فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
سال هفتم، بهار ۱۳۹۳، شماره ۲۳
صفحات ۹۶ ـ ۷۹

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 7, Spring 2014, No. 23

امکان تغییر اخلاق از دیدگاه ملامهدی نراقی

سید حمیدرضا میرعظیمی*
محسن جمشیدی کوهساری**

چکیده

در چگونگی تأثیر تربیت بر اخلاق و امکان تغییر اخلاق دیدگاه‌های مختلفی از سوی دانشمندان اخلاقی بیان شده است. این امر ارتباط مستقیمی با مسئله ذاتی یا اکتسابی بودن صفات اخلاقی در انسان دارد. از دیدگاه ملامهدی نراقی این مسئله قابل تفصیل است. وی برخی صفات را قابل تغییر و برخی را غیر قابل تغییر می‌داند و برای این مدعای خویش ادله‌ای اقامه کرده است. به نظر می‌رسد این ادله مکفی نبوده، به تبع آن، نظریه ایشان هم قابل قبول نیست؛ بلکه باید قائل به اطلاق شد؛ یعنی تمام صفات و ملکات انسان اکتسابی است و آنها مطلقاً جبلّی نیستند.

واژگان کلیدی

ملامهدی نراقی، امکان تغییر اخلاق، اخلاق ذاتی، اخلاق اکتسابی.

طرح مسئله

یکی از پرسش‌های اساسی که علم اخلاق عهده‌دار پاسخگویی به آن است «امکان یا عدم امکان تغییر اخلاق» در انسان است که دیدگاه‌های مختلفی را دربر دارد. چنین پرسشی وابسته به آن است که ما چه دیدگاهی را درمورد صفات اخلاقی انسان برگزینیم؛ و عمده‌ترین آن اکتسابی یا ذاتی بودن صفات اخلاقی در انسان است.

---

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران. hmirazimi@ut.ac.ir
**. کارشناسی ارشد رشته مدرسی معارف گرایش اخلاق دانشکده معارف اسلامی دانشگاه تهران. mjk1365@chmail.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۵ تاریخ پذیرش:۱۳۹۳/۲/۴

ملامهدی نراقی ازجمله اندیشمندان و عالمان مسلمانی است که در حوزه‌های مختلف علـوم عقلـی و نقلی، تألیفات پرشماری دارد و کتاب *جامع السعادات* یادگار ارزشمند این عـالم شـیعی در مباحـث اخـلاق است. این کتاب دارای فصول مختلفی است که وی از ابتدا تا انتها درپی بیان چگونگی رساندن انسان بـه سعادت حقیقی خود است.

وی در این کتاب بر آن است تا با بهره‌گیری از تربیت اخلاقی، مسـیر رسـیدن انسـان بـه اوج و قلـه کمال و سعادت خود را بازنمایی کند. هرچند مشی وی فیلسوفانه بوده است، در جای‌جای کتاب مـی‌تـوان روح استقلال و اتکا بر آموزه‌های دینی را دید؛ چنان‌کـه مـی‌تـوان امتیـاز ایـن کتـاب را بـر کتـاب‌هـای گذشتگان از حکمای مسلمان، پررنگ دیدن جوهره دین و آموزه‌های دینی قلمداد کرد.

همان‌طور که بیان شد، هدف ملامهدی نراقی تربیت اخلاقی انسان است؛ اما مسـئله تغییـر اخـلاق و امکان تربیت اخلاقی از نظر ایشان حائز اهمیت است. اینکه چگونه تربیت بر اخلاق تأثیر می‌گـذارد و آیـا اخلاق انسان قابل تغییر است مبتنی بر بحث ذاتی یا اکتسابی بودن صفات اخلاقـی در انسـان اسـت کـه ایشان به آن توجه دارند.

در یک دیدگاه اجمالی اگر بگوییم اگر بگوییم صفات و ملکات انسان ذاتی اسـت، پـس اخـلاق قابـل تغییر نخواهد بود و مسئله تربیت امری عبث و بیهوده می‌نماید و بالعکس اگـر قائـل بـه اکتسـابی بـودن صفات باشیم، پس این صفات قابل تغییر و تبدیل و تربیت‌پذیر هستند. البته این مسـئله در مسـائل دیگـر مثل عذاب و عقاب، جبر و اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان نیز دخیل خواهد بود؛ که مسئله حاضـر مـا در این مقاله نیست. مسئله مقاله پیش‌رو بررسی دیدگاه ملامهدی نراقی در این زمینه با توجـه بـه دیـدگاه و نظریات رقیب و رویکرد اخلاق اسلامی می‌باشد.

تعریف لغوی و اصطلاحی تربیت و اخلاق

تربیت واژه‌ای عربی است که از ماده «ر ب ب» گرفته شده و معادل فارسـی آن «پـرورش دادن» اسـت. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲ / ۲۹) تربیت یعنی بالفعل کردن و شکوفا نمودن استعدادهای درونی و بـالقوه و از همین‌جا می‌توان گفت کاربرد این واژه برای جان‌داران یعنی گیاه، حیـوان و انسـان صـحیح اسـت و در غیر این موارد کاربرد این واژه مجازی خواهد بود. واژه مناسب برای موجودات بی‌جان «صنعت» بـه معنـا ساختن است؛ یعنی اینکه شیء را تحت یک پیراستن قرار دهیم و میان اشیا و قـوای اشـیا ارتبـاط برقـرار کنیم که به آن مصنوع انسان اطلاق می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۲ / ۵۵۲ ـ ۵۵۱)

در قرآن کریم نیز واژه تزکیه برای تربیت اخلاقی استفاده شده است و آنجا که این کتاب درپـی بیـان

هدف انبیا است، می‌گوید: «يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ؛ (جمعه / ۲) فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنان می‌خواند [و پیروی می‌کند] و رشدشان می‌دهد [و پاکشان می‌گرداند] و کتاب [خدا] و فرزانگی به آنان می‌آموزد.» این واژه اغلب دارای بار ارزش مثبت می‌باشد و در پرورش‌هایی به‌کار می‌رود که اراده شخص پرورش‌یابنده در آن دخیل است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۷)

شهید مطهری در تعریف تربیت می‌گوید:

> تربیت عبارت است از یک سلسله عوامل که موجودات زنده برای رشدشان به آنها احتیاج دارند؛ مثلاً یک گیاه برای رشد و نموّش به آب و خاک احتیاج دارد، به نور و حرارت احتیاج دارد. یک حیوان احتیاج به غذا دارد و یک انسان تمام احتیاجات گیاه و حیوان را دارد، به علاوه یک سلسله احتیاجات انسانی که همه آنها در کلمه «تعلیم و تربیت» جمع است. این عوامل به منزله غذاهایی است که باید به یک موجود زنده برسد تا رشد کند. (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۳ / ۴۳۶)

خُلْق نیز یک واژه عربی است. ابن‌منظور می‌گوید: «الخُلُقُ، بضم اللام و سکونها: و هو الدِّين و الطبْع و السجية، و حقيقته أنه لِصورة الإِنسان الباطنة و هي نفْسه و أوصافها و معانيها المختصةُ بهـا.» (ابن‌منظور، بی‌تا: ۱۰ / ۸۶) وی خُلْق را همان نفس و اوصاف انسان می‌داند راغب نیز می‌گوید:

> خَلْق و خُلْق ـ در اصل یکی است مثل ـ شرب و شرب ـ و ـ صرم و صرم (قطع کردن و بریدن) ولی کلمه ـ خلق ـ مخصوص اشکال و اجسام و صورت‌هایی است که با حواس درک می‌شود و خُلْق ویژه قوا و سجایایی است که با فطرت و دید دل درک می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۳۵)

اصطلاح اخلاق، در بین اندیشمندان و عالمان اخلاقی معانی مختلفی دارد که پاره‌ای از مهم‌ترین این تعاریف عبارتند از:

ـ صفات راسخ نفسانی (که تعریف رایج بین اندیشمندان مسلمان است).

