

اخلاق مبتنی بر طبیعت در اندیشه علامه طباطبائی

امیر دیوانی*
رحیم دهقان**

چکیده

آیا می‌توان تقریری از نظریه اخلاقی قانون طبیعی یا اخلاق طبیعت محور را به علامه طباطبائی نسبت داد؟ با مطالعه اندیشه‌ها و مبانی اخلاقی علامه، به این نتیجه رسیدیم که ایشان از مدافعان تقریر ستنی این نظریه است. علامه ضمن توجه به ظرفیت‌های طبیعی انسان و اصل هدایت عمومی یا تکوینی، در چهار گام اساسی، نظامی اخلاقی را ترسیم می‌کند که مبتنی بر طبیعت است. در گام اول، نیازهای طبیعی انسان را تحلیل می‌کند. در گام دوم، برای برطرف کردن نیازها، مؤلفه‌هایی را همچون امیال و استعدادهای درونی انسان یا جهازات تکوینی مشخص می‌کند و می‌کوشد زمینه را برای اخلاق مبتنی بر امیال طبیعی و بنیادین انسان فراهم کند. در گام سوم، غایتی برای این امیال مشخص می‌کند تا همه آنها در مراتب مختلف، به سوی آن جهت‌گیری کنند. در گام چهارم، از عاملی سخن می‌گوید که بر مسیر امیال نظارت می‌کند و به آنها در راستای غایت مشخصی جهت می‌دهد. هدف اصلی این مقاله، تحلیل این دیدگاه علامه است. اطلاعات این مقاله با روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و داده‌پردازی آن نیز با روش تحلیلی و استنادی است؛ به این معنا که در مراجعه به اندیشه‌های علامه، استنادی و در تبیین محتوا توصیفی - تحلیلی عمل شده است.

کلیدواژه‌ها: طبیعت، امیال، اخلاق، ساختار وجودی، عقلانیت، قانون طبیعی، طباطبائی.

* دانشیار دانشگاه مفید قم.

** دکتری دین پژوهی و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۱۵.

درآمد

طبیعت‌گرایی در اخلاق، لزوماً به معنای فیزیکالیسم اخلاقی نیست. اخلاق طبیعت‌گرایانه به معنای فیزیکالیسم اخلاقی که ارزش اخلاقی را از جنس امور طبیعی یا تحویل‌پذیر به مؤلفه‌های طبیعی، مانند لذت، نظم اجتماعی، یا تکامل زیستی می‌داند، تنها یکی از تفاسیر ممکن از طبیعت‌گرایی در اخلاق است. تفاسیر دیگری نیز از این نظریه وجود دارد. جورج ادوارد مور در کتاب *مبانی اخلاقی*، تمام کسانی را که در صدد تعریف «خوب» هستند، طبیعت‌گرا می‌داند (مور، ۱۳۸۵: ۱۷۱). وی اخلاق طبیعت‌گرایانه را فقط به کسانی محدود نکرده است که خوب را به مؤلفه‌هایی ادراک‌پذیر با قوای طبیعی مانند لذت تعریف می‌کنند، بلکه در نظر وی، حتی کسانی که خوب را به مقولاتی ماوراءالطبیعی و ادراک‌ناپذیر با قوای طبیعی، مانند قرب الهی، تعریف می‌کنند نیز طرفدار طبیعت‌گرایی‌اند (همان: ۱۷۷). او معتقد است کسانی که می‌کوشند «خوب» را از حالت شهودی خارج کنند و آن را به مؤلفه‌ای طبیعی یا فراطبیعی تعریف کنند نیز به یک معنا طبیعت‌گرایند. (همان: ۱۷۲-۱۹۰)

افزون بر این، تفسیر سومی هم برای اخلاق مبتنی بر طبیعت وجود دارد^۱ و آن روش فهم سعادت براساس ظرفیت‌های طبیعی انسان است که در سنت یونانی و به ویژه در ارسطو تبلور یافته و بعدها آکوئیناس و سنت آکوئینی آن را دنبال کرده‌اند. مراد از طبیعت‌گرایی در این نگرش، اصالت دادن به سرشت طبیعی انسان و ظرفیت‌های طبیعی او برای فهم سعادت آدمی است. این معنا از طبیعت‌گرایی، سعادت آدمی را که غایت اخلاق است، با شناخت ظرفیت‌ها و قوای طبیعی انسان دنبال می‌کند. افرادی چون جان فینیس، با تفصیل بیشتری این رهیافت را دنبال نموده و مؤلفه‌های بنیادینی برای آن در نظر گرفته‌اند؛ از جمله، ۱. عنایت الهی^۲؛ قانون طبیعی، نمودی از عنایت الهی و طرحی عقلانی است که

۱. در نظر برخی، پرطرفدارترین تفسیر قانون طبیعی، همین تفسیر است.

John Cottingham, Guide: "Conscience, Nature, and Moral Experience". In: D Oderberg, (Ed), *Human Values; New Essays on Ethics and Natural Law*, p 13.

2. Divine Providence.

رفتارهای تمام مخلوقات، ذیل آن هدایت می‌شود؛ بر همین اساس، اصول عملی، واقعیت‌هایی طبیعی هستند که از ابتدا در وجود انسان قرار داده شده‌اند (Finnis, 1998: 309). برخی اندیشمندان اسلامی این مؤلفه را «هدایت تکوینی» یا «هدایت عمومی» تعبیر کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۴۳/۹). هدایت تکوینی، هدایت عامی است که براساس داشته‌ها و ظرفیت‌های طبیعی، طبیعت موجود را به سوی مقصدی روانه می‌کند؛ ۲. شناخت و آگاهی عملی: شناخت و آگاهی انسان از ظرفیت‌های طبیعی که در طرح‌واره طبیعت آدمی موجودند، مؤلفه‌ای دیگر در این تفسیر از طبیعت‌گرایی است. براساس این مؤلفه، انسان موجودی است که به شکل طبیعی، به خیر و راهی که به خیر منتهی می‌شود، آگاهی و تسلط دارد (Finnis, 1998: 313). در همین راستا، برخی اندیشمندان اسلامی معتقدند که خدای سبحان، طبیعت انسان را به درکی پیشین ملهم کرده است تا به رفع نیازهایی قیام کند که در بقای او و رسیدنش به کمال مؤثرند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۶۷/۱۶-۲۶۹ و ۹۵/۱ و ۳۷۹/۱۷-۳۸۰)؛ ۳. دلیل عمل و خیرات پایه^۱: مؤلفه مهم دیگر، «خیرات پایه» است. حالت‌های شکوفا شده و تحقق‌یافته استعدادها و گرایش‌های بنیادین طبیعت انسان، چیزی است که طرفداران نظریه قانون طبیعی، آن را «خیرات پایه» تعبیر می‌کنند (Cherry, 2009: 48)؛ به بیان روشن‌تر، خیرات پایه، دلیل همه افعال آدمیان‌اند و وقتی کارهای انسان‌ها را بادقت تحلیل و ریشه‌یابی کنیم، به یکی از این خیرات بازمی‌گردند. در این راستا، طرفداران نظریه قانون طبیعی، هریک فهرستی از خیرات پایه را تهیه کرده‌اند؛ برای مثال فینیس، حیات، معرفت، تفریح و سرگرمی، تجربه زیبایی، دوستی و معاشرت اجتماعی، عقلانیت عملی و دین را در فهرست خود آورده است (Finnis, 1980: 70-80).

مراد ما از «اخلاق مبتنی بر طبیعت» در اینجا، همین تفسیر سوم است. به نظر می‌رسد

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک:

Tollefsen, Christopher (2004), "Basic Goods, Practical Insight, and External Reasons", in David S. Oderberg (ed.) *Human Values; New Essays on Ethics and Natural Law*, Palgrave Macmillan, United States, pp 32-52.

