

بررسی رابطه اخلاق با دین از دیدگاه علامه طباطبایی

سمیه اسماعیلی فر*

چکیده

مسائل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، مفاهیم و روان‌شناسی از جمله مباحثی است که در باب رابطه بین اخلاق و دین از دیدگاه علامه طباطبایی قابل تحلیل و بررسی است.

علامه به استقلال اخلاق در سه زمینه مفاهیم، ثبوت و روان‌شناسی معتقد است و در مرحله اثبات به شرعی و عقلی بودن گزاره‌های اخلاقی معتقد است.

ایشان با طرح دیدگاه‌های خود در این حوزه بین اخلاق، دین و فطرت پیوند معناداری برقرار کرده و دو اصل مبدأ و معاد را ضامن افعال اخلاقی می‌دانند.

واژگان کلیدی

اخلاق، دین، علامه طباطبایی، اعتباریات، فطرت، ضامن اخلاق.

s_esmaeilifar@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۰/۳/۱۸

*. عضو گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد علی‌آباد کتول.

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۱۵

طرح مسئله

امروزه بحث اخلاق و دین و چگونگی رابطه آن دو تنها دغدغه دین‌داران نیست؛ بلکه افراد بسیاری با وجود نداشتن تعهد دینی خاص در صدد روشن کردن آن هستند؛ اما واضح است که این مباحث از دیدگاه دین‌داران - که به وجود خداوند اعتقاد دارند - اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا اینان به لحاظ عقلانی وظیفه دارند، بین باورهای دینی از یک‌سو و باورهای اخلاقی از دیگر سو هماهنگی ایجادکنند تا افراد دین‌دار در زندگی عملی خود از این هماهنگی بهره بگیرند.

آنچه در این مقاله از سری مباحث رابطه بین اخلاق و دین مورد نظر است، بررسی رابطه اخلاق با دین از چهار موضع مفاهیم، ثبوت، اثبات و روان‌شناسی است که با تکیه بر آراء علامه طباطبایی صورت می‌گیرد و رابطه عکس آن (رابطه دین با اخلاق) مورد بحث نیست. بررسی دیدگاه علامه طباطبایی از این جهت حائز اهمیت است که ایشان از بزرگ‌ترین علمای مسلمان عصر حاضر است که در زمینه مسائل جدید دینی اندیشیده و کتب بسیاری به رشته تحریر درآورده است. بررسی رابطه اخلاق و دین از جنبه مفاهیم، ثبوت، اثبات و روان‌شناسی از آنجاکه به‌طور مستقل در آثار ایشان نمود ندارد و در این زمینه پژوهش خاصی انجام نشده است لزوم این پژوهش بیش از پیش آشکار می‌شود.

ضمن بررسی آثار مختلف علامه این سؤالات در زمینه رابطه اخلاق با دین مورد توجه است: آیا با توجه به تعاریف علامه در مورد اخلاق و دین، می‌توان بین اخلاق و دین رابطه‌ای در نظر گرفت یا اینکه این دو، کاملاً جدای از هم و با هم غیرمرتبط هستند؟ و با توجه به اینکه تعریف ایشان از اخلاق در ضمن مباحث اعتباریات حاکی از استقلال انسان در اخلاق است و تعریف ایشان در ضمن مباحث فطرت و معرفی اخلاق قرآنی نشان‌دهنده تابعیت انسان از ارزش‌های تعیین شده در دین است، آیا می‌توان رأی واحدی از علامه در زمینه رابطه اخلاق با دین به‌دست آورد؟

روند این مقاله چنین است که ابتدا با ارائه تعاریف علامه از اخلاق و دین تلاش می‌شود به‌طور کلی صورت رابطه اخلاق و دین مشخص شود؛ اما این تصورات برای رسیدن به انواع

روابط از چهار حیث: مفاهیم، ثبوت، اثبات و روان‌شناسی کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید با دقت نظر بیشتری آثار علامه را بررسیید.

با توجه به شکاف موجود در دیدگاه علامه در مورد جایگاه اخلاق در زندگی انسان و نقش دین، لازم است آثار او به دو دسته کلی تقسیم کرد: آثاری که در ضمن بحث از اعتباریات، در مورد اخلاق صحبت شده و آثاری که در ضمن بحث از فطرت و با دیدگاه دینی، اخلاق مورد داوری قرار گرفته است. نتیجه این بررسی رابطه اخلاق و دین از چهار موضع مفاهیم، ثبوت، اثبات و روان‌شناسی است که به صورت مقایسه‌ای ارائه می‌گردد.

تعریف مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله این‌گونه است که منظور از مفاهیم اخلاقی، آن دسته از مفاهیمی است که محمول گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند - اعم از خوب، بد، درست، نادرست و ... - منظور از رابطه اخلاق با دین در مرحله مفاهیم آن است که مشخص شود آیا همه یا بخشی از مفاهیم اخلاقی تنها در قالب مفاهیم دینی قابل تعریفند؟ مقصود از مقام ثبوت نیز، موضع هستی‌شناسی و وجودشناسی در اخلاق است که در این قسمت به این بحث پرداخته می‌شود که تحقق اوصاف اخلاقی در عالم خارج، عروض آنها بر موضوع خود و اتصاف آن موضوع به این اوصاف منوط بر تعلق داشتن امر و نهی الهی به آنها است یا خیر؟ مقام اثبات همان مقام معرفت‌شناسی است که در اینجا سعی می‌شود که مشخص شود آیا شناخت و توجیه گزاره‌های اخلاقی بر علم ما به بعضی از گزاره‌های اخلاقی متوقف است یا اینکه با یکدیگر ارتباطی ندارند؟ این مقام که مقام کاشفیت از ارزش‌های اخلاقی است اگر به دین محتاج باشد معنایش این است که دین هدایت‌کننده عقل ما در فهم درستی یا نادرستی امور است.

مرحله روان‌شناسی در اینجا در مجموعه مباحث عملی قرار می‌گیرد؛ برخلاف سه موضع قبلی که در زمره مباحث منطقی جای داشتند. در مرحله روان‌شناسی تلاش می‌شود تا مشخص شود که آیا مباحث اخلاقی به لحاظ انگیزه و ضمانت اجرایی به دین متکی هستند یا خیر؟ البته اگر اخلاق در این زمینه به دین متکی باشد، به معنای انکار و نادیده گرفتن نقش سایر عوامل نیست.

الف) مفاهیم پژوهش

یک. تعریف اخلاق

آنچه از مجموع آثار علامه علیه السلام برمی‌آید این است که ایشان علم اخلاق را فنی می‌داند که در آن پیرامون ملکات نفسانی بحث می‌شود، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست. با این غرض بحث می‌کند که فضایل آنها را از ردائش جدا سازد و معلوم کند که کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و دارای فضیلت و مایه کمال اوست و کدام یک بد و از صفات ردیله شمرده می‌شود و از صفات ردیله شمرده می‌شود و مایه نقص اوست تا آدمی بعد از شناسایی آنها خود را به فضایل آراسته سازد و از ردائیل دور نماید و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای درونی است انجام دهد تا در اجتماع انسانی، ستایش عموم و ثنای جمیل جامعه را به خود جلب کرده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند. (ر.ک: طباطبایی، بی تا ب: ۱ / ۳۷۰ و ۱۹ / ۳۶۹)

برطبق مبنای علامه نظام اخلاقی بی‌ارتباط با نظام الهی نیست. در زمینه ارتباط اخلاق و خداوند، خداوند نظام وجودی را طوری خلق کرده که این نظام به غایاتی منتهی می‌شود که سعادت ما در رسیدن به این غایات است؛ در عین حال قوانین و سنی در قالب شریعت برای هماهنگ شدن قوا در رسیدن به آن سعادت، در اختیار ما گذاشته‌است که اوامر و نواهی شریعت، درواقع همان اوامر و نواهی خداوند است. این درحالی است که قوانین شریعت با خواست فطرت منطبق است. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۴ / ۱۴۲ و ۱۴۳)

از طرف دیگر ایشان، فعل و قول نیک را فعل و قولی می‌داند که با عقل موافق است و گفتار و کردار بد را آن می‌داند که مخالف عقل است. در این میان آنچه خداوند برای مردم بیان فرموده براساس عقل است.

