



فصلنامه علمی- پژوهشی اخلاق پژوهی

سال ششم • شماره اول • بهار ۱۴۰۲

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 6, No. 1, Spring 2023



مبانی انسان‌شناختی اخلاق

در اندیشه کلامی شیخ طوسی (ره)

حسین زارع* | سعید کاظمی** | میترا بهرامی***

doi: 10.22034/ethics.2024.50580.1583

چکیده

آثار و اندیشه‌های شیخ طوسی - عالم بلندآوازه و بنام امامیه و رئیس حوزه کلامی بغداد - همواره اثرگذار و الهام بخش بوده و بویژه نوع نگاه او به انسان، تأثیر بسزایی در نظریه اخلاقی‌اش داشته است. در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی، به بیان مبانی و دیدگاه‌های کلامی شیخ طوسی ناظر به ابعاد وجودی انسان پرداخته شده و میزان تأثیرگذاری این مبانی در نظریه اخلاقی او تبیین شده است. شیخ طوسی در حوزه الزام اخلاقی یک فضیلت‌گرایی وظیفه‌محور است و در بحث از فطرت و نقش آن در اخلاق، بر بدیهی بودن فطریات در کشف احکام و گزاره‌های اخلاقی تأکید دارد و به لحاظ معرفت‌شناختی آن را بر شناخت عقلی مقدم می‌دارد. این رویکرد، مبین مبنای‌گرایی در حوزه توجیه است و به قبول قضایای بدیهی در ساحت حکمت نظری و عملی می‌انجامد. شیخ طوسی، همچنین التزام به گزاره‌های فطری را مایه شکوفایی و توسعه اخلاق می‌داند که سبب می‌شود سر از شناخت‌گرایی اخلاقی (واقع‌گرایی) درآورد.

کلیدواژه‌ها

مبانی کلامی اخلاق، شیخ طوسی، انسان، انسان‌شناسی.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان. ایران. (نویسنده مسئول) |

h.zare@umsha.ac.ir

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان. ایران. | s.kazemi@umsha.ac.ir

*** استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان. ایران. |

m.bahrani@umsha.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۲۵

■ زارع، حسین؛ سعید کاظمی؛ میترا بهرامی (۱۴۰۲). مبانی انسان‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی شیخ طوسی (ره)،

فصلنامه اخلاق پژوهی. ۶ (۱۸)، ۱۲۵-۱۴۲ doi: 10.22034/ethics.2024.50580.1583

به طور کلی، تعریف و بینش کامل از حقیقت اخلاق، معناداری و زیست اخلاقی در گرو مطالعات انسان‌شناسانه است. انسان‌شناسان با مطالعات دقیق پیرامون انسان و با استفاده از مسائل مختلفی؛ چون علوم نظری، تجربی، تاریخی و اجتماعی-دینی، از حقیقت وجودی و ابعاد گسترده انسان پرده برداشته و نیازهای اساسی گوناگونی را برای او بیان کرده‌اند که مهم‌ترین آنها مسائل اخلاقی است. نقش و جایگاه نظریات متفکران اسلامی و غیر اسلامی درباره حقیقت انسان در حوزه علوم مختلف به‌ویژه اخلاق قابل پیگیری است. نظریات سنتی متفکران یونان که مبتنی بر فضایل چهارگانه و تلاش برای رسیدن به سعادت و همچنین تلاش‌های زکریای رازی درباره طبابت روح انسان توسط اخلاق، گواهی روشن بر ترسیم نظام اخلاقی بر پایه ماهیت انسان است. از آن‌رو، شناخت حقیقت آدمی و ابعاد وجودی او در تحصیل اخلاقیات، تأثیر شگرفی دارد تا جایی که اهمیتش را در ساحت‌های دیگری نظیر توحید و جهان‌شناسی می‌توان دریافت.



مبانی انسان‌شناختی در اخلاق را می‌توان به مهم‌ترین پرسش‌های مربوط به انسان پیوند زد که از کجا آمده‌ام؟ چه کاری باید انجام بدهم؟ به کجا می‌روم؟ از این‌رو، برای ترسیم یک نظام اخلاقی متشکل از الزام و شایستگی باید انسان و فلسفه وجودی او را مد نظر قرار داد. امروزه بنای تفکرات دنیای غرب بر اومانیسم و محوریت انسان شکل گرفته و روی به نظام اخلاقی سکولار مآبانه آورده است که تمامی آموزه‌های اخلاقی‌اش برآمده از نوع نگاه خاص به انسان و نفی وحی و آموزه‌های الهی است. در مقابل این رویکرد و نگرش، نگاه دینی است که حقیقت انسان را به عنوان موجودی که در تمامی شئون حیاتش ذاتا وابسته و فقیر درگاه حق تعالی است. شناخت انسان و معرفت نفس در تکامل اخلاقی نقش اساسی دارد. قرآن کریم و روایات اسلامی به طور ویژه به این مسئله پرداخته‌اند. در قرآن کریم، فراموشی نفس ملازم با فراموشی خدا قلمداد شده است و خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند، پس خدا نیز آنان را به خود فراموشی گرفتار کرد...». (سوره حشر، آیه ۱۹) در سوره مائده^۱ به شناخت نفس و خودشناسی تأکید

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (سوره مائده، آیه ۱۰۵).

شده و خودشناسی زمینه‌ساز هدایت آدمی و نجات اهل ایمان از گمراهی انگاشته شده است. تقسیم آیات الهی در قرآن به آیات آفاقی و انفسی و تأکید خاص بر آیات انفسی (سوره فصلت، آیه ۵)، نکوهش کسانی که از خودشناسی و معرفت خویش غافل هستند (سوره ذاریات، آیه ۲۱)، همگی بحث انسان‌شناسی و تکامل اخلاقی او را نشان می‌دهد. مسئله شناخت انسان و خودشناسی در متون روایی نیز بسیار مهم است. رسول خدا می‌فرماید: «من عرف نفسه عرف ربه» (مجلسی، ج ۲، ص ۳۲). از امام علی (ع) حدود سی روایت که مضامین آنها اشاره به معرفت نفس دارد نقل شده است (نوری، ج ۲، ص ۳۱۰) اهمیت معرفت نفس و خودشناسی، ملازمه آن با خداشناسی که به طور ویژه در منابع اسلامی طرح شده و از طرفی در مباحث اخلاق موضوع اصلی انسان است. از این رو، تبیین و شناخت ساحت‌های متعدد آدمی امری واضح است. شناخت ویژگی‌ها، توانایی‌ها و استعدادهایی که در مسیر رشد اخلاقی انسان تأثیرگذار هست. از آن رو، بر آن شدیم تا با تحلیل اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی درباره حقیقت انسان و مسائل پیرامونی آن برای ترسیم نظام اخلاقی اسلامی برگرفته از آموزه‌های وحیانی گامی برداریم.