ـ صفات نفسانی (مطلقاً چه راسخ و چه غیر راسخ یا بدون تفکر یا از روی تفکر و تأمل).

ـ فضایل اخلاقی (صرفاً در مورد اخلاق نیک و فضایل اخلاقی).

ـ نهاد اخلاقی زندگی (مانند زبان و دین ابزاری در دست جامعه برای ارشاد افراد).

ـ نظام رفتاری حاکم بر افراد (نظام رفتاری یک گروه مانند اخلاق نازی یا اخلاق مسیحی). (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۷ ـ ۱۳)

تفاوت تربیت و اخلاق

شهید مطهری بین تربیت و اخلاق تفاوت قائل می‌شود و هرچند اخلاق را نوعی تربیت می‌داند، معتقد به قداستی در اخلاق است که در تربیت وجود ندارد. وی در بیان فرق این دو می‌گوید:

> تربیت با اخلاق تفاوتی دارد، با اینکه اخلاق هم خود نوعی تربیت است و به معنا کسب نوعی خُلق و حالت و عادت می‌باشد. فرق بین تربیت و اخلاق چیست؟ تربیت مفهوم پرورش و ساختن را می‌رساند و بس. از نظر تربیت فرق نمی‌کند که تربیت چگونه و برای چه هدفی باشد؛ یعنی در مفهوم تربیت، قداست نخوابیده که بگوییم تربیت یعنی کسی را آن طور پرورش بدهند که یک خصایص مافوق حیوان پیدا کند؛ بلکه تربیت جانی هم تربیت است و این کلمه در مورد حیوانات نیز اطلاق می‌شود. یک سگ را هم می‌توان تربیت کرد، اعمّ از اینکه تربیت شود، برای اینکه با صاحبش رفتار خوبی داشته باشد یا برای گلّه که گرگ را بگیرد و یا برای اینکه خانه را پاسبانی کند، همه تربیت است. (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۲ / ۵۷۷ ـ ۵۶۷)

شهید مطهری به‌دلیل وجود قداست در مفهوم اخلاق، استعمال واژه اخلاق را مخصوص انسان می‌داند و می‌گوید:

> اما در مفهوم اخلاق قداستی نهاده شده است و لهذا کلمه «اخلاق» را در مورد حیوان به‌کار نمی‌برند. مثلاً وقتی اسبی را تربیت می‌کنند، نمی‌گویند که به او اخلاق تعلیم می‌دهند. اخلاق اختصاص به انسان دارد و در مفهومش نوعی قداست خوابیده است. لذا اگر بخواهیم با اصطلاح صحبت کنیم، باید بگوییم فن اخلاق و فن تربیت یکی نیست و دوتاست. فن تربیت وقتی گفته می‌شود که منظور مطلقِ پرورش باشد به هر شکل. این دیگر تابع غرض ماست که طرف را چگونه و برای چه هدفی پرورش دهیم؛ اما علم اخلاق یا فن اخلاق امری تابع غرض ما نیست که بگوییم اخلاق بالأخره اخلاق است، حال هر جور که ما بار بیاوریم؛ بلکه در مفهوم اخلاق نوعی قداست خوابیده است (که باید ملاک و معیار قداست را به دست آوریم). (همان: ۵۷۷)

انسان موجودی دوبعدی

قبل از ورود به بحث لازم است انسان را از نظر ملامهدی نراقی تشریح کنیم، چراکه مبانی اخلاقی هر اندیشمندی ریشه در انسان‌شناسی و جهان‌بینی وی دارد و نگاه عارف و فقیه و دانشمند تجربی به مسائل متفاوت است؛ زیرا نگاه آنان به انسان و جهان متفاوت است. برای نمونه، یک دانشمند تجربی که فقط ماده را می‌بیند و اصالت را بر تجربه و مشاهده حسی می‌گذارد، انسان را دارای یک بعد و آن‌هم مادی می‌بیند.

ملامهدی نراقی همچون بسیاری دیگر از علما (ازجمله: غزالی، بی‌تا: ۱ / ۹۴) انسان را موجودی متشکل از دو جنبه می‌داند: یکی پنهان و باطن و دیگری آشکار و ظاهر، یکی روح (روان) نام دارد و دیگری بدن (تن). هر یک از این دو جنبه دارای ناسازگاری‌ها و سازگاری‌ها، آلام و لذات و مهلکات و منجیات هست. ناسازگاری‌ها و دردها و رنج‌های بدن، بیماری‌های جسمانی و درمان آنها به عهده علم پزشکی است و ناسازگاری‌ها و درد و رنج‌های روح، رذائل اخلاقی است که موجب هلاکت و بدبختی او می‌شود و درمان آنها با «علم اخلاق» است.

وی بعد جسمانی انسان را مادی و فناپذیر و بعد روحانی او را مجرد و فناناپذیر می‌داند. پس اگر قائل به تربیت‌پذیری روح شدیم، روحی که به صفات شریف و عالی متصف شود، در خوشی و سعادت جاودانی است، و اگر رذائل اخلاقی در او رسوخ کند، در عذاب و بدبختی همیشگی ماندگار و مخلد خواهد بود. از همین‌رو می‌توان گفت آنچه ما درپی بیان آن هستیم، امکان یا عدم امکان تربیت نفس در بعد روح و روان است. هرچند بحث تربیت جسم هم می‌تواند موضوع بحث باشد ـ چون جسم و روح بر هم اثر می‌گذارند و قوت و ضعف هر کدام بر دیگری اثر مستقیم دارد ـ ما درپی بیان آن نیستیم و تنها امکان یا عدم امکان تربیت روح را بررسی می‌کنیم. (نراقی، ۱۳۷۷: ۱ / ۳۲)

تبیین ذاتی یا اکتسابی بودن ملکات نفسانی

برای بررسی تأثیر تربیت بر اخلاق و ملکات نفسانی ابتدا باید بدانیم آیا اخلاق و ملکات نفسانی ذاتی و جبلی انسان است و او در اصل خلقت دارای برخی ملکات نفسانی است که در سرشت و طینت او بوده و او نقشی در تحقق و عدم تحقق آنها نداشته است ـ چون اگر چنین باشد، دیگر بحث از تأثیر تربیت برای انسان دشوار خواهد بود ـ یا اینکه صفات و ملکات نفسانی وی فطری نبوده، بلکه اکتسابی بوده است و انسان در بدو تولد، خالی از هرگونه صفت و ملکه است.