می‌توان دیدگاه اخلاقی برخی اندیشمندان مسلمان، مانند علامه طباطبایی را در همین راستا تبیین کرد که نظریه اخلاقی خود را بر داشته‌های طبیعی و گرایش‌های درونی انسان مبتنی کرده‌اند.

هدف مقاله این است که بررسی کند آیا می‌توان تقریری از نظریه اخلاقی قانون طبیعی یا اخلاقی مبتنی بر طبیعت را به علامه طباطبایی نسبت داد. برای پاسخ دادن به این پرسش، ابتدا تفاوت طبیعت و فطرت را از منظر علامه تحلیل می‌کنیم، سپس مبانی و مؤلفه‌های این نظریه را در نگرش ایشان بیان خواهیم کرد و در نهایت تقریری را از نظریه اخلاقی قانون طبیعی بررسی می‌کنیم که می‌توان به ایشان نسبت داد.

۱. تفاوت فطرت و طبیعت در نگرش علامه

پیش از ورود به نظام اخلاقی مبتنی بر طبیعت در نگرش علامه، لازم است مفهوم طبیعت در چارچوب اندیشه علامه روشن شود. معمولاً در تفکر اسلامی، واژه «طبیعت» یا «طبع» مختص اشیاء بی‌جان است؛ برای مثال می‌گوییم که طبع آب چنین است یا اکسیژن اشتعال‌پذیر است (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۹)؛ درحالی‌که واژه طبیعت در اندیشه علامه طباطبایی، بسیار به فطرت نزدیک است؛ از این رو، ایشان در موارد بسیاری، فطرت و طبیعت انسانی را باهم به کار برده است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۵۸/۱ - ۵۹ و ۱۳۷۴: ۴/۲۹۷ و ۱۳۸۷ د: ۱/۱۸۷ و ۱۳۸۸ ب: ۱۷) برای این اساس، بحث قانون طبیعی را در نگرش علامه باید ذیل بحث فطرت تحلیل کرد. خود ایشان نیز در کتاب بررسی‌های اسلامی، اساس نظریه قانون طبیعی را زیر عنوان «راه فطرت» آورده (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۵۷/۱ - ۱۰۰) و از فطرت، معنای عام آن را اراده کرده است.

«انسان طبیعی» یعنی انسانی که فطرت خدادادی داشته و شعور و اراده او پاک باشد و با اوهام و خرافات لکه‌دار نشده باشد که ما او را «انسان فطری» می‌نامیم. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۷۷/۱) علامه عقل عملی را ذیل مقوله فطرت قرار می‌دهد و معتقد است پاره‌ای از حقیقت فطری انسان است و فطرت شامل فطرت عقل و فطرت دل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۵/۳۴) فطرت عقل، همان آگاهی و علمی است که مانند افاضه‌ای الهی به انسان الهام و به او فهمانده می‌شود که عمل او - عملی که قرار است انجام دهد - تقوی یا فجور است. این الهام

و آگاهی از فجور و تقوی، همان عقل عملی است که از نتایج تسویه نفس است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۰/۲۰) و نتیجه آن تشخیص فطری فضائل و رذائل است (همان، ۹۵/۱)؛ از این رو، علامه عقل عملی را فقط یکی از هدایای فطرت می‌داند که مشترک همه انسان‌هاست. (همان، ۲۲۹/۲)

با این حال، فطرت و طبیعت از دیدگاه علامه، مترادف و یکسان نیستند. علامه از سویی معتقد است هم موجودات باشعور و هم بدون شعور، از فطرت (هدایت تکوینی) بهره‌مندند. ایشان در تفسیر آیه «رَبَّنَا الذی اعطى كل شیء خلقه ثم هدى» (طه/۵۰) می‌گوید:

«هدایت بیان‌شده در آیه، مربوط به تمامی موجودات است؛ یعنی هر موجودی را به‌سوی کمال مخصوص به خودش هدایت نموده و او را برای حفظ و بقای خود به اعمال مخصوص به خودش سوق داده؛ چه آن موجود دارای شعور باشد و چه نباشد.» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۶۸-۱۶۶/۱۴ و ۱۳۷۴: ۲۵۲/۱۴)

ازسوی دیگر، معتقد است با رسیدن انسان به بلوغ عقلانی است که نسیم روح‌بخش فطرت در او می‌وزد و فجور و تقوی به او الهام می‌شود:

«معلوم بودن فجور و تقوی به الهام فطری که در آیات ۷ و ۸ سورة شمس، در آیه ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، با فاء تفریع و پس از آیه ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ آمده است؛ به تسویه نفس و تفریع الهام فطری فجور و تقوی بر تسویه نفس و تعدیل قوای آن اشاره دارد.» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۲۹۷/۲۰؛ همو، ۱۳۷۴: ۶۹۲/۲۰)

ازاین رو، الهام فجور و تقوی به انسان، پس از تسویه نفس و تعدیل قوای انسان است و آیه شریفه ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. (شمس/۹-۱۰) در همین راستاست؛ بنابراین، اگر انسانی از تسویه نفس و تعدیل قوا بهره‌مند نشود، به مقام و مرتبه دریافت الهام فجور و تقوی نخواهد رسید.

این دو سخن را می‌توان چنین جمع کرد که اولی، ناظر به طبیعت انسان و ساختار وجودی یا ویژگی‌های ذاتی اوست که در نهادش جای داده شده است؛ اما دومی ناظر به فطرت و الهاماتی است که به این نهاد، القا شده است. به بیان دیگر، فطرت به معنای عامش، به گرایش‌ها و دانش‌ها تقسیم می‌شود. گرایش‌ها، که ساختار طبیعی و نهاد انسان را تشکیل می‌دهند، طبیعت‌اند و دانش‌های فطری، محتوای درونی این طبیعت‌اند. شاهد این ادعا، آیه شریفه ﴿وَ

اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴿١٥﴾ (نحل/۷۸؛ اعلی/۱۵) است که علامه براین اساس معتقد است لوح نفس بشر در آغاز خلقتش، از هر نقشی خالی است و سپس به تدریج چیزهایی در آن نقش می‌بندد^۱ (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۲/۳۱۲ و ۱۳۷۴: ۱۲/۴۷۴)؛ بنابراین، طبیعت که نحوه وجود انسان و نحوه ساختار وجودی او یا طرح‌واره‌ای که ازپیش در وجود او طراحی شده است، غیر از فطرت یا محتویات فطری است که بعدها در این ساختار قرار داده می‌شود.

۲. مبانی و مؤلفه‌های نظریه اخلاق مبتنی بر طبیعت در اندیشه علامه

برخی از مبانی نظریه اخلاق مبتنی بر طبیعت را باید در منظومه اندیشه فلسفی علامه و برخی دیگر را در اندیشه کلامی و اعتقادی ایشان جست‌وجو کرد.

