

دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ عینیت ارزش‌ها و حریت در انگیزش اخلاقی براساس توحید اطلاق

حسن مرادی*

چکیده

عینی یا ذهنی بودن ارزش‌های اخلاقی و درونی یا بیرونی بودن منبع انگیزش اخلاقی، از مباحث مسئله‌ساز فلسفهٔ اخلاق معاصرند؛ زیرا ذهنی بودن ارزش‌ها، به نسبی بودن اخلاق، و بیرونی بودن منبع انگیزش، به ضعف در عمل منجر می‌شود. هدف این مقاله، حل این مسائل براساس توحید اطلاق از نگاه علامه طباطبایی است. روش ما در گام اول، تبیین و تحلیل نظریهٔ توحید اطلاق و در گام دوم، استنتاج لوازم این نظریه در پاسخ به آن مسائل است. توحید اطلاق می‌تواند هم مبنای عینیت ارزش‌های اخلاقی و هم معیاری درونی برای انگیزش اخلاقی آزاد و متعالی باشد؛ زیرا انسان موحد براساس اسماء حق تعالی، که عینی‌اند، عمل کرده و فقط یک ذات را در تمام هستی می‌بیند و تمام صفات و افعال متکثر در آینه‌های آفاقی و انفسی را تصاویری از صفات و افعال حق تعالی می‌داند. تبیین وحدت اطلاق و تمایز آن با سایر مراتب توحید، اثبات عینیت ارزش‌های اخلاقی و سازگار بودن آن با انگیزش اخلاقی درونی و آزادانه و نیز تمایز آن با سایر انگیزش‌های اخلاقی در نظام‌های مبتنی بر وظیفه‌گرایی و سودگروی فردی یا جمعی دنیوی یا اخروی، از دستاوردهای این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: عینیت ارزش‌های اخلاقی، توحید اطلاق، انگیزش اخلاقی، علامه طباطبایی.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۰۶.

مقدمه

وقتی از واژه‌هایی مانند واقعیت، حقیقت، وجود، اصیل و منشأ آثار استفاده می‌کنیم، مقابل شکاک مطلق موضع می‌گیریم؛ یعنی قبول نداریم همه چیز موهوم است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸)، بلکه واقعی هست. اگر مانند دکارت احتمال دهیم که همه چیز را در خواب می‌بینیم (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۹) یا مانند نوزیک ندانیم که مغزی در لوله آزمایشگاه و متصل به رایانه نیستیم (دنسی، ۱۳۸۵: ۱۶) نمی‌توانیم شک کنیم که بالاخره چیزی غیر از رویاها و شبیه‌سازی‌های رایانه‌ای هم وجود دارد که خواب می‌بیند یا شبیه‌سازی می‌کند؛ به عبارت دیگر، گزاره «همه چیز غیر واقعی است» خودشکن (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۱۴) و گزاره «اصل واقعیت، موجود است» بدیهی است. اگر خدا را واجب‌الوجود تعریف کنیم؛ یعنی موجودی که وجودش ضروری است، مفهوم خدا با مفهوم اصل واقعیت یکی و گزاره «خدا موجود است» نیز بدیهی می‌شود.

ایشان برای معرفی خدا و اثبات آن، به جای شروع از اصالت وجود و تشکیک آن، که مبتنی بر تفکیک ماهوی یا متافیزیکی وجود از ماهیت است، از اصل واقعیت و نفی شکاکیت مطلق شروع می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲۴). اگر کسی تفکیک وجود را از ماهیت قبول نکند و آن را مانند تفکیک ماده از صورت یا تفکیک جوهر از عرض، از پیش فرض‌های نگاه ارسطویی به عالم بداند، اصالت وجود بی‌معنا و برهان صدیقین مبتنی بر آن بی‌فایده می‌شود؛ اما تقریر علامه مشکلی پیدا نمی‌کند (اکبریان و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۳). براساس این دیدگاه، خدا فقط مرتبه «واجب‌الوجود» و «الاول» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۳ و ۶۵) و کاملاً جدا از عالم ممکنات نیست، بلکه اصل واقعیت است و باید با تعبیری چون «الاول و الآخر» (حدید/۳) یا «نور السموات و الارض» (نور/۳۵) معرفی شود؛ تعبیری که دال بر جامعیت اوست، نه اعتزال و تنزیه صرف او از جهان.

انسان موحد نیز همانند خداوند، جامع همه مراتب هستی است. او نه فردی در وحدت فرورفته، منزوی و کاملاً فراتر از مردم است، نه فردی مانند بیشتر مردم، در کثرت غرق شده و خودمحور. او درعین‌اینکه بشر است و درکی جزئی از خود دارد، می‌تواند

چنان گسترده و کلی سعی شود که با خدا یا رسول و فرشتهٔ او ارتباط بیابد (کهف/۱۱۰)؛ به‌همین دلیل، وحدت خدا و توحید انسان کامل، وحدت عددی نیست که در برابر کثرت باشد، بلکه وحدتی است جامع، که کثرت را درون خود دارد یا کثرت، سایه‌ای از اوست. حال پرسش مهم این است: چنین فردی که هم من جزئی و سفلی دارد هم من کلی و علوی به اطلاق سعی، چه مبنایی برای ارزش‌های اخلاقی و چه انگیزه‌ای برای رفتار اخلاقی دارد؟ آیا اخلاق او هنجاری و براساس وظیفهٔ عقلی است یا اخلاقی عینی و براساس هستی‌شناسی توحیدی؟ آیا منشأ انگیزش اخلاقی او مانند منشأ انگیزش در اخلاق‌های سودگرایانهٔ دنیوی یا اخروی است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا باید معنای وحدت اطلاق و ویژگی‌های چنین موحدی را بیشتر بکاویم و سپس دربارهٔ رابطهٔ این توحید با مبنای اخلاق و انگیزش اخلاقی صحبت کنیم.