در این میان دیدگاه‌هایی مطرح است که بیانگر ذاتی و اکتسابی بودن صفات نفسانی در انسان است با این وصف این پرسش کمی دقیق‌تر خود را نشان می‌دهد که آیا لزوماً بین ذاتی بودن صفات و عدم تغییر اخلاق و نهایتاً تربیت ملازمه است یا خیر، برخی دیدگاه‌ها چنین ملازمه‌ای را قائل نیست و در عین ذاتی بودن مسئله امکان تغییر در اخلاق و تربیت را ممکن می‌داند و برخی اقوال خیر، ما پس از بیان دیدگاه‌ها نظر مرحوم نراقی را تبیین خواهیم کرد.

بیان اقوال و آرا

در این زمینه چند نظریه وجود دارد. (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ۳ / ۱۸۹) ابن‌مسکویه در کتاب

تهذیب الاخلاق خود به پنج نظریه در این باب اشاره کرده است (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۱: ۸۶ ـ ۸۴) که هر یک از این اقوال منسوب به شخص یا گروهی خاص است.

نظریه رواقیان: آنها همه مردم را ذاتاً پاک و نیکوکار می‌دانند و لذا هرکسی را دارای خلقی ذاتی و طبیعی می‌دانند؛ اما این خلق پاک آنان در اثر همنشینی و مجالست با اشرار به رذیلت تبدیل می‌شود و آنها انسان‌های بدکاری خواهند شد که دیگر با تأدیب هم اصلاح نمی‌شوند.

در این دیدگاه تغییر اخلاق و ذاتی بودن صفات با یکدیگر جمع شده است.

نظریه پیش از رواقیان: این گروه از حکما نیز مانند رواقیان قائل به ذاتی بودن اخلاق بودند؛ اما به‌عکس رواقیان، قائل به شرور بودن ذاتی انسان اعتقاد داشتند؛ چون انسان را مخلوق خاک پست (تاریکی عالم) و به عکس رواقیان، قابل به تأدیب و تعلیم می‌دانستند. البته اگر این انسان شرور بالذات در غایت شرارت نباشد، تربیت‌پذیر است و از همین‌رو ممکن است با تأدیب از دوران کودکی و سپس مجالست با نیکان از بدی به نیکی منتقل شود. در غیر این صورت و اگر در غایت شرارت باشد، تأدیب هم او را نیکو نمی‌سازد.

در این دیدگاه نیز ذاتی بودن صفات مطرح است اما ذاتی بودن صفات بد ولی باز مسئله امکان تغییر مطرح است یعنی بر اساس این دو دیدگاه انسان جِبلّاً با صفات منفی خلق شده ولی همین صفات که در بدو خلقت انسان با انسان است به واسطهٔ تأدیب و مجالست با خوبان قابل تغییر است؛ در تعبیر اینان اینکه این انسان نباید در غایت شرارت باشد مهم می‌نمایدو نمی‌تواند مبنای محکمی برای آن فرض کرد.

نظریه جالینوس: وی مردم را به سه گروه تقسیم می‌کند: طبعاً نیکوکار، طبعاً بدکار، گروهی بینابین. وی برای اثبات نظریه خود، دو نظریه قبلی را رد می‌کند و می‌گوید: پس ضرورتاً نظریه من اثبات می‌شود. وی برای رد نظریه اول می‌گوید: اگر همه مردم نیکوکار باشند و فقط از راه تعلیم بدکار می‌شوند؛ معلم شر در هر صورتی ـ چه خودشان باشند و چه دیگران ـ با اصل فرض مشکل پیدا می‌کند؛ بدین صورت که اگر شر را از غیر خودشان فرا گرفته باشند، آموزگارانی که شر را به آنان آموخته‌اند، طبعاً اشرار بوده‌اند. در این صورت، همه مردم طبعاً نیکوکار نیستند. اگر شر را از پیش خودشان فرا می‌گیرند، یا در آنان قوه شری هست که فقط مشتاق به سوی شر می‌شوند که در این صورت نیز طبعا اشرارند، یا اینکه در آنها با وجود این قوه مشتاق به شر، قوه اشتیاق به خیر نیز هست و قوه مشتاق به شر بر قوه مشتاق به خیر غلبه کرده که باز هم طبعاً اشرار می‌شوند. درست عین همین تصویر در جانب خیر قابل تصور است. لذا با رد این دو نظریه، نظریه مختار جالینیوس اثبات می‌شود و مردم نیز سه گروه می‌شوند: الف) اندک مردمی که طبعاً نیک‌اند و هرگز به شر نمی‌گرایند، ب) اندک مردمی که طبعاً شر هستند و هرگز به نیک نمی‌گرایند، ج) گروهی که بین این دو هستند و با نزدیکی به نیکان و پندهایشان به سمت نیکوکاری می‌آیند و با مجالست با بدکاران به بدی می‌گرایند.

با طرح چنین دیدگاهی مسئله اینکه با چه معیار و چگونه می‌توان این‌دو گروه را از یکدیگر جدا کرد و خاستگاه اینکه برخی ذاتاً نیکوکار و برخی ذاتاً بدکارند را با برخی مبانی انسان‌شناسی مثل مسئله اختیار جمع نمود از جمله چالش‌های پیش‌روی این دیدگاه است.

نظریه ارسطو: ارسطو معتقد است هیچ خلقی حتی یکی از آنها بالطبع نیست. در نگاه وی، بدکار به‌واسطه تأدیب به سمت خیر گرایش می‌یابد؛ ولی این امر مطلق نیست؛ بلکه برخی به‌سرعت و عده‌ای به‌کندی به‌سوی فضیلت می‌روند. از همین سخن ارسطو می‌توان این قیاس را برداشت کرد: هر خُلقی را می‌توان تغییر داد و چیزی از آنچه دگرگون شدنش ممکن باشد، بالطبع نیست. در این صورت هیچ خلقی حتی یکی از آنها نیز بالطبع نخواهد بود.

نظریه تفصیل: قسمی از صفات اخلاقی، طبیعی و ذاتی انسان و قسمی اکتسابی است. بر اساس این نظر، برای نمونه، انسانی که از ناچیزترین امر، مثل کمترین صدایی می‌ترسد یا در اثر کمترین اندوهی غمگین می‌شود و ... که همه اینها صفات اخلاقی فطری هستند؛ اما در مقابل، بسیاری از اخلاقیات ما حاصل عادت و تأدیب می‌باشند.

به هر روی، این پنج نظریه با نقدهای مستدل و محکمی مواجه هستند که برخی از این نقدها در ضمن بیان اقوال آمد و برخی نیز در کتب اخلاقی دیده می‌شوند. در ادامه نیز به برخی دیگر اشاره می‌شود.