۲-۱. اصل هدایت عمومی

یکی از اصول اندیشه علامه که در نظام اخلاق او بسیار مهم است و شاید بتوان آن را مبنایی‌ترین اصل در نگرش ایشان به اخلاق مبتنی بر طبیعت دانست، اصل هدایت عمومی است:

«نوعی هدایت دائمی ازسوی خداوند بر کل جهان حاکم است که همواره تمام هستی، از جمله نوع انسانی را دائماً به‌سوی سعادت و خیر دلالت می‌کند، هدایتی است تکوینی و از مشخصات نحوه خلقت اوست و محال است دچار خطا و اشتباه شود؛ لذا اگر در جایی دچار خبط می‌شود، به‌خاطر تأثیر عوامل و اسباب نامناسب دیگری است که موجودی را از مسیر خیرات و منافعش منحرف ساخته است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۳/۹)

۱. استاد مطهری در بحث فطرت تلاش کرده است تا این سخن مرحوم علامه را روشن‌تر کند. ایشان می‌گویند قرآن ازسویی می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾؛ ولی درعین حال، مسائلی مانند توحید را مطرح می‌کند که نشان می‌دهد در مواردی ذهن انسان بی‌نیاز از استدلال است. حال «خدا را در نهاد خویش قبول داشتن» با «لانعلمون شیئاً» چگونه سازگار است؟ ایشان پاسخ می‌دهند که فطریاتی که قرآن از آن‌ها سخن می‌گوید، بدین معناست که این استعداد در وجود انسان قرار داده شده است و وقتی به مرحله‌ای از رشد و تکامل برسد که بتواند این مسائل را تصور کند، تصدیقش فطری خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۴: ۳/۴۷۶-۴۷۹)؛ بنابراین، طبیعت که نحوه وجود انسان و نحوه ساختار وجودی او یا طرح‌واره‌ای که ازپیش در وجود او نهاده شده است، غیر از فطرت یا محتویات فطری است که بعدها در این ساختار قرار داده می‌شود.

در نظر علامه، کمال‌خواهی نه تنها ذاتی انسان، بلکه تکوینی تمام اشیا است؛ یعنی تمام ذرات عالم از نقص به کمال در حرکت‌اند. براساس آیه شریفه «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى» (اللیل/۱۲)، هدایت همیشگی از سوی خداوند بر کل جهان حاکم است. از آنجاکه انسان نیز جزء این مجموعه عظیم است، در او نیز ظرفیت‌هایی نهاده شده است که در نبود مانع، او را به مسیر درست هدایت می‌کند. براین اساس، علامه از هدایت نوع انسانی به سوی سعادت حقیقی‌اش در زندگی دنیوی و اخروی سخن می‌گوید (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۸۵/۷) و رسیدن به غایت نهایی را برای انسان مسلم می‌داند.

«جهان آفرینش با همه اجزای خود، با سیر تکوینی خود که همیشه روبه کمال است، به سوی خدا در حرکت است و روزی خواهد رسید که به حرکت خود خاتمه داده، در برابر عظمت و کبریای خدایی، آئیت و استقلال خود را به کلی از دست می‌دهد.» (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۵/۱)

در واقع، طرح حکیمانه‌ای که خداوند انسان را براساس آن طراحی کرده است، همواره معطوف به خیر است. یکی از شئون حکمت و کمال خداوند این است که هرچیزی را به نقطه‌ای هدایت کند که خلقتش را تمام می‌کند؛ از این رو، هر نوع از انواع موجودات، از آغاز وجودش به سوی کمال حرکت می‌کند و رو به سوی آن هدفی دارد که مقصود خلقتش بوده است. نوع انسانی نیز یکی از این انواع است و از این قانون کلی مستثنا نیست. او نیز کمال و سعادت دارد که به سوی آن در حرکت است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۸۷/۱۰). انسان به مقتضای ظرفیت‌های طبیعتش، همه مصالح و مفاسد زندگی‌اش را با واقع‌بینی فطری تشخیص می‌دهد. هرچه در این باره تشخیص دهد، همان مصالح و مفاسد واقعی زندگی وی است و هر انحرافی که مرتکب شود، به دلیل پیرایه‌های غیرطبیعی است که از خارج به وی منضم شده است و او را از خطی دور می‌کند که طبیعت و تکوین برای وی کشیده است. (طباطبائی، ۱۳۸۷ ج: ۹۵)

۲-۲. تفکیک طبیعت اولی از طبیعت ثانوی در انسان

علامه در موارد متعددی از طبیعت اولی و ثانوی سخن گفته است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف:

۲۵۵/۳ و ۱۳۷۴: ۱۵۱/۱۰). ایشان معتقد است انسان‌ها دو گونه طبیعت دارند: یکی طبیعت اولیه که مشترک با حیوانات است و دیگر طبیعت ثانویه که فعلیت یافتن توانایی‌های بالقوه طبیعت اولیه و محمل عقلانیت عملی در انسان‌هاست. انسان در سیری صعودی براساس استعدادهای شناختی و عقلانیت عملی، از طبیعت اولیه دور و با تبدیل شدن به موجودی عقلانی، از طبیعت ثانویه بهره‌مند می‌شود؛ به بیان دیگر؛ هر فعلی که انسان انجام می‌دهد، هیأتی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می‌آید. آنگاه اگر همین فعل تکرار شود، رفته‌رفته آن هیأت شدت می‌یابد و ملکه (طبیعت ثانوی) می‌شود. سپس این ملکه بر اثر رسوخ بیشتر و به تناسب نوع فعل، صورتی سعیده یا شقیه در نفس ایجاد می‌کند و مبدأ هیأت‌ها و صورت‌های نفسانی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷۸/۱). طبیعت ثانویه ممکن است در راستای تعالی باشد یا ممکن است تحقق صورت شقیه در انسان باشد و این انسان است که با انتخاب‌های خود، نوع طبیعت ثانویه خود را رقم می‌زند. در صورت تحقق صورت شقیه، انسان به تدریج از انسان بودن و طبیعت اولیه خود، به مرتبه پست‌تر و پایین‌تر انتقال می‌یابد و نوعی سیر قهقرایی را در پیش می‌گیرد؛ همان‌گونه که ممکن است یاغی‌گری در دل‌های برخی، طبیعت ثانوی شود و معجزات روشن‌انیا را تکذیب کنند (همان: ۱۵۱/۱۰)؛ از سوی دیگر، انسان می‌تواند با انتخاب‌های درست و عاقلانه، طبیعت ثانویه خود را در راستای تعالی رقم بزند. در این صورت، فرآیند رشد اخلاقی انسان، تکاملی خواهد بود و انسان‌ها گرچه به لحاظ طبع اولیه (مشترک با حیوانات) بیشتر تمایل دارند از خود، خویشان، دوستان و جوامع خود مراقبت کنند تا دیگران، با تکامل یافتن و بهره‌مند شدن از طبع ثانوی، گاهی آسایش دیگران را بر آسایش خود و خیر جوامع دیگر را بر خیر جامعه خود مقدم می‌دارند؛ بنابراین، انسان‌هایی که بیشتر خودخواه، تبعیض‌گذار و خودفریب‌اند، یا در مراحل ابتدایی و طبع اولیه به سر می‌برند یا سیر قهقرایی را آغاز کرده‌اند. آن‌ها در صورت انتخاب‌های درست، هرچه رشد بیشتری می‌کنند، استعدادهایشان شکوفا می‌شود و در مرحله بالاتر از فضائل قرار می‌گیرند.

«اگر انسان مدنی و تعاونی است، درحقیقت به طبع ثانوی چنین است، نه به طبع اولی؛ زیرا طبع اولی انسان این است که از هرچیزی که می‌تواند انتفاع ببرد، استفاده کند؛ حتی دست‌رنج هم‌نوع خود را به‌زور از دست او برباید.» (همان: ۳۸۸/۱۰)

پس اگر علامه گاهی پیروی کردن از هوای نفس و شهوات و استکبار ورزیدن را به طبع انسان نسبت می‌دهد (همان: ۳۳۷/۲۰)، منظور یا طبع اولی مشترک با حیوانات است یا طبع ثانوی منفی که انسان را در سیر قهقرایی قرار داده است. ارتکاب پی‌درپی رذائل اخلاقی، اثرات مخربی بر طبیعت و جان آدمی می‌گذارد و این صفات ناپسند را در انسان ایجاد می‌کند؛ چنان‌که فضائل، طبیعت وجودی انسان را رشد داده و در دستیابی به کمال و خدایی شدن یاری می‌دهد؛ ازاین‌رو، خداوند در بسیاری از آیات قرآن (اعراف/۱۵۷؛ مائده/۹۰؛ مدثر/۵؛ انبیاء/۷۴)، از چیزهایی نهی کرده است که باعث پلیدی طینت انسان می‌شوند و او را از دست یافتن به درجات بالاتر هستی و درک حقایق و حیانی بازمی‌دارند.