۱. توحید اطلاق و موحد مطلق

ما می‌توانیم چیزی را مقابل چیزهای دیگر قرار دهیم و بگوییم در میان سایر چیزها وحدت دارد؛ یعنی مشابهی ندارد؛ مانند برج میلاد در میان دیگر ساختمان‌ها در تهران. به این وحدت، وحدت عددی تبیینی در وجود می‌گوییم. ما همچنین می‌توانیم چیزی را محیط بر اشیاء دیگر بدانیم و بگوییم این شیء برتر از سایر اشیاء و دربردارندهٔ آن‌هاست؛ برای مثال ذهن ما برتر از قوای خود و دربردارندهٔ آن‌هاست. در این حالت، ذهن ما نسبت به قوایی که درونش هستند، وحدت و کلیتی سعی دارد که در برابر کثرت نیست، بلکه دربردارندهٔ آن است. به این وحدت، وحدت عددی تشکیکی در وجود می‌نامیم؛ زیرا در اینجا مراتب مادون واقعاً وجود دارند؛ اما درون مرتبه‌ای مافوق و صرف ربط به آن‌اند. براساس نظریهٔ وحدت تشکیکی وجود، الله بالاترین مرتبهٔ وجود و شامل حقیقت همهٔ مراتب پایین‌تر است؛ یعنی وجود الله وحدتی دارد که ماسوای او را دربر گرفته است. او هم‌عرض و در برابر ممکنات نیست تا وحدت عددی تبیینی داشته باشد؛ به‌همین دلیل ممکن نیست سومی جمعی سه‌نفره (مانده/۷۳) و هم‌رتبهٔ آنان باشد، بلکه چهارمی جمعی سه‌نفره یا ششمی جمعی پنج‌نفره است (مجادله/۷) و بر آنان احاطهٔ وجودی دارد.

فراتر از دو حالت قبل، ما می‌توانیم وحدتی را برای موجودی تصور کنیم که نه در برابر آن کثرتی باشد و نه درون آن؛ برای مثال، بازیگری که چند نقش را بازی می‌کند، نه در برابر نقش‌هاست و نه احاطه وجودی بر آن‌ها دارد؛ زیرا نقش‌ها وجود حقیقی ندارند تا مقابل یا درون بازیگر باشند. این مرتبه توحید که در روایات آن را توحید غیر عددی نامیده‌اند، در نظریه وحدت شخصی وجود مطرح شده است. براساس این نظریه، الله یگانه موجود هستی است و سایر موجودات، از وجود حقیقی بهره‌ای ندارند و فقط ظهورات و تعینات اویند. در این نظریه، نمی‌توان به تشکیک در وجود قائل شد و وجود ممکنات را مراتب پایین‌تر واجب الوجود دانست، بلکه تشکیک فقط در مظاهر است؛ بنابراین می‌توان آن را وحدت غیر عددی در مظاهر وجود نامید. از نظر ملاصدرا نظریه وحدت تشکیکی وجود و مفهوم وجود رابط، زمینه ارتقا به نظریه وحدت شخصی و مفهوم شأن را فراهم می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۷۱/۱).

توحید عددی، شامل نظریه اول و دوم می‌شود؛ زیرا در هر دو نظریه، کثرت، تباینی یا تشکیکی، واقعی تصور می‌شود؛ اما در نظریه سوم، هیچ کثرت واقعی، نه مقابل واحد و نه درون آن، وجود ندارد تا وحدت را با آن بسنجیم؛ بنابراین، اصطلاح وحدت غیر عددی که در احادیث به کار رفته است، فقط با نظریه وحدت شخصی وجود و تشکیک در ظهورات مناسبت دارد؛ زیرا در این نظریه هیچ نوع کثرت واقعی، پذیرفته نیست (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۵۳۵)؛ از این رو، علامه هنگام بیان میراث اقدمین در بحث توحید، به نظریه وحدت تشکیکی ملاصدرا و فیلسوفان پیشین اشاره می‌کند؛ اما نظریه توحید اطلاق را که همان توحید غیر عددی در احادیث است، برتر از آن‌ها و متفاوت می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰)؛ بنابراین، اگر بخواهیم به توحید اطلاق برسیم، نمی‌توانیم هیچ وصفی را برای ذات به کار ببریم، حتی وصف وجود؛ زیرا به کار بردن هر مفهومی برای مصداق، آن مصداق را محدود می‌کند (همان: ۹).

از نظر ایشان، آیه‌هایی که مالکیت الله را بر همه چیز بیان می‌کنند و این نوع مالکیت حقیقی را مقابل مالکیت اعتباری قرار می‌دهد، که موهوم و لعب است، به همین نوع توحید

اشاره می‌کنند (همان: ۱۰). روایت‌هایی که در مجموع، به حدّ مستفیض بودن می‌رسند، تأکید می‌کنند که خداوند متعال، واحد غیر عددی است. چنین واحد غیر عددی را نمی‌توان تحدید مفهومی کرد. تباین چنین واحدی از خلق، از نوع معزول و جدا بودن نیست، بلکه از حیث صفت است؛ یعنی مانند آن‌ها به یکی از دو طرف زوج‌های صفتی، موصوف نمی‌شود؛ برای مثال او فقط اول یا فقط آخر نیست، بلکه هر دو باهم است. علامه می‌فرماید منظور از عبارت‌هایی مانند «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» و «توحیده نفی الصفات عنه» نفی صفات حادث و اثبات صفات قدیم نیست که در کتاب‌های فلسفی و کلامی رایج آمده است، بلکه منظور اصل هر نوع وصف است که افادهٔ حدّ می‌کند و مغایر با ذات است (همان: ۱۵). پس از بحث دربارهٔ ذات و توحید اطلاق‌اش، نوبت بحث دربارهٔ انسان موحد در مرتبهٔ توحید اطلاقی است.