اما با این اقوال این پرسش مطرح است که آیا مرحوم نراقی قائل به یکی از دیدگاه‌های مذکور است یا دیدگاهی متفاوت از آنها ارائه کرده است.

نظریه مختار ملامهدی نراقی

ملامهدی نراقی برای تشریح نظر خود ابتدا این نظریات را ذکر می‌کند و سپس با رد نظرهای مخالف، رأی خود را بیان می‌دارد. وی در این باب مانند خواجه نصیر (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۸) تنها سه نظریه را مطرح می‌کند:

ـ فطری نبودن ملکات و در نتیجه تغییر آنها.

ـ فطری بودن ملکات و در نتیجه عدم تغییر آنها.

ـ تفصیل بین این دو.

نراقی ضمن بیان این سه نظریه و نقد دو مورد از آنها، یکی را به‌عنوان نظریه خود انتخاب می‌کند. نظریه اول بر چند پایه استوار است: اول آیات و روایات؛ ازجمله: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا؛ (شمس / ۹) هر که نفس خویش را تزکیه کرد، رستگار شد» و حدیث نبوی: «حسنوا اخلاقکم»، و: «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» (نراقی، ۱۳۷۷: ۱ / ۶۱)

بخش دیگر ادله این گروه عقلی است. آنها می‌گویند هر خلقی قابل تغییر است و هر چه تغییرپذیر باشد، طبیعی و فطری نیست. پس هیچ خلقی طبیعی و فطری نیست. این قول کبرای قیاس (هیچ تغییرپذیری فطری نیست) را بدیهی و صغرا (هر خلقی تغییرپذیر است) را دریافت وجدانی می‌داند این قیاسی صحیح است و اگر خلق طبیعی بود، عُقلا به تأدیب کودکان و تهذیب جوانان و تقویم اخلاق و عادات مبادرت نمی‌ورزیدند. (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۷۱)

همان‌طور که بیان شد، این قول و نظریه هم مبتنی بر دلیل عقلی بود و هم مبتنی بر دلیل نقلی که ملامهدی نراقی تمام ادله قول اول را رد می‌کند. وی دلیل عقلی را به‌واسطه اینکه صغرای دلیل کلیت ندارد، قابل قبول نمی‌شمرد؛ چرا که ما مشاهده می‌کنیم قسمی از اخلاق در نزد برخی اشخاص قابل تغییر و تبدیل نیست؛ خصوصاً آنچه متعلق به قوه نظری است، مانند حدس و حفظ و ضبط مطالب و حدت ذهن و خوش‌فکر بودن و حسن تعقل، یا اضداد آنها؛ چنان‌که از حال برخی از دانشجویان و طلاب آشکار است و سعی ایشان در تبدیل آنها با کوشش زیادی که می‌کنند، بی‌نتیجه است. اینکه گفته شده در صورت تغییرناپذیری اخلاق باید قوه ممیزه تعطیل شود و تأدیب و سیاسات باطل گردد نیز مردود است؛ زیرا صغرای دلیل کلیت ندارد؛ یعنی همه خوی‌ها تغییر نمی‌پذیرد؛ اما با قبول اینکه برخی یا اکثر آنها قابل تغییر و تبدیل‌اند ـ برخلاف آنچه ذکر شده ـ تأدیب و سیاست و شرائع و اخلاق باطل نمی‌شود؛ چنان‌که علم طب به سبب بهبودناپذیری شماری از بیماری‌ها باطل نمی‌شود. (نراقی، ۱۳۷۷: ۱ / ۶۱)

آنچه محل تأمل است و دیدگاه نراقی و نقد او را با خدشه مواجه می‌کند صراحت برخی آیات و روایات در این زمینه است ضمن آنکه عدم تغییر در برخی صفات مثل حدس و ضبط و خوش‌فکر بودن و امثالهم که او از آن سخن می‌گوید ادعایی بی‌دلیل است بلکه برخی از نتایج تجربی و آزمایشگاهی چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد و برای ذهن‌های کند و نافهم نیز امکان تغییر و درک قائل است.

نظریه بعدی فیض کاشانی به برخی از افرادی نسبت می‌دهد که بطالت‌گذرانی بر آنها غلبه پیدا کرده است؛ به نحوی که مجاهده برای آنان سنگین و سخت شده است و به‌جای اینکه این امر مولود قصور خود بدانند، می‌گویند امکان تغییر احکام نیست. (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۹۰ ـ ۸۹) این نظریه مانند نظریه اول، مشتمل بر دو دلیل عقلی و روایی است.

ملامهدی استدلال عقلی را این‌گونه تقریر می‌کند که همه اخلاق تابع سرشت و مزاج است و مزاج قابل تغییر و تبدیل نیست و اختلاف مزاج یک شخص در مراحل عمر نیز منافاتی با این قول ندارد؛ زیرا اخلاق تابع جمیع مراحل مزاج است. وی در مورد دلیل روایی هم به دو روایت اشاره کرده، این قول پیامبرﷺ را مؤید و مشعر عقلی می‌داند: «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة خیارهم في الجاهلیة خیارهم في الاسلام؛

مردم کان‌هایی هستند همچون کان‌های زر و سیم، خوبانشان در روزگار جاهلیت نیکانشان در اسلام‌انـد.» و نیز: «اذا سمعتم ان جبلاً زال عن مکانه فصدقوه، و اذا سمعتم برجل زال عن خلقه فلا تصـدقوه، فانـه سـیعود الي مـا جبل علیه؛ اگر شنیدید کوهی از جای خود کنده شده، باور کنید و هنگامی که شنیدید انسانی از خلق‌وخـوی خویش دست کشیده، باور نکنید، که او به خوی جبلی و فطری خود باز خواهد گشت».

هرچند در جای خود می‌توان ادلهٔ نقلی مذکور را براساس مبـانی و اصـول اخـلاق اسـلامی توجیـه و تبیین نمود و بر مستدلین به آن خدشه کرد. اما با وجود این، نراقی قول دوم را هم نمی‌پسـندد. وی در رد روایات نیز بر دلالت حدیث اول اشکال می‌کند و دلالت حدیث دوم را علاوه بـر اشـکال سـندی، خـلاف مطلوب مستدلین آن می‌داند؛ زیرا قول «سیعود الی ما جبل علیه» به این معنا است که دگرگون شدن خلـق به اسباب خارجی از قبیل تأدیب و نصایح و مانند اینها امکان دارد و آنچه به اسباب زایل می‌شود، با رفـتن آن اسباب باز می‌گردد؛ همچون سرمای آب که با برخی اسباب زایـل مـی‌شـود و بعـد از زوال سـبب بـاز می‌گردد و اگر حفظ اسباب ادامه یابد، هیچ‌گاه بازگشت حاصل نمی‌شود.