بنابراین رابطه معناداری میان اخلاق و دین از یک سو و دین و عقل از دیگر سو برقرار است. به این صورت که دین منطبق و هم‌سو با عقل به امور حسن امر کرده و منطبق با عقل از امور قبیح نهی کرده و با عقل تناقضی ندارد. از طرف دیگر خداوند این نظام عقلایی و قوانین موجود در عالم را جعل کرده است؛ زیرا خداوند با ایجاد این قواعد در عالم بستری فراهم

کرده است که انسان با اجرای این قوانین، به سعادت واقعی مطابق با فطرتش رهنمون شود. مطابق دیدگاه علامه طباطبایی در بحث حسن و قبح شرعی یا عقلی یا به تعبیر بهتر در مقام کاشفیت از قضایای اخلاقی، آنچه عقل حکم می‌کند، براساس شرع است و آنچه شرع حکم می‌کند، براساس عقل است؛ از این رو علامه در مرحله معرفت‌شناسی به شرعی و عقلی بودن حسن و قبح قائل است.

دو. تعریف دین

دین شیوه زندگی است که از طرف خداوند برای هدایت بشر در سه زمینه اعتقادی، اخلاقی و عملی آمده است. علامه دین را شیوه زندگی معرفی می‌کند و بر این باور است که دین، حیات دنیوی انسان را در جهت سعادت اخروی و ابدی اداره می‌کند؛ بدین ترتیب دین را این‌گونه تعریف می‌کند:

عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی که پیمبران از طرف خدا برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. داشتن این عقاید و عمل به این دستورها سبب خوشبختی انسان در دو جهان است. (طباطبایی، بی تا ج: ۹)

با توجه به این تعریف، علامه دین را به سه بخش «اعتقادات، اخلاق و عمل» تقسیم می‌کند. علامه برای اینکه دین با قوانین اجتماعی معمول جوامع اشتباه گرفته نشود، بین آن دو تفاوت قائل است:

دین از ناحیه خدای متعال است و قانون اجتماعی، مولود افکار مردم؛ به عبارت دیگر دین میان زندگی اجتماعی مردم و پرستش خدای متعال و فرمانبرداری از وی پیوند می‌دهد؛ ولی در قانون اجتماعی به این پیوستگی توجهی نیست. (همان: ۷)

سه نکته در باب تعریف دین از دیدگاه علامه قابل ذکر است:

یک. دین امری فطری است؛ به این ترتیب که خداوند دین را براساس فطرت خود بشر

تنظیم کرده است. (طباطبایی، بی تا ب: ۸ / ۱۸۵)

دو. اسلام دین‌حق است به این دلیل که آخرین دین آسمانی است؛ از این‌رو کامل‌ترین آنهاست و در صورت وجود کامل، به ناقص نیازی نیست؛ از طرف دیگر، کلیات آن برای همگان قابل فهم است؛ زیرا بر مبنای فطرت است. (طباطبایی، بی تا ج: ۱۷)

سه. اخلاق بخشی از دین است. دین به ما می‌گوید در زندگی به دنبال صفات پسندیده باشیم و از ناپسند بپرهیزیم. (همان: ۱۱)

با توجه به تعریف دین از دیدگاه علامه مشخص می‌شود که ایشان در تعریف دین نیز اخلاق را بخشی از دین معرفی می‌کند به این صورت که دین وظیفه دارد اصول اخلاقی، مانند خیرخواهی، وظیفه‌شناسی، خوش‌رویی و ... را به انسان تعلیم دهد و به سوی این امور هدایت کند و از امور قبیح، مانند دروغ‌گویی و خیانت بپرهیزاند و این کار دین خود کاشفیت از ارزش‌های اخلاقی است. این نکته حائز اهمیت است که ظاهراً علامه در مباحث مربوط به اعتباریات، اخلاق را طوری تعریف می‌کند که گویی انسان در امر اخلاقیات مستقل است؛ در نتیجه اخلاقیات ارتباطی با دین پیدا نمی‌کند؛ ولی در عین حال در ضمن مباحث مربوط به فطرت و رابطه اخلاق و دین با فطرت، انسان را تابع اصول ارزشی تعیین شده در دین معرفی می‌کند؛ مجموع نظریات علامه در این زمینه در بحث اعتباریات، رابطه اخلاق با دین، نظریه فطرت و رابطه اخلاق با دین منعکس شده است. این مباحث ما را در دستیابی دیدگاه ایشان در رابطه اخلاق با دین مدد خواهد رساند.

ب) بحث اعتباریات و رابطه اخلاق با دین

علامه در بخشی از آثار خود که مهم‌ترین آنها اصول فلسفه و روش رئالیسم و رسائل سبعه است، انسان را موجودی معرفی می‌نماید که قدرت دارد برای افعال خود حسن و قبح را اعتبار کند؛ بر این اساس حسن و قبح امری می‌شود که تابع فاعل و به فعل وابسته است. نکته قابل توجه در اینجا این است که اگر بحث حسن و قبح در همین اندازه رها شود، اخلاقی خواهیم داشت که مستقل از ضوابط کلی و به سلیقه‌های افراد محدود است که این امر در نهایت به نسبییت اخلاق منجر می‌شود.

در آغاز برای فهم درست مطلب و طرح کامل آن، به تعریف اعتباریات، اعتبار وجوب و اعتبار حسن و قبح از نظر علامه و نقدهای وارد شده بر اعتبار حسن و قبح می‌پردازیم؛ سپس وارد اصل بحث می‌شویم.

یک. اعتباریات

برای درک اعتباریات و ادراک اعتباری از دیدگاه علامه، ابتدا باید بدانیم که حوزه بحث در کجاست و محدوده آن چیست. علامه ادراکات اعتباری را در مقابل ادراکات حقیقی قرار می‌دهد؛ به این معنا که ادراکات حقیقی به واقع و نفس‌الامر مربوط است و در واقع انکشافات و انعکاسات ذهنی آنها است؛ اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن به‌منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه قراردادی، وضعی و فرضی دارند؛ البته این کار با دخالت قوه واهمه انجام می‌گیرد. علامه در تعریف این نوع از اعتبار می‌گوید: «اعتبار عبارت است از اعطای حد چیزی یا حکم آن به شیئی دیگر از طریق دستکاری قوه واهمه. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۹) البته گفتنی است که منظور از این توهم، یک توهم غیراختیاری و از روی هوا و هوس نیست؛ بلکه یک توهم اختیاری و عقلایی است که موجب زنده شدن یک احساس خاص در مخاطبان می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۱۶۶)

علامه در پاسخ به این پرسش که غرض از ایجاد ادراکات اعتباری چیست، می‌گوید:

میان طبیعت انسان [مثلاً]^۱ از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر یک سلسله ادراکات و افکار و [...] میانجی است که طبیعت، نخست آنها را ساخته و به دست یاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد. (همان: ۱۸۵)

با این وصف ادراکات اعتباری واسطه موجود برای بروز آثار خارجی هستند؛ همچنین

۱. به این دلیل در این قسمت از قید مثلاً استفاده شد که مشخص شود، علامه اعتباریات را محدود به انسان نمی‌داند؛ بلکه دربرگیرنده همه موجودات دارای شعور می‌داند که به اندازه شعور غریزی خود، مولد ادراکات اعتباری هستند؛ البته ایشان موجودات دارای شعور را شامل انسان و حیوان می‌داند.

واسطه برای رسیدن آن موجود به کمال؛ اما سؤال اینجاست که این اعتباریات در ایجاد حسن و قبح چگونه نقش دارند؟ اعتبار وجوب به دلیل اهمیتش در این جهت به توضیح نیاز دارد؛ بنابراین ابتدا این اعتبار را تعریف می‌کنیم، بعد به سراغ اعتبار حسن و قبح می‌رویم.

۱. اعتبار وجوب

اعتبار وجوب از دیدگاه علامه، مهم‌ترین اعتبار است؛ زیرا تا وقتی این اعتبار میان انسان و فعل او واسطه نشود هیچ فعلی از انسان صادر نمی‌شود؛ برای مثال انسان گرسنه تا وقتی که وجوب غذا خوردن بر او محرز نشود، به این صورت که باید غذا بخورد تا سیر شود، به غذا خوردن اقدام نخواهد کرد. به این ترتیب در اینجا «غذا خوردن» یک فکر حقیقی است و «من باید غذا بخورم» یک فکر اعتباری؛ اما تا وقتی این فکر اعتباری میانجی نشود، امر حقیقی به وقوع نخواهد پیوست. در نظر علامه دو نوع وجوب، وجود دارد: وجوب عام و خاص.