موحد در مرتبهٔ توحید اطلاقی یا مُخْلِص، کسی است که او را از دیدن ذات، اسما و افعال خودش به منزلهٔ چیزی مقابل ذات، اسما و افعال خدا یا درون و مرتبه‌ای از آن رها کرده‌اند. چنین فردی خدا را کمک‌کار یا وکیل خود نمی‌بیند، بلکه او را ولیّ خود می‌داند. این ولیّ الله، خود و تمام امورش را به الله می‌سپارد؛ ولایتی که از نظر علامه، کمال‌نهایی و حقیقی انسان است (طباطبائی، ۱۴۲۸: ج ۲۰۵). او در بهشت نیست، بلکه فراتر از بهشت و جهنم و بر بلندای اعراف است (همان: ۱۷۶). او در آسمان‌ها و زمین نیست تا با نفخ صور مدهوش شود یا برخیزد (همان: ۹۴). او در صحنهٔ قیامت نیست تا سؤال و جوابش کند (همان: ۱۴۹)؛ زیرا کسی که بر اثر معرفت به توحید ذاتی برای خودش ذاتی نمی‌بیند، به یک معنا عملی هم ندارد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۴۵). آن‌ها از پیش در ذات حق فانی می‌شوند و نیاز نیست که با نفخ صور که رمزی از تجلی عالم امر و مرتبهٔ ذات است، دوباره فانی شود. اثر دیگر رها شدن از این خود محدود، معرفت واقعی به امر نامحدود بوده و امکان فهم کمالات خدا و حمد او فقط برای این دسته فراهم است (همان: ۴۷). او دیگر سالک صراط مستقیم نیست تا به الله تقرب پیدا کند، بلکه خود صراط است (طباطبائی، ۱۳۶۵: ۳۹/۱) و دیگران در سبیل یا مراتب صراط، در او سیر می‌کنند (همان: ۳۲).

شاید با دیدن این اوصاف، اشکالی به ذهن برسد. اگر قبول کنیم افرادی با این ویژگی‌ها، بسیار انگشت‌شمارند و کسی جز پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام مصداق آن نیستند، دانستن ویژگی‌های این افراد و مبانی اخلاقی آن‌ها چه سودی برای ما دارد؟ در جواب باید گفت، (۱) قرآن با صراحت تمام، پیامبر ﷺ را که برتر از تمام انبیاست، اسوه حسنه (احزاب/۲۱) معرفی کرده است. اگر برای ما ممکن نیست شبیه او شویم، این کار خداوند نامعقول و بیهوده است. در قنوت نماز عید فطر و دعایی که ائمه به ما آموختند نیز از خدا می‌خواهیم که ما را از همه بدی‌هایی بیرون آورد که محمد ﷺ و آل او را از آن‌ها خارج کرده، و در همه خوبی‌هایی وارد کند که او و آلش را در آن‌ها داخل کرده است؛ (۲) پیشرفت انسان، به دنیا منحصر نیست و اگر انسانی هدفی بلند، مثل توحید اطلاق را بفهمد و بخواهد و در دنیا نیز به‌اندازه توانش تلاش کند، ممکن است در برزخ و به‌لطف و عنایت خداوند به این مقامات برسد.

۲. عینیت ارزش‌های اخلاقی براساس توحید اطلاق

نظرات درباره عینی^۱ یا ذهنی^۲ بودن ارزش‌های اخلاقی، مختلف است. برخی همه این نظرات را براساس عینی یا غیرعینی بودن منشأ اخلاق، به دو دسته توصیفی یا عینی و غیرتوصیفی یا هنجاری تقسیم کرده‌اند (Frankena, 1973: 4)؛ برای مثال، در نظریه اشاعره، که خوب و بد را خواست الهی معین می‌کند (رازی، ۱۹۸۷: ۳/۳۰۰) یا در نظریه‌هایی که اخلاق را حاصل قرارداد اجتماعی (Gensler, 1998: 11) و ذهنی می‌دانند، عینیتی برای ملاک خوب و بد نداریم؛ زیرا ارزش‌گذاری هر عملی نیازمند مقایسه در نظام فکری یا فرهنگی خودش است (Rachel, 2012: 33)؛ اما در نظریه‌هایی که ارزش‌های اخلاقی را عینی و نفس‌الامری می‌دانند، مانند نظریه متکلمان شیعه، ملاک خوب و بد بودن عمل، ذاتی است، نه اعتبار خدا یا خلق (مصباح، ۱۳۸۶: ۴۸). روشن است اگر ملاک خوبی و بدی، اعتبار اجتماع یا خدا باشد، آنگاه با

1. objective
2. subjective

تغییر اجتماع یا تغییر دین باید معیار و مبنای متفاوتی برای ارزش‌های اخلاقی داشته باشیم که به نسبیت‌گرایی و تکثرگرایی اخلاقی منجر می‌شود. اگر مبنا را عینی بدانیم، از این دو تالی فاسد درامانیم؛ اما با این پرسش مهم روبه‌رو می‌شویم که دسترسی ما به عینیت چگونه ممکن است.

براساس توحید اطلاق، فقط یک ذات که همان ذات الله است وجود دارد و این ذات، فراتر از هر صفتی است. این ذات، اسمائی را خلق می‌کند که همه حسنا (نامحدود) هستند؛ اما می‌تواند براساس ذوالجلال بودنش، این صفات را محدود در نظر بگیرد (نه اینکه محدود کند؛ زیرا محدود کردن خودش، ناممکن است) و اسماء غیر حسنی، از این محدودیت ظاهر می‌شوند؛ برای مثال صفت مغفرت از صفات حسناست و بی‌نهایت؛ اما اگر آن را محدود در نظر بگیرد، صفتی عدمی به نام انتقام ظهور می‌کند؛ صفتی که چیزی نیست جز مرزی که خود او تعیین کرده است. تمام صفات متضاد این‌گونه به دست می‌آیند. صفات ایجابی، مثل علم، صفات وجودی و حقیقی‌اند و صفات سلبی، مثل جهل، حدّ عدمی این صفات ایجابی‌اند و سایه‌ای و غیرحقیقی.