همچنین وی در رد دلیل عقلی، توابع مزاج را از شرایط و مقتضیاتی می‌داند که امکان زوال و از میـان رفتن آنها هست، نه اینکه از لوازم ذاتی باشد که انفکاک آنها ممتنع اسـت؛ زیـرا در حکمـت اثبـات شـده است که نفوس انسانی در حقیقت یکسان و متفق‌اند و در آغاز خلقتشان از همه اخـلاق و احـوال عـاری و خالی‌اند؛ چنان‌که این شأن عقل هیولانی است. آنگاه آنچه از آنها پدید مـی‌آیـد، بـه مقتضـای انتخـاب و اختیار و عادت یا استعدادهای بدنی و زمینه مزاجی است و مقتضی نیز چیـزی اسـت کـه زوال آن ممکـن است، مانند سرما برای آب، نه اینکه انفکاک آن مانند زوجیت برای عدد چهار ممتنع و محال باشد.

در ضمن اگر بگوییم هر کسی بنا بر اقتضای طبیعت خود عمل می‌کند، نتیجه‌اش ابطال نظـر و تفکـر در امور و نیز بی‌فایده دانستن تأدیب و سیاست و نیز بطلان شرایع و آئین‌ها و سسـتی در تعلـیم و تربیـت انسان است که بطلان آن روشن است. (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۹ ـ ۱۶۸)

آنان چطور منکر تغییر در آدمی هستند، درحالی‌که تغییر خلق در چهارپایان ممکن است: «و کیف ینکـر هذا في حق الآدمي و تغییر خلق البهیمة ممکن، اذ ینتقل الظبیة من التوحش الی الانس و الکلب مـن شـره الاکـل مـن الصید الی التأدیب و الامساک ... ». (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۹۰)

ملامهدی نراقی، تفصیل سوم را ـ که برخی از خلق‌ها فطری و طبیعی است که زوال آن امکان‌ناپـذیر است و برخی غیر طبیعی و حاصل اسباب خارجی کـه زوال آن ممکـن اسـت ـ قـول مختـار مـی‌دانـد و می‌گوید: «پس چون بطلان این دو قول (زائل شدن و زائل نشدن اخلاق به‌طور مطلق) ثابـت شـد، قـول حق غیر از آن دو، یعنی قبول این است که قسمتی یا اکثر اخلاق قابل تبـدیل اسـت؛ زیـرا اولاً ایـن امـر

محسوس و آشکار است؛ ثانیاً در غیر این صورت سیاسات و شرایع باطل و بی‌معنا خواهد بود؛ ثالثاً حتی خلق چارپایان تغییرپذیر است؛ زیرا شکار وحشی اهلی می‌شود و انس می‌گیرد و اسب سرکش رام می‌گردد و سگ از برجستن و حمله کردن به تأدب و نگهبانی دگرگون می‌شود. پس چرا تحول و تغییر در انسان امکان‌پذیر نباشد. ازسوی دیگر، برخی از صفات و خوی‌ها نسبت به برخی دیگر تغییرناپذیر هستند که مشاهده و تجربه مؤید آن است. ازاین‌رو برخی خلق‌وخوی‌ها متعلق تکلیف قرار نمی‌گیرند؛ مانند اخلاقی که به قوه عقلی تعلق دارد، ازجمله هوش و حافظه و خوش‌فکری. مطالعه دقیق نشان می‌دهد که اشخاص در ازاله و پیراستن و نیز اتصاف و آراستن خلق‌وخوی های خود به ضد آنها مختلف و متفاوت‌اند؛ برخی زود و به‌آسانی و برخی دیر و به‌دشواری این کار را انجام می‌دهند. ازاین‌رو اگر مردم عالم را به دقت بنگریم، دو شخص را نمی‌توان یافت که در همه اخلاق یکسان باشند؛ چنان‌که دو نفر را در چهره و قیافه نمی‌توان همانند یافت. این حدیث پیامبرﷺ نیز به همین مطلب اشاره دارد: «اعملوا فکل میسر لما خلق له؛ عمل کنید که هر کسی برای آنچه آفریده شده، آمادگی دارد». (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۶)

نکته آن است که آیا این سخن به معنای ذاتی بودن برخی صفات اخلاقی است یا پایه آن را در بستر دیگری مثل عوامل وراثتی و یا «شاکله» که قرآن از آن سخن می‌گوید تفسیر کنیم و بحث آن را از صفات اخلاقی که با اختیار و ارادهٔ انسان گره خورده است مجزا بدانیم. در تعریف اخلاق صدور افعال بر اساس ملکات نفسانی که آن ملکات نیز اکتسابی است چنین تفکیکی را که نراقی برای صفات می‌کند با دشواری مواجه می‌سازد.

پس از پذیرش این مطلب که برخی از صفات غیر فطری هستند، باید به این سؤال پاسخ داده شود که نحوه اکتساب و تخلق به این صفات غیر فطری چگونه خواهد بود؟ ملامهدی نراقی در مورد راه کسب صفات غیر فطری و اکتسابی نفس می‌گوید:

> هر نفسی در آغاز آفرینش از خوی‌ها و ملکات عاری و خالی است و هر خوی و ملکه‌ای از راه تکرار فعل و آثار مخصوص آن تحقق می‌یابد. بیان این مطلب این است که هر گفتار یا کردار انسان مادام که در مرحله وجود حسی است، بهره‌ای از ثبات و پایداری ندارد؛ زیرا دنیا و جهان مادی سرای تغیر و دگرگونی و زوال است؛ ولیکن از هر سخن و عملی اثری در نفس آدمی حاصل می‌شود و چون مکرر شد، آن اثر استوار و ثابت باقی می‌ماند و ملکه و صفت راسخ و ریشه‌دار می‌گردد. مثلاً زغالی که در کنار آتش قرار گیرد، در آغاز گرمای اندکی در آن پدید می‌آید و چون حرارت شدت یافت، آتش می‌گیرد و روشن می‌شود، آنگاه صورت و حقیقت آتش به خود می‌گیرد؛ یعنی آنچه را در کنارش باشد، می‌سوزاند و به چیزهایی که قابل باشند، روشنی می‌بخشد. حالات

نفسانی نیز چنین است که چون نیرو و قوتش افزون شود، به صورت خوی‌ها و ملکات راسخ و صورت‌های باطنی درمی‌آید که خود مبدأ و منشأ آثار مناسب و ویژه خود خواهد بود. (نراقی، ۱۳۷۷: ۱ / ۶۵ ـ ۶۰)

بنابراین نفوس انسانی در آغاز خلقت و فطرت خود همچون صفحه‌های خالی از نقش‌ها و صورت‌ها هستند که هر خلقی را به‌آسانی می‌پذیرند و هنگامی که هر اخلاقی در آن ریشه‌دار و محکم گردید، قبول اخلاق ضد آنها دشوار می‌شود. بنابراین تعلیم و تربیت کودکان و نقش بستن هر صورت و صفتی در نفس آنها آسان است؛ ولی تعلیم بزرگسالان و بازگردانیدن آنان از صفاتی که پیدا کرده‌اند، به سبب استحکام و استواری آنها بسیار دشوار است. (همان: ۵۲)

