

انسان‌شناسی اخلاقی در مکتب بغداد با تأکید بر اندیشه‌های سید مرتضی

وحید پاشایی*

چکیده

تبیین ماهیت انسان و ویژگی‌های لازم او برای عملکرد اخلاقی، یکی از مهم‌ترین مباحث برای دستیابی به یک نظریه اخلاقی است. سیدمرتضی به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران کلام شیعه که آوردگاه اصلی مباحث نظری عالمان پیشین است، دیدگاهی جسم‌نگارانه به انسان داشته که طبیعتاً در ارائه نظریه اخلاقی‌اش تأثیرگذار است. این مقاله با روش توصیفی — تحلیلی و براساس اطلاعات کتابخانه‌ای ضمن بررسی و نقد حقیقت انسان از دیدگاه شریف مرتضی و تشریح ویژگی‌های انسان در نگرش وی تأثیرات آن را در اخلاق مورد واکاوی قرار داده است و نظریه وی درباره الزام اخلاقی که همان وظیفه‌گرایی فضیلت محور باشد را به اثبات رسانده است.

واژگان کلیدی

دیدگاه جسم‌نگارانه، اختیار، مبانی اخلاق، نظریه الزام اخلاقی.

*. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بوعلی سینا.

v.pashaei@basu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۰

طرح مسئله

سیدمرتضی به‌عنوان بنیان‌گذار علم مدون کلام در شیعه و یکی از بنیان‌دفاع از کیان اعتقادی تشیع، نقشی غیرقابل‌انکار در تفکرات امامیه دارد. وی با برخورداری از جایگاهی ممتاز در خلافت عباسی و برقراری ارتباط مختلف علمی با دیگر فرق پویای دوران خود همچون معتزله، توانست مجموعه منسجمی از کلام شیعه را تدوین و آن را با نگرشی عقل‌گرایانه عرضه نماید. از دیگر سو، برای ترسیم نظام اخلاقی مورد پذیرش شیعه، یکی از اساسی‌ترین کارها، مراجعه به دیدگاه‌های متکلمانی است که تا پیش از درآمیختگی فلسفه و کلام، مهم‌ترین افراد در معرفی نقطه‌نظرات شیعه امامیه به‌شمار می‌رفتند. به دیگر سخن برای شناخت نظرات بنیادین و مبانی فکری تشیع درباره نظام اخلاقی، ناگزیر به واکاوی آرای اندیشمندانی هستیم که اصلی‌ترین دیدگاه‌ها و نگرش‌های خود را در علم کلام به اشتراک می‌گذارند. بنابراین سیدمرتضی به‌عنوان یکی از سرآمدان کلام شیعه که تحولی شگرف را در پیشبرد این علم ایجاد کرد، شایسته بررسی است. ضمن اینکه نگاه خاص وی به ماهیت انسان که در دیگر عالمان شیعی به ندرت قابل مشاهده است، ضرورت پرداختن به نگرش او را دوچندان می‌کند. البته ذکر این نکته ضروری است که سیدمرتضی اثری اخلاقی نداشته و اگر دیدگاهی در این مقاله به وی منتسب می‌گردد بر پایه مبانی کلامی او است.

به‌طور کلی اتخاذ یک دیدگاه و نظام اخلاقی، زمانی به کارآمدی می‌رسد که مقدمات شناختی آن تکمیل شده و مبانی نظری آن از یک انسجام و پختگی قابل دفاع برخوردار باشند. یکی از مهم‌ترین مبانی در اخلاق، مبانی انسان‌شناختی است؛ چرا که محور همه نظام‌های اخلاقی انسان است و ارائه راهی برای زیست اخلاقی رابطه مستقیمی با تعریف و معرفی ماهیت انسان به‌عنوان عامل اخلاقی دارد.

دیدگاه سنتی اخلاق در یونان باستان با تکیه بر فضائل قوای چهارگانه انسان و تلاش برای پرورش این فضائل برای رسیدن به سعادت و نیز دیدگاه محمد بن زکریای رازی از اندیشمندان اخلاق اسلامی درباره طبابت روح انسان توسط اخلاق، از شواهد روشن ترسیم نظام اخلاقی بر پایه تعریف و ماهیت انسان است.^۱

بی‌تردید علم و شناخت مقدمه همه امور است و از این میان شناخت آدمی از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و در ساخت‌های دیگری همچون خداشناسی، جهان‌شناسی و نیز سعادت‌مندی انسان تأثیرات مستقیم دارد. نقش مبانی انسان‌شناختی در اخلاق را می‌توان به مهم‌ترین پرسش‌های مربوط به انسان‌گره زد که از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ آمدنم بهر چه بود؟ چه باید بکنم؟ طبیعتاً پرسش آخر وابسته به پاسخ‌هایی است که به پرسش‌های قبل داده می‌شود و به عبارتی دیگر، ترسیم یک نظام از الزام و ارزش در اخلاق وابسته به حقیقت انسان، حرکت و فلسفه وجودی او است. بدین جهت در این مقاله با واکاوی دیدگاه سیدمرتضی درباره انسان، تأثیر این نگاه را در اخلاق به بوته تحلیل می‌سپاریم.

جسم‌انگاری و تأثیر آن در اخلاق

سیدمرتضی، ماهیت انسان را ذیل مباحث تکلیف و تعریف مکلف مطرح کرده است. به‌نظر می‌رسد که در تعریف مکلف از دیدگاه سیدمرتضی سه مسئله را باید مدنظر داشت:

اول: «تعریف مکلف» که به باور سیدمرتضی مکلف کسی است که علم به خواسته‌هایی که از او شده است بر او دلالت می‌کند. «الذی دل علیه ما أريد منه العلم به». (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۸۲)

دوم: «موجود حی» که سید آن را مخاطب تکلیف برمی‌شمرد و در واقع موجود حی را چیزی جز انسان نمی‌داند. اما نکته قابل تأمل این است؛ با وجود اینکه سیدمرتضی تنها موجود حی را انسان می‌داند اما درباره مکلفان، قائل به انحصار تکلیف در انسان نبوده و فرشتگان را نیز در زمره مکلفان می‌گنجاند.

او می‌گوید که فرشتگان مکلف هستند و تکلیفشان هم در بردارنده مشقت یعنی شوق به انجام بدی‌ها و نفرت از واجبات است و این تنها راه جواز استحقاق ثواب پیدا کردن فرشتگان است. اما استناد به اینکه علم اجمالی ما به عدم تعلق امیال

۱. برای مطالعه بیشتر در این باره به دوره *آثار افلاطون و اخلاق نیکوماخوس* ارسطو، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کلویانی و همچنین کتاب *نظریه اخلاقی* محمد بن زکریای رازی نوشته دکتر احد فرامرز قراملکی مراجعه نمایید.