صفات متضاد خوب و بد این‌گونه ظاهر می‌شوند؛ صفاتی که تکوینی‌اند و مبنای ارزش‌های اخلاقی در جهان ما می‌شوند. به نظر می‌رسد با این دید، نظریهٔ حسن و قبح ذاتی و نظریهٔ خواست الهی تفاوتی ندارند و نمی‌توان گفت یکی عینی یا توصیفی و دیگری غیرعینی یا هنجاری است؛ زیرا خواست الهی همان نفس الامر است. باید توجه کرد که براساس توحید اطلاق، نفس الامری برتر از ذات اقدس الله وجود ندارد که خوب و بد را بدان اسناد دهیم؛ از این رو، نمی‌توان در نقد برهان تمانع گفت چه اشکالی دارد که دو اله براساس علم و مصلحت واحد بر کل جهان ربوبیت کنند و فساد هم در عالم رخ ندهد؛ زیرا این اشکال مبتنی بر فرض وجود نفس الامری مشترک بین دو اله است (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۱۰۹۸/۴)؛ بنابراین قواعدی هستی‌شناسانه یا اخلاقی وجود ندارد که خدا براساس آن‌ها خلق کند یا فعل اخلاقی انجام دهد. این معنای دقیق را می‌توان از این آیهٔ قرآن فهمید که خداوند می‌فرماید: «رحمت را بر خودم نوشتم.» (انعام/۱۲) او خودش فعل اخلاقی رحمت را بر

خودش مقرر می‌کند، نه نفس‌الامری که رعایتش بر او واجب شده باشد.

در نتیجه، براساس توحید اطلاق، مبنای ارزش‌های اخلاقی، عینیتی است به نام اسماء‌الله که برای انسان نیز مفهوم و عملی است؛ زیرا همه آن‌ها به انسان نیز تعلیم داده شده است (بقره/۳۱) و در ما نیز وجود دارد. این اسماء، که همان عالم خزاین (حجر/۲۱) و عالم امری است که روح از آن است (اسرا/۸۵)، ساختار من حقیقی و ماقبل دنیای ما را تشکیل می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف: ۲۰) و همین موجب می‌شود که رفتارهای هماهنگ با آن‌ها در دنیا و آخرت موجب لذت ما شود؛ به عبارت دیگر، اگر من‌های های مجازی و موقت ما چیزی را دوست بدارند که با ساختار من حقیقی در تضاد باشد، تا هنگامی که این من مجازی و دنیایش وجود دارند و او در این دنیا مشغول و سرگرم است، احساس ناراحتی نمی‌کند؛ اما اگر از دنیا بیرون رود یا در همان دنیا، متوجه من حقیقی‌اش شود، در رنج و عذاب قرار می‌گیرد. اگر من مجازی کاری را انجام دهد که لذت خاصی برایش ندارد یا دارد، اما در هر دو حالت، در انجام دادن این کار به خواست من حقیقی توجه کرده باشد، عمل اخلاقی است. برعکس، اگر کاری را انجام دهد که برخلاف خواست من حقیقی اوست، غیر اخلاقی است.

در دیدگاه توحیدی، انسان مظهر است و الله مظهر و بین هیچ مظهر و مظهری تقابل و انفصال حقیقی وجود ندارد. آنچه انسان را از خدا متفاوت می‌کند، فقط تفاوت در کیفیت اسماست؛ زیرا خداوند تأکید می‌کند که همه اسماء را به انسان تعلیم داده است؛ بنابراین فرقی نمی‌کند بگوییم مبنای اخلاق، الهی است یا ذاتی که عقل ما درک می‌کند. طبیعت نیز براساس اسماء‌الله ظهور می‌کند و نمی‌تواند با ما یا خدا تفاوت اساسی داشته باشد. اخلاقی که براساس قرارداد انسان‌ها باشد، همان اخلاقی می‌شود که براساس طبیعت است و همان اخلاقی می‌شود که براساس دین است؛ به عبارت دیگر، اخلاق دینی با اخلاق عقلانی و حتی اخلاق طبیعت محور یکسان است. امر در انگیزه‌ها بسیار مهم است؛ زیرا عامل اصلی دین‌گریزی و تمایل به آنارشیزم اخلاقی، همین احساس دروغین تقابل فرد با خدا یا اجتماع است. اگر فردی با خدا و سایر انسان‌ها و طبیعت احساس وحدت کند، ریشه بسیاری از رذیلت‌های اخلاقی خشک خواهد شد.

ممکن است این اشکال مطرح شود که چنین چیزی را در عمل نمی‌بینیم، بلکه شاهد مبانی و اخلاق‌های بسیار متفاوتی هستیم. در جواب می‌توان گفت، تفاوت انسان‌ها و جوامع، تفاوت در محدودهٔ حس و مراتب پایین خیال آن‌هاست. در مراتب عقلی و حتی مراتب بالای خیال چنین تفاوتی دیده نمی‌شود؛ برای مثال ما دو نوع جمع برای جمع کردن دو با سه نداریم که دو جواب متفاوت به دست آید. ما حتی در مرتبهٔ حسی، اشتراک‌های بسیاری داریم؛ برای مثال همهٔ انسان‌ها رنگ‌ها و صداها را با ساختار یکسانی درک می‌کنند، یا حتی اصول عام اخلاقی، مانند فیح ظلم، منطقه و تاریخ ندارد، بلکه همه‌جایی و همه‌زمانی است. نکتهٔ مهم این است که مانند در محدودهٔ حس و خیال که قلمرو تکثر و من‌های متفاوت است، فرد را از رسیدن به درک وحدت و داشتن اخلاق مبتنی بر آن محروم می‌کند. بنابراین، طبق نظریهٔ توحید اطلاق، ما به مبنایی عینی برای ارزش‌های اخلاقی می‌رسیم و از نسبی‌گرایی اخلاقی رها می‌شویم. در این دیدگاه، امر الهی، امر تکوینی است و نمی‌توان اخلاقی را مبتنی بر اوامر الهی است، هنجاری و غیرتوصیفی دانست. در توحید اطلاق، تقابل خالق و مخلوق محو می‌شود؛ یعنی حتی تقابلی به اندازهٔ تقابل وجود رابط و مستقل نفی می‌شود و مخلوق فقط مظهري برای وجودی یگانه است، نه پرتوی ضعیف از وجودی قوی؛ به همین دلیل نمی‌توان خداوند را قانون‌گذاری در نظر گرفت که قوانین و ارزش‌های اخلاقی را وضع می‌کند و نظام ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر آن را غیرتوصیفی نامید. می‌توان گفت تفاوت امر تکوینی و تشریحی، که براساس توحید عددی تبیینی و تشکیکی معنادار است، براساس توحید غیر عددی و اطلاق، بی‌معناست. اگر ما مبنای عینی برای ارزش‌های اخلاقی داشته باشیم، انگیزش اخلاقی ما نیز عینی می‌شود و با سایر مکاتب اخلاقی وظیفه‌گرا یا سودگرا تفاوت پیدا می‌کند.