۱-۱. وجوب عام

این اعتبار از وجوب، اعتباری عمومی است که هیچ فعلی از آن بی‌نیاز نیست. علامه در این باب می‌گوید:

هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد وجوب صادر می‌شود؛ البته این نظر ممکن است با توجه به افعال مختلف غیرقابل قبول به نظر برسد؛ چراکه انسان کارهایی را به سبب نادانی یا ... انجام می‌دهد؛ درحالی که خود او می‌داند کاری غیر لازم یا بیخود یا ناشایسته و نکردنی است؛ ولی دقت لازم در این امر درستی نظریه وجوب عام را تأیید می‌نماید؛ زیرا افراد این کارهای نابایسته و پست را با اعتقاد به عدم لزوم یا با ایمان به لزوم عدم، انجام می‌دهند. (همان: ۲۰۳)

۱-۲. وجوب خاص

وجوب خاص را در هر فعل خاص می‌توان مشاهده کرد؛ زیرا تا اعتبار وجوب نباشد هیچ فعلی صادر نمی‌شود. وجوب عمومی در مرحله صدور فعل از فاعل است؛ درحالی که اوصاف دیگری مانند اولویت و حرمت و مانند آنها مثل وجوب (به عنوان یکی از تکالیف خمس فقهی) صفت فعل فی نفسه می‌باشند و خصوصی هستند. علامه در این باره می‌گوید:

۱۳۷ □ بررسی رابطه اخلاق با دین از دیدگاه علامه طباطبایی

و اگرچه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانهٔ فعالیت انسان می‌باشند ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است. (همان)

۲. اعتبار حسن و قبح

علامه اعتبار حسن و قبح را در *اصول فلسفه* این چنین تعریف می‌کند:

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست‌داریم و چون خوب می‌دانیم، دوست‌داریم و حوادث دیگری را دشمن‌داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن می‌داریم. بسیاری از اندام‌ها و بوی‌ها را از راه ادراک حسی نه از راه خیال خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و [...] را بد می‌شماریم و تردیدنداریم؛ ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد؛ زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها برخلاف روش ما می‌باشد. پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت وی با قوه مدرکه می‌باشد، و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت وجوب انجام می‌گیرد، ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است، انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و با قوه فعاله سازگار می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم. (همان: ۲۰۳ و ۲۰۴)

از این عبارت چند نکته برداشت می‌شود:

۱. حسن و قبح یک امر عینی و ذاتی نیست؛ بلکه حسن عبارت است از: ملائمت با طبع.

ایشان در *رسائل سبعة* معنا را کامل‌تر می‌سازد:

یک امری مانند تعلّم را در نظر بگیرید، این امر نزد قومی حسن است و نزد قوم دیگر حسن نیست؛ بنابراین حسن آن نیست، جز اینکه ملایم است با طبع قوم اول، که برحسب عادت متعارف نزد آنها است؛ پس به سوی آن حرکت می‌کنند؛ برای آنکه برای آنها کمال است؛ ولی حُسن آن فی‌ذاته نیست. (طباطبایی،

۱۳۶۲: ۱۳۵)

۲. حسن و قبح، فردی و نسبی است و عمومیت ندارد.

۳. صدور فعل - که ناشی از وجوب انجام آن است - مساوی حسن دانستن آن است و

ترک فعل مساوی قبیح دانستن آن است. علامه این معنا را بیشتر توضیح می‌دهد:

هیچ فعل و ترک ارادی صورت نمی‌گیرد؛ مگر بر پایه این اعتقاد و باور که هیچ فعل زیبایی نیست، مگر اینکه انجام دادن آن واجب است و هیچ فعل زشتی نیست؛ مگر اینکه ترک آن واجب است و انجام دادن هیچ فعلی واجب نیست؛ مگر اینکه زیباست و ترک هیچ فعلی واجب نیست؛ مگر اینکه زشت است. این قواعد چهارگانه، در مورد کارهای ارادی مبتنی بر ملازمه میان زیبایی و وجوب، زشتی و عدم جواز است. (همان: ۳۰۲)

۴. شرط اینکه افعال به حسن و قبح متصف شوند، اختیاری بودن آنهاست؛ زیرا این فاعل

فعل است که برای فعل خوب اعتبار حسن می‌کند و آن را انجام می‌دهد یا اعتبار قبح می‌کند

و آن را ترک می‌کند. علامه در انتهای بحث حسن و قبح می‌افزاید:

ما دو نوع حسن و قبح داریم: حسنی که صفت فی‌نفسه فعل است، و حسنی که

صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است. (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۲۰۴)

بنابراین ممکن است فعلی به حسب طبع، بد و قبیح باشد؛ ولی باز از فاعل صادر شود که

صدورش به‌ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.

براین اساس از نظر علامه، دو نوع حسن و قبح وجود دارد: یکی حسنی که به خود

فعل و مستقل از فاعل استناد داده می‌شود و دیگری حسنی که فاعل هنگام انجام فعل،

به فعل خود اسناد می‌دهد. هر فعلی چه حسن و چه قبیح، از فاعل با اعتبار و اعتقاد به

حسن صورت می‌گیرد؛ اما خود فعل در خارج فی‌نفسه منهای اتکایش به فاعل، می‌تواند

حسن یا قبیح باشد. علامه در بحث اعتباریات، به حسن و قبح به‌معنای فاعلی آن

نظر دارد.

۳. رابطه اعتباریات با دین

با بررسی آثار علامه، می‌توان نتیجه گرفت که وی به بحث حسن و قبح در حد اعتباریات، که

در مقاله ششم *اصول فلسفه* آمده، بسنده نکرده است؛ بلکه بحث را به مبدأ نخستین منتهی می‌کند. در این باب رساله *الولایه* و تفسیر *المیزان* قابل بررسی است.

۳-۱. اعتبارات در الولایه

در رساله *الولایه* دو نوع ادراک حقیقی و اعتباری انسان مطرح است. ایشان ادراک حقیقی را ادراکی می‌داند که مطابقی در خارج دارد و فی‌نفسه موجود است - خواه ادراک‌کننده‌ای باشد یا نباشد - و ادراک اعتباری را ادراکی می‌داند که از خارج دریافت شده است و جز برحسب تعقل و اعتبار ما، مطابقی در خارج ندارد؛ مثل مالکیت. وی اضافه می‌کند ادراک اعتباری به ادراک حقیقی وابسته است که با این وصف ادراک اعتباری به حقیقتی قائم است که فوق آن قرار دارد.

به بیان دیگر علامه معتقد است که نظام انسانی از طریق امور اعتباری که ظاهر آن نظام اعتباری و در باطن آن و ماورای آن نظام حقیقی قرارداد، حفظ می‌شود. در واقع انسان ظاهراً با یک نظام اعتباری زندگی می‌کند؛ اما در حقیقت و به‌حسب باطن در یک نظام حقیقی به‌سر می‌برد و این نظام تا آنجا ادامه می‌یابد که به سر سلسله هستی متصل می‌شود.

ایشان این حکایت اعتباری و حقیقی را در مورد دین اسلام نیز جاری می‌داند:

آنچه از معارف و شناخت‌ها که متعلق به مبدأ، احکام و معارف مربوط به نشئه بعد از دنیا و سرای دیگر است و دین اسلام عهده‌دار بیان و توضیح آنها است، همه به زبان اعتبار بیان شده‌اند که تأمل درست، بر آن شهادت می‌دهد؛ البته باید دانست معارفی که در دین وارد شده، همه از حقایق دیگری به زبان اعتبار حکایت می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۳۰ و ۳۱)

ایشان نظام عالم را دارای مراتب طولی می‌داند و معتقد است بین این مراتب ارتباط علی حاکم است و دین و اخلاق نیز مانند سایر پدیده‌های عالم در این نظام ذو مراتب قرار دارند. برخی پژوهشگران نظر علامه را این‌گونه تشریح کرده‌اند:

هستی علاوه بر مراتب عرضی، دارای مراتب طولی است که بین این مراتب،

رابطه علی و معلولی برقرار است و بر این اساس وجود هر مرتبه مادون وابسته و قائم به مرتبه مافوق است.