تأثیر مزاج بر اخلاق

بر این اساس نباید از تأثیر جسمانیات بر کسب ملکات نفسانی غافل شد. چرا که با بیانی که گذشت، مشخص شد ملامهدی نراقی قائل به تفصیل است، و برخی از صفات را ذاتی و اکثر آنها را غیر ذاتی و در نتیجه قابل تغییر می‌داند. و همان‌گونه که در ابتدا مطرح شد، گاهی دانشمندان به‌کلی از مقوله جسمانی بودن انسان دست می‌کشند و به جنبه روانی انسان توجه می‌کنند و گاهی نیز از جنبه روحانی دست کشیده، فقط مسائل جسمانی را مطرح می‌کنند؛ گو اینکه انسان فقط دارای یک جنبه است: یا روحانی یا جسمانی؛ درحالی‌که این‌طور نیست و ابتدا باید ابعاد جسمانی انسان شناخته شود، سپس به ابعاد روحانی آن پرداخته شود. از همین‌رو قرآن در انسان‌شناسی خود از مراحل نخستین خلقت و سرشته شدن از آب و گل آغاز می‌کند (حجر / ۲۶) و تمام مراحل تولد انسان را بیان می‌دارد. (مؤمنون / ۱۳ ـ ۱۲؛ انسان / ۲ ـ ۱) این نشانگر اهمیت بعد جسمانی و توجه به آن در قرآن است.

بعد جسمانی و مزاج انسان، مهم و دارای تأثیر بر بعد روحانی و اخلاقی اوست؛ آنچنان که ابن‌سینا نیز در مورد تأثیر مزاج بر اخلاق می‌گوید:

انظر إلی حکمة الصانع بدأ فخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتی و أعد کل مزاج لنوع و جعل إخراج الأمزجة عن الاعتدال لإخراج الأنواع عن الکمال و جعل أقربها من الاعتدال الممکن مزاج الإنسان لتستوکره نفسه الناطقة. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۷۹)

به حکمت صانع بنگر، پس اصول را خلق کرد و از آن مزاج‌های مختلف را ظاهر نمود و هر مزاجی را به یک نوع از انواع مخصوص گردانید و هر مزاج دورتر از اعتدال را سبب آن دورتر از کمال قرار داد و نزدیک‌ترین نوع به اعتدال را مزاج بشر قرار داد تا آنکه صلاحیت قبول نفس را داشته باشد.

فخر رازی نیز به تأثیر مزاج بر خلق‌وخوی اذعان داشته، برای تأثیر مزاج‌های مختلف بر انسان علاماتی را نیز ذکر می‌کند. (دغیم، ۲۰۰۱: ۴۶۸ ـ ۴۶۵) بر همین اساس، ملامهدی نراقی نیز مزاج را دارای تأثیر تام بر اخلاق انسان می‌داند و می‌گوید:

> سرشت و مزاج انسانی را دخالت و تأثیری تمام در صفات و ملکات اخلاقی است. برخی از مزاج‌ها در اصل آفرینش مستعدّ بعضی خلق‌وخوی‌ها است و برخی دیگر مناسب و مقتضی خلاف آن. (نراقی، ۱۳۷۷: ۱ / ۵۸)

اما اینکه این تأثیر تا چه حد است و آیا بر اساس حکمت الهی می‌توان درصد بالایی از تأثیر را برای آن قائل شد و یا اینکه این مزاج زمینه است و نمی‌تواند تأثیر تام داشته باشد خود مطلبی است که هم در مباحث اخلاقی تأثیر دارد و هم بسیاری از سؤالات را در حوزهٔ کلام و باورهای اعتقادی رقم می‌زند. در ادامه دیدگاه نراقی را با تفصیل بیشتری نقد و بررسی می‌کنیم.

نقد و بررسی

در مقام بررسی این نظریه نقدهایی وجود دارد؛ ازجمله:

عدم انسجام در نظریه: در باب نظریه نراقی با توجه به بررسی مطالب ایشان به نظر می‌رسد در برخی موارد کلام ایشان، اختلاف‌ها و ناهمخوانی‌های زیادی وجود دارد. ایشان در جایی نفس را به صفحه خالی تشبیه می‌کند که هیچ صفت و ملکه‌ای در آن نیست و این انسان است که با تلاش خود، اخلاق را می‌سازد: «هر نفسی در آغاز آفرینش از خوی‌ها و ملکات عاری و خالی است. نفوس انسانی در آغاز خلقت و فطرت خود همچون صفحه‌های خالی از نقش‌ها و صورت‌ها است که هر خلقی را به‌آسانی می‌پذیرد» و در جایی دیگر تصریح می‌کند که برخی از صفات و ملکات انسانی فطری است: «ما مشاهده می‌کنیم که بعضی از اخلاق در نزد بعضی اشخاص قابل تغییر و تبدیل نیست؛ به‌خصوص آنچه متعلق به قوه نظریه است، مانند حدس و حفظ و ضبط مطالب و حدت ذهن و خوش‌فکر بودن و حسن تعقل، یا اضداد آنها، چنانکه از حال بعضی از دانشجویان و طلاب آشکار و معلوم است و سعی ایشان در تبدیل آنها با کوشش زیادی که می‌کنند، بی‌نتیجه است.» حال سؤال این است که اگر صفحه نفس خالی است، پس این صفات ذاتی و نفسانی که بدان اشاره شد، چیست؟ اگر ما دارای صفاتی ذاتی هستیم، پس چرا می‌گویید نفس ما همانند صفحات خالی است؟ به نظر می‌رسد قول به وجود برخی متفاوت ذاتی نراقی را با چنین دشواری مواجه می‌کند مگر آنکه تعریف او از اخلاق را توسعه دهیم و یا از ملکات راسخ نفسانی که اکتسابی است دست بکشیم با این‌حال این دوگانگی در مباحث ایشان به نظر می‌رسد.

یقینی نبودن دلیل: نکتهٔ دیگر ادلّهٔ ایشان به دیدگاه خود است که محل تأمل می‌باشد. دلیل ایشان بر تغییرناپذیر بودن برخی صفات، مشاهد و تجربه است: «برخی از صفات و خوی‌ها نسبت به برخی دیگر تغییرناپذیر است و این را مشاهده و تجربه نشان می‌دهد.» این همان استقرا آن‌هم از نوع ناقص است که نمی‌تواند دلیل و حجت باشد؛ چون برای هیچ‌کس امکان فحص تمام افراد در تمام ادوار وجود ندارد تا در پی آن یقین حاصل شود و ضمن آنکه به محکمی نمی‌توان تجربه و دیدگاه دانشمدان تجربی را هم مؤید آن دانست بلکه در برخی موارد خلاف آن‌را نیز بیان کرده‌اند.

عدم تناسب مصادیق: ملای نراقی بیشترین استناد و مثال‌هایش برای وجود صفات ذاتی به قوه عاقله است حال آنکه قوه عاقله مربوط به عقل نظری است، اما مباحث اخلاقی مربوط به عقل عملی است که حیطه هرکدام از دیگری جداست. آنچه ما در مباحث اخلاق در پی آن هستیم، انسانی با بهره‌ای ـ هرچند کم ـ از قوه عاقله است و انسانی که دارای قوه عاقله نیست، از بحث ما خارج است.