۳. انگیزش اخلاقی مبتنی بر توحید اطلاق

انگیزش ما برای انجام دادن کاری می‌تواند انواع گوناگونی داشته باشد؛ گاه اخلاقی است و گاه چنین نیست (Rachel, 2012: 176). اگر انگیزش را درونی و ذاتی بدانیم، با پرسشی جدی در فلسفهٔ عمل و روان‌شناسی اخلاق روبه‌رو می‌شویم: منشأ انگیزش اخلاقی، امور

درونی و آزاد، مانند میل یا عقل عملی است یا امور بیرونی و اجباری، مانند مقبولیت جامعه یا رضایت خداوند؟ درون‌گرایان معتقدند توجه به انگیزش اخلاقی برای علم و فلسفه اخلاق مهم است؛ زیرا وظیفه اخلاق، هدایت خودجوش فرد است؛ اما بیرون‌گرایان معتقدند چنین کاری، منشأ اعمال اخلاقی را به اندازه انگیزه‌های فردی و درونی انسان کوچک می‌کند (Frankena, 1958: 79).

هیوم منشأ همه انگیزش‌های اخلاقی را میل و خواهش‌های نفسانی می‌داند؛ اما کانت معتقد است این عقل عملی خالص است که منشأ واقعی انگیزش اخلاقی است (اونی، ۱۳۸۱: ۳۵). در دنیای اسلام نیز با استفاده از واژگانی مانند نیت، داعی و حسن فاعلی، به انگیزش اخلاقی توجه کرده‌اند و می‌توان گفت براساس قبول نظریه علل چهارگانه ارسطویی، انگیزش همان علت غایی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۵۵). به نظر می‌رسد وقتی ارزش‌های اخلاقی، عینی و به تبع آن انگیزه فرد، بیرونی باشد، انسان احساس می‌کند به اجبار باید کار اخلاقی کند. حال پرسش این است: آیا نگاه توحیدی، که مبنایی عینی برای ارزش‌ها دارد، می‌تواند مبنایی برای انگیزش اخلاقی درونی و آزاد باشد؟

برخی معتقدند این مبنای توحیدی منجر به انگیزش اخلاقی به واسطه امر بیرونی می‌شود (مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۱: ۱۰۶). اگر خدا را بیرون از انسان بدانیم، این سخن درست است؛ اما براساس دید توحید اطلاق، خداوند درون و بیرون انسان را پُر کرده است. آفاق و انفس فقط دو نوع آئینه برای نشان دادن یک فردند؛ یعنی حق تعالی. براساس توحید اطلاق نیز موجودی جز الله وجود ندارد تا انسان بخواهد ذهن و سوژه‌ای شود که الله برایش بیرونی و ابژه باشد. به نظر می‌رسد قرآن نیز چنین نگاهی دارد و خداوند را از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر می‌داند (ق/۱۶) و حتی پیش‌تر می‌رود و او را بین انسان و قلبش حائل می‌داند (نفال/۲۴). در نگاه قرآنی، همین قلبی که محل تعقل و تفقه (نعام/۲۵؛ اعراف/۱۷۹) انسان است، عرش رحمان هم است. اگرچه بیرون بودن خداوند از انسان، مانع بسیاری از دین‌داران برای پرستش آزادانه و مشتاقانه نیست، عبادت براساس ترس از مولی و به طمع بهشت هم کم نیست. موحدی که در سطح توحید عددی است و دید هستی‌شناسانه مبتنی بر وجودهای

متباین دارد، هم خود را می‌بیند هم خداوندی را که مقابل اوست. او می‌داند خداوند، که وجودی مباین با او دارد، خالق اوست و او، که موجودی ممکن است، اکنون نیز همانند زمان خلقتش به او محتاج است. اگر به سطح وحدت حقه و نگاه هستی‌شناسانه وحدت تشکیکی در وجود رسیده باشد، این نیاز را عمیق‌تر درک می‌کند؛ یعنی خودش را وجود رابط می‌بیند؛ اما همچنان خودش را موجود در مرتبه‌ای از عالم هستی با وجودی رقیق‌تر از وجود الله می‌داند. چنین افرادی می‌دانند که به تنهایی نمی‌توانند کاری کنند، بلکه باید در هر کاری به خالق و رب خود توکل کنند و همهٔ افعال و صفاتشان رقیقه‌ای از افعال و صفات الله است؛ اما گمان می‌کنند ذات، اسماء و صفات واقعی مختص خودشان دارند.