این امر در مورد نظام حقیقی و اعتباری موجود در عالم نیز حاکم است؛ به این صورت که اعتباریات به حقایق متکی هستند و در این بین نظام اخلاقی و اخلاق نیز پیرو این قاعده، به حقایق عالم قائم است و از این حیث که این ماجرا در مورد دین نیز صادق است و دین هم مانند اخلاق معلول عالم برتر از خود است، بین اخلاق و دین در مراتب عالی هستی عینیت و وحدت وجود دارد؛ چراکه دین عین اخلاق و اخلاق عین دین است و هر دو موجود به یک وجود هستند. (امید، ۱۳۸۱: ۲۰)

در واقع علامه با این بیانات می‌خواهد بگوید که ظاهر این عالم را باطنی است و این امور اعتباری از باطن و واقعیتی ورای این اعتباریات حکایت می‌کند.

با این مطالب به پاسخ این سؤال که آیا بین امور اخلاقی و دینی رابطه‌ای هست یا نه از دیدگاه علامه طباطبایی روشن می‌گردد:

از واضحات است که آنچه خداوند در شرع و در کتاب مقدس به زبان پیامبر خود، از مقامات و کرامات و ... وعده داده‌است و آنها را در معارف مربوط به مبدأ و معاد تبیین کرده است، همگی برطبق همان ملکات و احوالی است که با نفس پیوند و ارتباط دارند. (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۴۷)

بر این سخن دو نتیجه مترتب است:

۱. بین اعتباریات دین و اعتباریات نفس رابطه مستقیم برقرار است و از آنجا که هدف دین هدایت بشر است و به نحو موافقی اعتباریات دین برای هدایت اعتباریات نفس آورده شده‌است، اعتباریات نفس به وسیله اعتباریات دین هدایت می‌شود که اخلاق از جمله این اعتباریات است.

۲. علامه بحث اعتباریات را در سلسله مراتب جهانی می‌برد و آن را به حقایق بالای هستی متصل می‌کند. در این معنا اخلاق یکی از اعتباریات، متکی به مراتب عالی هستی است؛ همان طور که دین نیز این چنین است.

۳-۲. اعتبارات در المیزان

علامه در جلد هشت المیزان، بعد از معرفی دو نوع ادراک حقیقی و اعتباری به بحث مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید: تمام علوم و احکامی که داریم - چه از قبیل قسم اول باشد و چه از قبیل قسم دوم - تکیه‌اش بر فعل خداست؛ به این ترتیب که در ادراک حقیقی، خارجی که تاکنون می‌گفتیم تکیه‌گاه علوم ماست، همان عالم صنع و اجدادی است که خود فعل خدای متعال است. به این صورت معنای اینکه می‌گوییم عدد یک نصف عدد دو است، به این بازمی‌گردد که خدا همواره در عدد یک و دو به این نسبت رفتار کند. اما در قسم دوم هم ماجرا از این قرار است: معنای اینکه می‌گوییم زید رئیس است و باید احترامش کرد، به این بازمی‌گردد که خدا انسان را طوری بیافریند که به حکم خود، این طور حکم کند و بر طبق حکمش هم عمل کند. بر اساس مبنایی که ذکر شد، جمیع احکام عقلیه ما - چه احکام نظری که عقل در آن به ضرورت و امکان حکم می‌کند و چه احکام عملی و حسن و قبح که عقل از نظر مصالح و مفاسد به آن حکم می‌کند - همه از فعل خدا اتخاذ شده است. (طباطبایی، بی تا ب: ۸ / ۶۴ و ۶۵)

در نتیجه ایشان خداوند را خالق همه ارزش‌ها می‌داند که ممکن است اشعری‌گری از آن استشمام شود؛ اما علامه خود متوجه این مشکل بوده لذا در ادامه به نقد آراء معتزله و اشاعره می‌پردازد تا از این شبهه نیز پاسخ گفته باشد. ما به تفصیل در چند بند مباحث ایشان را برمی‌رسیم:

یک. نقد معتزله

وی لغزش بزرگ معتزله را عبارت از این می‌داند که عقل خود را بر خدا حاکم کرده‌اند و ذات مطلق او را محدود و محکوم به احکامی نموده‌اند که از محدودها و مقیدها اخذ شده‌اند؛ در صورتی که محدودیت مساوق با معلول بودن است و بر این اساس خداوند باید تحت احکام مخلوقات خود قرار گیرد.

بر این اساس لازمه حرف معتزله این می‌شود که مافوق خداوند کسی باشد تا او را به حدودی محدود کرده باشد. به این ترتیب عقل عملی را بر خدا حاکم می‌کنند و خدا را موجودی

ناقص می‌دانند که به سبب استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباریه تن دهد. (همان: ۶۵)

دو. ایراد بر اشاعره

اشاعره نیز بر اساس دیدگاه ایشان دچار مشکل شده‌اند و در برداشت خود از حدود عقل و دین تعادل را رعایت نکرده‌اند. لغزش اشاعره این است که عقل را در تشخیص افعال خداوند از کار انداخته‌اند و احکام نظری و عملی عقل را بی‌اعتبار دانسته‌اند. البته علامه قید می‌زند که اشاعره در مرحله نظریات، از مشاهده افعال خدا قوانین کلیه‌ای استخراج کرده و از قوانین به وجود خدا پی برده و وجودش را به دلیل آن قوانین اثبات کرده‌اند؛ ولی پس از فراغت از اثبات او بازگشته و احکام ضروریه عقل را ابطال نموده‌اند. اما دلیل آنها برای این کار چه بوده؟ اشاعره این‌طور استدلال کرده‌اند که عقل کوچک‌تر از آن است که به بارگاه قدس الهی راه‌یابد و به کنه ذات و خصوصیات صفاتش احاطه پیدا کند. در اثر این اشتباه بوده که گفته‌اند:

خداوند متعال به ذات خود فاعل نیست؛ بلکه به اراده فعلیه‌اش فاعل است و فعل و ترک نسبت به او یکسان است و نیز در کارهای او غرض و نتیجه‌ای نیست؛ در نتیجه خیر و شر همه مستند به اوست. (همان)

سه. تدبیر علامه در رابطه اعتباریات؛ دین و عقل

با توضیحاتی که ذکر شد، مشاهده می‌شود که موضع بحث علامه غیر از اشاعره و حتی معتزله است؛ اما در باب چگونگی ارتباط ادراکات - خاصه ادراکات اعتباری که محل بحث ماست - با دین، علامه چه تدبیری سنجیده تا هم حدود عقل - عقل عملی - رعایت شود و هم حدود شرع:

افعال و اقوال نیکو موافق عقل است؛ برخلاف گفتار و کردار بد و در واقع آنچه خداوند برای مردم بیان فرموده بر اساس عقل استوار است. (همان: ۲ / ۲۶۷)

بر این اساس نباید گمان کرد عمل نیک، آن عملی است که خداوند به آن امر کرده و در مقابل، عمل بد آن عملی است که خداوند از آن نهی کرده است؛ آن‌چنان که اشاعره باور دارند. ایشان در توضیح این مطلب می‌گویند:

۱۴۳ □ بررسی رابطه اخلاق با دین از دیدگاه علامه طباطبایی

چنین نیست که کسی بگوید اگر خداوند آدمی را به سوی هلاکت و نابودی ببرد سعادت زندگیش تأمین می‌شود، و اگر انسان را از سعادت جاودانه زندگی بازدارد، سعادت، شقاوت می‌شود. (همان: ۸ / ۶۷)

علامه مقام عقل را مقامی می‌داند که مورد تجلیل خداوند قرار گرفته و از هر آنچه موجب اختلال در حکم صحیح عقل می‌شود نهی کرده‌است؛ چراکه این‌گونه کارها موجب خبط و اشتباه در کار خرد می‌گردد؛ حال آنکه پایه زندگی انسان چه در شئون فردی و چه در شئون اجتماعی بر سلامت ادراک و اندیشه استوار است. منزلتی که خداوند برای قوه حاکمه انسان قرارداده، نشان‌دهنده اهمیت جایگاه عقل و اندیشه در فهم درست و غلط است؛ اما تأکید علامه بر اینکه این ادراکات در حوزه فعل خداوند است از آنجاست که

دعوت دینی در اسلام به سوی یک سلسله عقاید پاک و اخلاق فاضله و قوانین عملی است که انسان فطری با تعقل خدادادی خود و خالی از شائبه اوهام و خرافات، صحت و واقعیت آنها را تأیید می‌کند. (همو، بی تا الف: ۲۵)

ج) رابطه اخلاق با دین در بحث فطرت

علامه با طرح نظریه فطرت و ارتباط آن با اخلاق و دین، به نوعی در جهت اتحاد و هم‌سویی اخلاق و دین تلاش کرده‌است. برای درک این نظر در ابتدا به معنای فطرت از دیدگاه ایشان می‌پردازیم و سپس رابطه اخلاق با فطرت و دین با فطرت را بررسی خواهیم کرد و از این گذر به نوع رابطه دین و اخلاق خواهیم پرداخت.