شیخ طوسی یکی از ستارگان بی‌بدیل مکتب شیعه است که از دریای بی‌کران معارف اهل بیت (ع) بهره‌ها برده و نقش بسزایی در دفاع از عقاید تشیع داشته است. او با برخورداری از جایگاه ویژه علمی خود و با برقراری ارتباط با دیگر فرق هم عصر خویش توانست ریاست علمی و دینی شیعه را به دست آورد که همین امر موجب گردید که بسیاری از محققان از شیخ طوسی به عنوان تدوین‌کننده اساسنامه تشیع در فرهنگ و تمدن اسلامی یاد کنند. ما برای تبیین مبانی نظام اخلاقی مورد قبول شیعه، نیازمند تجزیه و تحلیل نظریات متفکرانی هستیم که اصلی‌ترین مباحث خود را در علم کلام به نمایش می‌گذارند. بدین‌سان دیدگاه شیخ الطائفه به عنوان یکی از برجستگان کلام شیعه زمینه بررسی است. ضمن این‌که نگاه ویژه ایشان به ماهیت انسان که گاه در آثار متفکران دیگر خیلی کم قابل رؤیت است، ضرورت پرداختن به دیدگاه او را مضاعف می‌کند. ذکر این نکته الزامی است که شیخ طوسی نگارشی در زمینه اخلاق نداشته‌اند و اگر نظریه‌ای در این گفتار به ایشان منتسب می‌گردد بر طبق مبانی کلامی ایشان است. تا کنون نوشتاری به صورت مستقل در موضوع حاضر اعم از کتاب و مقاله نگاشته نشده است، مقاله وحید پاشایی با موضوع انسان‌شناسی اخلاقی در مکتب کلامی بغداد با تأکید بر اندیشه‌های سید مرتضی که در فصلنامه پژوهشنامه اخلاق چاپ شده است، به تحلیل و بررسی آرای سید مرتضی پرداخته و نگره‌های کلامی او را واکاوی کرده است و مقاله حاضر نگرش‌های کلامی

شیخ طوسی و نقش آن در اخلاق را واکاوی می‌نماید.

ماهیت انسان و تأثیر آن بر اخلاق

حقیقت انسان - از منظر شیخ طوسی - متشکل از سه مقوله اصلی است. بدن، روح و حیات. شیخ معتقد است این سه عنصر، پدیدآورنده حقیقت انسان است و دیگر مؤلفه‌ها همچون عقل، به این سه عنصر باز می‌گردد. او بر خلاف دیگر اندیشمندان که وجود انسان را تنها دو مؤلفه روح و بدن می‌دانند و حیات را مبتنی بر روح و اثر فعال آن دانسته‌اند، معتقد است که اساساً حیات غیر از روح بشر است. او حیات را محصول فعل خداوند و محل وجود حیات را روح می‌داند. بدین تعبیر، روح داخل در جسم و حیات داخل در روح است. او در آثارش به این مطلب اشاره دارد و به صراحت حیات را غیر از روح دانسته است. بدین سبب، اصل تعلق حیات نسبت به انسان، آن چیزی است که به روح تعلق یافته است و از همین روست که هنگام خروج روح، بدن مرده‌ای بیش نیست (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۳۲).

البته، اگر چه این بحث بحثی اصطلاحی است؛ زیرا آنچه عملاً وجود یافته است، همان انسانی است که شامل دو جزء خاص روح و بدن است، لیکن آنچه سبب فرق بین دیدگاه شیخ و دیگر علما شده است، آن است که دیگران حیات را در روح عینیت داده‌اند و حقیقت روح را عملاً با حیات یکی دانسته‌اند؛ در حالی که شیخ، روح را محل قبول حیات می‌داند. منشأ این نوع اختلاف را باید در نوع دیدگاه هر گروه نسبت به روح دانست که بازگشت آن به حقیقت جسمانیة روح باز می‌گردد که اگر روح جسم باشد در مصاحبت با بدن، دو جسم وجود دارد و عملاً اجناس بالاصل خالی از حیات شعوری‌اند. از این رو، از آنجا که شیخ روح را اساساً از مقوله جسم می‌داند، حیات را مختص به او کرده است و روح را اثر فعال بر بدن قرار داده است.

ماهیت و چیستی روح

روح - در لغت - مشتق از ریح است. وجه مشترک ریح در بیان لغت‌شناسان، دلالت بر استنباط و گستردگی دارد و عنوان جریان نیز که عده‌ای ذکر کرده‌اند، حکایت از همان معنای مذکور است، اما در تبیین اصطلاحی ماهیت روح اختلاف بسیار وجود دارد، هر علمی از منظری خاص بدان نگرسته است. روح از دیدگاه علم کلام که مقصد نوشتار است نیز تعریفی واحد



۱۲۸

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال ششم

شماره اول | بهار ۱۴۰۲

نداشته است. عده‌ای آن را جوهر و عده‌ای آن را مجرد و برخی آن را عرض بر جسم و برخی دیگر بر خلاف این نظرند، اما در عنوان حدوث روح، تماماً متفق القول هستند.

شیخ طوسی - بر خلاف استاد خود شیخ مفید - که حقیقت روح را موجودی مجرد و گوهری دانسته است، آن را از مقولات جوهر و جسم می‌داند که علاقه تدبیری و استکمالی به بدن ظاهری انسان دارد. (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۴). او روح را جسمی هوایی دانسته است که در منافذ بدن در جریان است. از این مفهوم چنین برداشت می‌شود که او حیات بدن را متعلق روح می‌داند و شرط حیات بدن را وجود همین جریان و گسترش آن در بدن دانسته است. از این‌رو، ادامه حیات بدن وابسته و متکی به آن است و هر گاه روح از بدن مفارقت نماید، بدن به میت مبدل خواهد شد و از سویی دیگر، به جهت تعلق حیات به روح در بیان شیخ لازم است مخاطب تکلیف را صرفاً روح بدانیم که با بهره از جوارح بدنی مکلف به فعلیت آن شده است.