فرشتگان به خوردن و نوشیدن و آمیزش و در نتیجه عاری بودن از لذت و رنج، منافی مکلف دانستن فرشتگان است؛ دلیل مناسبی نیست؛ زیرا احاطه علمی ما بر همه لذایذ و آلام و مدرکات غیر قابل اثبات است و تکلیف نیز تنها شامل مدرکات و لذایذ و آلام ما نمی‌شود. (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۱۲ / ۱ و ۱۱۰ و ۱۵۸ / ۲)

سوم: «ماهیت انسان» است که سیدمرتضی همسو با معتزلیان، نظری نامشهور در شیعه را اختیار کرده است. سیدمرتضی موجودات را به زنده (حی) و غیرزنده تقسیم کرده و موجود زنده را موجودی می‌داند که به واسطه خصوصیتی که دارد محال نیست (ممکن است) که بداند و بتواند و ادراک کند (همان: ۲ / ۲۶۸) شایان ذکر است که سیدمرتضی ادراک را در موجود زنده یک رکن معرفت به‌شمار آورده و ادراک مدرکات را در کنار حلول حیات، دو جزء تعریف موجود حی بیان می‌دارد. (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۴ / ۳۰)

درباره ماهیت انسان اختلاف‌نظرهای فراوانی وجود دارد. سیدمرتضی، زنده آدمی را انسان می‌نامد و معتقد است که دیگر موجودات زنده نظیر فرشتگان و اجنه نام‌های دیگری به خود اختصاص داده‌اند. وی در کتاب *الکحیره* به‌صورت مبسوط به دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان درباره انسان اشاره کرده و آن‌ها را به نقد کشیده است. برخی حی فعال را نه جوهر و نه حال و نه عرض دانسته، درحالی که تدبیر و تصرف این مجموعه را عهده‌دار است.^۱ برخی آن را جزئی در قلب، همان روح که حیاتی داخل مجموعه است، روح که در قلب جای دارد و جسمی که در همه این مجموعه ساری است دانسته‌اند.

وی انسان را موجودی می‌داند که حامل قدرت، حیات، فاعل افعال، مدرک ادراکات منسوب به او، مخاطب احکامی همچون ستایش، نکوهش و امر و نهی است و تمامی این‌ها به جملگی بدن باز می‌گردد نه جزئی از آن یا امری ورای آن. دلیلی نیز سیدمرتضی در این باره (ارجاع به مجموعه بدن نه اجزای آن یا امری ورای آن) ارائه کرده است. (شریف مرتضی، ۱۴۱۴: ۱۰۶ - ۱۰۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۱۲۱ - ۱۱۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۳ / ۱۰۴؛ خدایاری، ۱۳۹۰: ۱۰۸ - ۶۹)

سیدمرتضی این مجموعه را مرکب از جسم و روح برمی‌شمرد و در تعریف روح همگام با معتزله، روح را جسمانی و آن را هوایی می‌داند که در مخارق و منفذهای بدن انسان در رفت‌وآمد است و زنده بودن انسان وابسته به این تردد است. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۳۰ و ۴ / ۳۱) البته در جای دیگری محل استقرار روح را در بدن قلب دانسته و آن را ماده نفس برمی‌شمرد. (همان: ۲ / ۲۷۱) به‌طور کلی سیدمرتضی روح را تابعی از جسم می‌داند و جسم را اصالت می‌بخشد و هرگاه جسم نباشد ادراکات و احساسات نیز نخواهد بود. (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۴ / ۳۰ - ۲۹) البته سیدمرتضی در موارد مختلف به نفس، توطین نفس، باطن و مواردی از این دست اشاره کرده که خود نشان‌دهنده اعتقاد وی به حقیقتی مرکب از ظاهر و باطن است که البته اصالت با هیكل مشاهد بوده و باطن نیز ماهیتی جسمانی دارد. علاوه بر اینکه گفتار فیلسوفان را درباره نفس عاری از هرگونه معرفت‌افزایی و تبیین روشن است که ماحصل قابل توجهی ندارد. (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲ / ۱۳ و ۲۷۱ و ۲۷۳؛ همو، ۱۴۱۰: ۴ / ۳۴۴)

اشکالات متعددی بر دیدگاه جسم‌انگارانه سیدمرتضی مطرح است که طبیعتاً نظریه اخلاقی وی را نیز هدف قرار می‌دهد. مشخص نبودن کدام بدن انسانی در طول حیات وی، ثبات حالات درونی انسان به‌رغم تغییر و تبدل جسمانی، فارغ شدن از تمامی اجزای بدن هنگام تمرکز فکر انسان بر یک کار مخصوص، اضافه کردن اجزای بدن به خودمان، زنده خواندن کسانی که از جسمشان از بین رفته است از سوی خداوند در قرآن کریم، ابهام در رشد و پرورش اخلاقی انسان، صعوبت تبیین معنادار از باورهای انسانی، مشکل در تبیین صحیح مسئولیت انسان در برابر اعمالش، جواز انجام هر عملی با حکم به زوال روح در اثر از بین رفتن جسم و ابهام در معنا یافتن نیکی و بدی و توصیه‌های دینی به ترکیه نفس از جمله اشکالات جدی به این نظریه است.

از این‌رو، تأثیر دیدگاه جسم‌انگارانه سیدمرتضی به انسان در اخلاق، در نگاه نخست قرابت بیشتری با نظریات اخلاق اصول و قواعد در اخلاق هنجاری پیدا می‌کند؛ چرا که از انسان به‌عنوان همین هیكل مشاهد، صرفاً رفتارهای ظاهری بروز می‌کند که به دلیل اصالت جسم، اصالت یافته و عمل اخلاقی را براساس خود تحلیل می‌نمایند. در این نگرش، ارزش‌گذاری اخلاق، منحصر در ارزش‌گذاری افعال ظاهری انسان شده و پرورش انسان وابسته به تنظیم رفتار آدمی خواهد شد.

۱. معمر و بنوبخت قائلان این مسئله معرفی شده‌اند. (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۵)

دیدگاه‌های رفتارگرایانه که اخلاق اصول و قواعد شناخته می‌شوند، از دوران رنسانس و عصر روشنگری به مرور پدید آمده و توانستند فضای غالب اخلاق تا اواسط قرن بیستم را در دست گیرند. (Hooker, 2006: 6 / 382-385) دو شاخه اصلی این نظریات، نظریات غایت‌انگازانه و نظریات وظیفه‌گروانه هستند که دسته نخست عمل اخلاقی را منحصرأ ناظر به نتایج یک عمل تعریف می‌کند و دسته دوم با رد این انحصار، در کنار نتایج خصوصیات دیگری را نیز برای اخلاقی شدن یک عمل مطرح می‌نماید. اما نقطه اشتراک هر دو دسته اهمیت به رفتار و عملکرد ظاهری افراد فارغ از ملکات و درونیات آن‌ها است. (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۸۹: ۸۳ - ۴۵)

اما به نظر می‌رسد که نمی‌شود به راحتی سیدمرتضی را معتقد به اخلاق اصول و قواعد برشمرد. چرا که وی نظیر بسیاری از عالمان اسلامی، بر نقش باطن در استحقاق یافتن فرد در قبال جزا و پاداش تأکید کرده و هماهنگی ظاهر و باطن را شرط اصلی استحقاق ثواب دانسته است. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳ / ۱۳۲)

بدین سان، اعتقاد به باطن به هیج وجه با اخلاق اصول و قواعد مصطلح در اخلاق هنجاری جمع نمی‌شود. گفتنی است که سیدمرتضی با وجود مطرح کردن باطن به عنوان ملاک اصلی تعلق ثواب و عقاب، در آثار کلامی خود، هیچ صحبتی از ملکات و خصال درونی به میان نیاورده و حسن و قبح را همیشه با مثال‌هایی از افعال ظاهری انسان نظیر کذب و صدق و ... پیش برده است. بدین جهت شاید تفکیکی میان مدح و مذمت فرد و عقاب و ثواب او به ذهن خطور کند و گفته شود که می‌توان در مدح و ذم یک فرد و حسن یا قبیح خواندن عملکردش، سیدمرتضی را رفتارگرا به‌شمار آورد و رفتار انسانی را موضوع ارزش‌گذاری اخلاقی تلقی کرد، اما درباره تعلق ثواب و عقاب اخروی، وی را فردی غیررفتارگرا یا به تعبیری فضیلت‌گرا محسوب کرد و فضیلت‌مندی را ملاک تعلق ثواب و ردیلت‌مندی را ملاک تعلق عقاب برشمرد.