یک. تعریف و جایگاه فطرت

علامه فطرت را به معنای «خلقت» در نظر می‌گیرد. وی در ذیل آیه ۳۰ سوره روم، مقصود از فطرت را همان خلقت، معرفی می‌کند که به معنای آفرینش الهی است:

همان‌طور که برای ما محسوس است، انواع گوناگونی که در جهان وجود دارند، هرکدام زندگی و بقای مخصوص به خود را دارند و در زندگی خود خط مشی خاص و راه ویژه‌ای دارند و در این مسیر سرمنزل مشخصی

را تعقیب می‌کنند. در این بین سعادت و خوشبختی موجودات در این است که بدون آنکه در مسیر زندگی به مانع و معارض از بین برنده، برخوردکنند، به مقصد خود برسند و راه زندگی و بقا را متناسب با ابزاری که در ساختار وجود خود به آن مجهزند، بدون مزاحم بپیمایند و سرانجام به مقصود خود برسند که این همان طریق فطرت است. در این بین انسان نیز مانند سایر موجودات در زندگی خود مسیری طبیعی و فطری دارد و از این طریق سرمنزل مقصودی را دارد که کمال و سعادت وی در رسیدن به آن است که در این بین مجهز به تجهیزاتی است که او را به سوی آن مقصود هدایت می‌کند. (همو، بی تا ب: ۲ / ۱۳ و ۱۴)

بنابراین انسان فطرتی دارد که هم‌زمان با آفرینش در او موجود است. درواقع از دیدگاه علامه، فطرت همان معنای آفرینش را می‌دهد و به‌منزله مجرای برای رسیدن به اهداف عالی و سعادت است که علامه درباره کیفیت و چگونگی آن می‌گوید:

آنان از نظر فطرت اصلیه خود دارای عقاید حقه‌ای درباره مبدأ، معاد و فروع آن دو، اعم از اصول معارف و پایه‌های اخلاق فاضله و مناسب با آن عقاید است و در نتیجه با داشتن این فطرت اعمالی از او صادر می‌شود که با آن ملکات سازگار است. (همو، ۱۳۶۳: ۱۳ / ۳۰۵)

علامه با این بیان از یک هدایت فطری سخن می‌گوید که انسان را به مقصد نهایی خلقت پیش می‌برد و این هدایت را هدایتی عمومی می‌داند که همه انسان‌ها را دربرمی‌گیرد و احدی از آن مستثنا نیست؛ زیرا هدایت فطری لازمه خلقت بشر است و در همه افراد در آغاز خلقت علی السویه موجود است و اگر تفاوتی دیده می‌شود به دلیل شرایط پرورش آن است. این شرایط ممکن است هدایت فطری را ضعیف و در بعضی بی‌اثر کند و در افرادی به نهایت رشد خود برسد.

دو. نسبت اخلاق و فطرت

نقش فطرت در تعیین حسن و قبح اخلاقی به چه صورت است؟ از بیان علامه نقل کردیم که انسان نیز مانند سایر موجودات عالم خلقت دارای هدایت فطری است که او را به سرمنزل

مقصود و کمال نهایی سوق می‌دهد.

هدایت فطری انسان از این حیث که برخوردار از قوه عقل، اختیار و انتخاب است، با بقیه موجودات متفاوت است؛ چراکه فطرت براساس موازین خود و در جهت رسیدن به هدف مطلوب، افعال را به درست و نادرست و خوب و بد تقسیم می‌کند - هرچند مفاهیم اخلاقی اعم از درست و نادرست و حسن و قبح، مفاهیمی اعتباری به اعتبار عقل هستند - و فطرت انسان را به کار درست و منطبق با هدف دعوت می‌کند و از مخالف آن نهی می‌کند؛ به این ترتیب از نظر علامه اخلاق با فطرت رابطه تنگاتنگی پیدامی‌کند و هدایت فطری، هدایت اخلاقی را نیز دربرمی‌گیرد:

کارهای خوب و بد به الهام فطرت از طرف پروردگار برای انسان معلوم شده؛ یعنی انسانی که دارای فطرت سلیم باشد، می‌فهمد که چه کاری را باید بکند و چه کاری را نباید انجام دهد. (همو، بی تا ب: ۲ / ۱۶۱)

نکته مهم اینکه نباید این معنا را به معنای وجود جبر و رد اختیار از انسان در نظر بگیریم؛ چه اینکه اخلاق تنها از راه افعال اختیاری حاصل می‌شود؛ ولی رابطه فطرت و اختیار انسان در اینجا به چه صورت است؟

طبق نظر علامه انسان در آغاز پیدایش درحالی که طفل است، هرآنچه برایش خیر یا شر است، می‌بیند و با آن غرایز عاطفی که به آن مجهز است، خیر و شر خود را تشخیص می‌دهد و می‌فهمد که چه چیزی را دوست دارد. پس در ابتدای عمل اختیار پیرو غرایز و هوا و هوس است تا اینکه به حد رشد عقلی می‌رسد و حق و باطل و خیر و شر را تشخیص عقلی می‌دهد و به آنچه درک می‌کند اعتراف می‌نماید. در این هنگام بسیاری از حق و باطل‌ها در نظر او برعکس می‌شود و اگر با دید خالص و به دور از هوا و هوس پیش‌برود، به پیروی از فطرت نایل می‌آید. (همان: ۱۶۱ و ۱۶۲)

اما اینکه چه چیزی می‌تواند فطرت را در مسیر اصلی خود نگه‌دارد و آن را به درستی هدایت کند در گرو بررسی رابطه دین و فطرت است.

سه. نسبت دین و فطرت

طبق نظر علامه طریق سعادت و هدایت بشر، طریق فطری است. آیا فطرت به تنهایی می‌تواند از عهده چنین امری برآید؟

فطرت در صورتی می‌تواند ضامن سعادت شود که در مسیر اصلی خود قرار داشته باشد و برای این امر به یک سیستم تربیتی درست نیاز دارد تا انسان را با وجود اختیار، انتخاب و شرایط مختلف برای رشد، به مسیر فطری و حقیقی خود راهنمایی کند؛ در نتیجه رسیدن به سعادت بدون این نظام تربیتی میسر نیست.

از نظر علامه کسی صلاحیت طرح‌ریزی این ساختار را دارد که خود به‌وجودآورنده فطرت و خلقت باشد؛ چراکه او از نیازهای مخلوقاتش باخبر است و در نهایت با ایجاد یک نظام دینی مبتنی بر فطرت، بشر را به کمال مطلوب می‌رساند:

خدای تعالی انبیایی را مبعوث و رسل را ارسال و کتبی را انزال و شرایی را تشریح می‌کند. به این وسیله پیش پای بشر در زندگی را روشن و سعادت و شقاوتش را بیان می‌کند. و این دعوت لایزال در بین بشر جریان داشته و به وسیله دعوت فطرت تأیید می‌شده و در واقع نحوه دیگری از بیان فطرت بوده. (همو، ۱۳۶۳: ۲۰ / ۳۴۵)

بنابراین نبوت از انسانیت و فطرت انسان خارج نیست و هدایت الهی، دین فطری است که خداوند به زبان پیامبرانش به سوی آن دعوت کرده است. علامه در تعریف دین فطری می‌گوید:

دین فطری، دینی است که از مجموع اعتقادات و اعمالی که اقتضای فطرت آدمی است، تشکیل شده باشد و معلوم است که سعادت هرچیز رسیدن به همان اهدافی است که خلقتش و چهارات خلقتش تقاضای آن را دارد. (همان: ۱۴ / ۲۴)

علامه دین الهی را تنها راه سعادت انسانی و اصلاح کننده امور زندگانی او می‌داند؛ زیرا این دین است که فطرت انسانی را صلاح می‌کند.

