

بررسی وجوه توحیدی نظریه اخلاقی علامه و تقابل آن با نظریه‌های اخلاقی رایج

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۲/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۷/۱۵

علیرضا موقی*
محمدحسین مهدوی نژاد**
محمدرضا ضمیری***

چکیده

نظریه اخلاقی علامه طباطبایی با استناد به توحید با نظریه‌های رایج غربی تفاوت جدی دارد. در نظریه وی خداوند غایی‌ترین هدف در رفتار اخلاقی به شمار می‌آید؛ غایتی که به لحاظ مطلقیت کمال و زیبایی، سلوک اخلاقی هر انسانی را به سوی خود متوجه می‌کند. این نگرش با نظریه‌هایی مانند فضیلت‌گرایی ارسطو و وظیفه‌گرایی کانت که عنصر حق به کلی در ارکان آنها نقشی ندارند، متفاوت است. دیگر آنکه خداوند به‌طور ذاتی و فطری در انسان‌ها وجود داشته و در نظریه فوق، وجه اصلی‌گرایش انسان به سوی اخلاق به شمار می‌آید. مسلماً چنین دیدگاهی با سودگرایی افرادی مانند بنتام که وجه اصلی‌گرایش انسان را به سوی اخلاق، تمایلات مادی او و میل او به سود بیشتر می‌دانند، تفاوت اساسی دارد. سوم آنکه موضوع انقطاع - و لو به صورت اندک - در نظریه علامه، لازمه یک رفتار اخلاقی دانسته شده است که این مطلب با خودگرایی اخلاقی به‌طور صریح مخالف است. هر سه نکته فوق را می‌توان وجوه اصل توحید دانست که در تمام نظریه علامه طباطبایی خودنمایی می‌کند.

واژگان کلیدی: اخلاق، توحید، فطرت، زیبایی.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

** استادیار گروه اخلاق دانشگاه پیام نور.

*** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور.

در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که تیرگی‌های اخلاقی به اوج رسیده و چشمان بسیاری به دنبال روزنه امید برای رهایی از ظلمت‌هاست. روزنه‌ای که گره‌های کور سرگشتگی اخلاقی را بگشاید و او را از اوضاع نابهنجار موجود که فقط یک نمای آن در فروپاشی نظام خانواده جلوه‌گر شده (Fox and Pearce, 1999, p.5)، نجات بخشد. در این میان، نظریه‌های اخلاقی گذشته و حال دنیا، نه تنها گرهی از معضلات جهان را نگشود؛ بلکه بر اسباب گمراهی‌ها و آشفتگی‌های آن نیز افزوده است. انسان سرگشته امروز، آرزوی نظریه‌ای خطاناپذیر را در ذهن دارد تا با تمسک به آن از آزمون و خطایی که گستره آن به پهنای زندگی بشر است، نجات یابد و در سایه آن بدون ذغدغه، به سالیان متمادی سرگشتگی اخلاقی پایان دهد. اگر اسلام دین آخرالزمانی است که توسط آخرین و برترین پیامبر به عرصه گیتی آمده و بیشترین آموزه‌های آن به حوزه اخلاق مربوط است، مطمئناً چنین وظیفه‌ای دارد و متفکران و اندیشمندان الهی نیز با یقین به چنین کارکردی از دین، تلاش‌های خود را در راه تحقق ارزش‌های اخلاقی متمرکز کردند.

علامه طباطبایی در مسیر فوق به مسلکی اخلاقی که بر توحید به‌عنوان برترین اصل اسلامی مبتنی است، اشاره می‌کند. این مسلک که بنا به تأکید وی برخاسته از متن قرآن کریم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۵) از ساختار، محتوا و ابعاد مختلفی برخوردار است که می‌تواند اطمینان‌بخش بودن را برای همه به ارمغان آورد و نقش یک نظریه مستقل و غیروابسته به نظرات دیگر را در این حوزه ایفا کند. در این نظریه ارزشمند که متأسفانه بعد از سال‌ها، هنوز در محافل و آثار علمی، جایگاه خود را نیافته، دیگر آموزه‌های اسلامی، نقش «شاهد» را برای آراء و نظریه‌های دیگران ایفا نمی‌کند؛ بلکه در خود «متن» و محتوای نظریه جای دارند. همچنین نظریه علامه به لحاظ ابتدای آن بر اصل بنیادین توحید و الهام گرفتن آن از وحی، از بسیاری اشکالات نظریه‌های جدید مبرا است و می‌تواند به صورت یک نظریه هم‌تراز و حتی برتر مورد توجه قرار گیرد. تسلط علامه طباطبایی به فلسفه و علوم عقلی باعث شده است ساختار نظریه وی از استحکام مطلوبی نیز برخوردار باشد و با آن بتوان به اشکالات مطرح‌شده در حوزه اخلاق به خوبی پاسخ داد. ایشان در کلام خود به خوبی به ارزش و اهمیت نظریه خود اشاره کرده و آن را در عین خلاصه بودن، کافی به مطلوب دانسته: «إن آثارنا فیہ الإجمال

و الاختصار لكنك إن أجدت فيه التأمل وجدته كافياً في المطلوب» (همان)؛ البته بیان ارزش نظریه وی، به معنی انسداد راه برای تکمیل نیست. لازم است متفکران اسلامی همت خود را برای تکمیل و پردازش قوی‌تر نظریه به کار گیرند و با تمام وجود، این نظریه را جدی بگیرند. این نوشتار قدمی کوچک در این مسیر است که سعی شده تا به گونه‌ای تطبیقی به برخی ارکان نظریه به‌طور مستدل اشاره شود. برای این امر چهار کار صورت می‌گیرد: اول مفهوم‌شناسی برای آشنایی اجمالی با واژگان کلیدی. دوم اشاره اجمالی برای حصول دیدگاه کلی نسبت به نظریه علامه. سوم بیان وجوه توحیدی نظریه اخلاقی همراه با ذکر دلیل. چهارم تبیین چالش‌هایی که این سه رکن با نظریه‌های مشهوری مانند نظریه‌های سکولار، نظریه سودگرایی و نظریه‌های خودگرا دارد.

مفهوم‌شناسی

واژه «اخلاق» که موضوع نوشتار است و کلمه «توحید» که رکن اصلی نظریه علامه است و تعابیر «فطرت» و «زیبایی» که سمت و سوی نظریه علامه را مشخص می‌کند، از واژه‌هایی هستند که لازم است در ابتدا بررسی شود:

اخلاق

در لغت، اخلاق از واژه «خُلِقَ» (به ضم حرف اول) گرفته شده و برخلاف کلمه «خَلَقَ» که بر صفات ظاهری انسان اشاره دارد، بر ویژگی‌ها و صفاتی دلالت می‌کند که انسان در درون خود از آنها برخوردار است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۸۶/ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۵۶). در اصطلاح نیز اخلاق به علمی اطلاق می‌شود که بر اساس آن انسان می‌تواند به استقرار یا زوال صفات و ویژگی‌های فوق که به‌طور پایدار در انسان وجود دارد، دست یابد. این تعریف در غالب تعاریف علمای اسلامی اخلاق مورد توجه قرار گرفته است (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۱، ص ۵۱/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۰).