ولی این تفکیک چندان درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این تفکیک را اشاعره برای برون‌رفت از ایرادات حسن و قبح شرعی، بیان کرده و بدین قائل شدند که در تشخیص حسن و قبح به معنای کمال و نقص و فایده و ضرر، میان اشاعره و قائلان به حسن و قبح عقلی اختلافی نیست و عقل می‌تواند این معانی حسن و قبح و مصادیق آن‌ها را دریابد. اختلاف در معنایی از حسن و قبح است که به موجب آن حسن دارای ثواب و قبح دارای عقاب تلقی می‌شود. فهم این که چه عملی مستحق ثواب و چه عملی مستوجب عقاب است، امری عقلی نیست. راه شناخت این امور وحی و شریعت است، زیرا در خود افعال و اعمال نشانی از ثواب و عقاب آن‌ها نیست. (شهرستانی، بی‌تا: ۱ / ۳۹۶ - ۳۷۲) اما سیدمرتضی با تکیه بر حسن و قبح ذاتی و عقلی و یکسان دانستن امور خوب و بد نزد عقول انسانی و خداوند تبارک و تعالی (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳ / ۱۷۷)، عملکرد خداوند در اعطای ثواب و عقاب را نیز برگرفته از حسن و قبح ذاتی دانسته و دلیل منحصر کردن ثواب‌دهنده و عقاب‌کننده به خداوند را شناخت و آگاهی خدا از بواطن و عدم چنین شناختی در انسان قلمداد می‌کند. از این رو امور نیکو و پسندیده ذاتی بوده و در صورت عجب شدن با نیت مناسب در باطن انسان، ثواب را به دنبال خواهند داشت و چنین مسئله‌ای بیشتر به فضیلت‌گرایی در عملکرد دنیایی و جزای اخروی نزدیک است و می‌توان سیدمرتضی را یک فضیلت‌گرا خواند.

به عبارتی دیگر، گزاره‌های اخلاقی به خصیصه‌های واقعی و عینی افعال اشاره دارند و خداوند نیز آن‌ها را به همین گونه می‌شناسد. از این رو، می‌توان گفت که کارهای خداوند نیز مورد ارزش‌گذاری اخلاقی (شامل ستایش و نکوهش) قرار می‌گیرد و این ارزش‌گذاری براساس همان ضوابط و قوانینی است که برای ارزش‌گذاری افعال ما انسان‌ها به کار می‌رود.

از دیگر سو او نیت را جزئی از عمل فرد به‌شمار آورده و برخلاف بسیاری از رفتارگرایان که انگیزه و نیت عامل اخلاقی را در خوب یا بد شدن عمل از نظر اخلاقی، نادیده گرفته و ملاک را تنها عمل ظاهری قرار می‌دهند، عمل همراه با نیت را بهتر از عمل عاری از نیت انگاشته و نیت یک فعل پر مشقت را از نظر ارزشمندی متعالی‌تر از یک فعل بی‌مشقت می‌پندارد و در هر حال نیت را با توجه به غیر تفضیلی خواندن آن در حدیث «نیه المؤمن خیر من عمله...» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۷ / ۱۸۹) جزو مؤثر در عمل انسان قلمداد می‌کند. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳ / ۲۳۹ - ۲۳۵) در آخر می‌توان گفت که با این دیدگاه، متعلق لذت و سعادت و رفاه و دیگر غایباتی که برای اعمال یا ملکات اخلاقی مطرح شده است، همین بدن و جسم ظاهری است.

البته لازم به ذکر است که فضیلت‌گرایان یا غایت‌گرا هستند و یا وظیفه‌گرا و به نوعی این دیدگاه‌ها با فضیلت‌گرایی قابل جمع است لکن فضیلت‌گرایان غایت‌گرا ارزش‌گذاری اخلاق را معطوف ملکاتی می‌کنند که منجر به نتایج مطلوب می‌شود اما غایت‌گرایان اخلاق، اصول و قواعد ارزش‌گذاری اخلاق را معطوف رفتارهایی می‌کنند که منجر به نتایج مطلوب

می‌شود. ضمن اینکه با توجه به وجوه حسن از نظر سیدمرتضی استحقاق یا نفع یا دفع ضرر است، نتیجه‌گرا دانستن وی به‌طور کلی متزلزل می‌شود؛ زیرا از یک‌سو استحقاق یافتن قسیم نفع و دفع ضرر قرار داده شده و نشان‌دهنده این است که استحقاق چیزی غیر از رسیدن به منفعت یا دفع یک ضرر است و از سوی دیگر در قسمت اقسام افعال و اراده الهی مطرح کردیم که سیدمرتضی در تبیین فعل اخلاقی، فعلی را شایسته مدح و مذمت نکردن از سوی عاقلان قلمداد می‌کند که با انگیزه حکمت و بدون نظر به جلب منفعت یا دفع ضرر (انگیزه حاجت) صورت گرفته باشد که البته افعال اشخاص ساهی یا خوابیده را در صورت نفع و ضرر سزاوار تحسین و تقبیح فعلی و نه فاعلی به‌شمار می‌آورد.

همچنین وی به‌صراحت معتقد است که دلیل استحقاق مدح وقوع خود فعل بدون اعتبار چیز دیگری است، لذا می‌گوید: اگر فعل با قصد لذت و شهوت و منافع موجود هم صورت گرفته باشد، به‌دلیل وقوعش است که مستحق مدح شده است. (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۷۹ - ۲۷۶؛ همو، ۱۴۱۴: ۱۳۴)

بنابراین، به‌نظر می‌رسد دیدگاه سیدمرتضی به وظیفه‌گروی نزدیک‌تر باشد و رسیدن به ثواب در این نگرش، همان ثمرات و فوایدی است که ممکن است پس از انجام یک فعل و بدون لحاظ کردن انحصاری آن‌ها برای خوب شدن فعل، عائد فاعل اخلاقی شود که در اینجا به‌دلیل ادله محکم نقلی، قطعاً به انسان خواهد رسید.

اما ذکر چند نکته ضروری است، یکی اینکه با شرط هماهنگی ظاهر و باطن در استحقاق یافتن برای ثواب، می‌شود تا حد زیادی باور به فضیلت‌گرایی را مشاهده کرد؛ زیرا فضیلت‌گروان باطن را رکن اصلی عملکرد اخلاقی می‌دانند و از این رو می‌شود سیدمرتضی را یک فضیلت‌گرای وظیفه‌گرا خواند که عمل براساس فضائل را به سبب خودشان و نه برای رسیدن به نتایج، خواهان است.

حال با توجه به جسم‌انگاری انسان در دیدگاه سیدمرتضی و تکیه وی بر باطن برای استحقاق ثواب، باطن در نگاه وی باید تعریف شود. از سویی چون او روح را جسمانی می‌داند، بنابراین تعریف باطن به روح منتفی است و مشکلاتی که بعضاً دوئالیسم‌انگاری با آن دست و پنجه نرم می‌کند، مانند تبیین تأثیر روح مستقل از بدن و مجرد بر بدن و کنش انسان را ندارد، اما مکانیزم این روح جسمانی در آثار سیدمرتضی تبیین نشده است.