برخی چالش‌های کلامی: این سخن نراقی که: «گاهی اعتدال قوا فطری است؛ طوری که انسان با عقل کامل و اخلاق فاضل، بالغ می‌شود و نیروی عقل بر خشم و شهوت غالب است؛ چنان‌که در مورد پیامبران و امامان چنین است.» نیز قابل قبول نمی‌باشد. ما نیز صفت عصمت انبیا و اولیا را می‌پذیریم؛ اما نه به نحو ذاتی و فطری، آنچنان‌که از کلام نراقی قابل استنتاج است؛ بلکه به‌صورت اکتسابی و از روی اراده؛ چرا که در غیر این صورت دیگر مزیتی وجود نخواهد داشت. اعتدال مزاج، تربیت نیکو، محیط سالم، و دامن‌های پاکیزه و دیگر عامل‌های خیر، بی‌شک برای ایشان فراهم بوده و همین عوامل موجب شده است که خدا آنان را از میان انسان‌ها برای رسالت برگزیند؛ اما این با اراده آنان به فعلیت رسیده است و این عوامل «مقتضی» بوده و علت تامه اراده خود این بزرگان بوده‌اند؛ اما عبارت فاضل نراقی، پیامبران و امامان را از بشر فوق‌العاده بودن خارج می‌کند و آنان را فوق بشر معرفی می‌کند که این جای تأمل است.

عدم جامعیت در رد نظریات مخالف: در این مورد پنج نظریه وجود داشت و اینکه نراقی گفته با رد دو نظریه مذکور، قول به تفصیل ثابت می‌شود، صحیح نمی‌باشد؛ چون در اینجا دو نظریه دیگر نیز بوده که وی ذکر نکرده است. لذا با رد دو نظریه مذکور، مدعای وی اثبات نمی‌شود.

البته نقدهای دیگری نیز در این زمینه وجود دارد؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱ / ۳۳) اما با این حال شاید بتوان از طرف ملامهدی نراقی برخی از این اشکالات را پاسخ گفت. برای نمونه، در جواب به اشکال اول گفته می‌شود در آنجا که نفس را به صفحات خالی تشبیه می‌کند، اولاً در مقام تشبیه و ثانیاً در مقام اطلاق است. وی در بخش دوم این مطلق را قید می‌زند و می‌گوید برخی از صفات و ملکات، ذاتی و جبلی بوده، در نتیجه از تحت آن مطلق خارج شده‌اند. همچنین در پاسخ به شبهه عدم تناسب با بحث گفته می‌شود

که خود نراقی به این امر مشرف بوده و گفته این از بحث کنونی خارج است: «از این‌روست که این «برخی خلق‌وخوی‌ها» متعلق تکلیف نیست، مانند اخلاقی که به قوه عقلیه تعلق دارد، مثل هوش و حافظه و خوش‌فکری و غیر اینها». در جواب نقد چهارم هم می‌توان گفت نراقی هرگز نگفته اعتدال ائمه و انبیا ذاتی است؛ بلکه مانند عصمت اکتسابی است. هرچند می‌توان آن را مانند علم لدنی که غیر اکتسابی است، غیر اکتسابی دانست. با این حال وی کسب عدالت را اکتسابی می‌داند؛ با وجود این پاسخ‌ها بازهم برخی از اشکالات مانند اشکال دوم پابرجا است و باید با تأمل بیشتری در آن نگریست.

همچنین اشکال دیگری که در کلام نراقی و برخی دیگر از علمای اخلاق به چشم می‌خورد، خلط دو واژه اخلاق و تربیت است. نراقی برای تغییر اخلاق، به تربیت‌پذیری حیوانات اشاره کرده است؛ در حالی‌که تربیت با اخلاق تفاوتی دارد؛ با اینکه اخلاق خود نوعی تربیت و به‌معنای کسب نوعی خُلق و حالت و عادت می‌باشد.

تربیت مفهوم پرورش و ساختن را می‌رساند و بس و فرقی نمی‌کند که تربیت چگونه و برای چه هدفی باشد؛ یعنی در مفهوم تربیت، قداست نخوابیده تا بگوییم تربیت یعنی کسی را آن‌طور پرورش بدهند که یک خصایص مافوق حیوان پیدا کند؛ بلکه تربیت جانی هم تربیت است و این کلمه در مورد حیوانات نیز اطلاق می‌شود. یک سگ را هم می‌توان تربیت کرد، اعم از اینکه تربیت شود تا با صاحبش رفتار خوبی داشته باشد یا برای گله که گرگ را بگیرد یا برای اینکه خانه را پاسبانی کند. اینها همه تربیت است.

در مقابل، در مفهوم اخلاق قداستی نهاده شده است و لذا کلمه «اخلاق» را در مورد حیوان به‌کار نمی‌برند. برای نمونه، وقتی اسبی را تربیت می‌کنند، نمی‌گویند به او اخلاق تعلیم می‌دهند. اخلاق مختص به انسان و دارای نوعی قداست است. لذا اگر بخواهیم با اصطلاح صحبت کنیم، باید بگوییم فن اخلاق و فن تربیت یکی نیست. در فن تربیت منظور مطلقِ پرورش است، هرگونه که باشد و این دیگر تابع غرض ماست که آن را چگونه و برای چه هدفی پرورش دهیم؛ اما علم اخلاق یا فن اخلاق، تابع غرض ما نیست تا بگوییم اخلاق ـ هرگونه باشد ـ بالأخره اخلاق است. در مفهوم اخلاق نوعی قداست خوابیده است. (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۲ / ۵۷۷)

نظریه ارسطو

ارسطو را می‌توان یکی از بزرگترین صاحب‌نظران در عرصه اخلاق دانست که تأثیر بسیاری بر اندیشمندان بعد از خود گذاشت؛ به گونه‌ای که می‌توان رگه‌های بحث‌های وی را در سطرسطر جملات اندیشمندان بعد از وی به‌وضوح دید. از همین‌رو تبیین دقیق نظریه وی اهمیت بسیاری دارد.