مقابل این دو گروه، موحدی قرار دارد که به سطح توحید اطلاق رسیده است. او فقط خدا را موجود می‌داند و فقط او را می‌بیند، نه خود یا غیر او را. او می‌داند که وقتی بازیگری نقشی را بازی کند، در دید بینندگان عادی، که تفاوت نقش و بازیگر را نمی‌شناسند، فرد جدیدی موجود شده است؛ اما از نگاه بینندهٔ آگاه و حقیقت‌بین، از ابتدا تا انتهای نمایش، فرد جدیدی موجود نمی‌شود که مقابل بازیگر یا درون او باشد. در اینجا هر نقشی، ترکیب خاص و محدودی از صفات ایجابی و سلبی بازیگر است که به خود بازیگر، استناد حقیقی دارد و به نقش، استناد مجازی. دربارهٔ الله، تبارک و تعالی، هم باید گفت او هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن (حدید/۳) و سایر اشیا، فقط آیه‌ها و نقش‌هایی از اویند که در آینه‌های آفاقی یا انفسی نمودار شده‌اند تا از دیدن آن‌ها مردم از امور مجازی و باطل یا همان صور آینه‌ای، متوجه حقیقت یا همان صاحب صور شوند و برایشان آشکار شود که فقط او حق است (فصلت/۵۳).

اگر کسی به چنین نگرشی برسد، موضوعی برای اخلاق رذیله نمی‌ماند؛ زیرا موضوع تمام رذیلت‌ها، من انسانی جزئی و متعلقات اعتباری آن و حُب این دوست. وقتی این من نباشد، جبن، کبر، ریا و ... معنا ندارد. وقتی من نباشد و همهٔ هستی را خداوند احد و صمد پُر کرده باشد، چه کسی می‌خواهد بترسد؟ و از چه کسی باید بترسد؟ وقتی من نباشد، برای چه کسی می‌خواهد مال یا جاه را تصاحب کند؟ وقتی من نباشد و تمام توجه به الله باشد،

شیطان که مبدأ عصیان است، اگر بیرونی باشد، وسیله‌ای برای وسوسه در درون انسان ندارد؛ اگر درونی باشد، اصلاً وجود ندارد تا بخواهد کاری کند.

ممکن است این اشکال به ذهن برسد که براساس توحید اطلاق، انسانی باقی نمی‌ماند که نوبت به ارزش‌های اخلاقی برسد؛ به عبارت دیگر، با نگرش توحید اطلاق، موضوع اخلاق رذیله از بین نمی‌رود، بلکه انسان از بین می‌رود. در پاسخ می‌توان گفت که تفاوت انسان موحد در مرتبه توحید اطلاق و الله تعالی تفاوت مجاز با حقیقت یا تفاوت تصویر با صاحب تصویر است. الله در انسان کامل، تجلی تام دارد؛ اما به معنای هم‌عرضی خدا و انسان کامل یا حتی به معنای معدوم شدن انسان کامل نیست. انسان کامل، تجلی تام و به اصطلاح قرآنی، «مَثَلِ اَعْلٰی» (نحل/۶۰؛ روم/۲۷) برای الله است؛ بنابراین، انسانی هست و این انسان مبنای هستی‌شناسانه، یعنی توحید اطلاق دارد و براساس آن، ارزش‌ها و انگیزش اخلاقی دارد. اخلاق چنین انسانی مثل اخلاق الله است؛ یعنی براساس ترس و طمع نیست. او مانند هنرمندی اصیل است که اثر هنری‌اش را نه از ترس کسی و نه به طمع تقدیر و پاداشی خلق کرده است. خلاصه، با رسیدن به توحید اطلاق، موضوع اخلاق رذیله از بین می‌رود، نه موضوع اخلاق. موضوع اخلاق انسان است و انسان می‌تواند من جزئی خیالی و حسی خود را از دست بدهد و با من عقلی و الهی زندگی کند.

مبغ ادراکی انگیزش اخلاقی برای چنین فردی، عقل حسابگر عادی نیست تا با آن به این استدلال برسد که وقوع حادثه‌ای مخوف، ممکن است و هر ممکنی نسبت به وجود و عدم، متساوی‌الطرفین است. ترسیدن از چیز مخوف ممکن، یعنی ترجیح بالامر جح وجود بر عدم و این نوع ترجیح، قبیح است. چنین انسانی نیاز ندارد براساس اخلاق نیکوماخوسی ارسطو، همواره تعادل را رعایت کند؛ به ویژه تعادلی که ملاک آن را اجتماع یا رسانه‌های جمعی نظام سرمایه‌داری مشخص می‌کنند. چنین انسانی، در استفاده از این دنیای سراسر اعتبار، به ضروریات زندگی اکتفا می‌کند و تمام توجهش به خداوند است. چنین انسانی که در سفر اول به سمت حق تعالی، به توحید رسیده است، در سفر سوم و چهارم به سوی خلق و بین خلق، دید وحدت‌بین را در برخورد با کثرات حفظ می‌کند و تمام کثرات اعتباری را

فقط در پرتو آن واحد حقیقی می‌بیند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۴)؛ به عبارت رساتر، می‌توان گفت این انسان فقط حضرت حق، تبارک و تعالی، را در جلوه‌های گوناگونش مشاهده می‌کند، نه اینکه او را در کنار دیگران بیند یا همراه خدا، دیگران را هم مشاهده کند.

چنین فردی همان‌طور که موضوعی برای رذایل اخلاقی ندارد تا از عذاب جهنم بهرآسد، موضوعی برای کسب لذات بهشتی هم ندارد تا برایش کار خیر کند. چون او از من محدود خود رسته است، نگرانی از عروض عوارض بهشت یا جهنم برایش بی‌معناست؛ به‌همین دلیل عبادت او از روی حُب و شکر است و چنین عبادتی مانند عبادت عبید و تاجر نیست، بلکه عبادت فرد آزاده است. در برخی روایات، تعبیر شکر آمده است و در برخی دیگر، تعبیر حُب. علامه در وجه جمع این دو تعبیر می‌فرماید حُب و شکر مرجع واحدی دارند؛ زیرا شکر، ثنای امری زیباست به دلیل زیبا بودنش، نه به دلیل فایده یا لذتی که به ما می‌رسد (طباطبائی، ۱۴۲۸: ۲۴۱-۲۴۳). انسان آزاد فقط زیبایی را می‌بیند و می‌ستاید و در این حال نه به خود جزئی‌اش فکر می‌کند و نه به لذت یا کمالی که به این خود برسد.