توحید

توحید در لغت به معنی یکی قرار دادن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۵۰/ معلوف،

۱۳۶۲، ص ۸۹۰) و در اصطلاح به معنی ایمان به خداوند یگانه و بی شریک (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۸۱) یا قرارداد حضرت حق در غایت وحدت و نهایت بساطت است. حقیقت آن نیز در تنزه و پاک دانستن خداوند از شوائب و کثرات اعم از خارجی، داخلی، عینی، ذهنی و نفسی تحقق می یابد (امام خمینی، ۱۳۷۱، ص ۶۵۰). بنابراین موحد کسی است که بتواند حقیقت فوق را در وجود خود مستقر سازد به طوری که همان گونه که خداوند در عالم هستی یکی است، در زندگی و ابعاد مختلف آنکه از جمله آنها رفتارهای اخلاقی اوست، به عنوان محوری ترین موضوع مورد توجه قرار گیرد و هیچ غیری جایگزین آن نشود (سجادی، ۱۳۷۴، ص ۶۰۲ - ۶۰۵).

زیبایی

مفهوم زیبایی بنا به گفته بسیاری از بزرگان مانند تولستوی (Tolstoy, 1810-1928)، استاد مطهری، تودهانتر (Todhunter, 1820-1884) و... مفهومی قابل تعریف نیست (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۹۶/ تولستوی، ۱۳۶۴، ص ۵۲). بدیهی است که هر کس می تواند با مراجعه به معلومات ذهنی خود آن را درک کند. به عبارت دیگر، زیبایی بیش از آنکه قابل توصیف باشد قابل حس و درک است.

برخی نیز مانند افلاطون و شافتسبری (۱۶۷۰ - ۱۷۱۳) مسئله تناسب را مطرح می کنند و زیبایی را بر اصل تناسب مبتنی می دانند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۲). عده ای نیز با ارایه مصادیقی آن را تبیین می کنند مانند زولتسر (۱۷۲۰-۱۷۸۹) و مندلسن (۱۷۲۹-۱۷۸۶) که آن را با مفهوم «خوبی» یکی می دانند و هگل که زیبایی را مسیری می داند که خداوند در آن خود را به ما نشان می دهد (تولستوی، ۱۳۶۴، ص ۲۷).

فطرت

واژه فطرت در لغت به معنی ابداع، اختراع، آفرینش نو و بی سابقه است. علامه طباطبایی آن را به معنی ایجاد از عدم و نه آفرینش بدون تغییر یا تبدیل می داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۹۹). فطرت در اصطلاح به معنی نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است

(جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). این نحوه خاص، سبب به وجود آمدن بسیاری از صفات و ویژگی‌هایی است که به‌طور مشترک در انسان‌ها تحقق خواهد یافت.

معرفی اجمالی نظریه

علامه طباطبایی نظریه خود را درباره اخلاق در قالب «مسلک اخلاقی» و به گونه‌ای متمایز از دیگر نظریه‌ها در جلد اول *المیزان* به صورت ذیل تبیین می‌کند:

۱. انجام رفتارهای اخلاقی بر حرکت فطری زیباخواهانه استوار است که آدمی آن را به گونه‌ای مهرآمیز به سوی خداوند که زیبای مطلق عالم هستی است، سامان‌دهی می‌کند.

۲. شرع مقدس و ایمان الهی به این حرکت امر می‌کند و باعث می‌شود به تدریج محبت انسان به ذات حق، زیاد شده و او و انگیزه‌هایش در وجود حق تمخض یابد.

۳. این محبت سامان‌یافته، وابستگی او به خود و امور غیر را از بین می‌برد و باعث می‌شود انگیزه‌های مختلفی که به ابعاد وجودی وی و منافعش مربوط می‌شود در وجود او محو گردد.

نتیجه این مسیر آن است که انسان در پروسه‌ای مهرآمیز، به خداوند که از ذات زیباخواهانه وی برمی‌خیزد به سوی قضایای اخلاقی راه می‌یابد و از زشتی‌ها پرهیز می‌کند؛ انجام درست یک فعل اخلاقی نیز وقتی تحقق می‌یابد که آدمی نه برای کسب شهرت و افتخار یا منافع مختلف؛ بلکه تنها برای قصدی خداخواهانه به سوی افعال درست و فضایل حرکت می‌کند و این همان انگیزه‌ای است که قرآن کریم در پی توصیه آن است و از دیگر نظریه‌ها متمایز است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۱).

خلاصه‌تر آنکه، بنا به قول علامه، انگیزه اصلی و وجه دست‌یابی انسان به اخلاق، توجه فطری وی به خداوند و توحید است. انسانی که به سمت اخلاق می‌رود - حتی به‌طور ناخودآگاه هم که شده - به سوی خداخواهی حرکت می‌کند.

توحید ریشه اخلاق

با مراجعه به افکار و گفتار صریح علامه، نقش بی‌بدیل توحید در نظریه به‌طور تمام

قابل درک است (همان، ص ۳۷۶). البته ابتدای توحیدی تنها به نظریه اخلاقی ایشان محدود نیست؛ بلکه این موضوع، شاه کلید افکار علامه بوده و در جای جای نظرات علامه به عنوان بنیادین ترین موضوع و محور مورد توجه است. به همین دلیل توحید از نظر وی، تکیه گاه اخلاق و تمامی معارف الهی اسلام است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۲). در جای دیگر علامه به صراحت، اعتماد و تکیه «معارف الهی، اخلاق کریمه انسانی، احکام شرعی (کلیات عبادات، معاملات، سیاسات و ولایات) را اصل واحد، یعنی توحید می داند (همان، ج ۱۰، ص ۱۳۵). البته در بین معارف، اخلاق از جایگاه ممتازی در نظرات وی برخوردار بوده و بالطبع به طور شاخص تری بر اصل توحید مستند است. در این باره علامه توحید را بسان شاخه های درختی می داند که رشد و نمو و آبخور آن بر پایه توحید بنا شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۵۵). در عین حال علامه تنها شخصیتی نیست که به موضوع استناد اخلاق به توحید تأکید کرده است و بسیاری از متفکران و مفسران دیگر حتی اهل سنت نیز به این موضوع اشاره کرده اند. برای نمونه اندلسی، مقصود از شفافای قرآن را همان زدودن رذایل اخلاقی می داند که تنها با توحید الهی که از نظر او مقصد اخلاق است، به سرانجام می رسد (اندلسی ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۷۴). در تفسیری دیگر، اساساً حقیقت مکارم اخلاقی همان توحید باطنی تلقی شده است (ابوعجیب، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۰۳). صاحب تفسیر تسنیم نیز معتقد است توحید، گوهر اصلی دین را می سازد و هیچ امری اعتقادی، «اخلاقی» و احکام عملی را نمی توان سراغ گرفت مگر آنکه به گوهر اصلی دین یعنی توحید باز می گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۶۳).