علامه در باب رابطه دین - در معنای کلی - و اخلاق می‌گوید:

دعوت عظیم دینی که از قدیمی‌ترین دوره‌های تاریخ بشر بوده، اثر عمیقی در حیات اجتماعی انسان و روحیات افراد گذاشته و موجب بقای صفات و اخلاق درست در جامعه انسانی شده است و اگر بسیاری از مردم هم آن را نپذیرفتند، خواه ناخواه تحت تأثیر آن واقع شده‌اند، بلکه در واقع، فضایی که در ملت‌های امروزین دیده می‌شود از آثار و ثمرات نبوت و دین است که به حکم وراثت یا در اثر تقلید از امت‌های دیندار به آنها رسیده است و این به آن دلیل است که دین همواره در جامعه اسلامی دارای طرفداران قابل ملاحظه‌ای بوده و جمعیت‌های مهمی از آن پیروی می‌نموده‌اند. (همو، بی تا د: ۲۱۲)

اما توجه خاص علامه در میان ادیان به دین اسلام است؛ چراکه معتقد است دین اسلام بهتر از هر دین دیگری، سعادت زندگی بشر را از راه قرآن مجید تأمین و تضمین می‌کند؛ لیکن آنچه اسلام را از سایر ادیان متمایز می‌کند، در دیدگاه علامه عبارت است از: رویکرد خاص اسلام در زمینه تربیت؛ به این صورت که اساس تربیتش بر پایه توحید خالص قرار دارد که نتیجه آن هم عبودیت و بندگی خالص است و هم ارائه یک ضامن اجرا برای قوانین اخلاق و هم ارائه یک برنامه دقیق و متقن.

ایشان با میان کشیدن دین اسلام با طرح پرسش و پاسخی مسئله را روشن بیان می‌کند:

آیا اسلام می‌تواند جهان بشریت را اداره کند؟ اسلام یعنی راهی که دستگاه آفرینش انسان و جهان برای انسان نشان می‌دهد. اسلام یعنی آیین و مقرراتی که با طبیعت ویژه بشری تطبیق دارد و به حسب سازش کاملی که با فطرت و طبیعت انسانی دارد، نیازمندی‌های واقعی و نه خواسته‌های پنداری و احساساتی انسان را تأمین می‌کند.

روشن است که طبیعت و فطرت انسانی تا انسان، انسان است، تغییری نخواهد کرد و انسان در هر شرایطی از زمان و مکان که زندگی کند، طبیعت و فطرت خود را دارد و طبیعت و فطرت راه و مسیری را به او نشان می‌دهد؛ خواه آن را بپذیرد و طی کند، خواه از آن سرپیچی کند و از طرف دیگر اسلام که راه فطرت و طبیعت است، راه حقیقی انسان است و در زندگی وی با این وضع تغییر نمی‌کند. (همان: ۱۲)

چهار. چگونگی رابطه دین با اخلاق با محوریت فطرت

همان‌طور که در بخش دوم دیدگاه علامه در رابطه نسبت اخلاق و فطرت نشان دادیم، اخلاق یکی از امور فطری انسان معرفی شد و از طرفی در قسمت سوم نشان دادیم که برطبق نظر علامه، دین یگانه راه سعادت انسان و پرورش‌دهنده فطرت او است. طبعاً از این رابطه نتیجه می‌شود که دین بهترین پرورش‌دهنده اخلاق به‌منزله یکی از انگیزه‌های فطری است.

۱. رابطه عقل و دین در بحث فطرت

برای روشن شدن رابطه عقل و دین در بحث فطرت ابتدا علامه این سؤال را مطرح می‌کند که:

آیا سعادت انسان جز در این است که در پرتو تعالیم آسمانی و به کمک هوش و استعداد خدادادی که با آن مجهز و به واسطه آن اسرار و رازهای آفرینش را درک می‌کند، به شناخت حقایق نائل آید و در زندگی خویش روش معتدل را در پیش گیرد و از افراط و تفریط بپرهیزد؟ (طباطبایی، ۱۳۴۱: ۲۰۲)

از طرفی با وجود اینکه چنگ زدن به دامن استدلال در دریافت معارف و علوم، مطابق فطرت انسان است. علامه به این سؤال می‌پردازد که:

آیا انسان می‌تواند در دریافت معارف و علوم، برخلاف طبیعت خویش به دامن استدلال چنگ زند؟ پس چگونه ادیان آسمانی و انبیا و سفرای الهی می‌توانند مردم را به راهی مخالف فطرت و طبیعت آنان دعوت کنند و آنان را به‌پذیرش بدون دلیل و حجت امر نمایند و در نتیجه در مسیری غیرطبیعی و ضدعقل سوق دهند؟ (همان)

پاسخ علامه در نحوه طرح پرسش نهفته است. او معتقد است، اساساً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه که انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرقی وجود ندارد و تنها فرقی که هست، این است که اولی؛ با اتصال به مبدأ وحی و از طریق وحی، از مجرای پیام‌رسانان وحی حاصل می‌شود؛ لیکن دومی از طریق عقل حاصل می‌شود.

۲. مکاتب اخلاقی سه‌گانه

علامه در توضیح رابطه دین و اخلاق به همین حد بسنده نمی‌کند؛ بلکه در ضمن توضیح دو مکتب اخلاقی یونانی و دینی عام، به توضیح مکتب اخلاقی قرآن می‌پردازد و در آن به برجستگی‌های مکتب اخلاقی قرآن می‌پردازد.

۲-۱. مکتب اخلاقی یونان

- معیار فعل اخلاقی در این مکتب، محبوبیت اجتماعی و جلب رضایت دیگران است.
- عامل اخلاقی بودن در اینجا علم است و جهل دشمن اخلاق است.
- هدف از اخلاقی بودن در اینجا جلب سعادت است که در نظر مردم سعادت است.
(طباطبایی، بی تا ب: ۱ / ۵۰۵)

۲-۲. مکتب دینی عام

- معیار عمل اخلاقی در اینجا اخلاق الهی و توجه به اسما و صفات والای او است.
- عامل اخلاق در اینجا رسیدن به فواید اخروی است و اینکه چه عملی اجر اخروی بیشتری دارد.
- هدف از اخلاقی بودن در این مکتب رسیدن به سعادت حقیقی بشر و تکمیل ایمان او به خدا و آیات او و نیز داشتن آرامش اخروی است. (همان: ۵۰۶)

۲-۳. مکتب اخلاقی قرآن

- معیار فعل اخلاقی در این مکتب توحید است.
- اساس این مکتب بر پایه عشق و محبت به خداست و مقدم داشتن او بر هر چیز دیگر است.
- هدف از اینجا ذات خدا و محبت اوست. (همان: ۵۰۸)
با توجه به اهمیت بحث توحید در مکتب اخلاقی قرآن لازم است در این قسمت بحث توحید در نظر علامه به‌طور جداگانه بررسی شود.

۳. اصل توحید

علامه این اصل را یگانه اصلی می‌داند که در تمام شئون جهان هستی حاکم است، به شکل‌های مختلفی درآمده و در لباس قضایای علمی و عملی جلوه‌گر شده است. در این مورد

سخن استاد دینانی کارگشاست:

طبق تعالیم عالیہ اسلام مسئله توحید یگانه اصلی است که در تمام شئون جهان هستی حاکم است. در آیین مقدس اسلام هر قضیه علمی و عملی در حقیقت همان مسئله توحید است که به اشکال و صورت‌های مختلف درآمده و در لباس قضایای علمی و عملی جلوه‌گر شده است. به‌هنگام تحلیل، همه مسائل به توحید بازمی‌گردند؛ ولی در موقع ترکیب این مسئله توحید است که به لباس قضایا و صورت وقایع درمی‌آید. (ابراهیم‌دینانی، ۱۳۷۹: ۲ / ۳۵۱)

آنچه از مطالب گفته شده و با توجه به ساختار توحیدی مورد اعتقاد علامه، برداشت می‌شود این است که اخلاق بخشی از حکمت عملی و شأنی از شئون عالم و مخلوقی از مخلوقات خداوند است.