به‌رحال برخی از موارد هنوز به‌صورت سؤال در ذهن باقی می‌ماند. اینکه طبق تعریف سیدمرتضی از انسان، رشد اخلاقی چگونه خواهد بود؟ آیا با پرورش جسم می‌توان به رشد اخلاقی کمکی کرد؟ ویژگی‌های باطن با این توجه که حقیقت انسان هیكل مشاهده است، را چه مواردی تشکیل می‌دهد؟ به‌عبارتی دیگر، هر چند شباهت بسیار دیدگاه سیدمرتضی به نظریه فیزیکیلیستی درباره انسان و نفی دوئالیسم جسم و روح و اصالت بخشی به روح (ر.ک: صانعی دره بیدی، ۱۳۸۷: ۵۶) مشکلات و صعوبت‌هایی که بعضاً دوئالیسم‌انگاری با آن دست و پنجه نرم می‌کند، مانند تبیین تأثیر روح مستقل از بدن و مجرد بر بدن و کنش انسان را ندارد، اما تبعات و مشکلاتی در اخلاق ایجاد می‌کند.

این نظر امکان تبیین معنادار محتوای باورهای انسانی را در قالبی فیزیکی با سختی مواجه می‌کند. (چرچلند، ۱۳۸۷: ۳۸) و لازمه این دیدگاه که به‌نوعی حکم به زوال روح کرده و آن را تابعی از جسم قابل زوال می‌پندارد، تبیین صحیح از مسئولیت انسان در برابر اعمالش و نیز معنادار کردن نیکی و بدی رفتار را زیر سؤال می‌برد؛ چرا که انسان با انکار جاودانگی روح، می‌تواند مرتکب هر عملی شود که پس از زوال جسم و به‌تبع آن روح انسان، دیگر انسان است وجود ندارد که مورد بازخواست قرار گیرد.

البته شایان توجه است که سیدمرتضی با اعتقاد به اینکه اجزای حیاتی انسان که برای اعاده او کفایت می‌کند، تغییر و تبدیلی نداشته و اگر حیوانی از حیوانی دیگر تغذیه می‌کند از اجزای چاقی و غیرحیاتی است؛ (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۳ — ۱۵۱) به‌نوعی به بقای انسان حکم می‌کند، اما از سوی دیگر با حکم عقلی امکان فنای جواهر و با دلایلی نقلی تحقق فنا را اثبات می‌کند. (همان، ۱۴۶ — ۱۴۵) و مهر تأییدی بر جواز اعاده معدوم می‌زند. از این رو، فنای جواهر از جمله انسان، در تشریح مسئولیت اخلاقی و معنادار کردن رفتارهای نیک و بد و همچنین توصیه‌های عملی در اخلاق دینی مبنی بر تزکیه نفس به‌سختی توجیه‌پذیر خواهد بود.

شریف مرتضی در کنار تبیین ماهیت انسان، به ویژگی‌هایی از وی نیز می‌پردازد به‌طور مشخص می‌توان به جبر و اختیار و استطاعت در آثار سیدمرتضی اشاره کرد.

اختیار

سیدمرتضی در آثار مختلف خود به جبر و اختیار پرداخته است. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳ / ۱۸۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۵۰ — ۴۴۹) ایشان سخن نهایی خود درباره جبر و اختیار را بر نفی جبر محض، تفویض (اختیار محض) و کسب مبتنی کرده و انسان را حقیقتاً فاعل افعال خویش می‌داند که با توجه به فراهم کردن قدرت و دیگر ابزارها و امکانات انجام فعل از سوی خداوند، نمی‌توان منکر نقش مؤثر خداوند در افعال بندگان شد، در نتیجه نظریه «امر بین الامرین» به اثبات می‌رسد.

انجام فعل با انگیزه و قصد و منتفی شدن آن با کراهت انسان، دلالت بر استناد افعال به بندگان دارد. ضمن اینکه بی‌معنا شدن تعلق اوامر الهی، بی‌هوده بودن ستایش و نکوهش افعال خوب و بد، کافر و ظالم خواندن خداوند و دروغ‌گویی او در ارسال رسل، بی‌معنا شدن ثواب و عقاب و عدم وجوب عبادت کافران از جمله دلایلی است که انتساب افعال به خداوند را دچار اشکال می‌کند. (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۷۹ - ۴۷۷؛ همو، ۱۴۰۵: ۳ / ۱۹۲ - ۱۹۰)

پس از بررسی دیدگاه سیدمرتضی در جبر و اختیار، می‌توان به این نتیجه رسید که آزادی عمل انسان با تفسیر امر بین الامرین، یکی از شرایط لازم برای ورود به حوزه اخلاق است و مسئولیت‌پذیری انسان و الزام او به انجام امور اخلاقی، ارزش‌گذاری اعمال و ملکات انسانی و از همه بالاتر راه رسیدن به سعادت، تنها با آزادی عمل و اختیار و انتخاب‌گری او میسر است.

در اخلاق، مبحث جبر و اختیار در قامت نظریه‌ی موجبیت یا جبرگرایی اخلاقی که در برابرش آزادی اخلاقی قرار دارد، مطرح می‌شود. تشریح نظریه‌ی موجبیت اخلاقی از آن‌رو حائز اهمیت است که لوازم و نتایج آن در حوزه‌های مختلف اخلاقی از جمله: مسئولیت اخلاقی، تکلیف، نسبت اراده انسان با اراده خداوند در عمل اخلاقی و ... تأثیر خواهد گذاشت. اما نظریه‌ی موجبیت اخلاقی مستلزم شناخت موجبیت علی است.

موجبیت علی: هر حادثه‌ای علتی دارد. بنابراین این نظریه دقیقاً نظریه‌ای درباره اخلاق هنجاری نیست بلکه آموزه‌ای درباره علیت عام است، اما لوازم این نظریه برای اخلاق آن قدر مهم است که همواره از آغاز فلسفه محور بحث بوده است. پرسشی که این نظریه مطرح می‌کند و آن را به اخلاق مرتبط می‌سازد این است که آیا انسان‌ها مختارند؟ اگر پاسخ منفی است، پس نمی‌توان آنان را اخلاقاً مسئول اعمالشان دانست و زوال مسئولیت باعث بی‌معنا شدن الزام اخلاقی خواهد بود. در راستای موجبیت علی، سه نگرش قابل مشاهده است: موجبیت علی افراطی، اختیارگرایی و موجبیت علی معتدل. (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۸: ۲۸۰ - ۲۶۳)

به نظر می‌رسد که از میان این سه دیدگاه، سیدمرتضی به موجبیت علی معتدل قائل بوده و ضمن باور به علیت و زمینه‌سازی اختیار انسان از سوی خداوند، افعال انسانی را مخلوق خود انسان برشمرده و انسان را در قبال آنها مسئول می‌داند. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۱ / ۳۹۵)

یکی دیگر از حوزه‌هایی که نقش اختیار در اخلاق را نمایان می‌کند، حوزه ارزش اخلاقی است. موضوع ارزش‌های اخلاقی، رفتار اخلاقی انسان است و لذا اگر بزرگترین کارها را انجام دهیم در صورتی که در محدوده جبر گام برمی‌داریم، وارد قلمرو ارزش‌های اخلاقی نشده‌ایم. بنابراین یکی از ویژگی‌های ارزش اخلاقی در کنار مطلوبیت ذاتی و انسانی بودن یک فعل یا منش، اختیاری بودن است. به دیگر سخن، مطلوبیت اخلاقی و ارزش اخلاقی، مطلوبیتی است که مربوط به فعل اختیاری یا مبدأ و منشأ فعل اختیاری یا نتیجه فعل اختیاری می‌شود و به‌رحال مقید به رفتارهایی است که در نهایت مرتبط با اختیار آدمی هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۴۱ - ۱۴۰)