۲-۳. برخی اصول و مبانی حکمت متعالیه

از آنجاکه مشرب فلسفی علامه طباطبائی، صدرایی است، ایشان به مبانی حکمت متعالیه، از جمله تشکیک و مراتبی بودن وجود، حرکت جوهری (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱۵۰/۴)، و هم‌سنخ بودن وجود و خیر (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۰۱/۳) ملتزم است و براین اساس، نظام اخلاقی خود را پی‌ریزی می‌کند.

علامه طباطبائی گرچه دلایل ملاصدرا را برای اثبات حرکت جوهری^۱ نمی‌پسندد، اصل مدعای حرکت جوهری را قبول دارد و براهین متقن‌تری برای آن اقامه می‌کند. ایشان طبیعت وجودی انسان را سیال می‌داند (همان: ۵۶۷/۱) و از ظرفیت‌های مبحث حرکت جوهری، برای تبیین اخلاق و ارزش‌های اخلاقی بهره می‌برد. حرکت جوهری در ذات انسان به او امکان می‌دهد به‌سوی خدایی شدن و کمال مطلق حرکت کند و در این راه از

۱. برای بررسی این دلایل رک: صدرالدین شیرازی (۱۴۱۹)، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلية الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۷۶/۲؛ ۱۰۱/۳ - ۱۰۵، ۲۷۶/۴.

ظرفیت‌های خدادادی خویش بهره گیرد و آن‌ها را شکوفا کند؛ زیرا در هر انسانی، استعداد خدایی شدن قرار داده شده است. براین اساس، علامه شکل‌گیری اخلاق و حسن و قبح‌ها را طبق نحوه وجود خود انسان در سیر حرکت جوهری تبیین می‌کند و مطابق حرکت جوهری، توضیح می‌دهد که اخلاق چگونه محقق می‌شود.

علامه براساس تشکیکی بودن مراتب وجود معتقد است چون انسان ظرفیت‌های وجودی گسترده‌ای دارد، هرچه در این سیر صعودی رشد کند، نیازهای او به مرتبه بالاتری می‌روند و از نیازهای مادی فاصله می‌گیرند. ممکن است در مراحل ابتدایی، انسان به دلیل غالب بودن نیازهای مادی‌اش، به اخلاق سودگرا و مبتنی بر احساس متمایل باشد؛ اما هنگامی که سیر حرکت بیشتر صعود کند، ظرفیت‌های او فعلیت بیشتری می‌یابد و به اخلاق وظیفه‌گرا نزدیک‌تر می‌شود. این سیر ادامه می‌یابد تا انسان به اخلاق توحیدی مزین می‌شود، آنگاه اخلاق را نه برای سود مادی، بلکه برای پاداش اخروی و همچنین نه برای پاداش اخروی، بلکه برای خدایی شدن و فانی شدن در وجود کامل حق یا حُب خداوند دنبال می‌کند.^۱ براساس تشکیکی بودن مراتب وجود، که به دلیل هم‌سنخ بودن وجود و خیر، مراتب خیر نیز تشکیکی خواهد بود، مراتب اخلاق در جوامع مختلف نیز متفاوت است؛ پس جامعه‌ای که از معارف توحیدی بهره‌مند نباشد، اخلاقش در حد سودگرایی و رفع نیازهای دنیوی خواهد ماند و به اخلاق متعالی دست نخواهد یافت. علامه می‌گویند:

«همه اجزای دین اسلام، اگر خوب تجزیه و تحلیل شود، به توحید برمی‌گردد و توحید اگر تحلیل و ترکیب شود، به صورت اخلاق و اعمال درمی‌آید. اگر توحید از مقام عالی اعتقادی فرود آید، اخلاق و اعمال می‌شود و اگر اخلاق و اعمال از درجه نازل خود بالا روند، توحید خواهند بود.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۶)

۱. براین اساس، علامه از سه مسلک اخلاقی سخن می‌گوید. در مسلک اول، انسان تلاش می‌کند نفس خود را اصلاح و ملکات آن را تعدیل کند تا صفاتی به دست آورد که مردم و جامعه آن را بستانند. هدف در مسلک دوم، برخلاف مسلک اول، به کمال رساندن ایمان به خدا و ایمان به آیات اوست. هدف اخلاق در مسلک سوم، فقط و فقط رضای خداست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۶۱/۱)

بنابراین، انسان با ارتکاب بی‌اخلاقی‌ها یا از وجود خود می‌کاهد یا دست‌کم در راستای سعه وجودی خود و رسیدن به مراتب متعالی اخلاق تلاش نمی‌کند. در ادامه، از این مبانی بیشتر بهره خواهیم برد.

۳. نگرش علامه طباطبائی درباره اخلاق مبتنی بر طبیعت

باتوجه به مبانی یادشده و اندیشه‌های علامه، می‌توان در چهار گام به این نتیجه رسید که ایشان، بنیان نظام اخلاقی خود را در طبیعت و ظرفیت‌های طبیعی انسان قرار داده است.

۳-۱. چهار گام بنیادین

گام اول: علامه در گام اول، نیازهای وجودی انسان را مبنای اخلاق قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱/ ۵۱۶-۵۷۰) و اساساً ادراکات اعتباری را بر مبنای نیازهای انسان وضع می‌کند.

«ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به‌منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد. ادراکات اعتباری، تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند.» (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ۱۸۵/۲)

در نظر ایشان، هر انسان در هستی و بقایش محتاج است که کمالات و منافع داشته باشد و بر خود واجب می‌داند آن منافع را به‌سوی خود جلب و ضمیمه نفسش کند. دلیل این وجوب نیز احتیاج انسان در جهات وجودی‌اش است و از قضا خلقتش هم به‌جهازی مجهز است که با آن می‌تواند کمالات و منافع خود را به‌دست آورد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۹)؛ برای مثال اگر به‌دستگاه گوارش، دستگاه تناسلی و ... توجه کنیم، درمی‌یابیم که اگر احتیاج به منافع و کمالات این دو دستگاه در وجود انسان نبود، از آغاز خلقت، مجهز به این دو جهاز هم نمی‌شد و چون شد، بر او واجب است که برای تحصیل آن منافع کاری کند و نمی‌تواند از در تفریط، آن‌ها را به‌کلی ترك کند. همچنین، هیچ‌یک از ابواب حوائج نمی‌تواند بیش از مقداری اقدام کند که حاجت ایجاب می‌کند؛ برای مثال، آن‌قدر بخورد که مریض شود یا از سایر قوای فعاله‌اش بازماند، بلکه باید برای جلب هر کمال و منفعتی، راه میانه را پیش گیرد. «فرد انسان در هستی‌اش و بقایش در وسط نواقص و تضداد و مضرات واقع

شده، که عقل به گردش می‌گذارد تا این نواقص و اضرار و مضرات وجودش را از خود دفع کند. دلیل این وجوب باز همان حاجت، و مجهز بودن خلقتش به جهازات دفاع است؛ پس بر او واجب است که درمقابل این مضرات مقاومت نموده، آن‌طور که سزاوار است؛ یعنی به‌طورمتوسط از خود دفاع کند و در این مسیر، از راه افراط و تفریط اجتناب کند؛ چون افراط در آن با سایر تجهیزات منافات دارد و تفریط در آن با احتیاجش و مجهز بودن به جهازات دفاعش منافات دارد.» (همان: ۷۰)

گام دوم: علامه در گام دوم، برای رفع نیازها، امیال و استعدادهای درونی انسان را مطرح می‌کند و می‌کوشد زمینه را برای اخلاق مبتنی بر امیال یا گرایش‌های طبیعی و بنیادین انسان فراهم کند. میل به احسان و نوع‌دوستی، معرفت، پرستش، زیبایی، صیانت ذات، بقا، کمال، سلامتی و... همه امیالی هستند که در سرشت انسان قرار داده شده‌اند و افعال انسان بر مبنای آن‌ها صورت می‌گیرد.