علامه برای توضیح این مبنا، آن را با دو مبنا دیگر مقایسه می‌کند. ایشان مبنا اول را اخلاق یونانی و مبنا دوم را اخلاق انبیا می‌نامد. ایشان مبنا خاص اسلام و قرآن را که توحید خالص و عبودیت تام براساس حب الله است، مقابل آن‌ها قرار می‌دهند. براساس مبنا یونانی، عملی اخلاقی است که اهداف صالح دنیوی دارد و مطابق آراء محموده است؛ برای مثال، رعایت عفت و قناعت، موجب عزت و عظمت در میان مردم می‌شود. ایشان معتقد است قرآن این نوع اخلاق را مقبول نمی‌داند، مگر به مبنا دوم منجر شود (طباطبائی، ۱۳۶۵: ۱/۳۶۰).

براساس مبنا دوم، اهداف اخروی، ملاک اعمال اخلاقی است؛ یعنی ثواب و عقابی که هر عمل در قیامت دارد، موجب می‌شود عمل اخلاقی خوب یا بدی باشد. قرآن از این مبنا برای معرفی کارهای اخلاقی بسیار استفاده کرده است و درآیات فراوانی، نتیجهٔ عمل را رفتن به بهشت و کسب لذات بسیار یا رفتن به جهنم و چشیدن عذاب دردناک معرفی کرده است (همان، ۳۶۰-۳۶۳)؛ اما از نظر علامه طباطبائی، قرآن مبنا خاص خود را دارد و

بر همین اساس، اخلاق رذیله دفع نمی‌شود، بلکه رفع می‌شود؛ زیرا موضوعی برای این اخلاق باقی نمی‌ماند؛ بنابراین اگرچه اسلام مبنای دوم را نیز قبول می‌کند؛ مبنای خاص اسلام نیست. اسلام و قرآن با توحید اطلاق و این نظام اخلاقی است که برتر از سایر ادیان و مَهمین بر آنان می‌شود. توحید در هر مرتبه‌ای، ما را از شرک در همان مرتبه نجات می‌دهد. انسان عاقل اگر به مرتبه‌ای بالاتر آگاه شد، تلاش می‌کند تا به آن برسد؛ بنابراین ما دو نوع نظام اخلاقی حسن و احسن داریم و تبیین نظام احسن اخلاقی به معنای نفی نظام حسن نیست.

علامه معتقدند هر فعلی که انسان برای غیر خدا انجام می‌دهد یا برای کسب عزت است یا برای در امان ماندن از قدرتی؛ درحالی که الله تعالی در قرآن تمام عزت (ساء/۱۳۹) و قدرت (بقره/۱۶۵) را با تأکید و حصر، برای خود می‌داند. اگر کسی به این نکته علم حقیقی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند متصف به رذایلی چون ریا یا ترس شود. این علم حقیقی، همه رذایل فرد را پاک می‌کند و انسان را فقط متوجه الله می‌کند تا فقط از او بترسد و فقط به او امید داشته باشد؛ از این رو، او متصف به فضایی چون، تقوی، عزت، کبریا و استغنا از غیر الله می‌شود؛ از سوی دیگر، خداوند مالکیت حقیقی همه چیز را به خود نسبت می‌دهد (بقره: ۲۸۴) که موجب می‌شود همه اشیا از حیث ذات، وصف و فعل از استقلال ساقط شوند. چنین موحدی نمی‌تواند به غیر الله توجه کند تا از آن‌ها بترسد یا در آن‌ها طمع کند، یا از آن‌ها لذت ببرد یا به آن‌ها توکل کند و الی آخر؛ به عبارت دیگر، در مبنای اول، اخلاق براساس حق اجتماعی و تابع اجماع مردم است و در مبنای دوم، براساس حق واقعی و کمال حقیقی که سعادت انسان در آخرت را تأمین می‌کند؛ اما اخلاق در مبنای سوم، براساس حقیقی است که خود الله است و هیچ شریکی ندارد که مقابلش ذات، وصف یا فعل حقیقی داشته باشد. مبنای سوم، براساس محبت است، محبتی که گاه ما را به چیزی می‌خواند که نه عقل اجتماعی و مبنای اول آن را درست می‌داند و نه فهم عام که اساس تکالیف عمومی دینی است؛ زیرا عقل احکامی دارد و محبت احکامی دیگر (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۱/۳۶۵). شاید امر خداوند به ذبح اسماعیل را بتوان مصداقی از این‌ها دانست؛ نه آن‌طور که برخی گمان کرده‌اند

فراعقلانی و فرااخلاق است.