دیگر موضوعی که ارتباطی مستقیم با اختیار آدمی دارد، رسیدن به سعادت به‌عنوان غایت بلکه غایب‌الغایات اخلاق است. آنچه که در اصطلاح با سعادت روبه‌رو هستیم، شامل اختلاف‌نظرهای عدیده‌ای است که با وجود یک اتفاق نظر نسبی در مفهوم کلی آن، با اختلاف نظر در مؤلفه‌های مفهومی سازنده سعادت به‌صورت جزئی و نیز اختلافات مصداقی همراه است. (ارسطو، ۱۳۶۲: ۸ - ۶)

درحقیقت، یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه اخلاق پیرامون مقوله سعادت، در تبیین مفهومی و مصداقی آن نهفته است و بی‌شک هر فیلسوف اخلاق بر حسب همان اتفاق نظر کلی درباره مفهوم سعادت، در پی تبیین نظام اخلاقی مورد پسند خود برای رسیدن به سعادت برآمده است. نکته اساسی در مفهوم سعادت، بسیط یا مرکب بودن آن است. تعابیر متعدد

فیلسوفان در تبیین سعادت، ناظر به نگرش آن‌ها به مؤلفه‌های سازنده سعادت است و عناوینی چون «غایت جامع»^۱ و «غایت غالب»^۲ در این راستا مطرح شده‌اند. (Hardie, 1956: 299)

در یک نگرش کلی می‌توان گفت که برخی سعادت را متشکل از تنها یک مؤلفه مفهومی (بسیط) انگاشته‌اند و برخی بر چند مؤلفه‌ای بودن (مرکب) سعادت تأکید کرده‌اند. در سعادت تک‌مؤلفه‌ای، مؤلفه‌های مختلفی از سوی متفکران به‌عنوان عنصر اصلی سعادت بیان شده و مورد استدلال قرار گرفته است. «نظرپردازی و شهود حقایق عالم هستی» که تا مدت‌ها به‌دلیل تأثیرپذیری از ارسطو تنها نامزد اصلی سعادت بسیط دست‌کم در سنت غربی به‌شمار می‌رفت، (کرسگارد، ۱۳۷۹: ۱۱۱ — ۹۹) یا «اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت» و «فعلیت یافتن کمال نهفته آدمی» که در سنت اسلامی مطرح شده است، (ر.ک: فارابی، ۱۴۱۳: ۲۴۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۴۰) از نمونه‌های بارز این مؤلفه‌ها است؛ اما به‌نظر می‌رسد بیشترین مؤلفه‌ای که برای سعادت تک‌مؤلفه‌ای بیان شده است لذت و احساس ناشی از آن (ر.ک: گمیوس، ۱۳۷۵: ۲ / ۷۵۰؛ ادواردز، ۱۳۸۷: ۳۱۶؛ ارسطو، ۱۳۶۲: ۸ — ۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲ / ۸۲؛ غزالی، ۱۴۱۴: ۴۰ — ۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۰۶: ۹۷ — ۹۶) باشد که البته در بسیاری از موارد مقید به قید پایداری و دوام شده است. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱ / ۹۵ — ۹۲؛ افلاطون، ۱۳۵۷: ۱ / ۱۳۳ — ۶۷ / ۱-5) (Herbert, 1934: 1 / 1-5)

اما برای سعادت چندمؤلفه‌ای که از آن به «غایت جامع» نیز تعبیر می‌شود، ترکیبات متفاوتی را می‌توان مشاهده کرد. «فعالیت اخلاقی همراه با فعالیت عقلی همراه با مقولات دیگری همچون دوستان خوب، ثروت، شهرت و ...» (Cooper, 1985: 283-288)، «لذات معتدل، فعالیت‌های عقلانی و معرفت خدا» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳ / ۱۳۲۷ — ۱۳۳۶ و ۴ / ۲۰۱۶)، «لذت و تعالی» (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۹۳)، «تحقق همه کمالات روحی و جسمی شامل اموری نظیر توفیق در امور، صحت عقاید، فضایل اخلاقی، صحت جسم، ثروت و حسن شهرت» (مسکویه، ۱۳۸۸: ۸۶ — ۸۵)، «فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی»^۴ و ... از جمله ترکیباتی است که برای سعادت چندمؤلفه‌ای برشمرده‌اند.

دیدگاه سیدمرتضی درباره غایت اخلاقی و نظریه الزام

نکته حائز اهمیت در تحلیل سعادت وجود عنصر اختیار در رسیدن به سعادت است و فارغ از مرکب یا بسیط بودن مفهوم آن، دستیابی به آن تنها از رهگذر اختیار انسان می‌گذرد. بنابراین سیدمرتضی با توجه به اثبات اختیار برای انسان در کنار پذیرش علیت خداوند، قطعاً به سعادت و غایت نهایی افعال اختیاری انسان نیز قائل است و البته به‌صورت پراکنده می‌توان از آثار وی سعادت بسیط (لذت پایدار) را استنباط کرد. لازم به ذکر است که دیدگاه هنجاری سیدمرتضی درباره الزام اخلاقی وظیفه‌گرایی فضیلت‌محور است که اساساً در جستجوی نتایج و غایت نیست.

توضیح اینکه با توجه به اینکه وجوه حسن از نظر سیدمرتضی استحقاق یا نفع یا دفع ضرر است، نتیجه‌گرا دانستن وی به‌طورکلی متزلزل می‌شود؛ زیرا از یک‌سو استحقاق یافتن نسیم نفع و دفع ضرر قرار داده شده و نشان‌دهنده این است که استحقاق چیزی غیر از رسیدن به منفعت یا دفع یک ضرر است و از سوی دیگر در قسمت اقسام افعال و اراده الهی مطرح کردیم که سیدمرتضی در تبیین فعل اخلاقی، فعلی را شایسته مدح و مذمت نکردن از سوی عاقلان قلمداد می‌کند که با انگیزه حکمت و بدون نظر به جلب منفعت یا دفع ضرر (انگیزه حاجت) صورت گرفته باشد که البته افعال اشخاص ساهی یا خوابیده را در صورت نفع و ضرر سزاوار تحسین و تقبیح فعلی و نه فاعلی به‌شمار می‌آورد. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۷۹ — ۲۷۶؛ همو، ۱۴۱۴: ۱۳۴)

همچنین وی به‌صراحت معتقد است که دلیل استحقاق مدح وقوع خود فعل بدون اعتبار چیز دیگری است، لذا می‌گوید: اگر فعل با قصد لذت و شهوت و منافع موجود هم صورت گرفته باشد، به‌دلیل وقوعش است که مستحق مدح شده است.

1. Comprehensive End.
2. Simple End.

۳. البته ابن‌سینا راه رسیدن به سعادت را «اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت» می‌داند و در ادامه مطرح می‌شود که سعادت در نگاه ابن‌سینا همان لذت پایدار است. (نراقی، ۱۳۸۳: ق / ۱ — ۳۶)

۴. برخی از کلمات فارابی نشان‌گر اعتقاد وی به سعادت مرکب است. وی در جایی سعادت را مفهومی می‌داند که منحل به فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی می‌شود که این فضایل مؤلفه‌های اصلی سعادت فردی و اجتماعی هستند. (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۴۳)

(ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۷۹ - ۲۷۶؛ همو، ۱۴۱۴: ۱۳۴)

بنابراین، به نظر می‌رسد دیدگاه سیدمرتضی به وظیفه‌گروی نزدیک‌تر باشد و رسیدن به ثواب در این نگرش، همان ثمرات و فوائدی است که ممکن است پس از انجام یک فعل و بدون لحاظ کردن انحصاری آن‌ها برای خوب شدن فعل، عائد فاعل اخلاقی شود که در اینجا به دلیل ادله محکم نقلی، قطعاً به انسان خواهد رسید.