از این جهت می‌توان دیدگاه ملای نراقی را با نظریه ارسطو مقایسه نمود چنانکه دیدگاه‌های نراقی بی‌تأثیر از آن نیست با این روی مقایسهٔ این دو می‌تواند در مقام دادرسی دیدگاه نراقی به ما کمک کند. ارسطو برای بیان فطری بودن یا اکتسابی بودن صفات و ملکات، ابتدا فضیلت را به دو نوع تقسیم می‌کند و سپس نحوه تحصیل هر کدام را بیان می‌دارد:

> فضیلت بر دو قسم است: عقلانی و اخلاقی. تحصیل و تکمیل فضیلت عقلانی تا حد زیادی به تعالیم مکتسبه حاصل می‌شود و به ممارست و گذشت زمان نیاز دارد. برعکس، فضیلت اخلاقی چنان‌که از وجه تسمیه آن برمی‌آید، ناشی از عادت (در زبان یونانی عادت و اخلاق با تحریفی در نوشتن به یک معنی است) است. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۸۷)

ارسطو تصریح می‌کند که فضایل اخلاقی، فطری و ذاتی انسان نیست و برای این مدعای خود دلیل می‌آورد و می‌گوید:

> واضح است فضایل اخلاقی مولود فطرت و طبیعت نیست؛ زیرا آنچه وجودش تابع طبیعت و فطرت است، بر اثر عادت متبدل نمی‌شود، چنانکه طبیعت سنگ چون به سقوط گرایش دارد، اگر هزاران بار سنگ را به هوا پرتاب کنند، به قصد اینکه به این حرکت عادت پیدا کند، به‌هیچ‌وجه دست از طبیعت خود یعنی سقوط برنمی‌دارد. (همان)

ارسطو راه حصول اموری را که هدف انسان از فراگیری آنها عمل کردن است، با عمل و ممارست و تمرین می‌داند. برای نمونه، معمار شدن با تلاش بنا حاصل می‌شود: «به علت اجرای اعمال عدالت‌آمیز است که کسی عادل و به سبب اعمال ملایم یا شجاعانه است که کسی ملایم طبع و معتدل یا شجاع می‌شود». (همان: ۸۸)

وی همچنین وجه افتراق تشکیلات خوب و بد حکومتی را نیز در همین نکته می‌بیند و می‌گوید:

> این حقیقت در اوضاع و احوال جوامع و مدائن هم به ثبوت می‌رسد. قانون‌گذاران و پیشوایان. جوامع چون بخواهند شهرنشینان را خوب بار آورند، کوشش می‌کنند تا بعضی عادات را در آنان مضمر سازند و آرزوی هر قانون‌گذاری این است و اگر به‌خوبی از عهده برنیایند، سعی و مجاهدتش عبث است و وجه افتراق تشکیلات خوب و بد حکومتی نیز در همین است. (همان)

ارسطو به آنان که صفات اخلاقی را ذاتی می‌دانند، چنین اشکال می‌کند که اگر همه انسان‌ها ذاتاً و بالفطره دارای خلق‌وخویی باشند که تغییر نمی‌پذیرد، در این صورت چه نیازی به استاد و معلم می‌بود و همه این امور عبث و بیهوده می‌شد؛ چون هر کسی از آغازین روز ولادتش خوب یا بد می‌بود و از آنجا

که می‌بینیم وجود استاد و معلم عبث و بیهوده نیست و تعلیمات آنها در انسان اثرگذار است، می‌توان نتیجه گرفت که صفات اخلاقی انسان ذاتی وی نیست. (همان)

در نتیجه می‌توان گفت: «صفات اخلاقی از اعمالی که مشابه آنهاست، ناشی می‌شوند. بدین سبب است که باید اعمال خود را به جهت معینی معطوف بداریم؛ زیرا از تکرار اعمال نیک و بد، صفات نیک و بد پدید می‌آید». (همان) البته ارسطو طبیعت را خنثای محض نمی‌داند، بلکه برای آن شأنی قائل است:

> بنابراین فضیلت نه بر وفق طبیعت و نه برخلاف آن پدید نمی‌آید؛ بلکه طبیعت استعداد کسب فضایل را ارزانی می‌دارد. این استعداد توسط عادت به کمال می‌رسد. علاوه بر این، آنچه بر حسب طبع برای ما حاصل شود، ابتدا بالقوه است و بعد ما آن را به فعلیت درمی‌آوریم. مثال بارز آن قوای حساسه است؛ زیرا حس باصره و سامعه با تکرار و مداومت ابصار و اصغا حاصل نشده‌اند؛ بلکه برعکس قوه باصره و سامعه پیش از ما وجود داشته‌اند که ما آنها را برای ابصار و اصغا به‌کار می‌بریم. (همان: ۸۷)

البته نظریه ارسطو خالی از اشکال نیست؛ ازجمله اینکه وی معتقد است بنا بر التزام به سخن دیگران، تعلیم و تعلم امری عبث خواهد بود که این سخن درست نیست؛ چون بنابر نظر نراقی، تعلیم و تعلم در آن بخش اکتسابی است و از همین‌رو تعلیم و تعلم و حتی بعثت انبیا امر عبثی نخواهد بود.

با وجود این، کلام ارسطو قابل قبول‌تر است و اشکالات بنیادین نظریه ملامهدی نراقی را ندارد. بنابر نظریه ارسطو می‌توان گفت هیچ‌یک از صفات اخلاقی انسان‌ها ذاتی نبوده و همه صفات قابل تغییر و تبدیل است.

البته دیدگاه ارسطو نیز باید در مقام داوری مورد بررسی قرار گرفته و با اخلاق اسلامی که برخاسته از متون دینی است مقایسه شود بخصوص درمورد مسئله پیش‌رو برخی آیات و روایات دیدگاه او را با چالش جدی مواجه می‌کند که مسأله حاضر ما نیست.

نتیجه

برای تبیین تأثیر تربیت بر انسان چاره‌ای جز این نیست که ابتدا مشخص کنیم صفات اخلاقی انسان ذاتی است یا اکتسابی. در این زمینه اقوال متعددی وجود دارد؛ ازجمله ملامهدی نراقی برخی از صفات اخلاقی را ذاتی می‌دانند و برخی را اکتسابی و برای مدعای خود دلیل نیز ذکر می‌کند. نظریه وی با چند چالش مواجه است؛ اما قول صحیح در اینجا با توجه به وجود اشکالات دیگر، همان قول ارسطو است. قول وی متقن‌تر و مستدل‌تر است و نسبت به اقوال دیگر دارای اشکال کمتری است. لذا به عکس ملامهدی نراقی که قائل به تفصیل است، می‌توان گفت جمیع صفات اخلاقی مطلقاً قابل تغییر و تبدیل است.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیهات*، قم، نشر البلاغة، چ ۱.

۳. ابن‌مسکویه رازی، ۱۳۸۱، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، ترجمه دکتر علی‌اصغر حلبی، تهران، اساطیر، چ ۱.

٤. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، بی‌تا، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چ ۳.

٥. ارسطو، ۱۳۸۱، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.

٦. دغیم، سمیح، ۲۰۰۱، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، چ ۱.

۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷٤، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران، مرتضوی، چ ۲.

۸. شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۷، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چ ۲.

۹. صدوق، محمد بن علی (ابن‌بابویه)، ۱۳۹۸ ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.

۱۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۷، *اخلاق ناصری*، تهران، بهزاد، چ ۱.

۱۱. غزالی، بوحامد، بی‌تا، *احیاء علوم دین*، بیروت، دار الکتاب العربیه.

۱۲. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۸۷، ترجمة الحقائق، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.

۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، تهران، ناشر شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چ ٤.

۱٤. ــــــــــــ ، ۱۳۹۱، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، مدرسه، چ ۲.

۱٥. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

۱٦. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۷، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، چ ۱.

۱۷. نراقی، مهدی، ۱۳۷۷، *جامع السعادات*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت، چ ٤.