از سویی دیگر با اتکا به تعاریفی که شیخ از نفس کرده است، باید گفت نزد او روح و نفس از یک مقوله‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۹). چنان که در اثر تفسیری خود نفس را چیزی می‌داند که انسان بدان حیات دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۴) و در مکانی دیگر حقیقت بشری را نفس دانسته (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۹) و در جایی دیگر آن را خاصه مدرکی بشر دانسته است (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۱۷) که تمام این تعاریف تداعی دهنده معنا و مفهوم روح‌اند. شیخ، تمایز بین نفس و روح را نمی‌پذیرد و این مطلبی است که در آثار او به صراحت بیان شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۱ و ۳۰۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۶۰)؛ هرچند از برخی سخنان او برخی تفاوت‌ها همچون اعم بودن نفس (در جنس حیوانات) و اخص بودن روح (مختص انسان) فهمیده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۱۷) شیخ طوسی در تفسیر آیات الهی در کتاب شریف تبیان، ضمن چند مقدمه به حقیقت درونی و باطنی انسان اشاره کرده و آن را دارای نشئه الهی دانسته که به تفصیل بدان اشاره می‌نمایم.

۱. با تأکید قرآن نخستین مسئله‌ای که مقام بشر را فوق خلایق معرفی می‌کند، آن علم اختصاصی است که خداوند به آدم اعطاء نمود که دیگر خلایق از جمله جن و ملک نسبت به آن جاهلند. شیخ طوسی در تبیین چیستی چنین علمی که در آیه سی و یک سورة بقره بدان اشاره شده است «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...» معتقد است با توجه به لفظ «كُلِّ» در آیه که دلالت استیعاب دارد، این علم به طور جامع و کامل در اختیار آدم نهاده شد و او یگانه عالم خلقت است که لایق سجود ملائکه است و این علم علتی بر نتیجه سجده‌ای است که حاکمی از تبعیت صرف خلایق است.



۲. شیخ با بیان فرق بین اعلام و اخبار، جنس اعلام را مختص به علم حضوری و آگاهی بر قلب نه اکتساب آن دانسته است که از جنس تصدیقات عقلانی است، این مطلب خود حاکی از وجودی خاص و نشئه‌ای شگرف در درون انسان است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۷).

۳. شیخ در تحلیل اسماء، معتقد است که منظور از اسماء، معانی آن است؛ زیرا هویت نام و ارزش اسم به معانی آن باز می‌گردد که خود دلالتی بر عظمت آن معانی است. از این رو، قول اکثر اندیشمندان در بیان ذکر نام ذریه خود و آموزش زبان‌های مختلف، بی‌دلیل است؛ زیرا فاقد وجهی معقولند. از سوی دیگر، با توجه به ضمیر هم در «عرضهم علی الملائکه» و تأکید «هم» در آیه «یا آدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاسْمَائِهِمْ» با ذکر آیه چهل و پنج سوره نور و عرف اعراب در استعمال این ضمیر در باب من یعقل، باید پذیرفت که آنچه در کنه انسان به امانت نهاده شده است از جنس عقل و شعور است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۹). حال از مجموع نکات مذکور باید گفت شیخ بر این باور است که انسان صاحب جوهر و ذات بزرگی است که او را لایق خلافت پروردگار متعال کرده است و با توجه به نکته سوم، جنس آن باید از جنس حکمت، عقل و شعوری باشد که ناطقیت او را تشکیل می‌دهد.

به حق باید گفت جایگاه انسان در اخلاق مبتنی بر نوع درکی است که از حقیقت آدمی پذیرفته می‌شود. افرادی که انسان را تنها همین جسم خاکی و مادی تصور کرده‌اند و ویژگی‌های او را در سطح حیوانات تقلیل داده‌اند. ارزش‌گذاری آنها نیز از حد چنین برداشتی فراتر نخواهد رفت. آنها بشر را در نهایت به عنوان حیوانی مدرن و تکنیک‌دان می‌نگرند و اهمیت او را به همین مقدار می‌دانند (موسوی اصل و همکاران، ص ۲۷). لیکن در رویکرد دینی، هرچند انسان‌ها گونه‌ای فعال از همان حیوانات هستند و در رفع بسیاری از خواست‌ها به طرق همسانی نیازمندند، اما بعد روحانی او از مقوله دیگری است و او را از ماندن در چنین مرتبه‌ای رهاکننده است و ارزش او را به اعلی درجه کمال، ارتقا بخشیده است.

در این رویکرد، انسان قوه همه کمالات دیگر موجودات است و می‌تواند مراحل رشد و بالندگی خود را طی کند و به فعلیتی جامع دست یابد. چنین دیدگاهی کرامت و شرافت انسانی را در جایگاه خود قرار داده و اخلاقیات را که لازمه و بستر تحصیل آن است توجیه می‌کند. از سویی دیگر، موجب ظهور خودباوری در آدمی می‌شود و با فراهم آوردن شرایط موجب رشد اخلاقیات در بشر شود؛ زیرا پذیرش انسان‌شناسی معناگرا هویت را در بطن آدمی حیات بخشیده و موجبات تعادل روح و جسم را فراهم سازد، مسئله‌ای که وجاهت اخلاق به آن وابسته است.

چنان‌که بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان، اثر چنین نقشی را در اخلاق از مؤلفه‌های سازنده در علم اخلاق شمرده‌اند (برقی و علیپور، ۱۳۸۸، ش ۱۳).

از مهم‌ترین شاخصه‌های اخلاق فضیلت می‌توان به ویژگی‌هایی چون تقدم منش بر رفتار، تقدم ارزش بر الزام، تقدم درون بر بیرون و تقدم اسوه‌ها بر قواعد و اصول اشاره کرد (صادقی، ۱۳۸۹، ص ۸۰) طرفداران این رویکرد به درون انسان توجه می‌کنند و آراستگی و پاکی آن را ملاک فضیلت‌مندی می‌دانند و معیار اصلی را خود فاعل و نه فعل معرفی می‌کنند بنابراین، باید درون فاعل اخلاقی رشد یافته و فضیلت‌مند شود تا هر عملی که از او صادر می‌شود خوب و زیبا باشد. برخی از آیات قرآن کریم به این مطلب اشاره دارند که متناسب با آرای شیخ طوسی تبیین می‌گردد. بر اساس آیات ۸۸ و ۸۹ سوره شعرا ملاک خوبی اعمال آدمی درون است؛ چون در آخرت هیچ چیزی جز قلب و روح سلیم مفید نخواهد بود و ملاک سودمندی در آخرت روح سالم آدمی است و نه افعال خوب او (صادقی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱) شیخ طوسی در تفسیر این آیات چنین آورده است:



۱۳۱

...أى وإنما ينفع من يأتى «اللّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» اى سلیم من الفساد و المعاصی، إنما خص القلب بالسلامة، لأنه إذا سلم القلب سلم سائر الجوارح من الفساد، من حیث أن الفساد بالجراحة لا یكون إلا عن قصد بالقلب الفاسد فان اجتمع مع ذلك جهل، فقد عدم السلامة من جهتين.