اما ذکر چند نکته ضروری است، یکی اینکه با شرط هماهنگی ظاهر و باطن در استحقاق یافتن برای ثواب، می‌شود تا حد زیادی باور به فضیلت‌گرایی را مشاهده کرد؛ زیرا فضیلت‌گروان، باطن را رکن اصلی عملکرد اخلاقی می‌دانند و از این رو می‌شود سیدمرتضی را یک فضیلت‌گرای وظیفه‌گرا خواند که عمل براساس فضائل را به سبب خودشان و نه برای رسیدن به نتایج خواهان است. دیگر اینکه اگر فردی با توجه به تأکیدات زیاد درباره ثواب و مزایای آن همچون دائمی بودن، در ادامه مسیر اخلاقی خود، اعمالش را تنها برای رسیدن به ثواب انجام دهد و در واقع کاملاً خودگروانه عمل نماید، آیا مرتکب رفتار نادرستی شده است؟ به نظر می‌رسد که چنین نیست و فرد می‌تواند با نگرشی خودگروانه به سعادت نهایی برسد. دست‌کم نکته‌ای که به صراحت بتوان این دیدگاه را با گفتاری از سیدمرتضی مورد نقض قرار داد، از سوی نگارنده یافت نشد.

با عنایت به این توضیح، می‌توان گفت در نگاه نخست سیدمرتضی یک لذت‌گرا در مقوله غایت اخلاقی به‌شمار می‌آید، هر چند که دیدگاه وی در الزام اخلاقی وظیفه‌گرایی فضیلت‌محور باشد. از نظر وی «ثواب» نفع استحقاقی دائمی و خالصی است که همراه با تعظیم و بزرگ‌داشت است. ثواب از دیدگاه سیدمرتضی مشتمل بر لذت است و در واقع می‌توان آن را لذت خالصی دانست که هیچ ناخالصی و رنجی ندارد. این نکته را سید در تشریح احکام اهل آخرت مورد تأکید قرار می‌دهد و یکی از دلایل اختیاری بودن افعال اهل آخرت را افزایش لذت و سرور آن‌ها بیان می‌کند و شکر زبانی آن‌ها در آخرت هم‌علی‌رغم سقوط تکلیف چون لذت‌بخش است منافاتی با ثواب نخواهد داشت. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۲۷ - ۵۲۵)

او ثواب را پس ادای تکلیف برمی‌شمرد که انجام طاعات و فرامین الهی همراه با مشقت است. به‌عبارتی دیگر، افعال سه‌گانه انجام واجب، مستحب و پرهیز از بدی در صورت مشقت داشتن، مستحق مدح و ثواب خواهند شد. اگر همراهی اطاعت با مشقت برای استحقاق ثواب شرط نباشد، در آن صورت، برای لذت بردن و به‌دست آوردن سودهای گوناگون، استحقاق ثواب جایز است. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۸۳) در صورتی که ثواب در برابر امری است که اگر در برابر آن، ثواب داده نشود، ستم خواهد بود و وجوب امر بدون ثواب، از سوی خداوند نیکو نیست. بنابراین، وجوب مشقت در آن امر ضروری می‌نماید.

همچنین اگر در استحقاق ثواب، دشواری کار در نظر گرفته نشود، خدای متعال به‌سبب انجام دادن فعل واجب یا انجام ندادن کار بد، باید سزاوار ثواب شود، همان‌طور که او در این شرایط، سزاوار مدح می‌گردد. (همو، ۱۴۱۱: ۲۸۰ - ۲۷۹)

اما درباره نقش باور به ثواب اخروی در اخلاق هنجاری، آنچه که حائز اهمیت است، غایت یا ثمره بودن ثواب است. به‌عبارتی دیگر، آیا ثواب که همان لذت باشد، غایت عمل اخلاقی است و در نتیجه سبب خوب شدن اعمال اخلاقی شده و ملاک اصلی انجام یک فعل اخلاقی، عمل برای رسیدن به ثواب است؟ یا اینکه ثواب ثمره‌ای قطعی است که انسان در اثر انجام وظایف اخلاقی خود دریافت می‌کند و لزومی ندارد که با انگیزه رسیدن به ثواب دست به انجام تکالیف اخلاقی زده باشد. به بیانی دیگر انسان می‌تواند فعل اخلاقی را از سر وظیفه و به دلیل زیبایی خود افعال انجام داده و نتایج اخروی آن را لحاظ نکند.

به نظر می‌رسد که سیدمرتضی ثواب را ثمره عمل اخلاقی قلمداد کند. یکی از شواهد این مسئله را می‌توان در تبیین موضوع «عوض» از دیدگاه سیدمرتضی جستجو کرد. وی با تحلیل رفتارهای انسانی عوض الهی را منقطع و غیردائمی می‌داند؛ زیرا بر این باور است که به‌خوبی به تحمل ضرر برای منافع مقطعی علم داریم. بنابراین جهل به عوض جایز نیست و تحمل ضرر تنها در صورت علم به داشتن عوض خوب می‌شود، برخلاف ثواب که بدون علم هم وجوب طاعت منجر به آن با برجاست. (شریف مرتضی، ۱۴۱۴: ۱۱۹ - ۱۱۸؛ همو، ۱۴۱۱: ۲۴۸)

نظر به اینکه وی علم به ثواب را شرط انجام طاعت الهی برمی‌شمرد، چنین استنباط می‌شود که ثواب اخروی ثمره انجام عمل است و طبیعتاً ثمرات یک عمل نقشی انحصاری در خوب یا بد بودن یک عمل از نظر اخلاقی ندارند؛ در صورتی که اگر نگرشی غایت‌گروانه داشته و ثواب را غایت فعل اخلاقی تلقی کنیم، بی‌تردید علم به آن قبل از انجام عمل ضروری است و اصولاً انجام عمل برای رسیدن به آن شکل می‌گیرد که بدون علم ناممکن است. از این رو، ثواب اخروی در

نگاه وظیفه‌گروانه سیدمرتضی ثمره‌ای که در اثر انجام وظایف اخلاق نصیب انسان خواهد شد. به‌هرصورت نمی‌توان لذت را غایت اخلاقی در نگاه سیدمرتضی برشمرد، چراکه غایت اخلاقی یعنی فعل باید برای رسیدن به آن انجام شود و در صورت نبود، دیگر توجیهی برای انجام افعال باقی نمی‌ماند، حال آنکه لذت در نگاه سیدمرتضی همان ثوابی است که به افعال متعلق می‌شود، آن هم افعالی که صرفاً استحقاق وقوع داشته‌اند، نه اینکه برای رسیدن به این لذت صورت گرفته‌اند.

استطاعت

«استطاعت» از نخستین مباحث کلامی است که در پی دغدغه‌های متکلمان درباره جبر و اختیار به وجود آمد. طرز تفکر هر متکلم درباره مسئله جبر و اختیار ارتباطی مستقیم با استطاعت فاعل پیدا می‌کند.

سیدمرتضی استطاعت را به معنای تمکن از انجام فعل، با فراهم شدن شرایط مورد نیاز فعل و فاعل اعم از نبود موانع و وجود علم (در صورت نیاز) و ابزارهای لازم گرفته است. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۶۴) و در جای دیگری آن را به قدرت بر انجام فعل تعریف کرده است. (همان: ۱ / ۱۴۴) به‌هرحال معنای استطاعت ارتباطی تنگاتنگی با معنای قدرت دارد و تعریفی که سیدمرتضی درباره قدرت ارائه می‌کند به‌معنای استطاعت بسیار نزدیک است. هر چند امکان اخص بودن استطاعت از قدرت چندان خالی از وجه نیست.