با توجه به نظرات فوق، نقش توحید نه فقط یک امر ضروری؛ بلکه به عنوان یک رکن بی بدیل اخلاق مطرح است. تجزیه و تحلیل نظریه به خوبی از نقش رکنی توحید پرده برمی دارد که به چهار بخش آن اشاره می شود. ضمن بیان بخش های فوق، به مطالب ناظر بدان در نظریه های اخلاقی نیز اشاره خواهد شد.

۱. خداوند، غرض نهایی

هر مکتب اخلاقی، غرض و غایت خاصی را برای انجام رفتارهای اخلاقی معرفی

می‌کند و این غرض، محور اصلی آن مکتب را تعیین می‌کند. در بین مکاتب اخلاقی معاصر نیز ما با اهداف متفاوت و گاه متناقضی روبه‌رو هستیم. برای مثال بتام با ارائه مکتب سودگرایی، رسیدن به منفعت و سود جمعی (ویلیام کی، ۱۳۷۶، ص ۸۵) و کانت، اراده خیر و وظیفه را (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۳) معرفی می‌کنند و در مکاتب دیگر نیز اموری مانند تحصیل فضیلت، یا احساس خوشایند و... به‌عنوان غرض اصلی معرفی می‌شود.

علامه همسو با دیگران، حقیقت نظریه‌ها و تمایز میان آنها را بر پایه همین اهداف و اغراضی که شخص برای انجام رفتارهای اخلاقی برمی‌گزیند، می‌داند: «...إنما التفاوت من حیث الغرض» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۳). او بدین منظور همانند دیگر نظریه‌پردازان، مبنای خاصی را به‌عنوان هدف و انگیزه نهایی اخلاقی تعیین می‌کند و نگاه توحیدی وی در نظریه ایجاب می‌کند که مبنای وی در وجود حضرت حق و رضایت وی متمرکز شود: «یفارق الأولین بأن الغرض فيه ابتغاء وجه الله» (همان).

شاید تصور شود هدف فوق، هدفی روشن است و دیگر اندیشمندان اخلاقی نیز به این هدف توجه داشته‌اند. با مراجعه به اقوال متفکران اخلاقی اسلام مشاهده می‌شود که هدف مورد اشاره علامه، از سوی بسیاری هدف نهایی نیست. برای مثال برخی ارتقاء و کمال انسانی و خود واقعی انسان را غایت نهایی می‌دانند (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸) و برخی نیز در نگاهی فضیلت‌گرایانه، غایت را در اتصاف به فضایل (دبیری، ۱۳۸۹، ص ۵ - ۲۲) و برخی نیز آن را در وظیفه (اترک، ۱۳۹۲) جستجو می‌کنند.

علامه در نظریه خود، مسلک عادی مؤمنان را اخذ کرده و رضایت حق را غایت نهایی دانسته و دیگر غایات را، اولاً جامع ندانسته و ثانیاً ضعیف تلقی نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۷). شخص باید به انگیزه‌ای دست یازد که وجودش به نحو کامل‌تر و پایدارتری ارضا گردد و کمال یابد و چنین انگیزه‌هایی از عهده اهداف دیگری جز ذات مقدس حق بر نمی‌آید. دو نتیجه از این انتخاب، قابل حصول است که فقط به آنها اشاره می‌شود و تبیین بیشتر آن، مجال وسیع‌تری را می‌طلبد: اول آنکه کسانی که به کلی با انگیزه‌های الهی بیگانه‌اند، نمی‌توانند از انجام درست قضایای اخلاقی برآیند؛ دوم آنکه کسانی که به دلایل متقن و عرفی به انجام درست رفتارهای

اخلاقی موفق شده‌اند به‌طور قطع ولو به‌طور ناخودآگاه در صقع نفس خود، حظی از انگیزه‌های الهی دارند. آنها کسانی‌اند که به قول محقق معروف فرانتکل و بسیاری از روان‌شناسان مانند کارل جسی یونگ (Carl Gustav Jung 1875 - 1961)، بانزیگر (H. Banziger) و ویکتور فرانتکل (Viktor Frankl 1905-1977) و دیگران با کمی اختلاف، از توجه یا اعتقاد به «خدا در ناخودآگاه» (the Unconscious God) بهره‌مندند (فرانکل، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱)؛ و در اعماق ضمیر ناخودآگاه و شعور باطنی خود، متوجه او هستند (همان، ص ۱۹) و اعمالشان را بر اساس همان ضمیر و شعور به انجام می‌رسانند.

۲. خدا، غایت زیبایی‌خواهی

علاوه بر موضوع انگیزه که محوری‌ترین بخش نظریه علامه را بیان می‌کند، در بخش‌های دیگر نظریه نیز حق محوری و توجه توحیدی علامه خودنمایی می‌کند. علامه حرکت انسان به سوی اخلاق را حرکتی زیبایی‌خواهانه می‌داند. ایشان این موضوع را با توجه به فطرت زیباخواهانه انسان که او را به‌طور ذاتی به سوی امور زیبا سوق می‌دهد، بیان می‌کند: «لأن الإنسان مفضل على حب الجميل» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۴) البته موضوع زیبایی‌خواهی و ارتباط آن با اخلاق تنها از سوی علامه مطرح نشده و بسیاری از فلاسفه گذشته نیز به این موضوع اشاره کرده‌اند که شاید اولین شخصیت، افلاطون باشد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۹۲). زیبایی نهفته شده در راستگویی، احسان به هم‌نوع، صبر و بسیاری از ارزش‌های اخلاقی قابل انکار نیست و نظریه علامه طباطبائی نیز با این موضوع شروع و بر آن تمرکز یافته است.

نکته مهمی که بر تمحّص نظریه علامه بر توحید اشاره دارد، ادامه حس زیبایی‌خواهی انسان است که در نگاه علامه به ذات مقدس حق منتهی می‌شود. علامه حس زیبایی‌دوستی انسان را بر ایمان و اشتداد حب انسان به ذات مقدس حق مربوط می‌داند. به طوری که همین حب الهی در ادامه، حرکت زیبایی‌خواهانه وی را به «انقطاع از غیر» و در نهایت به انجام فعل اخلاقی به وجه مطلوب سوق می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۴).