شیخ طوسی برای باطن انسان در شکوفایی اعمال نقشی ویژه قائل است و استحقاق ثواب را منوط بر همراهی ظاهر و باطن کرده است که بافضیلت‌گرایی سازگار است.

شیخ طوسی در کتاب تبیان که همراه با دیگر علمای مسلمان برای باطن انسان در استحقاق ثواب و عقاب جایگاه ویژه‌ای قائل است و هماهنگی باطن و ظاهر را شرط اساسی تحقق ثواب و عقاب می‌داند. با توجهی که شیخ طوسی به درونیات انسان دارد و ملاک اصلی ثواب و عقاب را باطن انسان قلمداد کرده و این تعلق ثواب و عقاب اُخروی خود دلیلی بر فضیلت‌گرایی اخلاقی ایشان است.

فطرت و تأثیر آن در اخلاق

شیخ طوسی، فطرت را در لغت نوعی ابداع در خلق، بدون پیشینه می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۸،

ص ۲۴۷) که لوازم معرفتی را در کنه و نهاد خود جای داده است. (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۰) گرچه او با ارائه دلایل قرآنی و روایی حیطه آن را در پذیرش پروردگار و گرایش ذاتی به حق دانسته است بدین معنا که بشر ذاتاً معرفتی شهودی به خداوند و آنچه موجب تقرب الهی می شود، دارد (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸) که حاکی از وجودی حق طلب در سرشت بشر است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۵)، اما عملاً اعتقادی به چنین حصری در کلام شیخ وجود ندارد (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۵)، بلکه این مصادیق از ظواهر عام فطرت شمرده می شود و در کلام او بنایی بر این اختصاص وجود ندارد، اما در باب تعریف اصطلاحی، باید فطرت را به دو معنای عام و خاص تقسیم کرد: (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵) معنای عام آن مشترک بین مخلوقات و معنای خاص آن مختص آدمی است. فطرت در معنای عام خود، هر آن چیزی که خداوند با اراده خویش وجود را در او متجلی کرده است، خواهد بود (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۴۱۱) از این رو، فطرت عام، تمامی خصایص غیراکتسابی موجودات را در بر می گیرد، اما در اصطلاح خاص، به معنای بینش ها و امیال خاص بشری است. آثار شناختی و وجودی خاصی را به دنبال دارد و به عبارت دیگر، نوعیت آدمی وابسته به آن است. معنای منظور این نوشتار که متناسب با اخلاق است همان معنای خاص انسانی است. فطرت به مفهوم خاص انسانی آن، از حیث وجودشناختی، رتبه ویژه ای است که در سرشت آدمی نهاده شده است، اما از جهت معرفت شناسی، چنین معرفتی، شناختی عینی و شهودی است. از این رو، باید پذیرفت که چنین معرفتی نیازمند لوازمی چون تزکیه و طهارت درونی فرد است و سبک این نوع معرفت، مبتنی بر فقر و وجودی بشر است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۷). از این رو، باید دانست که چنین شهودی مقدم بر شناخت عقلی است و می تواند جزو بدیهیات در صغرای قیاس باشد؛ بنابراین، با چنین بیانی روشن است که دیدگاه مبنایابی در توجیه نظام شناخت، مورد قبول شیخ است و چنین سخنی تأییدی بر قبول قضایای بدیهی، در ساحت حکمت عملی است. به تعبیری دیگر، احکام اخلاقی همان گونه که به نوعی وابسته به نفس الامر و حقیقت اند، معرفت پذیرند و قضاوت بر اساس چنین شناخت شهودی ممکن است و اعتقاد شیخ به حُسن و قُبْح عقلی قضایایی چون حُسن عدل و قبح ظلم، از زمره گزاره هایی است که بالفطره قابل قبول است (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۸۶؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۶۴. ۵۹۶، ج ۶، ص ۵۸). بدون آن که نیازی به عوامل خارجی چون مصالح جمععی باشد. حال بر این اساس، اثبات مبنایابی از جمله آثاری است که فطرت در فلسفه اخلاق، آن را تبیین می کند و از منظر شیخ چنین نظری را توجیه می سازد. از دیگر سو، با التزام به گزاره های واقعی فطری، موجب

ارتقای سطح اخلاقیات خواهد شد؛ زیرا شکوفایی اخلاق و جاری دانستن آن، تنها با اتکا به اخلاقیات نظری روی خواهد داد که لازمه وجود چنین قضایایی، تکیه بر بصیرت و احکامی است که فطرت را به عنوان یکی از مقومات بدهات در اختیار دارد و می تواند با ورود در ساختار برهانی در اخلاق، افزون بر رشد، زمینه سازی تثبیت آن را در همه انسان ها فراهم سازد. افزون بر چنین اثری در اخلاق، باید اشاره کرد که از آن جا که هماهنگی نظرات، شرط لازم برای تصدیق است، مبنای گرای می تواند روشنگر شناخت گرایی (واقع گرایی) اخلاقی باشد. حال با پذیرش مبنای گرای توسط شیخ، زمینه ای عینی برای تصدیق قضایای اخلاقی میسر می گردد؛ زیرا با قبول حقایق نفس الامری که عاملیت معرفت فطری و شهودی اند، علل واقعی و رابطه های علی گزاره های اخلاقی، هویدا شده و در نتیجه، آن، مفاهیم اخلاقی، قابلیت تصدیق می یابند و در این حالت، ملاک پیش رو برای صدق و کذب قابل بررسی عینی است. از آثار دیگر فطرت، نقش انگیزشی و بالندگی است. با پذیرش و التزام به منبعیت فطرت و قبول قضایای فطری به وضوح می توان نقش انگیزشی فطرت را در اخلاق مشاهده کرد؛ زیرا مفاهیم فطری ریشه در ذات وجودی بشر دارند و در راستای همان میل و گرایش آدمی شکل یافته اند و پرداختن به چنین درخواستی از درون می توان بالندگی و پویایی را در آن مشاهده کرد. البته، باید گفت چنین شأنی تفاوتی با شأن معرفتی فطرت ندارد، بلکه ریشه آن را باید همان شناخت دانست که هر کس با فطرت خود شهود می کند. در اینجا ذکر این نکته ضروری است که در آثار شیخ چندان تفاوتی بین غریزه و فطرت مشاهده نمی شود؛ هر چند که او در باب بیان غریزه، به سفلی آن و در بیان فطرت، به علوی آن توجه کرده است. بنابراین، باید اشاره کرد که فطرت تمام مباحث مطروحه در باب معرفت شناسی و هستی شناسی غریزه را در خود جای می دهد و غریزه وجودی متمایز از فطرت نخواهد داشت.