«هر فعلی که به مقتضای اراده و اندیشه از انسان سر می‌زند، خواه ناخواه از يك میلی سرچشمه می‌گیرد و غایتی که در درجه اول منظور انسان است، ارضای آن میل است ... هر فعلی که ابتدا به نظر می‌رسد که علی‌رغم میل انسان واقع می‌شود، از يك میل مخفی سرچشمه می‌گیرد؛ مثلاً شخص برخلاف تمایلات خودپرستی خویش، به يك عمل اخلاقی نوع‌خواهانه اقدام می‌کند و چون برخلاف تمایلات خودپرستی است، می‌پندارد که این فعل مطلقاً برخلاف میلش صورت گرفته؛ حال آنکه واقعاً يك تمایل دیگری، تمایل نوع‌خواهی مثلاً در وجودش مکتوم بوده، که در آن حال بر سایر تمایلات شخص فائق آمده و عمل وی را تحت کنترل خود قرار داده و اگر چنین تمایلی در وجودش نمی‌بود، محال بود که اراده‌اش بر انگیخته شود و فعلی صورت بگیرد.» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۸۵/۲)

هر یک از امیال یاد شده، حاکی از نیازی در وجود انسان است. لذت و سعادت انسان، البته به مراتب مختلف، از ارضای این امیال یا از پاسخ به این نیازها حاصل می‌شود. ارضای این امیال، لذتی را در انسان ایجاد می‌کند که تصوّر آن، محرّک انسان و عامل برانگیخته شدن او برای انجام دادن فعل است. البته اینکه لذت به منزله عامل محرّک انسان، نقش چشم‌گیری در حرکت انسان به سوی ارضای امیال دارد، ناشی از میل بنیادی تری در وجود انسان است.

از آنجاکه بشر به اقتضای طبیعت خود، از درد و رنج و از هرچه موجب درد و رنج باشد، گریزان است و به لذت و اسباب لذت تمایل دارد، کارهایی می‌کند که او را به لذت برساند و از درد و رنج دور کند (احمدی، ۱۳۶۳: ۱۲۱). چون لذت مراتب دارد، بهترین لذت و سعادت، در بالاترین مرتبه پاسخ به هریک از نیازها و امیال طبیعی محقق می‌شود؛ برای مثال لذت غذا خوردن، بسیار نازل‌تر از لذت کشف مجهولات و تحصیل علم حقیقی است و لذت تحصیل علم، بسیار نازل‌تر از لذت فهم ذات و فانی شدن در ذات اقدس الهی حاصل است. این امیال و گرایش‌های بنیادین طبیعت انسان، ویژگی‌هایی دارند:

۱. ارزش این امیال به خودی خود خنثی است و ارزش‌گذاری مثبت یا منفی آن‌ها به جهتی بستگی دارد که انسان به منزله عامل اخلاقی به آن‌ها می‌دهد؛ به بیان دیگر؛ چنین نیست که میل به شر، به خودی خود در ما وجود داشته باشد، بلکه درکُل، برای مثال، «میل به لذت» در وجود ما نهاده شده است. حال اگر ما این میل را با افعال شر، مانند سرقت، قتل و ... ارضا کنیم، شر خواهد بود؛ اما اگر آن را با افعال خوب ارضا کنیم، خیر خواهد بود. براین اساس، گرچه اخلاق با طبیعت و سرشت انسان ارتباط دارد، ارزش‌های اخلاقی و نیز اصول اخلاقی در وجود انسان قرار داده نشده‌اند، بلکه فقط بنیان‌هایی طبیعی برای آن‌ها در وجود انسان قرار داده شده است. ارزش‌های اخلاقی، در فرایند بین امیال و دست یافتن به هدف نهایی معنا می‌یابند.

ممکن است پرسند اگر امیال خنثی هستند، چگونه مبنایی برای اخلاق مبتنی بر طبیعت می‌شوند و چگونه می‌توان گفت علامه به نظریه اخلاقی قانون طبیعی معتقد است؟ پاسخ اجمالی این است که خنثی بودن امیال، به این معنا نیست که انسان به فعل خاصی گرایش ندارد، بلکه بدین معناست که نوع ارضای هریک از امیال، دست خود انسان است. میل، فقط نوعی گرایش در انسان ایجاد می‌کند و خود انسان است که با انتخاب عاقلانه خود، می‌تواند این گرایش را در راستای خیر یا شر ارضا کند؛ برای نمونه، میل به لذت در وجود انسان نهاده شده، اما انسان است که باید تصمیم بگیرد که این میل را با لذت مشروع ارضا کند یا نامشروع و غیر اخلاقی؛ به بیان واضح‌تر، امیال طبیعی، اگرچه زمینه و بنیان اخلاق را فراهم

می‌کنند، فقط جزئی از علت تحقق اخلاق‌اند. افزون‌بر امیال طبیعی، باید به هدایت الهی، عقلانیت و وحی تشریعی نیز توجه کرد. امیال را باید با عقل و وحی الهی جهت‌دهی کرد. علامه در عین اتخاذ رویکرد طبیعت‌گرایانه، توجه داشته‌اند برای اینکه طرفداران نظریه قانون طبیعی بتوانند به قوای شناختی خود اعتماد معقولی کنند، باید باور داشته باشند که این قوا را موجودی فراطبیعی طراحی کرده است که صلاح‌بندگان خود را می‌خواهد و نیروی عقلانیت که در وجود آن‌ها نهاده شده است، نقش اساسی در انتخاب‌های اخلاقی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۲۲/۲)؛ بنابراین، اگرچه امیال نوعی گرایش در وجود انسان‌اند، به‌تنهایی تعیین‌کننده نیستند؛ درواقع، انتخاب انسان در سایه عقل و وحی است که نقش اصلی را در جهت‌دهی به امیال و چگونگی ارضای آن‌ها ایفا می‌کند.

۲. این امیال، در طبیعت هر انسانی وجود دارند؛ ازاین‌رو می‌توانند مبنایی عام برای اخلاق باشند. براساس این نگرش، اخلاق از تمایلات پایه‌ای انسان سرچشمه می‌گیرند و اگر نیازها و تمایلات متفاوت بودند، اخلاق هم متفاوت می‌شد؛ اما چنین نیست و همه انسان‌ها، براساس هویت مشترکی به قباحث ظلم و خویی عدل حکم می‌کنند؛ بنابراین، استعدادها، ظرفیت‌ها یا تمایلاتی که در وجود طبیعی همه انسان‌ها قرار داده شده است، نوعی عام‌گرایی اخلاقی را اقتضا می‌کند؛ زیرا اگر انسان‌ها ازاین حیث متفاوت می‌بودند، نظام اخلاقی‌شان متفاوت می‌شد.

