در دل پیدا شد، اخلاق و اعمال هم اصلاح می‌شود.

یعنی انسان به تمامی لوازم آنچه بدان ایمان دارد، ملزم می‌شود. (همان: ۱ / ۶۵۰) اکنون باید دید ایمان چگونه التزام عملی می‌آورد؟

اولاً، ایمان باعث تثبیت در علم و اذعان می‌شود. (همان: ۱۲ / ۴۹۹) و چنان دل گرمی و اطمینانی به فرد می‌دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شک و تردید نمی‌شود. (همان: ۱ / ۷۳) و این همان سکینتی است که باعث می‌شود انسان در اراده خود راسخ باشد و به‌طور جدی اقدام نماید و شاید و گرفتاری‌های عمل را تحمل کند. (همان: ۲ / ۴۴۰ - ۴۳۸)

دوم اینکه ایمان باعث می‌شود که معرفت در دایره توجه و التفات قرار گیرد. البته در مرتبه ایمان ضعیف هنوز این امکان وجود دارد که در لحظه انجام عمل، موقتاً علم کنار گذاشته شود (همان: ۲ / ۵۹۸)؛ اما در مراتب بالاتر ایمان، این التفات شدیدتر خواهد بود.

سوم اینکه ایمان ملازم با تقواست. تقوا مانع از ارتکاب جرم می‌شود و التزام عملی می‌آورد. (همان: ۱۱ / ۲۱۳) متناسب با درجات ایمان، تقوا نیز حقیقتی تشکیکی است (همان: ۶ / ۱۹۰) و لذا هرچه درجه ایمان بالاتر، تقوا بیشتر و پایبندی به اخلاق، قوی‌تر خواهد بود.

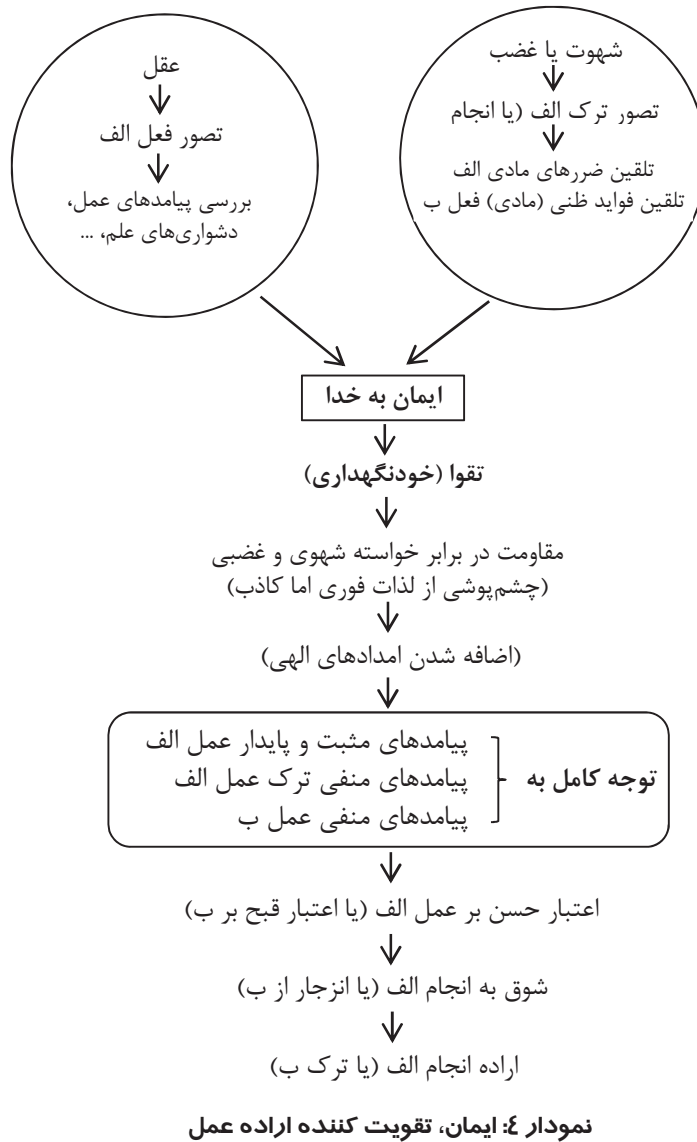
چهارم اینکه ایمان، سبب شدیدتر شدن محبت به خدا می‌شود.^۱ وقتی محبت خداوند قلب انسان را پر نمود: جایی برای حب دنیا و شهوات در دل باقی نمی‌ماند و لذا انسان با قاطعیت بیشتری در برابر وسوسه‌های نفس مقاومت می‌کند و تن به دشواری‌های انجام اعمال خیر می‌دهد.