جایگاه اختیار در اخلاق

یکی از شرایط حیاتی برای اخلاقی زیستن آزادی و اختیار عمل است و نظریه امر بین الامرین شیخ، بهترین توجیه برای مسئولیت پذیری انسان و التزام او به انجام اعمال اخلاقی، ارزش گذاری اعمال و ملکات انسانی و از همه مهم تر رسیدن به سعادت است. اندیشمندان برای اختیار معانی گوناگونی بیان کرده اند:



۱۳۳

۱. اختیار در مقابل اضطرار: منظور عملی ارادی است و فرد در شرایطی خاص وادار می‌شود که فعلی را انجام دهد که در شرایط عادی آن را انجام نمی‌داد. مثل مصرف گوشت مردار برای زنده ماندن.

۲. اختیار در مقابل اکراه: در حقیقت عملی که از انسان سر می‌زند، یک وادارکننده دارد، بر خلاف اضطرار که چنین گزینه‌ای را ندارد. این عمل اکراهی در مقابل عمل اختیاری که هیچ اجبارکننده‌ای ندارد، قرار می‌گیرد.

۳. اختیار به معنای انجام عمل همراه با رضایت: گاهی اختیار، یعنی رضایت داشتن و با رغبت کاری انجام دادن چه بسا گزینه‌های دیگری هم در کنار خود نداشته باشد.

۴. اختیار به معنای تصمیم‌گیری پس از سنجش و گزینش: اختیار در این کاربرد همان انتخاب از میان گزینه‌های متعدد و بعضاً متزاحم است و آنچه در علم اخلاق مطرح است، همین کاربرد از اختیار است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۸۵).

بحث از جبر و اختیار که در اخلاق معروف به «نظریه موجبیت علی» است در مقابل آزادی اخلاقی قرار می‌گیرد و اهمیتش از آن جهت است که تأثیر مستقیمی در مباحث اخلاقی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: مسئولیت اخلاقی، تکلیف، نسبت اراده انسان با اراده خداوند متعال در عمل اخلاقی. توضیح نظریه موجبیت علی در فهم موجبیت اخلاقی تأثیر شگرفی دارد. هرچند این نظریه در حوزه اخلاق هنجاری مورد مطالعه قرار نمی‌گیرد، اما بحث از موجبیت علی عام که همواره در مباحث فلسفی مورد توجه قرار گرفته، لوازمش در نظریه اخلاقی و پاسخ به پرسش‌های اخلاقی نظیر آیا انسان‌ها مختارند؟ اساسی تلقی می‌گردد. در راستای موجبیت علی، سه دیدگاه مطرح است:

۱. موجبیت علی افراطی: دیدگاهی است که پیروان آن معتقدند: تحقق اعمال و انتخاب‌های انسان در گرو تحقق علت وجودی آن است و هر آنچه در این عالم هست قابل پیش‌بینی بوده و با تحقق علت، معلول محقق می‌شود از این رو، چنین نتیجه‌گیری می‌کنند: «هرگاه شخصی ظاهراً انتخابی اخلاقی داشته باشد، این ظهور، توهمی بیش نیست و این توهم ناشی از جهل فرد به علل انتخابش است. در نهایت، چالش اساسی موجبیت علی این است که آزادی را توهم خوانده و در نتیجه، از عدم ستایش و نکوهش اخلاقی و در نتیجه، التزام و ارزش اخلاقی سخن می‌گویند» (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۲۶۳-۲۶۴) با توجه به این دیدگاه اگر قائل شویم هر عمل اخلاقی

دارای عللی است، خواه این علل درونی باشد یا عللی برخاسته از محیط پیرامونی؛ به موجبیت اخلاقی معتقد شده‌ایم. بر این پایه، موجبیت با معلل بودن و اختیار با نامعلل بودن مساوی است (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۸-۱۵۹). گفتنی است با توجه به ادله عقلی و نقلی شیخ طوسی در ردّ جبریون این دیدگاه از منظر او باطل است و بر امکان الزام، ارزش و مسئولیت اخلاقی تصریح می‌نماید.

۲. اختیارگرایی: در مقابل موجبیت است. طرفداران این نظریه معتقدند: انسان زمانی می‌تواند به عنوان یک فاعل عملش را از روی اختیار انجام دهد که با انتخاب میان خوب و بد مواجه شود. البته، این گروه موجبیت را به طور کلی رد نمی‌کنند و آن را در عالم موجودات غیر مختار جاری می‌دانند، اما حضور اصل علیت عام را در حوزه اعمال انسانی ناکارآمد می‌دانند و از این رو، رفتارهای انسانی را قابل پیش‌بینی نمی‌دانند. اختیارگرایان با تفکیک میان شخصیت اخلاقی بر این باورند: شخصیت یک مفهوم تجربی است که محکوم قاعده‌های علی است و قابلیت تشریح علمی دارد و علومی مانند روان‌شناسی و روانکاوی بدان دست می‌یابند، اما با تأثیر نهادن شرایطی چون محیط وراثت و بعضی استعدادهای خاص بر شخصیت انسان برای انجام اعمالش، نمی‌توان به طور قطع بر تحقق آن اعمال پای فشاری نمود و ممکن است که خود اخلاقی فرد با تمایلات شخصیتیش درگیر شود و انسان را به کار دیگری وا دارد. معتقدین به این دیدگاه برای اثبات مدعای خود به سه دلیل تمسک جسته‌اند. الف) اختیارگرایان با تمسک به واقعیت‌های بیرونی، قائلند که هر کدام از ما غالباً تجربه‌ای یقینی از اختیار و تصمیم‌گیری داریم. ب) اختیارگرایان با استفاده از تحلیل روشی به نام عمل تصمیم‌گیری بر این باورند که هر یک از انسان‌ها در زمانی خاص تصمیمی اتخاذ می‌کنند که در فرایند این عمل منافع یا زیان‌هایی متوجه انسان‌ها می‌گردد، ولی همه ما این کار را انجام می‌دهیم. این عمل منوط به این است که از قبل ندانیم که چه کاری را انجام می‌دهیم و قدرت و توانایی بر آن را داشته باشیم. ج) اختیارگرایان داشتن اراده را ظن و گمان می‌دانند، نه واقعیت و اعتقاد به اختیار داشتن را نتیجه فریفته شدن از طرف قرائن و شواهد می‌دانند (پاشایی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۰). استدلال اختیارگرایان که به تمایز فلسفی بین دو نوع شناخت انجامیده بعضی از گزاره‌ها را ضرورتاً صادق می‌دانند و صدق آنها را مستقل از تجربه حسّی و کذبشان را ناممکن تلقی می‌کنند و قاعدتاً چنین گزاره‌هایی صادقند و نیازی به استدلال ندارند، اما گروهی دیگر از قضایا که با تجربه حسّی اثبات شده و احتمال کذب در آنها وجود دارد، بالا مکان صادقند و این تفاوت بین صدق ضروری و امکانی، شالوده رویکرد