۳. لزومی ندارد همه این امیال به میل واحدی در وجود انسان بازگردند، بلکه همه آن‌ها در عرض هم می‌توانند در طبیعت انسان وجود داشته باشند. البته گرچه لزومی ندارد همه آن‌ها به میل واحدی بازگردند، طبق نکته‌ای که در گام بعد از آن سخن خواهیم گفت، اگر در مسیر درست هدایت شده باشند، درنهایت همه به‌شکل هرمی در یک نقطه ارضا می‌شوند و هویت یک‌پارچه و متعادلی را در انسان ایجاد می‌کنند. آن نقطه همان «رضایت الهی» است که علامه آن را معیار اخلاقی بودن عمل می‌داند و معتقد است درست‌ترین عمل، عملی است که فقط برای رضای خدا انجام شود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۴۲/۱۴)؛ ازاین‌رو انبیا، که خدا آن‌ها را هدایت کرده است، اگرچه انسان‌اند و طبیعت انسانی و امیال طبیعی انسانی دارند، هرگز از

عواطف نفسانی و امیال باطنی‌شان، غرضی جز رضای خدا ندارند (همان، ۲۷۴/۶).

۴. هریک از این امیال، حکایتگر نوعی نیاز در انسان است؛ از این رو، همان مبتنی کردن اخلاق بر نیازهای انسان است که علامه بدان تصریح کرده است.

۵. برخی از این امیال مشترک انسان و حیوان است و برخی دیگر مختص انسان است. درباره انسان‌ها نیز شاید بتوان گفت گرچه تمام امیال مشترک است، در فرآیند رشد و ارضا از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ برای مثال، میل به کمال ممکن است در فردی با دست یافتن به رضایت الهی ارضا شود، اما در فردی که کمال را در مادیات می‌بیند، با دست یافتن به رفاه.

گام سوم: علامه در گام سوم، غایتی برای این امیال مشخص می‌کنند تا همگی در مراتب مختلف، به سوی آن جهت یابند. آن غایت، دست یافتن به مقام رضایت الهی است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۲۶/۱۸). البته غایات بسیاری را می‌توان در زندگی تصور و آن‌ها را به غایات میانی و نهایی تقسیم کرد. علامه اهداف واسطه و هدف یا غایت نهایی را متمایز می‌کند؛ براین اساس، افعال انسان را به دو دسته فعالیت‌های تدبیری و التذاذی تقسیم می‌کند. ایشان معتقد است انسان گرچه هر فعالیت را برای ارضای تمایلی انجام می‌دهد، در برخی افعال خود فعل را مستقیم نمی‌خواهد؛ یعنی خود فعل لذت‌بخش نیست و چه‌بسا مقرون به رنج هم باشد؛ اما آن فعل انسان را به مقصود نهایی نزدیک می‌کند؛ از جمله انداختن خود در دریایی متلاطم برای نجات فردی که هیچ شناختی از او ندارد. چون خود این افعال مطلوب و مقصود نیستند و تمایلات انسان را به خود جذب نمی‌کنند، انسان باید با اندیشیدن به آن‌ها اقدام کند؛ از این رو، این فعالیت‌ها را می‌توان فعالیت تدبیری نامید (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱۹۳/۲). برخی دیگر از فعالیت‌ها طوری است که انسان خود فعل را می‌خواهد؛ یعنی خود فعل لذت‌بخش و ارضاکننده یکی از تمایلات است؛ مانند غذا خوردن، اعمال جنسی، دیدن منظره‌ای زیبا، شنیدن آوازی خوش، استشمام بوی مطبوع و ... که چون با طبع انسان سازگارند، هیجانی در وی ایجاد و او را به عمل وادار می‌کنند. محرك نفسانی در این افعال همان ارضای تمایل است و شعور انسان در آن‌ها نقشی ندارد. به این فعالیت‌ها، فعالیت

التذادی می‌گویند^۱ (همان، ۱۹۳/۲).

گام چهارم: چون علامه در گام چهارم، انسان را معجونی از امیال و گرایش‌های حیوانی و انسانی می‌داند، در دو مرحله از عاملی سخن می‌گوید که بر مسیر امیال نظارت و آن‌ها را در راستای غایت یادشده جهت‌دهی می‌کند:

۱. عقلانیت عملی: خدای سبحان، طبیعت انسان را به درکی پیشین ملهم کرده است تا نیازهای خود را رفع کند که در بقای او و رسیدنش به کمال مؤثرند؛ ازاین‌رو، علامه معتقد است که فجور و تقوا مانند افاضه‌ای الهی به انسان الهام می‌شود؛ یعنی تصمیم، آگاهی و علمی (تصویری یا تصدیقی) در دل آدمی می‌افتد و به او فهمانده می‌شود که عملش درست یا نادرست است. این الهام، همان عقل عملی است که از نتایج تسویه نفس است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۰۰/۲۰). علامه تشخیص فطری فضیلت را از ویژگی‌های انسان می‌داند و عشق به حسن و گرایش به عدل، طلب خیر و سعادت، رشد و حق را نیز به طبع انسان نسبت می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۷/۱۶ - ۲۶۹ و ۹۵/۱ و ۳۷۹/۱۷ - ۳۸۰ و ۳۷/۲۰).

ایشان معتقد است ادراکات ناظر بر میزان رابطه طبیعت انسان و افعال و حوائجش؛ مانند درک اینکه چه چیز خوب و چه چیز بد است، چه کار باید کرد و چه کار نباید کرد، و انجام دادن چه کاری بهتر از انجام ندادنش است ... و معانی و قواعد ناشی از این موارد، همگی با الهام از خدای سبحان‌اند و خدا طبیعت انسان را با آن لطیف کرده است تا پیش از هر کار، نخست آن چیزی را تصور کند که باور دارد و می‌خواهد در خارج به وجود آورد و آنگاه به نقشه‌های ذهنی عمل کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۰۶/۱)؛ ازاین‌رو، تمام تصدیقات به اصولی پیشین مژگی است که در طبیعت وجودی انسان قرار داده شده است. اگر آن تصدیقات و اصول پیشین را از ذهن بگیریم، بشر نمی‌تواند هیچ علمی به هیچ چیزی داشته باشد؛ چه در مسائل

۱. باید به این نکته توجه کرد که اهداف میانی، مستقل نیستند و رابطه‌شان با غایت نهایی، رابطه طولی است؛ یعنی فعالیت‌های التذادی انسان نیز باید در راستای فعالیت‌های تدبیری انسان و در راستای غایت نهایی باشند تا به سیر حرکت طبیعی و اخلاقی انسان خدشه‌ای وارد نشود؛ ازاین‌رو، عالمان حقیقی، همه رغبت‌ها و امیال مختلف خود را متوجه یک سو کرده‌اند و آن هم رضای خداست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۵/۱۱)

طبیعی و چه غیرطبیعی (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲/۲۴).

این ظرفیت عقلانی پیشین که نیروی اندیشه در نهاد انسان هاست و در همه کس و همه جا و همه ظروف و احوال یکسان است (همان: ۱۸۰)، در واقع راهنمای امیال طبیعی انسان است تا در سیر حرکت اخلاقی منحرف نشوند. هر انسانی باید در خود تأمل کند آیا آنچه بدان میل دارد، برای هدف نهایی اش مطلوب است یا نه. او باید فایده طبیعی فعل خود را بداند تا آن را طوری انجام دهد که به نتیجه مطلوب برسد؛ یعنی به چیزی که مستقیماً تمایلی را خشنود می کند. آنچه در این راستا، بهره‌مندی طبیعی از آن دارد، نیروی اندیشه است که البته درجات و مراتبی دارد. به کار گرفتن این نیرو در این امیال نشان می دهد افعالی که در راستای هدف مطلوب انسان نیستند، نادرست و افعالی که در راستای هدفاند، به لحاظ اخلاقی درست‌اند؛ از این رو، میل و خواست طبیعی باید موافق آن چیزی باشد که عقل «حق» می داند.