هر چند که فلاسفه اسلامی در انتاج و نظریه‌پردازی اخلاقی با علامه همراه نیستند

اما وصول حسن زیبایی‌خواهی به ذات مقدس حق، مطلبی است که بسیاری از آنان بدان تأکید دارند. ابن‌سینا از جمله کسانی است که به این موضوع به‌طور صریح اشاره می‌کند. او خداوند را واجد همه خیرها و زیبایی‌ها دانسته و معتقد است هیچ خیری نیست که در عالم هستی وجود داشته باشد یا حتی تصور شود مگر آنکه خداوند از آن بهره‌مند است: «فالواجب الوجود... هو فی غایة الکمال و الجمال و البهاء» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۹). صدرالمتألهین نیز در این باره وجوب وجود خداوند را عامل زیبایی محض و در معنایی فراگیرتر، کمال مطلق می‌داند. نقص در داشتن کمال و خیر به معنی نقص در وجود تام او و تنزل از مقام وجوب وجود است. بدین ترتیب، اساس معنی واجب‌الوجود با زیبایی و خیر محض گره خورده است: «کل واجب‌الوجود بذاته فأنه خیر محض و کمال محض» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۰). متکلمان نیز در این نکته با حکما هم‌عقیده بوده و وجوب وجود را دلیل برخوردارگی کمال‌ها و صفات کمالی می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۸، ۱۸۵ / السبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۱). اگر خدایی در نظر گرفته شود که کمالی در او وجود نداشته باشد دیگر نمی‌توان به او خداوند گفت او مثل دیگر موجودات ممکن است و تفاوتی با آنها ندارد. ممکنات برخی خیرها و کمالات را دارند و برخی را ندارند اما در خداوند این حالت دوگانگی نیست؛ بلکه هر خوبی و کمالی را که تصور کنی آن را در وجودش خواهی یافت. بسیاری از مفسران نیز همسو با فیلسوفان و متکلمان درباره کمال و جمال مطلق بودن حضرت حق اتفاق نظر دارند (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۶۵ / کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۴۸ / خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۱۵ / ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۱۶).

صدرالمتألهین افزون بر مطالب فوق معتقد است خداوند نه تنها خیر مطلق است؛ بلکه هر خیر و زیبایی که در عالم یافت شود علت و مبدأ اصلی آن خداوند تبارک و تعالی است: «و هو مبدأ کل جمال و زینة و بهاء و مبدأ کل حسن و نظام» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۵۱). پس خداوند به علت آنکه واجب‌الوجود و نیازمند نیست، واجد هر صفت خوب و شایسته‌ای است. خیر و خوبی و کمال، همان معنی وجود است و اگر او در وجود خود مستقل بوده و به وجود دیگری وابسته نیست، خیر محض و کمال مطلق است و همه خوبی‌ها در او جمع است.

نتیجه‌ای که می‌توان به دست آورد آنکه علامه همسو با بسیاری از متفکران در نظریه اخلاقی خود به دو مطلب ارزشمند اشاره می‌کند اول آنکه حرکت به سوی اخلاق با نگاه زیبایی‌خواهانه انسان همراه است و انسان با چنین حسی به سوی اخلاق حرکت می‌کند. دوم آنکه این حس در حقیقت به سوی حس کمال مطلق و خداخواهی انسان باز می‌گردد. از تلفیق دو موضوع، علامه به نگرشی توحیدی در مسیر اخلاق دست می‌یابد و معتقد است حرکت انسان به سوی اخلاق، حرکتی خداخواهانه است. در حقیقت انسان با انجام رفتارهای اخلاقی به دنبال خیر و زیبایی مطلق یعنی ذات مقدس حق است و ممکن نیست کسی بدون در نظر گرفتن خداوند - ولو به‌طور ناخودآگاه - بتواند به سوی خیر اخلاقی حرکت کرده و از عهده انجام درست آن برآید. او باید با نگاه به سمت حق و با گرایش و تمایل به آن ذات سراسر خیر و مبدأ تمام کمالات، به سمت اخلاق رفته و رفتارهای خود را با توجه به چنین ذاتی سامان بخشد. علامه با توجه به همین مطلب، مسیری را که انسان به سمت اخلاق می‌رود مسیری الهی می‌داند که باید با در نظر گرفتن خداوند به حقیقت آن دست یافت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۳).

رد نظریه‌های سکولار

از جمله مکاتبی که به‌طور کاملاً تعارض‌آمیز در تقابل با نظریه علامه قرار می‌گیرد، مکاتب سکولار هستند. در این مکاتب رفتارهای اخلاقی بدون آنکه خداوند و انگیزه‌های الهی کمترین نقشی داشته باشند، تحقق می‌یابند. به قول علامه در این مکاتب، انگیزه‌هایی مانند تحسین مردم یا کسب فضیلت یا پاداش‌ها و منافع، اعم از اینکه ظرف آن دنیا یا آخرت باشد، هدف اصلی شخص فاعل خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۳). مسلم است که در هیچ یک از این مکاتب، غرض رضایت خداوند نیست و همگی به سبب آنکه ناقص بوده از نظریه مطلوب و ایده‌آل اسلامی فاصله دارند. برای تبیین بیشتر به دو نظریه که تقابل آنها، برجسته‌تر از بقیه است، اشاره می‌شود:

۱. اولین مکتبی که علامه به‌صراحت به آن اشاره می‌کند، نظریه اخلاقی ارسطو است

(همان). هر چند ممکن است ارسطو درباره خداوند نکاتی را مطرح کند اما بی شک وجود حق و انگیزه مبتنی بر آن را نمی‌توان در ساختار نظریه اخلاقی ارسطو یافت. حتی ارسطو در این باره از استادش پیروی نکرد. افلاطون از معدود فیلسوفانی بود که نقش خدا را به انحای مختلف به‌طور بسیار برجسته در نظریه اخلاقی خود قرار داد. او شبیه‌شدن به خدا و صفات او را به‌عنوان هدف قرار داد، وجود خدا را مقیاس و معیار همه امور خوب دانست و محبوب‌شدن نزد خدا را از ثمرات انجام رفتارهای اخلاقی قلمداد کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۱). این در حالی است که در افکار ارسطو با همه ارتباطی که با افلاطون داشت، چنین مطالبی یافت نمی‌شود. ارسطو با ارائه نظرات خود، به قول کاپلستون، بیشترین کمک را به فلسفه طبیعت می‌کند (همان، ص ۴۲۹). سعادت و فضیلت در چشم ارسطو ارتباط چندانی با خداوند ندارد و حد وسطی است که میان دو حد افراط و تفریط به وجود می‌آید (راسل، ۱۳۷۳، ص ۲۶۰). نوعی فلسفه سرد و بی‌روح که شخص در مسیر اخلاق، تنها به تحقق اعتدال می‌اندیشد و مفاهیم الهی به حاشیه رانده می‌شود. کمال و سعادت با اعتدال به دست می‌آید و با نگره‌داشتن حد وسط و پرهیز از افراط و تفریط می‌توان به چنین غایتی دست یافت (توماس، ۱۳۷۴، ص ۶۲ - ۶۴).

نظریه ارسطو متأسفانه به دلایلی غیرموجه در بسیاری از کتب اخلاقی جهان اسلام رخنه کرد. به‌طوری که بسیاری از کتب مشهور اخلاق فلسفی در اسلام، به‌طور پررنگ با روش ارسطویی به تحلیل فضائل و رذائل اخلاقی پرداختند. از جمله آنها می‌توان به کتاب‌های مهمی مانند تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ابن‌مسکویه، اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی، لوامع‌الإشراق جلال‌الدین دوانی، میزان‌العمل ابوحامد غزالی، جامع‌السعادات مولی‌مهدی نراقی اشاره کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۳۳). البته در این کتاب‌ها علی‌رغم نگاه غیر الهی ارسطو به جهت تبعیت از مفاهیم اسلامی، خداوند و دیگر مفاهیم مقدس از جایگاه برجسته‌ای برخوردارند اما این مفاهیم به‌صورت نظری در ارکان نظریه نقش چندانی ندارند.