۱۳۵

اختیارگرایی است و نقض موجبیت علی افراطی. در نتیجه، «قائلان به موجبیت علی افراطی، شواهد تجربی را برای اعتقاد به اختیار سودمند دانسته و شواهد را برای آن مکفی به شمار می آورند و انکار چنین مسئله‌ای را موجب شک‌گرایی و اخلال در زندگی به حساب آورده‌اند» (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸ و ۲۷۲) این دیدگاه نیز به روشنی با نظریه امر بین الامرین ناسازگاری دارد و شیخ طوسی آن را نمی‌پذیرد.

۳. موجبیت‌گرایی اعتدالی: رویکردی میانه بین دو نظریه قبل دارند بر این باورند که آزادی و مسئولیت اخلاقی، هیچ تضادی با موجبیت علی ندارد و قائلان به ناسازگاری را متهم به عدم شناخت دقیق و کافی از معنای اختیار می‌کنند. آنان قائلند که همه اعمال آدمی همراه با علت است و انسان هم توانایی تغییر علل را ندارد و نبود علت، مساوی با غیر قابل پیش‌بینی، متغیر و غیر مسئولانه بودن اعمال انسانی است، اما علت داشتن، دلیل انکار اختیار نیست و آزادانه عمل کردن انسان به معنای مجبور نبودن به انجام آن عمل همراه با علت است. بدین‌سان و به دلیل نبود هر گونه فشار بیرونی بر انسان و وجود تمایلات درونی برای انتخاب عملی، نشان از آزادانه بودن اعمال انسان دارد و امیال جزء علل انجام اعمالش به حساب می‌آیند (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۲۷۷ و ۲۸۰). متکلمان اسلامی نیز با پذیرش اصل علیت و انکار قاعده «ضرورت علیت»، به اختیار انسان در کنار علم و شوق و دیگر موارد مقدماتی انجام عمل تصریح کرده‌اند (حلی، ۱۴۳۰ ق، ص ۳۰۸).

ارزش اخلاقی با محوریت رفتارهای اخلاقی انسان، از لوازم بحث اختیار در حوزه اخلاق است. از این‌رو، انجام بزرگ‌ترین اعمال با مجبور بودن انسان، ارزش اخلاقی را به دنبال نخواهد داشت. بنابر این، باید فعلی را دارای ارزش اخلاقی دانست که در کنار مطلوبیت ذاتی و انسانی بودن، اختیاری نیز باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰-۱۴۱). «سعادت» در عین حال که مطلوب نهایی بسیاری از مکاتب الهی و انسانی است، اما در تعریف آن اختلافاتی وجود دارد و به تعبیر ارسطو برخی آن را لذت و کام‌جویی معنا کرده و برخی دیگر در تشریح مفهومی آن به شرف و حرمت اجتماعی اشاره کرده‌اند و فیلسوفان از آن به واقعیت‌های غایی هستی تعبیر می‌کنند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۸۶). پس تشریح مفهومی و مصداقی سعادت از برجسته‌ترین مباحث فلسفه اخلاق است و قطعاً فیلسوفان این حوزه برای ترسیم نظام اخلاقی خویش درباره مفهوم و مصداق آن دیدگاه‌های مختلفی ابراز داشته‌اند.

نکته حائز اهمیت در این بحث، بسیط یا مرکب بودن سعادت است که تعبیر گوناگون

فیلسوفان تحت عناوینی؛ چون «غایت جامع» و «غایت غالب» ناظر به آن است. عده‌ای مفهوم سعادت را، مفهومی بسیط پنداشته‌اند و برخی دیگر بر چند مؤلفه‌ای بودن آن اهتمام ورزیده‌اند. در سعادت تک‌مؤلفه‌ای، مؤلفه‌های مختلفی از سوی متفکران به عنوان عنصر اصلی سعادت مورد استدلال قرار گرفته است. از بارزترین مؤلفه‌های بسیط می‌توان از «نظرپردازی و شهود حقایق عالم هستی» ارسطو و «اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت» و «فعلیت یافتن کمال نهفته آدمی» در اندیشه اسلامی نام برد، اما لذت و احساس ناشی از آن بیشترین مؤلفه‌ای است که برای سعادت تک مؤلفه‌ای بیان شده است (پاشایی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۴). فیلسوفان اخلاق در تبیین مؤلفه‌های سعادت مرکب، نظریات مختلفی همچون: «فعالیت اخلاقی همراه با فعالیت عقلی همراه با مقولات دیگری مانند دوستان خوب، ثروت، شهرت و ...» (پاشایی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۴). «لذات معتدل، فعالیت‌های عقلانی و معرفت خدا» (افلاطون، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۳۲۶-۱۳۲۷ و ج ۴، ص ۲۰۱۶) «لذت و تعالی» (فرانکنا، ۱۳۹۸، ص ۱۹۳)، «تحقق همه کمالات روحی و جسمی شامل اموری نظیر توفیق در امور، صحت عقاید، فضایل اخلاقی، صحت جسم، ثروت و حسن شهرت» (ابن مسکویه، بی‌تا، ص ۸۵-۸۶)، «فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی» را بیان کرده‌اند. بنابراین، وجود عنصر اختیار مهم‌ترین مسئله در تحلیل و بررسی سعادت است خواه بسیط باشد یا مرکب.