وی قدرت را پس از نقد دیگر نظریات، حالت و خصوصیتی در موجود زنده در نظر آورده که در صورت نبود موانع، امکان انجام فعل را برای انسان فراهم می‌آورد. به‌نوعی صحت فعل و ترک را می‌توان قدرت نامید. سیدمرتضی برخلاف برخی از متکلمان که قدرت را چیزی افزون بر تندرستی شخص نمی‌دانستند، معتقد است که اگر مراد از تندرستی، چیزی جز اعتدال مزاج و زوال بیماری‌ها نباشد، معقول نیست قدرت را به آن معنا کنیم. اعتدال مزاج یعنی تساوی حرارت، برودت، ییوست و رطوبت و این اوصاف در جمادات نیز وجود دارند، ولی آن‌ها قدرت ندارند. همچنین این معانی به غیر متعلق نیستند، در صورتی که قدرت باید مقدوری داشته باشد تا بدان تعلق گیرد. دلیل دیگر اینکه قادر با وصف قادر بودنش، حالتی دارد که به چمگلی وی برمی‌گردد و جایگاه خاصی در شخص ندارد، درحالی که احکام این معانی، فقط به محل‌های آن منحصر است. (همو، ۱۴۱۱: ۸۲ - ۸۰)

سیدمرتضی در باب استطاعت به تقدم استطاعت بر فعل قائل است. به باور وی استطاعت با وجود تقدم، ایجاب کننده فعل نیست؛ چرا که نافی اختیار قادر در انجام فعل می‌شود، اما قادر در انجام فعل به آن نیازمند بوده و همین دلیل بر تقدم آن به حساب می‌آید. سیدمرتضی همراهی استطاعت با فعل را نیز نمی‌پذیرد و موجود بودن فعل را نشانه بی‌نیازی به استطاعت قلمداد می‌کند. (همو، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۴۴؛ همو، ۱۴۱۱: ۹۶ - ۸۸)

وی مقدرات انسانی را به افعال جوانجی (قلوب) که تنها جایگاه رخ دادنش در قلب است و افعال جوارحی تقسیم کرده که برخی از آن‌ها مقدر انسان و برخی تنها مقدر خداوند هستند. از نظر سیدمرتضی افعال قلبی نظیر اجناس اعتقادات، ارادات و کراهات و نیز ظن، پشیمانی، تمنی و غم و سرور مقدر انسان و اموری همچون شهوت و نفرت و سهو (اگر معنا باشد) صرفاً مقدر خداوند هستند. همچنین از میان افعال جوارحی می‌توان اکوان، اعتمادات، ماسه، آلام، لذات و اصوات را مقدر انسان، اما اموری که در جوارح حلول می‌کنند، همچون رنگ را تنها مقدر خداوند قلمداد کرد. درنهایت سیدمرتضی تعلق قدرت به جواهر و اجسام را تنها از آن قدرت لفسه و ذاتی انگاشته و معتقد است که قدرت انسانی که زائد بر ذات است به اجسام و جواهر تعلق نگرفته و آن‌ها را ایجاد نمی‌کند.^۱ (شریف مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۷۴ - ۴۷۳)

همچنین وی بر این باور است که قدرت (استطاعت) به حدوث فعل تعلق می‌گیرد و تعلق آن به دیگر صفات مستلزم صفات زائده دیگری علاوه‌بر قادر بودن است و نمی‌توان آن را پذیرفت. از طرفی قدرت همان‌گونه که به متفقان تعلق می‌گیرد به ضد آن و مختلفان نیز متعلق می‌شود؛ زیرا قادر می‌تواند هر کدام را بدون محذوریتی اراده کرده و انجام دهد. بقای

۱. در ذیل این بحث می‌توان به تقسیم‌بندی‌های دیگری از افعال در دیدگاه سیدمرتضی اشاره کرد که آن را در بخش مبانی خداشناسی اخلاق، فصل عدل الهی، زیر فصل افعال الهی مطرح نمودیم.

قدرت و استطاعت نیز از مباحثی است که سیدمرتضی در آن توقف کرده و مدعی فقدان دلیلی قاطع بر بقا یا عدم بقای قدرت است.

اما نقطه مقابل نظر سیدمرتضی در مسئله اعمال و افعال انسان و کیفیت صدور آن‌ها، نظریه کسب اشعری قرار دارد که اشعری آن را جایگزین دو نظریه خلق و تولید معتزله کرد و برخلاف معتزله قائل شد که انسان خالق اعمال خود نیست، بلکه خداوند آن‌ها را خلق و انسان کسب می‌کند. او در این نظریه بی‌شک متأثر از بسیاری از آیات قرآنی است. مثلاً (بقره / ۲۸۶: روم / ۴۱) که در آن‌ها کسب اعمال به انسان نسبت داده شده است و خلق اعمال به خداوند. (اشعری، ۱۹۵۳: ۴۴ - ۳۸ و ۵۴ و ۵۶) در این صورت دیگر مسئولیت اخلاقی به معنایی که از نظرگاه سیدمرتضی استخراج شد را نمی‌توان از دیدگاه اشاعره برداشت کرد و در واقع انسان به‌عنوان کسی که تنها مواردی را خداوند خلق و بدان توجه داده است را کسب می‌کند، نمی‌توان مسئولیت اصلی عمل را بر عهده گیرد و مسئول واقعی خود خداوند است.

بدین جهت دیگر ستایش یا نکوهش معنا ندارد؛ زیرا زمانی که خداوند انسان را به عقاب یا ثواب توجه می‌دهد و در او استطاعت و اتقان فعل را می‌آفریند، دیگر قدرت انتخابی وجود ندارد که مورد بازخواست واقع شود. ولی طبق دیدگاه سیدمرتضی انسان قبل از فعل مستطیع است و با اختیار و اراده‌ای آزاد فعل را انجام می‌دهد و در نتیجه در معرض ستایش یا نکوهش قرار می‌گیرد.

قیح تکلیف مالایطاق

یکی از مباحثی که ذیل استطاعت مورد بررسی قرار می‌گیرد، «تکلیف مالایطاق» است. دیدگاه سیدمرتضی در این باره پس از موضوع بقای قدرت در کتاب *المدحیره*، مطرح شده و ایشان حکم به ابطال تکلیف مالایطاق کرده است. وی اموری که وجودش به عجز، زمین‌گیری یا فقدان ابزار و علم (در صورت نیاز) بازگردد را ناممکن و در نتیجه «مالایطاق» بر خولنده و معتقد است که تکلیف ناشی از این امور تماماً قبیح است؛ زیرا انجام آن‌ها بد بوده و خارج از طاقت آدمی است، از این رو نمی‌توان به اموری که انجامشان قبیح است امر کرد و افراد را به آن‌ها تکلیف نمود، نظیر تکلیف شخص بی‌سواد به کتابت. به عبارتی دیگر، تکلیف به مالایطاق، تکلیف به کاری است محال، و تکلیف به کار محال، بی‌فایده است و انجام دادن کار بی‌فایده، خلاف حکمت است و از آنجا که ایشان قائل به حسن و قبح عقلی هستند، معتقدند تکلیف به مالایطاق عقلاً قبیح است و خدا آن را انجام نمی‌دهد. در این بدی نیز تفاوتی بین انسان و خداوند نیست و همان‌گونه که بد است انسان‌ها یکدیگر را به امور مالایطاق امر کنند، صدور آن از سوی خداوند نیز بد خواهد بود. بنابراین ملاک بدی تعذر و مالایطاق بودن است. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۰۳ - ۹۶)

طبیعتاً یکی از لوازم و شرایط الزام و مسئولیت اخلاقی، مالایطاق نبودن تکالیف اخلاقی است و ابطال تکلیف مالایطاق یکی از پایه‌های اساسی اخلاق به‌شمار می‌آید. همچنین قیح تکلیف مالایطاق می‌تواند کبرای قیاسات اخلاقی قرار گیرد. در بحث تعمیم‌پذیری نظریات اخلاقی کبرای قیاس قیح تکلیف مالایطاق است و با تشکیل این قیاس می‌توان یکی از ملاک‌های صحت نظریه اخلاقی را کشف کرد.