امید است با سامان‌یافتن نظریه‌هایی مانند آنچه علامه مطرح کرده، در کتب امروزی اخلاق اسلامی، نگاه توحیدی و خدامحورانه جایگاه اصلی خود را بیابد و به جای

روش ارسطویی استقرار یابد. نظریه‌هایی که خداوند و مفاهیم الهی نه به‌طور جنبی؛ بلکه به گونه‌ای محوری در اساس رفتارهای اخلاقی و تحلیل فضائل انسانی ایفای نقش کند.

۲. از دیگر متفکرانی که مکتب اخلاقی خود را، برخلاف عقیده درونی خود و فضای زمانه خود را برخلاف مفاهیم الهی رقم زد، کانت (Immanuel Kant, 1724-1804) بود. او نیز از کسانی بود که به‌طور صریح، انگیزه‌های الهی را در اخلاق نفی کرد. علت این نفی آن است که بنا به نظر وی، اراده خوب که اساس نظریه اخلاقی بر آن استوار است، به گونه‌ای نامشروط، تنها مبتنی بر خودش است (یاسپرس، ۱۳۹۰، ص ۱۶۳). «در چنین اراده‌ای، فعل از روی مصلحت شخصی انجام نمی‌شود؛ بلکه از روی میل بی‌واسطه و تنها به دلیل تکلیف انجام می‌شود» (Kant, 1979, p.66). بنابراین فعل اخلاقی باید با انگیزه احترام به قانون و انجام وظیفه صورت گیرد؛ در غیر این صورت، اگر به نیت رسیدن به کمال؛ یا از روی ترس؛ یا به سبب تشویق فعلیت یابد، از اخلاقی بودن خارج می‌گردد. به دیگر سخن، استقلال مهم‌ترین و اصلی‌ترین شاخص اخلاقی بودن یک عمل از دیدگاه کانت است و آن به معنای آزاد بودن عامل از قید و بند نظام علی (مجبور نبودن) و توان رهایی از قوت و جاذبه و دافعه تمایلات و غرایز آدمی و بالأخره مهم‌تر از همه، توان عمل براساس حکم عقل خود؛ بدون لحاظ غایت و غرض خاص است (C. Becker and B. Becker, 2001, p.71). این نکته که اساس وظیفه‌گرایی کانت در فلسفه اخلاق را نشان می‌دهد با در نظر گرفتن انگیزه الهی که نوعی تبعیت از دستور؛ یا در نظر گرفتن کمال؛ یا ترس از عذاب؛ یا اشتیاق به نعمات که از نظر او همان مذهب و خداگرایی معنا می‌شود، سازگار نیست.

۳. خدا، وجه گرایش نهایی ذات

گرایش انسان به خداوند به‌عنوان جمال مطلق و زیبایی‌های اخلاقی، بخش دیگری از نگاه توحیدی قرآن کریم است. قرآن کریم فطرت آدمی را با نگرش توحیدی به سوی حق تعالی عجمین می‌داند. بسیاری از روایات و تفاسیر قرآن کریم به این نکته تأکید دارد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۵۵ / کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰ / ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۸).

علامه تأکید دارد همین وجه گرایش روحی انسان به سوی توحید، در واقع وجه گرایش وی به سوی اخلاق نیز هست. این گرایش، اولاً همان‌طور که بیان شد آدمی را به سوی محرک بنیادین و حسن فاعلی اخلاق اسلامی سوق می‌دهد و ثانیاً در همان جهت به سمت رفتارها و فضایل اخلاقی نزدیک می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۳). لازمه این گفته هم آن است که فطرت توحیدی انسان، اگر با بی‌توجهی انسان آلوده و ضعیف شود گرایش‌های او به سمت فضایل اخلاقی نیز دچار ضعف و رخوت خواهد شد.

نقش فطرت توحیدی در اخلاق، از سوی دیگر شاگردان علامه مورد توجه قرار گرفته شده است. آیت الله جوادی، اخلاق را... دارای اصالت و ریشه‌هایی اساسی در فطرت توحیدی قلمداد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۹۸). استاد مطهری، انسان را مفطور به مذهب، اخلاق و هنر می‌داند (مطهری، ۱۳۸۸ق، ج ۱۵، ص ۹۰۲). او به حسب فطرت، به سمت کارهای اخلاقی شریف و شرافتمندانه تمایل می‌یابد؛ هر چند که این تمایل بر خلاف طبیعت اولیه و جسمی او باشد (همو، ۱۳۷۸، ص ۳۸۲).

این نکته که ریشه اخلاق به فطرت توحیدی و خداخواه انسان - نه به تمایلات دنیوی - برمی‌گردد، از جهتی با برخی از متفکران غرب موافق است. این عده به‌طور واقع‌بینانه معتقدند اخلاق، امری مطابق با لذات جسمی و بدنی انسان نیست. گروه‌هایی که سودگرا یا خودگرا نیستند کلمه مشقت‌آمیز و سخت (Painfull) را برای انجام رفتارهای اخلاقی بر می‌گزینند (Bloomfield, 2008, p.79). در این باره آیه‌ای از قرآن کریم به‌طور واضح در راستای چنین عقیده‌ای بر مادی و منفعت‌طلبانه نبودن رفتارهای اخلاقی گواهی می‌دهد: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران: ۹۲): (هرگز به نیکوکاری نمی‌رسید مگر اینکه از آنچه دوست می‌دارید، انفاق کنید). بر و نیکی که در حوزه اخلاق مطرح می‌شود بنا به آیه شریفه، اخلاق و رفتارهای مبتنی بر آن، تنها وقتی قابل دسترسی است که انسان از خواسته‌ها، منافع و لذات خود بگذرد. در بسیاری از تفاسیر نیز مقصود از «مِمَّا تُحِبُّونَ» اموری مانند بذل وجود از خود و منافع مربوط به خود ذکر شده است که با آنچه بیان شد منطبق است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۰۷).

علت عدم مطابقت اخلاق با لذات بدنی و جسمی آن است که فطرت توحیدی

انسان به روح و نه جسم انسان تعلق دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۵۱۳) و این موهبت خداجوی الهی به نوعی بیانگر «تمایلات روحی» انسان است. انسانی که در درون خود، به دنبال رفتارهای اخلاقی است چاره‌ای نخواهد داشت که حس روحی توحیدی و فطری خود را تقویت کرده و از تمایلات و امیال مادی خود بگذرد. تنها با چنین تمسکی می‌تواند به انجام راحت رفتارهای اخلاقی تن دهد. بدین ترتیب، ابتدای اخلاق بر روح آدمی، به صورت واضحی جلوه‌گر می‌شود و بنا به گفته علامه و بسیاری دیگر، اخلاق دیگر حقیقتی مادی و ظاهری نخواهد داشت و مرکز ثقل آن حقیقت و عمق وجود انسان که همان روح ملکوتی و به تعبیر دیگر قلب اوست، خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

پس انسان برای رهسپاری به سوی اخلاق، باید بر فطرت خداجو و توحید خواه خود استوار باشد، نه احساس مادی سودجویانه خود. کسانی که محور زندگی خود را سودجویی قرار می‌دهند از زندگی توحیدی و اخلاقی، که بنا به آنچه بیان شد مسلماً با لذت و سودخواهی متمایز است، فاصله دارند.