آیت‌الله جوادی‌آملی نظر علامه درباره چگونگی رابطه اخلاق، فطرت، دین و عقل را این‌گونه تقریر کرده‌اند:

انسان نیز مانند سایر موجودات دارای هدایت فطری است؛ لیکن با این تفاوت که این هدایت در مورد او کامل‌تر و گسترده‌تر است. در کنار این هدایت فطری یا به اصطلاح دیگر، تمدن فطری، خداوند انسان را وحشی بالطبع آفریده است؛ به این صورت که انسان طبعاً تمایل به فجور دارد؛ بنابراین انسان دارای حالت تساوی بین تقوا و فجور است و قدرت انتخاب هر کدام را دارد. در این بین خداوند عقل را به‌منزله مجرای در انسان قرار داده است که از طریق آن و به‌وسیله وحی انسان را به‌سوی فطرت هدایت نماید که از جمله این امور فطری، گرایش‌های اخلاقی است. (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۳۸۸ - ۳۸۳)

ه) ضامن اجرا

علامه معتقد است که دین دو ضامن اجرایی برای اخلاق ارائه می‌دهد.

یک. اعتقاد به مبدأ

فضایل اخلاقی، به‌تنهایی در تأمین سعادت برای اجتماع و انسان، کافی نیست؛ مگر وقتی که بر تفکر توحیدی تکیه‌داشته‌باشد. در این تفکر جهان خدای واحد دارد که دارای اسمای حسنی است و هدفش در آفرینش خلق، تکامل و هدایت به‌سوی خیر و دوری از فساد است. (طباطبایی، بی تا الف: ۲۰۶)

بنابراین براساس تفکر توحیدی، برای انسان‌ها جز مراقبت رضای خداوند همتی باقی‌نمی‌ماند و چنین انسان‌هایی در عمق وجود خود، محرّکی به نام تقوا دارند که از ارتکاب جرم جلوگیری می‌کند. اسلام با ارائه این تفکر و این اعتقاد که جهان، خدای یکتایی دارد و هدف او از آفرینش خلق، تکامل و نیکی‌بخشی آنها است و این خدای واحد، خیر و نیکی را دوست‌می‌دارد و شر و بدی را دشمن‌می‌دارد، بشر را به رعایت و برپا کردن اصول درست اخلاقی دعوت و از این دعوت خود حمایت کرده‌است؛ از اینجا‌ست که عده‌ای از مردم که همان علمای بالله هستند، تنها بر مبنای همین اصل، به اصول اخلاقی پایبنداند.

دو. ایمان به معاد

ایمان به آخرت و یقین به وقوع حساب و جزا - به‌منزله یک فرض دینی - ضامن حفظ انسان از ارتکاب به اعمال زشت است.

مردم در این قسمت به سه دسته تقسیم‌می‌شوند:

۱. عده‌ای از ترس عذاب الهی، گناه نمی‌کنند و بر مدار اخلاق می‌چرخند.
 ۲. عده‌ای در طمع و امید رسیدن به بهشت و پاداش هستند.
 ۳. عده‌ای که همان علمای بالله هستند و براساس و مدار توحید، خدا را ستایش می‌کنند و گرد رذایل نمی‌چرخند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۱ / ۲۴۹ و ۲۵۰)
- دین الهی براساس این اعتقاد و با ایمان به آخرت و وعده به پاداش در مقابل عمل نیک و عذاب در برابر عمل ناشایست، پشتوانه محکمی برای اخلاق ارائه می‌دهد.
- درواقع دین با نگاه‌داشتن انسان‌ها در خوف و رجا، ضامن محکمی برای اعمال نیک اخلاقی، در خدمت اخلاق قرار می‌دهد.

د) ماحصل و مرور

می‌توان حاصل مباحث علامه را در چند بند جمع‌بندی و نتایجی را بر آن مترتب دانست:

یک. مفاهیم اخلاقی و نسبت آنها با دین

نتیجه‌ای که در این زمینه به دست می‌آید در بحث اعتباریات و فطرت، واحد است و آن اینکه علامه مفاهیم اخلاقی، از قبیل باید و نباید و حسن و قبح را مفاهیم اعتباری معرفی می‌کند که عقل انسان به اعتبار آنها می‌پردازد؛ به این ترتیب این امر فهمیده می‌شود که از نظر علامه این مفاهیم فی‌نفسه عقلی هستند و فارغ از شرع، عقل خود قادر به انتزاع آنها با توجه به ادراکات حقیقی است؛ بنابراین در این قسمت اخلاق به عقل متکی است.

دو. گزاره‌های اخلاقی و نسبت آنها در مقام ثبوت با دین

با توجه به بحث اعتباریات، اشاره به این نکته قابل ذکر است که علامه مباحث اعتباری را وارد ساختار نظام مرتبه‌ای عالم هستی می‌کند و اعتباریات و در ضمن آن اخلاق را در نهایت به مراتب عالی هستی متصل می‌نماید؛ به این صورت که او هستی را دارای مراتب طولی معرفی می‌کند که در بین مراتب آن رابطه علی و معلولی برقرار است؛ بنابراین هر آنچه در مرتبه مادون است در مرتبه مافوق، به صورت کامل‌تر وجود دارد. در این نظام اعتباریات به حقایق متکی هستند که در مرتبه عالی‌تر از آنها قرار دارند؛ از این رو اخلاق معلول مراتب عالی هستی است.

از طرف دیگر دین نیز دارای اعتباریاتی است که تدبیر اعتباریات نفس را بر عهده دارند و این اعتباریات بر حقایق در مرتبه عالی‌تر از خود تکیه دارند که در نهایت به مراتب بالای هستی می‌رسد؛ بنابراین دین و اخلاق در مراتب عالی هستی دارای وحدت هستند؛ به این صورت که اخلاق عین دین و دین عین اخلاق است و هر دو به یک وجود واحد، موجود هستند.

پس از جهت هستی‌شناختی و در مقام ثبوت، بین دین و اخلاق وحدت حاکم است؛ لیکن باید در نظر داشت این نه یعنی اخلاق وجود خود را از دین می‌گیرد؛ بلکه اخلاق در عین حال که

مانند دین به یک وجود در نظام عالم متکی است و هستی خود را از آن می‌گیرد، هویتی مستقل دارد و در کنار دین قرار می‌گیرد.

در بحث فطرت، علامه اخلاق را یک امر فطری معرفی می‌کند؛ زیرا با توجه به اینکه انسان دارای هدایت فطری است که او را به سوی کمال نهایی رهبری می‌کند. لازمه این هدایت نشان دادن درست از نادرست و حسن از قبیح است و اخلاق هم چیزی غیر از همین قواعد و قوانین نیست که انسان مخیر به رعایت یا عدم رعایت آنها است.

در اینجا باید ذکر کرد که قائل شدن پایگاه فطری برای اخلاق در دیدگاه علامه با نظریه توحید که ایشان در معرفی مکتب اخلاقی قرآن متذکر شدند، سازگاری دارد؛ چراکه ایشان اخلاق را فطری می‌دانند و فطرت را نیز به معنای خلقت معرفی می‌کنند؛ از این رو اخلاق و قوانین اخلاقی نیز در جایگاه بخشی از امور فطری، مخلوق خداوند است و این با نظریه توحید منطبق است که برطبق آن هیچ چیزی از دایره حکومت خداوند خارج نیست.

اتکاء اخلاق بر خداوند به منزله مخلوقی از مخلوقات عالم یک چیز است و این مسئله که اخلاق در وجود و هستی خود به دین وابسته است یا خیر؟ مسئله دیگری است. باید در نظر داشت که علامه برخلاف اینکه اخلاق را به خداوند متکی می‌داند، آن را دارای پایگاه فطری و دارای هویتی ذاتی در انسان می‌داند.