پنجم اینکه مؤمن زنده و مؤید به حیاتی است که از حیات و روح خدا سرچشمه دارد و این روح وقتی افزایه می‌شود که ایمان در دل رسوخ کند. آن وقت است که حیاتی جدید در جسم و کالبدش دمیده می‌شود و در اثر آن نوری پیش‌پایش را روشن می‌کند (همان: ۲ / ۴۴۰) و این نور علمی است که زاییده ایمان می‌باشد. (همان: ۷ / ۴۶۷) قلب چنین انسانی محل نزول ملائک خواهد بود و خداوند او را به واسطه فرشتگانش با فیض علمی و فیض عملی یاری می‌کند و اطمینانی مضاعف می‌بخشد.^۲ (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹ / ۱۱۱)

در مجموع می‌توان گفت ایمان به‌دلیل وجود سه عنصر معرفت، محبت و به‌ویژه، تقوا می‌تواند شناخت بهتر، انگیزه قوی‌تر و اراده محکم‌تری فراهم نموده، باعث التزام عملی و پایبندی به اخلاق گردد. (نمودار شماره ۴)

۱. وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ. (بقره / ۱۶۵)

۲. إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ. (فصلت / ۳۰)



با وجود این، تخلف از علم گاهی در میان مؤمنان نیز دیده می‌شود. این لحظاتی است که مؤمن ایمان خود را ترک گفته و روح ایمان از او جدا شده است.

علامه در این مورد می‌فرماید: بسیاری اوقات فعلی را به‌خاطر انگیزه‌ای واجب می‌دانیم، ولی انگیزه دیگری قوی‌تر از انگیزه قبل پدید می‌آید و در نتیجه از آن واجب صرف‌نظر می‌کنیم. به‌همین صورت، ایمان به خدا هم وقتی اثر خود را می‌بخشد و آدمی را به اعمال صالح و صفات پسندیده نفسانی از قبیل خشیت و خشوع می‌کشاند که انگیزه‌های باطل و مکرهای شیطانی بر آن غلبه نکنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵ / ۸)

همین‌طور، کسی هم که دارای ملکه تقوا است، مادام که به فضیلت تقوای خود توجه دارد، هرگز به شهوات ناپسند و حرام میل نمی‌کند، بلکه به مقتضای تقوای خود رفتار می‌کند. اما گاه می‌شود که آتش شهوت آن چنان شعله‌ور می‌شود و هوای نفس آن قدر تحت جاذبه شهوت قرار می‌گیرد که مانع آن می‌شود که شخص متوجه فضیلت تقوای خود شود و یا حداقل توجه و شعورش نسبت به تقوایش ضعیف می‌شود و معلوم است که در چنین موقعیتی بدون درنگ عملی که نباید انجام دهد، انجام می‌دهد. (همان: ۵ / ۱۲۵) زمانی که فرد مؤمن فعل قبیحی انجام می‌دهد، تنها در همان عمل، ایمان به خدا و روز جزا نداشته است، نه اینکه اصلاً به خداوند قائل نباشد. (همان: ۲ / ۵۹۸) این همان فقدان ایمان تفصیلی به احکام الهی است؛ یعنی مؤمن ایمان کلی به خداوند دارد، اما در برابر تک تک احکامی که پیامبر صلی الله علیه و آله از جانب خداوند آورده است، ایمان نیاورده و تسلیم نیست. (همان: ۶ / ۱۹۰) پس ایمانی که ضامن اجرایی احکام اخلاقی است، ایمان قوی و تفصیلی می‌باشد.

نتیجه

در این مقاله مسئله شکاف میان نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی مورد بررسی قرار گرفت. با توجه به اعتباریات عملی علامه و نقش‌آفرینی آن در تحقق عمل ارادی روشن می‌شود زمانی که از شکاف میان نظر و عمل سخن می‌گوییم، منظور از معرفتی که ممکن است بدان عمل نشود، معرفت از نوع ادراکات حقیقی انسان و نیز ادراک اعتباری حسن و قبح افعال فی‌نفسه است؛ نه ادراک اعتباری حسن و قبح در مقام صدور از فاعل. به عبارت دیگر، تمام اتفاقاتی که در دنیای ذهن انسان در حالت تردیدها و دودلی‌ها اتفاق می‌افتد، مربوط به قبل از مرحله اعتبارسازی است و بعد از اعتبار وجود و حسن بر انجام عمل، انسان در انجام آن تردید نمی‌کند و تا وقتی آن اعتبار هست، عمل هم مطابق با آن اتفاق خواهد افتاد. لذا عمل انسان در نهایت، تابع مستقیم اعتبارسازی شخصی اوست، نه معارف نظری او؛ و با شرط دریافت آموزش‌ها و تعالیم اخلاقی مناسب، تخلف از علم، ناشی از وجود اشکال در سیستم اعتبارسازی است. بنابراین، هر زمان که انسان توانست به درستی اعتبارسازی کند و حسن و قبح فعل در مقام صدور از فاعل با حسن و قبح فعل فی‌نفسه منطبق گردید، شکاف میان نظر و عمل از میان برداشته می‌شود.