رد نظریه سودگرایی

نظریه علامه مبنی بر محوریت خاستگاه فطرت توحیدی در اخلاق می‌تواند اشتباه بنیادین بسیاری از نظریه‌ها را، که بُعد جسمی و مادی انسان را خاستگاه اخلاق قرار داده‌اند، برملا سازد. مهمترین و مشهورترین نظریه‌ای که در این باره مطرح است، سودگرایی (Utilitarianism) است. بر اساس این نظریه، مبنای خوبی و بدی، بر اساس لذت، خوشایندها و امیال توجیه می‌شود (sterba, 2009, p.154)؛ و هدف فرد برای انجام رفتارهای اخلاقی چیزی بیش از ارتقای لذت نیست (copp, 2006, p.381). از جمله کسانی که بر موضوع سود تأکید نمود هابز بود. او طبیعت و سرشت انسان ذاتی دانست که «به دنبال بقای خویش است و دل بر خوشی و کامرانی می‌نهد» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۴۶). بتنام به عنوان مؤسس نظریه فوق معتقد است «همه فعالیت‌های انسانی - از جمله اخلاق - را می‌توان بر اساس اصطلاح خوشی و درد تجزیه و تحلیل نمود و سپس آنها را درک نمود» (Craig, 2000, the title of "Bentham"). او در این باره معتقد

است «مردم در انجام رفتارهای خود [به طور مطلق] به دنبال لذت و خوشی بیشتر و اجتناب از درد هستند» (Ibid). نظریه علامه با در نظر گرفتن فطرت توحیدی به عنوان خاستگاه اصلی روح، به کلی موضوع سودمحوری را از وادی اخلاق دور کرد و روح را متولی آن دانست. او با چنین رویکردی، اشتباه بزرگ غرب را در انتخاب سود به عنوان محور گرایش بر اخلاق تخطئه نمود. البته این سخن در کلمات کانت نیز بیان شده و او نیز حوزه اخلاق را با حوزه سود و منفعت متفاوت دانست (یوسف کرم، [بی تا]، ص ۲۴۷ - ۲۴۸).

۴. خدا و انقطاع

در نظریه علامه، انسان با انگیزه‌ای توحیدی و الهی که از عمق جان انسان بر می‌خیزد و به گونه‌ای مهرآمیز به سمت زیبایی و هدایتی از جانب شرع مقدس، به سوی حق و رفتارهای اخلاقی سوق می‌یابد. با فرامین و دیگر محبت‌ها در وی از بین می‌رود: این فراغت از محبت به غیر نیز باعث می‌شود رفتارهای اخلاقی تنها با غرض الهی، ایجاد گردد و اخلاق مورد نظر اسلام به نحو مطلوب تحقق یابد.

از نظر علامه محبت موحدانه انسان به سوی حق تعالی که گرایش دهنده انسان به اخلاق است بر دو جنبه ایجابی و سلبی استوار است. جنبه ایجابی، محوریت ذات مقدس حق است - که شرح آن گذشت. شرع مقدس، ارمغان آور نزدیکی و تمحّض در ساحت الهی می‌شود و او را به جایی می‌رساند که محبت خداوند در تمام وجودش استوار می‌شود: «هذا العبد قد استولى سلطان الحب على قلبه» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۴)؛ اما جنبه سلبی که اهمیت آن کمتر از بخش ایجابی نیست و بدون آن، جنبه ایجابی مخدوش می‌شود، بر انقطاع از غیر، مبتنی است: «هذا الحب ثم يشند حتى ينقطع إليه من كل شيء» (همان). انسان وقتی می‌تواند به درستی از عهده انجام رفتارهای اخلاقی برآید که از غیر خداوند و محبت به آن فارغ شده و حق را به طور کامل، مبدأ اغراض و اهداف خود قرار دهد. تلفیق این دو جنبه از سلب و ایجاب، همان حقیقت توحید است که بنا به آنچه گذشت، از نظر علامه، محور همه آموزه‌های اسلامی و در صدر آن، اخلاق است (همان، ج ۱۰، ص ۱۳۵). نکته قابل توجه آن است که جنبه سلبی توحید و

نفی غیر، چه بسا از جنبه ایجابی مهم تر و ارزشمندتر باشد به طوری که برخی از بزرگان در هنگام تبیین توحید، تنها به جنبه سلبی اشاره کرده‌اند: «توحید تام همان انقطاع توجه به غیر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۱۳).

از نظر علامه اگر کسی بتواند در حوزه اخلاق، غیر را از ساحت نفس خود دور کند و توحید را در وجودش حاکم کند آن وقت رذائل اخلاقی، دیگر موضوع خود را از دست می‌دهد. او لازم نیست به پاک کردن یک یک رذیله‌ها پردازد؛ بلکه می‌تواند یک‌باره همه وجودش را از آلودگی‌ها و تمایل به رفتارهای غیر اخلاقی پاک سازد (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۵). بنابراین سلوک توحیدی انسان در مسیر اخلاق، نتیجه قطعی در پی دارد و آن، تنزه و تهذیب نفس است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۸۸). اما چرا موضوع رذائل از بین می‌رود؟ علت آن است که انسان با زدودن غیر از وجودش، خود را ربط محض یافته و به عدم استقلال محض خویش در پیشگاه ربوبی پی خواهد برد. این یافتن او را به جایی می‌رساند که تمام عالم برای او رنگ الهی و آیات الهی خواهد گرفت: «فلا یری شیئاً إلّا و یری الله سبحانه قبله و معه، و تسقط الأشياء عنده من حیز الاستقلال» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۴). او هر چه که می‌بیند به ذات مقدسش استناد دارد و به همین دلیل، توحید به ترتیب در مراتب مختلفش اعم از افعالی، صفاتی و ذاتی در وی بروز می‌کند. در این صورت، رذائل اخلاقی چون به نقص و فقدان برمی‌گردند و مبدأ ذاتی نمی‌خواهند، استنادی به حق نداشته و تنها کارهای وجودی و کمالی و خیر باقی می‌مانند که منحصرأ مخصوص خداوند خواهد بود (همان، ص ۶۴). بنابراین برخلاف تصور اولیه که انسان فکر می‌کند انجام کارهای خیر به دست اوست، تنها و تنها به دست ذات حق است و چیزی برای انسان باقی نخواهد ماند: «الخییر الذی یزعم أنه یملکه، و جمیع أسباب ذلک الخیر، مملوک لله سبحانه محضاً من غیر استثناء، فما ذا بقی للإنسان؟» (همان، ج ۴، ص ۳۷۲).