نتیجه

با توجه به دیدگاه جسم‌انگارانه سیدمرتضی که همسو با معتزلیان مطرح شده، اگر سیدمرتضی در اخلاق نظریه‌ای ارائه می‌کرد قرابت بیشتری با نظریات اخلاق اصول و قواعد پیدا می‌نمود، چرا که در این نظریات عمدتاً رفتار ظاهری انسان مدنظر بوده، اساساً ارزش‌گذاری اخلاق منحصر در ارزش‌گذاری امور مشاهده و رفتارهای جسمانی انسان شده و پرورش انسان وابسته به تنظیم رفتار آدمی خواهد شد.

اما با توجه به دیگر نظرات سیدمرتضی، به راحتی نمی‌توان اندیشه وی را تنها مبتنی بر رفتار ظاهری و همگام با اخلاق اصول و قواعد تحلیل کرد؛ چرا که وی همچون بسیاری از عالمان اسلامی، به نقش باطن در شکوفایی عمل قائل بوده و شرط استحقاق ثواب را هماهنگی ظاهر و باطن قلمداد کرده که راه تشخیص آن تنها در اختیار خداوند است. البته سیدمرتضی صراحتاً به خصال و ملکات درونی اشاره نکرده و حسن و قبح را همیشه با مثال‌هایی از رفتارهای ظاهری انسان

مطرح ساخته و مدح و مذمت افراد را وابسته به این دست رفتارها نموده است، اما درباره ثواب و عقاب به باطن و هماهنگی آن با ظاهر تأکید کرده است. (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۳ - ۵۳۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۳ / ۱۴۸ - ۱۴۷)

بنابراین با توجه به اینکه سیدمرتضی استحقاق را در کنار نفع و ضرر یکی از وجوه حسن افعال دانسته و دلیل استحقاق مدح را وقوع فعل بدون اعتبار چیز دیگری برمی‌خواند، حتی اگر با قصد لذت و شهوت و منافع موجود در آن صورت گرفته باشد، به‌طور قطع باید او را مخالف نتیجه‌گروی دانست.

از طرفی سیدمرتضی اصالت را در عمل به باطن داده و شرط استحقاق ثواب را هماهنگی ظاهر و باطن می‌داند که قرابت زیادی با فضیلت‌گرایی اخلاق پیدا می‌کند، از این رو می‌شود سیدمرتضی را یک فضیلت‌گرای وظیفه‌گرا خواند و نظریه هنجاری او را در باب الزام اخلاقی فضیلت‌گرایی وظیفه‌گرایانه برشمرد که عمل براساس فضائل را به سبب خودشان و نه برای رسیدن به نتایج خواهان است.

همچنین بنابر دیدگاه امر بین‌الامرین و استطاعت و قبح تکلیف مالایطاق، آزادی عمل انسان با تفسیر امر بین‌الامرین یکی از شرایط لازم برای ورود به حوزه اخلاق است و مسئولیت‌پذیری انسان و الزام او به انجام افعال اخلاقی، ارزش‌گذاری اعمال و ملکات انسانی و راه رسیدن به سعادت تنها با آزادی عمل و اختیار و انتخاب‌گری او میسر است. گفتنی است در اخلاق، مبحث جبر و اختیار در قامت نظریه موجبیت یا جبرگرایی اخلاقی که در برابر آزادی اخلاقی قرار دارد، طرح‌گردیده است که سیدمرتضی و شیعیان طبق نظریه امر بین‌الامرین در زمره قائلان به موجبیت‌گرایی معتدل قرار می‌گیرند؛ چرا که اساساً متکلمان شیعه اصل علیت را پذیرفته، اما قاعده ضرورت علیت را بر نمی‌تابند. (ر.ک: حلی، ۱۳۸۲: ۳۰۸)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، با حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه بوعلی سینا.
۳. ابوعلی احمد بن محمد، ۱۳۸۱، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر.
۴. ارسطو، ۱۳۶۲، *اخلاق نیکوماخوسی*، ترجمه ع. احمدی، در فلسفه اجتماعی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۹۵۳ م، *اللمع*، به کوشش ژوزف مک‌کارتی، بیروت، بی‌نا.
۶. افلاطون، ۱۳۵۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۷. پالمر، مایکل، ۱۳۸۸، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی‌رضا آل بویه، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.
۸. چرچلند، پاول، ۱۳۸۶، *ماده و آگاهی*، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز، چ اول.
۹. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات*، قم، مؤسسه امام صادق*.
۱۰. خدایاری، علی‌نقی، ۱۳۹۰، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آنها بر تبیین آموزه‌های معاد»، *نشریه نقد و نظر*، سال ۱۶، شماره ۱.
۱۱. شریف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۳۸۱، *الملخص فی اصول الدین*، تحقیق، محمدرضا انصاری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، چ اول.
۱۲. شریف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۴۰۵ ق، *رسائل الشریف المرتضی*، سید احمد حسینی، چهار جلدی، قم، دارالقرآن الکریم، چ اول.
۱۳. شریف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۴۱۱ ق، *النخیره فی علم الکلام*،

- تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. شریف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۴۱۴ ق، شرح *جمل العلم و العمل*، تهران، چاپ یعقوب جعفری مراغی.
 ۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، بیتا، *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، قاهره، چاپ الفرد گیوم.
 ۱۶. صانعی دره بییدی، منوچهر، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق و مبانی رفتار*، تهران، سروش، چاپ دوم.
 ۱۷. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۱۴ ق، *فیصل التفرقه (مجموعه رسائل)*، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۱۸. فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ ق، *تحصیل السعاده فی الأعمال السلفیه*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمتأهل.
 ۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۶ ق، *النفس و الروح و شرح قواهما*، تهران، الابحاث الاسلامیه.
 ۲۰. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه، چ سوم.
 ۲۱. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۱، *نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی*، چاپ اول، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۲۲. کرسگارد، کریستین، ۱۳۷۹، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، *ارغنون*، ش ۱۶، ۱۱۱ - ۹۹.
 ۲۳. گمپوس، تئودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونان*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
 ۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الانوار*، بیروت، الوفاء.
 ۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴، *اخلاق در قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق (مشکات)*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ اول.
 ۲۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۳۸۳ ق، *جامع السعادات*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
28. Cooper, John, 1985, *Aristotle, nth goods of fortune, philosophical review*, Dukeuniversity Press on behalf of The philosephical Review, N 94.
 29. Hardie, W. F. R., 1965, "The Final Good in Aristotle's Ethics", *Philosophy*, Vol. 40, No. 154 Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy.
 30. Herbert Mea, George, 1934, *Mind, Self, and Society*, Ed. by Charles W. Morris. University of Chicago Press.
 31. Hooker, Brad, 2006, "Moral rules and principles", *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, (Masaryk-Nussbaum).