بهره‌مندی انسان از نیروی اندیشه همراه نیروی اراده و اختیار، که هر دو طبیعی در وجود انسان نهاده شده‌اند، امکان را برای هر انسانی فراهم می کند که امیال خود را به سوی فضیلت یا رذیلت حرکت دهد؛ برای مثال، میل جنسی، میلی طبیعی در وجود هر انسان است؛ اما انسان باید درباره چگونگی ارضای آن (از دواج مشروع، هم جنس گرایی، زنا و...) بیندیشد که کدام راه او را گامی به هدف نزدیک‌تر می کند.

«تصمیم‌گیری برای انجام بایدها و پرهیز از نبایدها براساس تشخیص مصالح و مفاسد است و مصالح و مفاسد هم از راه شناخت مجموع هستی و ارتباط اجزای آن با سعادت انسان به دست می آید و از آن پس، انسان ملتزم می شود که به قوانینی که او را به آن سعادت می رساند، عمل کند و همین التزام و تعهد است که «باید خیز» است و او را به حرکت و عمل وامی دارد.» (احمدی، ۱۳۶۳: ۱۲۴)

البته هدایت عمومی را نباید فراموش کرد که پیش‌تر به آن اشاره کردیم. براساس هدایت عمومی، انسان طبیعت واقع‌بینی دارد و در فعالیت طبیعی خود، در عین حال که با کمک عواطف و احساسات به سوی مقاصد حیاتی خود برانگیخته می شود، به طبع به سوی مقاصد واقعی خود رهسپار می شود. هر حیوانی در زندگی خود به سوی مقصدی حرکت و کارهایی

می‌کند که تجهیزات وجودی‌اش او را به‌سوی آن مقصد هدایت می‌کند.^۱ انسان نیز که نوعی از آفریده‌هاست، از این کلیت مستثنا نیست و آفرینش ویژه وی روشی را به وی نشان می‌دهد که باید در زندگی اتخاذ کند و تکالیف و مقرراتی را برای وی مشخص می‌کند که باید انجام دهد.^۲

۲. وحی: علامه به‌روشنی گفته‌اند قدرت قضاوت فکری بشر محدود است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۰/۲) و افراد بسیار معدودی هستند که قریحه و استعداد مناسبی برای مسائل حکمت متعالیه و در نتیجه، اخلاق متعالیه داشته باشند (همان، ج ۵، ۱۳۴)؛ از این رو، نیازمندی به وحی در کنار عقل ضروری است؛ پس باید همواره عقل و وحی را در کنار یکدیگر، ناظر سیر حرکت امیال و استعدادهای طبیعی انسان دانست.

«عقل فقط می‌تواند ثابت کند که خداوند، خیر است و اجمالاً خیر موجودات و از جمله خیر بشر را می‌خواهد؛ اما شناخت اینکه خیر چیست و برای تحصیل آن، چه باید کرد، عقل از عهده اثبات آن بر نمی‌آید. عقل به‌خودی‌خود و بدون یاری جستن از وحی نمی‌تواند ثابت کند که خداوند، فلان تکلیف را از ما خواسته است؛ به‌خصوص تکلیفی که ثمره اخروی داشته باشد.» (احمدی، ۱۳۶۳: ۱۲۴)

عقل و وحی در واقع، دو حجت هماهنگ در اختیار انسان‌اند و بر همین اساس، علامه معتقد است که تناقض این دو حجت را هم عقل قطعی مردود می‌داند و هم وحی الهی؛ چون هرگز دو حجت هماهنگ خداوند، سب‌خانه، مابین هم نخواهند بود، بلکه عقل چراغ روشنی است و وحی صراطی مستقیم که هیچ کدام بدون دیگری سودی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: مقدمه/۲۱).

۳-۲: اخلاق مبتنی بر طبیعت انسان

علامه پس از ترسیم داشته‌ها و تجهیزات انسان در چهار گام، می‌گوید اسلام در تشریعات و احکام اخلاقی خود، انسانی طبیعی را پشتوانه قرار می‌دهد؛ یعنی ساختمان

۱. این هدایت عمومی بارها در قرآن کریم بیان شده است؛ از جمله در سوره طه آیه ۵۰ و اعلی آیه ۳۸.

۲. ﴿وَمِنْ أَى شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ثُمَّ السَّبِيلَ﴾. با تأمل در این آیه افعال و اعمال حق (مطابق مصلحت واقعی) که انسان باید با غریزه واقع‌بینی خود آن‌ها را انتخاب کند، همان افعال و اعمالی است که آفرینش انسان با تجهیزات ویژه خود او را به‌سوی آن‌ها هدایت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۳۶/۱).

وجودی انسان را با تجهیزات ویژه‌اش مدّ نظر قرار می‌دهد، نیازمندی‌های این ساختمان را مراعات می‌کند و هدف آن تأمین مصلحت واقعی (خیرات پایه) انسان است (طباطبائی، ۱۳۸۷/الف: ۲/۲۹۶)؛ از این رو، همه افراد باید دست به دست هم دهند و طبیعت‌های خود را به کمال و نهایت درجه از هدفی برسانند که برای آن خلق شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷/الف: ۱/۵۷۱). ایشان در واقع طبیعت انسانی را که ترکیبی از امیال و جهازات تکوینی ناظر به نیازهای انسان و تحت نظارت قوه اندیشه و تفکر است و تمایل فطری به حق دارد (شاکر، ۱۳۸۴/۴: ۲۷۷)، بنیان قوانین ثابت اخلاقی قرار می‌دهد و قوانین طبیعت انسانی را قوانینی بنیادین می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۸۷-۲۸۸).

از این رو، علامه اخلاق را بر نیازها و تمایلات یا استعدادهای طبیعی نهفته و مشترک انسان‌ها مبتنی می‌کند و معتقد است که احکام ناظر به حُسن و قبح و فضیلت و رذیلت بالاخره سر از اقتضایی درمی‌آورد که همواره در طبیعت انسان هست (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱/۵۷۴). مراد از حوائج، آن چیزهایی است که نفس انسان آن‌ها را با امیال و تصمیم‌هایش می‌طلبد و عقل هم که یگانه نیروی تمییز «خیر و شر» یا «نافع و مضر» است، آن‌ها را تصدیق و معین می‌کند که فلان قانون حاجتی از حوائج، یا میلی از امیال واقعی انسان را ارضا می‌کند یا نمی‌کند.

«حوائج حقیقی و واقعی انسان، این قضایا و «بکن و نکن‌ها»ی عملی را وضع کرده و معتبر شمرده است. اصول و ریشه‌های این قوانین باید حوائج حقیقی انسان باشد؛ حوائجی که واقعاً حاجت است، نه بر حسب تشخیص هوای نفس.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۸۷-۲۸۸)

براین اساس، همه «باید»ها و «نباید»ها و ضرورت عمل به تکالیف، از نیازها سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی همه این‌ها به تحصیل لذت و آسایش و سعادت انسان و دور کردن وی از درد و رنج و شقاوت بازمی‌گردد و تکلیف یا «باید» و «نباید»، فقط درباره کارهایی معنا و مفهوم پیدا می‌کند که به سعادت و شقاوت انسان مرتبط‌اند (احمدی، ۱۳۶۳: ۱۲۱-۱۲۲). بشر برای وصول به لذت یا کمال و سعادت و دور ماندن از درد و رنج و نقصان و شقاوت، افعال خود

را انجام می‌دهد و همه این‌ها اقتضای طبیعت وجودی اوست؛ بنابراین، قوانین اخلاقی را برای تأمین سعادت و دور ماندن از درد و رنج می‌پذیرد و به آن‌ها ملتزم می‌شود؛ برای مثال انسان عدل را با همه دشواری‌اش رعایت می‌کند تا به سعادت برسد و از ستم دوری می‌کند، هرچند به ظاهر لذت‌بخش باشد. براساس اقتضائات طبیعی، انسان درواقع این اصل اساسی را مبنای رفتار خویش قرار می‌دهد: «اگر من بخواهم به کمال [اخلاقی] دست یابم، لازم است هرچیزی را که وسیله وصول به آن است، تحصیل کنم.» این «لازم است» در اینجا با «لازم است» در مثال «برای سرسبز شدن کشتزار، باران لازم است» فرقی ندارد (همان، ۱۲۲).