عبارت فوق، نتیجه نهایی مسیر توحیدی در اخلاق را رقم می‌زند. این مهم‌ترین قدم است که آدمی خود را، که برترین مانع توحید است، از میان بردارد و به جای آنکه خویشتن را در به دست آوردن خیرات اخلاقی مؤثر تلقی کند، به تأثیر مطلق خداوند پی ببرد. کسانی که خود را مؤثر می‌دانند و تصور می‌کنند می‌توانند با تکیه بر خود به

اخلاق و خیرات برسند، ساده‌ترین مشکل آنان «عُجْب» است که مادر و منشأ پلیدی‌ها و رذائل است (همان). در مراحل بعدی، این موضوع ممکن است به مشکلات مهلکی مانند خروج از مسیر توحید و مبتلا شدن به شرک بینجامد.

به نظر علامه، «خودخواهی» به‌عنوان مهم‌ترین مصداق «غیر» در مسیر توحیدی اسلام، در تمام حوزه‌ها باید رفع شود و حتی ردپایی از آن باقی نماند؛ به گونه‌ای که اگر کسی در عبادات، به جای ذات مقدس حق، به رهایی خود از دوزخ یا به دست آوردن بهشت می‌اندیشد، به شرک سوق یافته است. چون او برای خودش عبادت کرده نه خدا: «عبادته له لا لوجه الله» (همان، ج ۱، ص ۲۶) و میان خودخواهی و خداخواهی هیچ تلاثمی وجود ندارد (همان). هر قدر انسان از خودخواهی خویش دست بردارد، امکان دست‌یافتن او به رفتارهای عالی‌تر اخلاق، بیشتر خواهد بود.

علامه بنا به نظریه خود، تمایلات و لذات مربوط به خود را با هدف اخلاق اسلامی، در تعارض می‌بیند. او نه تنها غایت قرار گرفتن خود را در نظریه خود نمی‌پذیرد؛ بلکه لازمه نگرش توحیدی را نادیده گرفتن خود و استقلال خود می‌داند و معتقد است استقلال قائل شدن برای خود، آبشخور تمام نگرش‌های مشرکانه است: «فاستقلال الإنسان بنفسه و غفلته عن ربه... یرتضع عنها کل شرک» (همان، ج ۸، ص ۴۲).

چگونه ممکن است کسی انسان را مستقل نداند؛ اما غایت همه رفتارهای او را رسیدن وی به خود و لذاتش تلقی کند؟ به نظر می‌رسد این دو موضوع کاملاً با هم متعارض‌اند.

رد نظریه‌های خودگرا

از جمله نظریه‌هایی که به‌طور مستقیم با نظریه علامه ارتباط پیدا می‌کند، نظریه خودگرایی است. این نظریه در بیان فیلسوفان اخلاقی، تئوری‌ای است که معتقد است «خوبی و تمایلات متعلق به من» (My own Good) میزان و مقیاسی برای درستی یک فعل اخلاقی به شمار می‌آید (Annas, 2005, p.205).

ریشه این نظریه بر دیدگاهی روان‌شناسانه (Psychological egoism) استوار است که بر علاقه مفرط و منحصر انسان به خود تأکید دارد. در این دیدگاه انسان هر چیزی را

برای خود می‌خواهد و این خودخواهی در همه انحاء و ابعاد زندگی وی ریشه دوانده است. به طوری که نمی‌توان خواسته‌ای را در زندگی یافت که با خودخواهی وی آمیخته نشده باشد. این گرایش به تربیت انسان مربوط نیست؛ بلکه به ذات او ارتباط دارد که از بدو وجود تا انتها، حتی اگر کوچک‌ترین دخالتی از بیرون اعمال شود، موجودی خود دوست و خودخواه است. انسان به گونه‌ای آفریده شده که تنها انگیزه حاکم بر همه کردارهای اختیاری او، منفعت شخصی و حب ذات می‌باشد (هلمز، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲).

خودگرایی فوق، بنا به تنوعی که در انواع خوبی‌ها و مطلوب‌هایی که انسان آنها را به‌عنوان هدف در زندگی خود قرار می‌دهد، متفاوت است. برخی خوبی و خیر مورد نظرشان لذت مادی (Pleasure) است. این نوع از خوبی به‌طور دقیق، همان محوردانستن امور دنیوی و مادی محض است که می‌توان از آن با عنوان خودگرایی مادی تعبیر کرد. کورناتیان را می‌توان از قدیمی‌ترین خودگرایی مادی در عرصه‌های علمی دانست. آریستپوس (Aristippus) نخستین شاگردان سقراط، مبدع و شخص اصلی این گروه (توماس، ۱۳۸۲، ص ۳۳)؛ در پاسخ به این سؤال که در زندگی چه چیزی است که اساس رفتارهای مرا می‌سازد به احساس‌های خوشایند جسمانی مثبت و لذت‌بخشی که در حوزه امور مادی معنی می‌شود، آن قدر قوی و وسیع‌اند که هر کار و رفتار آدمی مستند و مبتنی بر آن بوده و غایت زندگی را تشکیل می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۵).

نوع دیگری از خودگرایی نیز وجود دارد که به حوزه امور معنوی و حقائق روحی مربوط می‌شود. در این نوع، به مطلوبی نسبت به خود اشاره می‌شود که مادی نیست؛ بلکه انسان به واسطه آن به سوی کمالات خویش سوق می‌یابد. در این نوع از خودگرایی، که غالباً پیروان ادیان الهی بدان گرایش دارند، انگیزه اصلی و لازم انسان به سمت اخلاق، دست‌یابی به کمال نفسانی است. ادعای آنها به این موضوع بر می‌گردد که «خداوند برترین خوبی بوده و شامل خیر و خوبی انسان نیز می‌شود؛ از این رو تلاش انسان به سمت دوستی خود با تلاش وی برای خدا دوستی، همسو است». در این باره عده‌ای از فیلسوفان مسیحی اظهار نظر کرده‌اند که از جمله آنها می‌توان به آگوستین و

آکوئیناس نیز اشاره کرد (love in Augustine, - Donovan, The problem Of self) (1980).