بنابراین علامه برای اخلاق وجودی مستقل و بی‌نیاز از دین قائل است؛ چراکه آن را امری ذاتی در انسان می‌داند

سه. گزاره‌های اخلاقی و نسبت آنها در مقام اثبات با دین

در این مرحله علامه در بحث اعتباریات، از جهت معرفت شناختی، اخلاق را مجموعه‌ای از مفاهیم اعتباری عملی می‌داند. او عقل را کاشف از حسن و قبح و خوبی و بدی امور می‌داند؛ چراکه علامه منکر این امر است که هر آنچه خداوند انجام دهد حسن باشد؛ به این صورت که حتی اگر خداوند انسان را به سوی هلاکت و نابودی ببرد، سعادت زندگیش تأمین شود. اما رابطه دین و عقل در مقام کاشفیت به چه صورت است؟ در این قسمت ابتدا چند مقدمه ذکر

می‌کنیم و بعد نتیجه می‌گیریم:

مقدمه اول: انسان به وسیله قوه عقل (عقل عملی) به تشخیص درست از نادرست قادر است.
مقدمه دوم: خداوند قدرت تشخیص درست از نادرست را در انسان قرارداده است و این امر، فعل خداوند است.

مقدمه سوم: دعوت دینی، دعوت خداوند خالق است به سوی عقاید و اخلاق و قوانین عملی پاکی که انسان در فطرت با تعقل خدادادی خود و به دور از اوهام آنها را درک می‌کند.
نتیجه: عقل خود درست را از نادرست تشخیص می‌دهد؛ اما عقل ناب و خالص؛ لیکن از آنجاکه اغلب عقول بشر به اوهام و ناراستی‌ها مشوّش است، دین الهی که ارسال شده از سوی خداوند خالق عقول و آگاه به اقتضائات آن است، حقایق ناب و به دور از ناخالصی‌ها را در اختیار بشر قرار می‌دهد.

بنابراین اخلاق در مقام اثبات امری، عقلی و دینی است.

در بحث فطرت این نتیجه به دست می‌آید که علامه در زمینه کاشفیت از قوانین اخلاقی معتقد است: انسان وقتی به حد رشد عقلی و بلوغ فکری رسید، حق و باطل و خیر و شر را تشخیص عقلی می‌دهد؛ اما اگر این تشخیص او به دور از هوا و هوس و خالص باشد، در واقع امر فطری خود را پیروی نموده است.

از طرف دیگر علامه دین را یگانه راه سعادت انسان و پرورش دهنده فطرت او معرفی می‌کند.

جمع میان این دو به این صورت که علامه بین روش عقل همراه با استدلال درست و وحی تفاوتی قائل نمی‌شود؛ چراکه هر دو به یک جا می‌رسند و اگر تفاوتی بین عقل و وحی وجود دارد در روش آنها است؛ نه در نتیجه.

با توجه به نظام توحیدی، عقل نیز مخلوقی از مخلوقات خداوند است و او با ارسال رسل آن را هدایت می‌کند؛ بنابراین با توجه به مبانی علامه صلاح عقل در آن است که از وحی تبعیت کند؛ اما به هر حال علامه عقل را نیز در کنار دین مرجع کاشفیت قوانین اخلاقی

معرفی می‌کند.

با توجه به مطالب گفته شده، این نتیجه حاصل می‌شود که علامه مقام اثبات را مقامی عقلی و دینی می‌داند. چه بخواهیم این بحث را در ضمن اعتباریات دنبال کنیم و چه در بحث فطرت، بیان علامه واحد است و تفاوت ندارد.

چهار. قضایای اخلاقی و نسبت آنها با دین به لحاظ روان‌شناختی

در بحث اعتباریات، در مورد بحث روان‌شناختی و ارتباط دین با مسائل روان‌شناختی در اخلاق، در این قسمت علامه سخن خاصی ندارد؛ اما با توجه به اینکه او اعتباریات دین را مطابق و در جهت اعتباریات نفس معرفی می‌کند می‌شود چنین نتیجه گرفت که علامه به این امر اشاره دارند که دین با هدایت اعتباریات و اخلاق، آنها را تحت حمایت و پشتیبانی خود درآورده‌است.

با توجه به این مسئله که علامه همه کرامات و مقامات وعده داده شده در دین را در ضمن معارف مربوط به مبدأ و معاد، احوالاتی می‌داند که مطابق با ملکات نفس است، می‌شود این نتیجه را گرفت که دین با صحه گذاشتن بر این ملکات به حمایت از اخلاق پرداخته‌است. به‌طور کلی در بحث ارتباط روانی دین و اخلاق، علامه دین را با ارائه دو راهکار پشتوانه روانی برای اخلاق می‌داند.

نتیجه

از مباحث علامه به دست می‌آید که مفاهیم اخلاقی، از قبیل باید و نباید و حسن و قبح جزء مفاهیم اعتباری قبل الاجتماع هستند که عقل انسان آنها را اعتبار می‌کند؛ بنابراین مفاهیم اخلاقی فی نفسه از عقل انسان انتزاع می‌شوند و عقل نیازی به دین در انتزاع این مفاهیم ندارد؛ و بنابراین سخن، در حوزه مفاهیم اخلاقی، اخلاق متکی به عقل است.

از جهت هستی‌شناختی و در مقام ثبوت، بین دین و اخلاق وحدت حاکم است؛ زیرا از یک طرف نظام اعتباریات (گزاره‌های اخلاقی) به حقایق متکی هستند که در نظام طولی عالم

هستی در مرتبه عالی‌تر قرار دارند، و اخلاق معلول آن مراتب عالی است؛ و از طرف دیگر دین نیز دارای اعتباریاتی است که مدبر نفس هستند و در نظام هستی بر حقایقی در مرتبه عالی‌تر خود تکیه دارند که در نهایت به مراتب عالی هستی می‌رسد؛ بنابراین دین و اخلاق در مراتب عالی هستی دارای وحدت وجودی هستند.

از جهت معرفت‌شناختی (مقام اثبات) گزاره‌های اخلاقی شرعی و عقلی هستند. علامه در زمینه کاشفیت از قوانین اخلاقی معتقد است: انسان وقتی به بلوغ فکر برسد، خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد؛ البته اگر این امر به دور از هوا و هوس باشد، درواقع امر فطری خود را پیروی نموده است. از طرف دیگر دین یگانه راه پرورش فطرت انسانی است. بنابراین عقل و وحی هر دو به یک‌جا می‌رسند و تفاوت آنها در روش است نه نتیجه. علامه عقل را نیز در کنار دین مرجع کاشفیت قوانین اخلاقی معرفی می‌کند.

از جهت روان‌شناسی می‌توان با توجه به اینکه علامه اعتباریات برآمده از دین را مطابق و در جهت اعتباریات انسانی معرفی می‌کند، این‌گونه نتیجه گرفت که دین با هدایت اعتباریات و ازجمله اخلاقیات، آنها را تحت حمایت و پشتیبانی خود در آورده است. دین با ارائه دو نگاه که همان تفکر توحیدی و اعتقاد به معاد است، پشتوانه محکمی برای اخلاق ارائه می‌دهد.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیم دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲، تهران، طرح نو.
۲. امید، مسعود، ۱۳۸۱، *درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران معاصر*، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی دانشگاه تبریز (سه علامه).
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *شریعت در آینه معرفت*، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۴۱، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۳، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، هجرت.

۵. _____، ۱۳۶۲، *رسائل سبعة*، تهران، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی.
۶. _____، ۱۳۶۳، *المیزان*، ج ۱۱، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۷. _____، ۱۳۶۳، *المیزان*، ج ۱۳، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۸. _____، ۱۳۶۳، *المیزان*، ج ۱۴، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۹. _____، ۱۳۶۳، *المیزان*، ج ۲۰، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۰. _____، ۱۳۶۶، *الولایه*، ترجمه همایون همتی، تهران، امیرکبیر.
۱۱. _____، ۱۳۷۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، تهران، صدرا.
۱۲. _____، *بی تا الف، فرازهایی از اسلام*. جمع آوری و تنظیم از سید مهدی آیت‌اللهی، تهران، جهان‌آرا.
۱۳. _____، *بی تا ب، المیزان*، ج ۱، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۴. _____، *بی تا ب، المیزان*، ج ۲، ترجمه محمدتقی مصباح یزدی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۵. _____، *بی تا ب، المیزان*، ج ۵، ترجمه محمدعلی کرامتی قمی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۶. _____، *بی تا ب، المیزان*، ج ۸، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۷. _____، بی‌تاب، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، قم، جماعة المدرسین.

۱۸. _____، بی‌تاج، آموزش دین، آگاهی به دین، جمع‌آوری و تنظیم از سید مهدی آیت‌اللهی، تهران، جهان‌آرا.

۱۹. _____، بی‌تاد، بررسی‌های اسلامی، ج ۲، به‌کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، هجرت.