ضعف در نظام اعتبارسازی در نهایت، به سوءاختیار، ضعف اراده و تسلیم شدن در برابر هوای نفس برمی‌گردد؛ شرایطی که انسان لذات شهوی و غضبی را بر لذات دیررس یا اخروی ترجیح می‌دهد و لذا به اختیار خود، چشم بر معرفت عقلانی بسته، از افکار وهمی و خیالی خود پیروی می‌کند. بر همین مبنا می‌توان اراده را مشتمل بر اراده حسی و خیالی و اراده عقلی دانست. همان‌گونه که علامه در این مورد

قائل است که علم یک نوع اقتضا برای عمل است، نه علت تامه. به همین جهت، هواوهوس و پیروی از تمایلات نفسانی، محرک انسان به سوی عمل خلاف می‌شود و اراده از آنها منبعث می‌شود. (رخشاد، ۱۳۸۸: ۳۳۰) یعنی عقل عملی که مسئول اعتبارسازی است، مقدمات حکم خود را به جای اینکه از عقل نظری بگیرد، از شهوت و غضب می‌گیرد و به دنبال این اعتبارسازی، اراده فعلی که حسن تشخیص داده شده، از نفس نشئت می‌گیرد و عمل مورد نظر تحقق می‌یابد. بنابراین معرفت یکی از مقدمات ضروری (شرط لازم) عمل است، اما به تنهایی برای تحقق عمل کافی نیست. بلکه اراده قوی نیز مورد نیاز می‌باشد.

از سوی دیگر، یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که انگیزه‌های غیر دینی نمی‌تواند انگیزه کافی برای چشم‌پوشی از لذات آنی و تحقق اراده اخلاقی فراهم کند. اما ایمان به خدا (و حضور و نظارت او بر تمامی اعمال انسان) و نظام خلل‌ناپذیر جزا و پاداش اخروی انگیزه بیشتری را برای مقاومت در برابر امیال نفسانی فراهم می‌نماید. پس ایمان و تقوای الهی را می‌توان یاریگر اراده، خویشترداری و تقوای مرتبه انسانی دانست.

در نهایت، نتیجه عملی این بحث برای تربیت اخلاقی این است که در تربیت اخلاقی تقویت اراده نیز دست‌کم به اندازه معرفت‌افزایی اهمیت دارد و صرفاً کسب علم، اراده عمل را تضمین نمی‌کند. همان‌طور که علت تامه فعل انسان مرکب از مجموع غرایز، تمایلات و احساسات و عواطف، سوابق و معارف ذهنی، قوه عاقله و قدرت عزم و اراده است، در تربیت اخلاقی نیز باید مجموعه این عوامل را در نظر گرفت و هم‌زمان به معرفت‌افزایی، تقویت اراده، تقویت ایمان دینی، تربیت و تعالی عاطفی، ایجاد ملکات و عادات رفتاری نیک و اصلاح جو اخلاقی جامعه پرداخت.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اسماعیلی، رضا، ۱۳۷۹، بررسی اوضاع و ویژگی‌های فرهنگ عمومی استان (گزارش تحقیق)، اصفهان، اداره کل دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی.
۴. برنجکار، رضا، ۱۳۷۵، «حضور اراده در مبادی عمل (نقدی بر مقاله پیش فرض‌های روان‌شناسی اسلامی)»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال دوم، ش ۶، بهار ۱۳۷۵، ص ۳۶ - ۲۶.

۵. _____، ۱۳۸۱، نقد ارسطو از نظریه سقراطی - افلاطونی «وحدت فضیلت و معرفت»،

نامه مفید، اسفند ۱۳۸۱، سال هشتم، ش ۳۴، ص ۶۶ - ۴۹.

۶. بیات، فریبرز، ۱۳۷۳، تأثیر عام‌گرایی بر اخلاق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.

۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، مبادی اخلاق در قرآن، قم، نشر اسرا.

۸. حرانی، حسن (ابن شعبه)، ۱۳۶۳، تحف العقول عن ال‌رسول، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری،

قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۹. رخشاد، محمدحسین، ۱۳۸۸، در محضر علامه، مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های چهره به چهره با

علامه طباطبایی، قم، سماء.

۱۰. طالبی، ابوتراب، ۱۳۸۰، بررسی تعارض بین ارزش‌های اخلاقی مذهبی و کنش‌های اجتماعی

دانش‌آموزان دبیرستان‌های منطقه ۳ و ۵ شهر تهران، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.

۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر

انتشارات اسلامی.

۱۲. _____، ۱۳۸۸، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

۱۳. _____، ۱۳۸۹، نه‌ایة الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.

۱۴. _____، بی‌تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا.

۱۵. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی علیه السلام.

16. Aristotle, 1991, *The complete works of Aristotle*, princeton, princeton University press, vol 2.