علامه هم اخلاق فردی و هم اخلاق اجتماعی را بر مبنای این طبیعت مشترک انسانی بهره‌مند از جهازات تکوینی پایه‌ریزی می‌کند. ایشان براساس مقتضیات طبیعت وجودی انسان، افعال او را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱) افعالی که برای منفعتی انجام می‌شوند؛ مانند خوردن، نوشیدن، پوشیدن و مبدأ صدور این‌ها قوه شهویه است؛ ۲) افعالی که برای دفع ضرر انجام می‌شوند؛ مانند دفاع آدمی از جان و عرض و مال و مبدأ صدور این‌ها قوه غضبیه است؛ ۳) افعال ناشی از تصور و تصدیق فکری؛ مانند برهان چیدن و درست استدلال کردن که هیچ فعلی از افعال دو دسته قبلی نیست. در این دسته از افعال، انسان ابتدا فعل را در ذهن خود مورد سنجش قرار داده و سرانجام تصمیم می‌گیرد آن عمل را در خارج انجام دهد یا ندهد. این افعال ذهنی از قوه نطقیه فکریه ناشی می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۵۹/۱)؛ بنابراین، منشأ همه خلق‌های آدمی، سه نیروی عمومی شهویه، غضبیه و نطقیه است که انسان به آن‌ها مجهز شده است. ذات آدمی ترکیبی از این قوای سه‌گانه است که بر مبنای آن‌ها افعالی از انسان صادر می‌شود که در هیچ حیوان دیگری نیست و آدمی را به سعادت مخصوص خویش می‌رساند؛ سعادت که این ترکیب برای رسیدن به آن درست شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۹/۱). واجب است این موجود به دلیل بهره‌مندی از نیروی اندیشه، اجازه ندهد هیچ‌یک از این جهازات و امیال، افراط و تفریط کنند و از حدّ وسط منحرف شوند؛ چون اگر یکی از آن‌ها از حدّ وسط تجاوز کند، ترکیب آدمی خاصیت خود را از دست می‌دهد و تباه می‌شود؛ در نتیجه به غایتی (سعادت)

نمی‌رسد که برای آن ترکیب یافته است. وقتی فرد انسانی به خودی خود چنین وضعی داشته باشد، نوع انسانی نیز در اجتماع نوعی اش همین حال را خواهد داشت (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۷۱/۱) و به رفتارهای اجتماعی خود دقت کافی خواهد کرد.

براین اساس، علامه نقطه اتکاء نظام اخلاقی را در حقیقت ثابت و واحد نوع بشر می‌داند. ایشان معتقد است چون انسان‌ها نوع واحدی‌اند، بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارند^۱؛ یعنی سودها و زیان‌هایشان نسبت به بنیه و ساختمان روحی و بدنی آن‌ها، سود و زیان مشترکی است و در این صورت لازم است که در مرحله عمل نیز هادی واحدی آن‌ها را به آن هدف ثابت هدایت کند که این هادی، همان قانون طبیعی است. این هادی انسان را به سوی سعادتش هدایت می‌کند، او را به راه معینی هدایت و به هدف خاصی منتهی می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۶۷/۱۶-۲۶۹؛ ۳۷/۱۲)؛ از این رو، احکام حسن و قبح، فضیلت و رذیلت، بالاخره سر از اقتضایی در می‌آورند که همواره در طبیعت انسان هست (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۴/۱).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفتیم، سازوکار اخلاقی مبتنی بر طبیعت از دیدگاه علامه چنین است که ایشان طرح‌واره‌ای را از استعدادها و گرایش‌های انسان بنیان قرار می‌دهد که به شکل طبیعی و بالقوه در وجود انسان‌ها قرار داده شده است و براساس آن‌ها مبنایی طبیعی برای اخلاق فراهم می‌کند؛ زیرا خداوند حکیم است و نظم حکیمانه‌ای در نظام خلقت و وجود انسان قرار داده است؛ به این ترتیب که استعدادها، امیال، گرایش‌ها و نیازهای مختلفی در وجود انسان قرار داده است که در صورت شکوفا شدن، فضیلت‌هایی را در وجود انسان محقق می‌کنند که بیانگر طبیعت حقیقی انسان و وجود بالفعل او خواهند بود. هریک از عناصر این طرح‌واره یا نظام حکیمانه، بخشی از طبیعت انسان است و به قوانین حاکی از آن‌ها قوانین

۱. برای مطالعه بیشتر درباره تبیین سعادت و شقاوت از دیدگاه مرحوم علامه ر.ک: یعقوبی، ابراهیم (۱۳۸۷)،

«سعادت از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال دهم، شماره اول (پیاپی ۳۷)،

طبیعی اخلاق می گویند. افعال اخلاقاً درست، موجب شکوفایی استعدادهای طبیعی انسان می شوند؛ برای مثال، کنجکاوی انسان و تمایل همیشگی و طبیعی اش به دانستن، از استعدادهای طبیعی نفس ناطقه است که دانستن را ظرفیت طبیعی هر انسانی می داند؛ ازاین رو، هر چه در راستای حرکت طبیعی و شکوفایی این استعداد نباشد، نادرست است؛ مانند دروغ گفتن؛ زیرا با ظرفیت نفس ناطقه انسان در تنافی است، ظرفیت شناختی او را معیوب و او را از دانستن حقیقت منع می کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. شاکر، کمال مصطفی (۱۳۸۴)، ترجمه خلاصه تفسیر المیزان، اسلام، تهران.
۳. شریعتی سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۷)، تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، بوستان کتاب، قم.
۴. صدرالدین شیرازی [بی تا]، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (با حاشیه علامه طباطبائی)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم.
۶. — (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، تهران.
۷. — (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۸. — (۱۳۸۷ الف)، بررسی های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، بوستان کتاب، قم.
۹. — (۱۳۸۷ ب)، روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر، بوستان کتاب، قم.
۱۰. — (۱۳۸۷ ج)، شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین، بوستان کتاب، قم.
۱۱. — (۱۳۸۷ د)، مجموعه رسائل، بوستان کتاب، قم.
۱۲. — (۱۳۸۸ الف)، ترجمه و شرح بدایه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، بوستان کتاب، قم.
۱۳. — (۱۳۸۸ ب)، علی و فلسفه الهی، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۴. — (۱۳۸۸ ج)، قرآن در اسلام، بوستان کتاب، قم.
۱۵. احمدی، احمد (۱۳۶۳)، «ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری» در دومین یادنامه علامه طباطبائی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، تهران.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، فطرت، صدرا، تهران.
۱۷. — (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، صدرا، تهران.
۱۸. مور، جورج ادوارد (۱۳۸۵)، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی، علی عسگری یزدی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.

19. Patrick Lee, "**Human Nature and Moral Goodness**", in: Cherry, Mark J. (ed), *The Normativity of Nature, Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, St. Edward's University Austin, USA, 2009.
20. Donnelly, Bebhinn (2007), **A Natural Approach to Normativity**, Ashgate, Aldershot.
21. Finnis, John (1980), **Natural Law and Natural Rights**, Oxford University Press, Oxford.
22. _____ (1998), **Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory**, Oxford University Press, United States.