علامه به طور صریح با تأکید بر عنصر انقطاع و فاصله گرفتن از محبت به خود در مسیر انجام قضایای اخلاقی، به کلی سمت و سوی اخلاق را خودگروانه نمی‌داند. به تعبیری او می‌خواهد بیان کند که انسان نمی‌تواند محور زندگی خود را بر مدار خود - حتی خود معنوی - قرار دهد و هم اخلاق و رفتارهای مبتنی از خود را بخواهد. در اخلاق، نوعی فراغت و به تعبیر وی، انقطاع از خود - و لو به صورت جزئی - لازم است که این وجه با وجه خودخواهی و توجه محوری که در خودگروی وجود دارد، سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

علامه بر اساس آموزه‌های قرآنی، به نظریه‌ای توحیدی در حوزه اخلاق اشاره می‌کند که بنا به تصریح وی با سایر نظریه‌ها متفاوت است. این نظریه در مسیر توحیدی خود، اولاً خداوند در آن غرض نهایی است، ثانیاً در حرکت و مسیر زیبایی خواهانه انسان قرار دارد که در نهایت به ذات مقدس حق می‌رسد. بر اساس این دو عنوان نمی‌توان گفت که اخلاق، امری سکولار و بی‌ارتباط به خداوند است. ثالثاً از نظر علامه، اخلاق بر وجه ذاتی و فطری انسان که خداخواه است مبتنی است. در این رابطه روح که طبعی خداخواه دارد نقش اصلی دارد نه جسم او که وجودی سودطلب و منفعت‌خواه است. در این مسیر سوی دیگر نظریه علامه که اخلاق را بر خلاف سودگراها، در مسیر خداطلبی انسان معنی می‌کند، روشن می‌شود. رابعاً علامه در مسیر اخلاق به نوعی انقطاع توجه دارد که این موضوع با نظریه‌های خودگرا که انگیزه اصلی انجام رفتارهای اخلاقی را خود آدمی می‌دانند، معارض است. در مسیر انقطاع، توجه از خود سلب می‌شود تا چه رسد به آنکه خود، به گونه‌ای محوری مورد توجه قرار گیرد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ التوحید (للمصدق)؛ تحقیق هاشم حسینی؛ قم: جامعه المدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲. ابن سینا؛ الشفاء (الالهیات)؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن عجبیه، احمد بن محمد؛ البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید؛ قاهره: دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
۴. ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد؛ تفسیر ابن عربی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد؛ تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ تحقیق و تصحیح جمال الدین میردامادی؛ بیروت: دار الفکر و دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۷. اندلسی ابو حیان، محمد بن یوسف؛ البحر المحیط فی التفسیر؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
۸. پامر، مایکل؛ مسائل اخلاقی؛ ترجمه علی رضا آل بویه؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۹. تولستوی، لئون؛ هنر چیست؛ ترجمه کاوه دهگان؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۱۰. توماس، هنری؛ بزرگان فلسفه؛ ترجمه فریدون بدره‌ای؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۱۱. _____؛ ماجراهای جاودان در فلسفه؛ ترجمه احمد شهسا؛ تهران: ققنوس، ۱۳۶۴.
۱۲. جمعی از نویسندگان؛ کتاب شناخت اخلاق اسلامی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی: مبای اخلاق در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.

۱۴. _____؛ تسنیم؛ ج ۹ و ۱۵، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۱۵. _____؛ تفسیر موضوعی (فطرت در قرآن)؛ قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۱۶. _____؛ دین‌شناسی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۷. _____؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۵، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۸. حسینی طهرانی، سیدمحمد حسین؛ مهر تابان: شرح احوال حضرت علامه طباطبایی؛ مشهد: علامه طباطبایی، ۱۴۲۳ق.
۱۹. خمینی [امام]، روح‌الله؛ چهل حدیث؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱ق.
۲۰. _____؛ تقریرات فلسفه (شرح منظومه)؛ تقریر سیدعبدالغنی اردبیلی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، [بی‌تا].
۲۱. خمینی، سیدمصطفی؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۲۲. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندی؛ تهران: پرواز، ۱۳۷۳.
۲۳. سبحانی، جعفر؛ الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل؛ قم: المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۴. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۵. الشیرازی (صدرالمآلهین)، محمدبن ابراهیم؛ مبدأ و معاد؛ تهران: انجمن فلسفه، ۱۳۵۴.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین؛ الرسائل التوحیدیة؛ بیروت: مؤسسه النعمان، ۱۴۱۹ق.
۲۷. _____؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۸. _____؛ طریق عرفان (ترجمه رساله الولاية)؛ تهران: بخشایش، ۱۴۲۳ق.
۲۹. طریحی، فخرالدین؛ مجمع‌البحرین؛ تحقیق/ تصحیح سیداحمد حسینی؛ ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تجرید الاعتقاد؛ تحقیق حسینی جلالی؛ قم: دفتر

- تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۱. فرانکل، ویکتور؛ خدا در ناخودآگاه؛ ترجمه ابراهیم یزدی؛ تهران: رسا، ۱۳۸۸.
۳۲. فراهیدی، خلیل ابن احمد؛ العین؛ قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی؛ قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۳۴. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۱، تهران: سروش، ۱۳۷۵.
۳۵. _____؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۸، تهران: سروش، ۱۳۸۴.
۳۶. کاشفی سبزواری، حسین بن علی؛ مواهب علیه؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال، ۱۳۶۹.
۳۷. کانت، ایمانوئل؛ بنیاد مابعدالطبیعه؛ ترجمه حمید عنایت و علی قیصری؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ الکافی؛ تحقیق علی اکبر و محمد آخوندی؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ خودشناسی برای خودسازی؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۱.
۴۱. _____؛ مکاتب اخلاقی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۴۲. مصطفوی، حسن؛ تفسیر روشن؛ تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰.
۴۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۵، تهران: صدرا، ۱۳۸۸.
۴۴. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۲، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۴۵. معلوف، لوئیس؛ المنجد؛ تهران: اسماعیلیان، ۱۳۶۲.
۴۶. مغنیه، محمدجواد؛ تفسیر الکاشف؛ تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۲۴ق.
۴۷. ویلیام کی، فرانکنا؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صادقی؛ قم: طه، ۱۳۷۶.
۴۸. هولمز، رابرت ال؛ مبانی فلسفه اخلاق؛ ترجمه مسعود علیا؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۲.
۴۹. یاسپرس، کارل؛ کانت، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاه؛ تهران: طهوری، ۱۳۹۰.

۵۰. یوسف کرم؛ تاریخ الفلسفه الاروبیه فی العصر الوسيط؛ بیروت: دارالقلم، [بی تا].

51. Bloomfield, Paul; **Morality and Self — Interest**; Oxford: Oxford university Press, 2008.
52. C. Becker, Lawrence, B. Becker, Charlotte; **Encyclopedia of Ethics GarLand**; New York: London, Routledge, 2001.
53. Copp, divid; **Ethical Theory**; oxford: oxford press, 2006.
54. Craig, Edward; **Encyclopedia of Philosophy**; London: 2000.
55. Donovan; **The problem of Self — love in Agustine**; New Haven and London: Yale University Press, 1980.
56. Fox, Jone, Pearce, David; **25 Years of Population Trends**; England: National Statistics, 1999.
57. Fozard Weaver, Dariene; **Self Love and Christian Ethics**; Cambridge: Cambridge University press, 2002.
58. Kant, Immanuel; **Groundwork of Metaphysic of Morals**; London: Hutchinson, 1972.
59. Stumpf ,Samuel Enoch, Fieser, James; **Socrates to Sartre**; McGraw — Hill, 1988.
60. Weaver, Darlene Fozard; **Self Love And Christian Ethics**; Cambridge: University Press, 2002.