در ادامه، بحث از جبر و اختیار می‌توان به بحث استطاعت و نقش آن در اخلاق پرداخت از منظر شیخ طوسی، استطاعت آن دسته توانایی‌های جوارحی است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۶۴) که امکان فاعلیت فعل را به وجود می‌آورند (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۹۹) به شرط فقدان موانع (چون حکمت و شهوت) (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۸) به عبارت دیگر، استطاعت آن چیزی است که انتساب فعل به فاعل را صحیح می‌گرداند (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۳)، اما مفهوم قدرت، آن است که بر مستطیع، ایجاد فعل یا ایجاد ضد آن، بر او رواست و عمل یا غیر عمل در رتبه‌ای برابر دارد (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۲۴)؛ هرچند در برخی از آثار شیخ، «استطاعت» به قدرت و قوه ترسیم شده است، اما منظور همان معنای مذکور است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۲۶). در هر حال، «استطاعت»، شرط لازم تکلیف است و خداوند به هیچ تکلیفی بدون وجود استطاعت در مکلف، فرمان نمی‌دهد (طوسی، ج ۱۰، ص ۲۵). مسئولیت اخلاقی، از نگاه شیخ طوسی آن است که انسان در قبال اعمال خویش مسئول حقیقی است. ثواب و عقاب زمانی معنا و مفهوم می‌یابد که در او استطاعت و توان بر انجام فعل وجود داشته باشد و اگر استطاعت و قدرتی نباشد،



بازخواست وجهی ندارد. شیخ طوسی با اعتقاد به استطاعت انسان پیش از فعل، به اختیار و آزادی او در انجام اعمال نظر داده و ستایش و نکوهش در مورد اعمال اختیاری انسان معنا پیدا می‌کند.

مكلف بودن انسان و تأثیر آن بر اخلاق

شیخ طوسی، حقیقت تکلیف را اراده مرید (شارع) نسبت به امر مشقت‌آمیز بیان کرده است (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۶۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۲۴)؛ زیرا تکلیف، دستور الهی به چیزی است که در آن مشقت وجود دارد و از آن جایی که مرجع امر، اراده است، تعاریفی که تکلیف را امر شارع دانسته‌اند، درست و دقیق نیستند؛ هرچند حقیقتاً امر الهی است، لیکن امر الهی همان اراده اوست. از این رو، تقدم رتبه امر به مأمور، لازمه تکلیف است؛ چنان‌که در هر امری این مسئله لازم‌الاتباع است (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۷) حال با توضیح حقیقت تکلیف روشن می‌شود که تکلیف دارای سه جز اصلی (شرایط مکلف، شرایط تکلیف، شرایط مکلف) است. مکلف به چیزی که تکلیف بر آن متعلق می‌گردد، گفته می‌شود (یزدی مطلق و همکاران، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۷). شرایط مکلف آن است که امری باشد قادر و حکیم و از امر به فعل قبیح و مغل به واجب بر حذر و قادر به اعطای ثواب و عقاب و عالم به تبلیغ و متکلم و منعم و معذب. اینها اهم شرایطی بودن که شیخ متذکر شده است (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۹). شرایط مکلف آن است که کلام دستوری را درک کند. صفاتی چون عاقل بودن، بالغ بودن، حی بودن و عالم بودن را برای مخاطب تکلیف لازم دانسته شده است (طوسی، ص ۲۴۵). با چنین شرایطی کودک، مجنون، حیوانات و جمادات مخاطب تکلیف، قرار نخواهند گرفت (طوسی، ص ۲۵۷). در باب شرایط تکلیف اهم آن استطاعت معرفی شده که باید دانست که این شرط از منظر شیخ، خود حاوی شرط علم و قدرت است. از دیگر شرایط صحت فعل مکلف، بر وجه مشقت بودن است و همچنین حاوی انگیزه‌ای باشد بر انجام تکلیف که در آثار کلامی او همچون اقتصاد و تمهید به آنها اشاره شده است (طوسی، ص ۲۴۴). با توجه به عادل بودن خداوند متعال و اخلاقی عمل کردنش، می‌توان به اخلاقی بودن تکلیف بندگان اشاره کرد، عمل به انجام دستورات الهی و ترک نواهی را می‌توان عملکردی اخلاقی به شمار آورد و با ویژگی‌هایی که شیخ برای مکلف بیان کرده می‌توان شرایط عام تکالیف اخلاقی را فوق طاقیت نبودن، تقویت انگیزه و قابلیت ستایش و نکوهش داشتن را استخراج کرد. نکته دیگری که در این قسمت قابل توجه است این که انجام



۱۳۸

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی
سال ششم
شماره اول
پژ ۱۴۰۲

تکالیف الهی خود سبب ایجاد شوق و انگیزه برای تکالیف اخلاقی است و وظایفی که بر ما تکلیف می‌شود عادت به درست کاری را در ما تقویت می‌کند. با شرایطی که شیخ ذکر کرد می‌توان گفت فاعل اخلاقی باید دارای قدرت، علم، بلوغ عقلی، داشتن امکانات لازم، داشتن شهوت و نفرت و نبود موانع اشاره کرد.