در پایان باید این نکته را گفت که مطرح کردن ارزش‌ها و انگیزش اخلاقی بر مبنای توحید اطلاق، به معنای رد نظام دوم، یعنی نظام اخلاقی انبیاء گذشته نیست. اسلام این مرتبه اخلاق را قبول دارد؛ اما توحید و اخلاقی برتر را نیز معرفی می‌کند. تمام هدف علامه این است که برتری دین اسلام و حضرت محمد ﷺ را بر سایر ادیان الهی و انبیا اثبات کند تا انگیزه‌ای برای مؤمنان ادیان دیگر برای پیوستن به دین اکمل، یعنی اسلام، و انگیزه‌ای برای مسلمانان متوسط و اصحاب یمین برای ارتقاء به سطوح بالاتر اسلام و رسیدن به مقربان باشد. ممکن است اشکال کنند که این نظام اخلاقی فقط برای انبیا و به‌ویژه پیامبر اسلام ﷺ و ائمه اطهار است؛ زیرا غیر از این‌ها کسی به مقام توحید اطلاق نمی‌رسد تا بخواهد چنین اخلاقی داشته باشد. پیش‌تر نیز گفتیم قرآن با تأکید بسیار، رسول‌الله را اسوه حسنه برای ما معرفی می‌کند (احزاب/۲۱). اگر رسیدن به این اسوه ممکن نباشد، این دعوت بیهوده است و بی‌تردید صدور چنین چیزی از علیم حکیم، ممتنع است. رسیدن به این مرتبه از توحید و اخلاق بسیار مشکل است؛ اما نباید دشواری عملی را با امتناع نظری آن خلط کرد؛ حتی ادعای ناتوانی عملی انسان در رسیدن به این اسوه، بی‌تردید از شیطان است (بقره/۲۶۸)؛ اما ائمه اطهار علیهم السلام در قنوت نماز عید فطر به ما آموخته‌اند که همواره از خدا بخواهیم ما را از همه بدی‌هایی دور کند که محمد ﷺ و آل او را از آن دور کرده و ما را در هر کار خیری وارد کند که آن‌ها را داخل کرده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به این نتیجه رسیدیم که (۱) توحید اطلاق، مرتبه‌ای از توحید است که فراتر از مراتب توحید عددی تبیینی و تشکیکی است. در این مرتبه از توحید، هیچ وصفی حتی وصف وجود، به اصطلاح فلسفی که در مقابل ماهیت است، به خدا اطلاق نمی‌شود. فردی که به این مرتبه از توحید برسد، از احکام مؤمنان عادی، مثل نفخ صور یا حساب و کتاب در قیامت فراتر است. او بر بلندای اعراف و خودش صراط مستقیم است، نه رونده این راه؛ (۲) مبنای ارزش‌های اخلاقی در این نگاه، عینی و همان اسماء الله، و این نظام

اخلاقی، نظامی توصیفی و غیرهنجاری است؛ ۳) منبع انگیزش اخلاقی که عینی، اما درونی و آزادانه است، باعث می‌شود انسان خود جزئی اش را فراموش کند، فقط متوجه الله، تبارک و تعالی، باشد و به او محبت کند. این دید وحدت‌بین و محبت‌انحصاری به الله، منجر به اعمالی می‌شود که نه برای ترس از جهنم است و نه برای طمع بهشت. در این حالت، موضوعی برای رذیلت‌ها یا فضیلت‌های اخلاقی باقی نمی‌ماند؛ زیرا انسان موحد کامل، غیر از ذات الله، ذاتی برای خود و دیگران نمی‌بیند. او در مسیر کمال غیر او را می‌بیند؛ اما به آن‌ها توجهی نمی‌کند تا بخواهد به رذیلت‌هایی چون جبن مبتلا شود. او در مرتبه افعال، غیر از کارهای مباح، که فقط در محدوده ضروریات زندگی و براساس اقتضای فطرتش آن‌ها را انجام می‌دهد، در همه کارهای کوچک و بزرگ، متوجه الله می‌شود. به نظر می‌رسد چنین توحیدی و چنین مبنایی برای ارزش و انگیزش اخلاقی با فطرت آزاد، اصیل و متعالی انسان سازگار است؛ فطرتی که خودمحوری و سودانگاری دنیوی یا اخروی پنهان را در مبانی دیگر، حقیر می‌داند و تمنای حریت دارد.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، قم.
۲. اکبریان، رضا و دیگران (۱۳۸۹)، «سیر برهان صدیقین و تحول خداشناسی فلسفی»، آفاق دین، سال اول، ش ۳، ۲۳ - ۵۰.
۳. اونی، بروس (۱۳۸۱)، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه علیرضا آل بویه، انتشارات بوستان کتاب، قم.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تبیین براهین اثبات خدا، اسراء، قم.
۵. حسینی طهرانی، سید (۱۴۱۸)، رساله لبّ اللباب، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد.
۶. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، نشر جهاد دانشگاهی، تهران.
۷. دنسی، جناتان (۱۳۸۵)، آشنایی با معرفت‌شناسی معاصر، دانشگاه تبریز، تبریز.
۸. رازی، فخرالدین (۱۹۸۷)، المطالب العالیه فی العلم الالهی، تحقیق: احمد حجازی سقا، دار الكتاب العربی، تبریز.
۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۱۰. _____ (۱۳۸۰)، نهاییه الحکمه، تصحیح و تعلیق از غلام‌رضا فیاضی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۱. _____ (۱۴۱۷)، «رساله التوحید»، در الرسائل التوحیدیه، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
۱۲. _____ (الف، ۱۴۲۸)، «رساله الانسان قبل الدنيا»، در الانسان و العقیده، مکتبه فدک لاحیاء التراث، تهران.
۱۳. _____ (ب، ۱۴۲۸)، «رساله الانسان فی الدنيا»، در الانسان و العقیده، مکتبه فدک لاحیاء التراث، تهران.
۱۴. _____ (ج، ۱۴۲۸)، «رساله الانسان بعد الدنيا»، در الانسان و العقیده، مکتبه فدک لاحیاء التراث، تهران.
۱۵. _____ (د، ۱۴۲۸)، «رساله الولاية»، در الانسان و العقیده، مکتبه فدک لاحیاء التراث، تهران.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، انتشارات اطلاعات، تهران.

۱۷. مصباح، مجتبی (۱۳۶۷)، فلسفه اخلاق، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۸. ملاصدرا (۱۴۱۰)، الاسفار الاربعه، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۹. مهدوی نژاد، محمدحسین (۱۳۹۱)، «تحلیل فلسفی از مبنای انسان‌شناختی و انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبایی»، دوفصلنامه حکمت صدرایی، دوره ۱، شماره ۱.
20. Frankena, William K. (1958), "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", in Essays in Moral Philosophy, ed. A. L. Melden, University of Washington Press, Seattle.
21. _____ (1973), **Ethics**, Perentice-hall, New York.
22. Gensler, Harry J. (1998), **Ethics**, Routledge, London and New York.
23. Rachels, James (2012), **The Elements of Moral Philosophy**, McGraw-Hill, New York.