«تکلیف ما لایطاق» از مسائلی است که ذیل عنوان تکلیف بحث شده است و مراد از آن، امر خداوند به انجام فعلی است که خارج از توان مکلف است، چه به جهت قدرت، علم، آلت فعل و یا عدم دلالت (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۶، ق، ص ۱۰۵) شیخ معتقد است تکلیف ما لایطاق از پروردگار متعال صادر نمی‌شود (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۳) و با استناد به دلایل نقلی (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۴۲؛ طوسی، ج ۲، ص ۳۸۴ و ۳۸۵) و دلایل عقلی معتقد است: (۱) خداوند حکیم است و از حکیم فعل قبیح صادر نمی‌گردد و از آنجا که تکلیف ما لایطاق، قبح عقلی دارد. از این رو، خداوند تکلیف به ما لایطاق نخواهد کرد (طوسی، ۱۴۰۶، ق، ص ۱۰۵). (۲) تکلیف ما لایطاق بیهوده است؛ زیرا اصل تشریع عمل، به قصد فعلیت آن در راستای رشد و بالندگی بشر صادر می‌شود (طوسی، ص ۱۲۵) بر این اساس، تکلیف به غیر مقدور، عبث است؛ زیرا قدرتی بر فعلیت آن، نزد مکلف وجود ندارد. از سوی دیگر، حکمت الهی مانع صدور عبث از اوست. در نتیجه، خداوند تکلیفی به ما لایطاق نخواهد کرد (طوسی، ص ۱۰۶). بنابراین، تکلیف به ما لایطاق، تکلیف به محال است و تکلیف به محال، بی‌فایده است و انجام کار بی‌فایده، خلاف حکمت است و از آنجا که ایشان قائل به حُسن و قُبْح عقلی هستند، معتقدند تکلیف به ما لایطاق عقلاً قبیح است و خدا آن را انجام نمی‌دهد. در این بدی نیز تفاوتی بین انسان و خداوند نیست و همان‌گونه که اگر انسان‌ها یک‌دیگر را به امور ما لایطاق امر کنند، مذموم است صدور آن از سوی خداوند نیز ناپسند خواهد بود؛ بنابراین، ملاک قبیح بودن، ما لایطاق بودن است (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۳). بنابراین، ما لایطاق نبودن تکالیف اخلاقی از مهم‌ترین لوازم و ویژگی‌های الزام و مسئولیت اخلاقی خواهد بود و باطل دانستن این مقوله توسط شیخ برجسته‌ترین پایه اساسی اخلاق می‌تواند نام بگیرد. همچنین در مباحث تعمیم‌پذیری دیدگاه‌های اخلاقی می‌توان از تکلیف ما لایطاق به عنوان کبرای قیاس استفاده کرد و با شکل یافتن چنین قیاسی می‌توان به ملاک‌های صحت اخلاقی دست یافت.

نتیجه‌گیری

شیخ طوسی برای باطن انسان در شکوفایی اعمال نقشی ویژه قائل است و استحقاق ثواب را



۱۳۹

منوط بر همراهی ظاهر و باطن کرده است. او استحقاق ثواب را به همراه نفع و ضرر یکی از وجوه حسن افعال می‌داند و استحقاق مدح را با وقوع فعل بدون اعتبار چیزی دیگر مطرح کرده که به ظاهر با نتیجه‌گرایی (نتیجه‌گرایی) مخالف است. از آن جا که شیخ طوسی، شرط استحقاق ثواب را یکی شدن ظاهر و باطن دانسته و با اصالت دادن عمل در باطن رویکرد فضیلت‌گرایی را در پیش گرفته، می‌توان او را در حوزه الزام اخلاقی فضیلت‌گرایی وظیفه‌نگر خواند. گرایش شیخ در حوزه جبر و اختیار که به پذیرش نظریه اعتدالی (امر بین الامرین) در رفتارهای اختیاری انسان موجب گردید و با تأکید بر توانایی انسان بر انجام عمل پیش از فعل و قبیح بودن تکلیف ما لایطاق مسیری هموار را برای ورود به حوزه اخلاق و مسئولیت‌پذیری انسان و الزام او به عملکرد اخلاقی تعیین می‌کند. شیخ در بحث فطرت و نقش آن در اخلاق، حکم بر بدیهی بودن فطریات در کشف احکام و گزاره‌های اخلاقی نمود و از لحاظ معرفت‌شناختی آن را بر شناخت عقلی مقدم داشت. این رویکرد، مبین دیدگاه مبنایگرایی در توجیه نظام شناخت است و به پذیرش قبول قضایای بدیهی در ساحت حکمت نظری و عملی ختم می‌گردد. از سوی دیگر، التزام به گزاره‌های فطری، موجب ارتقای سطح اخلاقیات، شکوفایی و توسعه اخلاق برای انسان‌ها شده و سبب شکل‌گیری نظریات منسجم است که سر از شناخت‌گرایی اخلاقی (واقع‌گرایی) در می‌آورد؛ هرچند نمی‌توان از نقش انگیزشی فطرت در اخلاق غافل شد. ایشان با اشاره به دو ساحتی بودن انسان و این‌که قوه تمامی کمالات وجودی در او تعبیه شده می‌تواند مراحل رشد و بالندگی خود را طی کند و به فعلیتی جامع با انجام اخلاقیات دست یابد. لازمه رسیدن به کرامت و شرافت، تحصیل اخلاقیات است.

فهرست منابع

- ابن مسکویه، علی. (بی‌تا). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. قم: انتشارات بیدار.
- ارسطو. (۱۳۹۰). اخلاق نیکوماخوس. (ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی). تهران: طرح نو. چاپ سوم.
- افلاطون. (۱۳۹۸). دوره آثار افلاطون. (ترجمه: محمدحسن لطفی). تهران: خوارزمی.
- پاشایی وحید؛ صادقی، هادی. (۱۳۹۵). مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه‌های کلامی سید مرتضی. فصلنامه ذهن، ۱۷(۶۶)، ص ۶۱-۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). فطرت در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.

جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۷۵) انسان‌شناسی فطری. فصلنامه حوزه و دانشگاه. ش ۹.
 حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۳۰ ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ ق). مفردات الفاظ قرآن، دمشق: دارالقلم.
 فرانکتا ویلیام کی. (۱۳۸۹). فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، چاپ سوم. قم: کتاب طه.
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۲). تمهید الاصول فی علم الکلام، تصحیح: مشکات الدینی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ ق). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد. بیروت: دار الاضواء.
 طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء تراث العربی.
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۵). الاقتصاد الهادی الی الطريق الرشاد. تهران: مکتبه جامع چهل ستون.
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ ق). العقائد الجعفریه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۲). تلخیص الشافی. قم: ناشر محبین.
 شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ ق). اوائل المقالات. بیروت: دارالمفید.
 میرصانع، محمد باقر؛ صادقی، هادی. (۱۳۹۸). اخلاق فضیلت، منظری قرآنی. فصلنامه اخلاق پژوهی، پاییز ۹۸، ش ۴.

مصباح یزدی، محمدتقی؛ حسینی شریفی، احمد. (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). مجموعه آثار. (ج ۱). تهران: نشر صدرا.
 موسوی اصل، سید مهدی و آذربایجانی، مسعود، علیرزاده، مهدی، جهانگیرزاده، محمدرضا، تیک، محمد تقی. (۱۳۹۶). روان‌شناسی اخلاق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 یزدی مطلق و پژوهشگران فلسفه و کلام اسلامی. (۱۳۷۸). اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی. (ج ۱). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

برقی، زیبا؛ علیپور، احمد. (۱۳۸۸). بررسی رابطه سلامت روان با باورهای مذهبی، منبع کنترل و خوش‌بینی اساتید دانشگاه. معرفت در دانشگاه اسلامی. ش ۱۳.



۱۴۱