

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۷/۲،

پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۶۰-۳۳

رذایل اخلاقی و نسبت آن‌ها با ذات آدمی*

سید علی حسینی شریف

عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ali.hosseinisharif@gmail.com

چکیده

بحث ارتباط اخلاق و صفات نیک و بد آدمی با ذات و طبیعت وی از مباحث کهن در عرصه حکمت عملی است، این مسئله که آیا همه اخلاق یا بخشی از آن، در همه انسان‌ها یا در بعضی از آدمیان اختیاری و اکتسابی، یا غیر اختیاری و غیر قابل تحصیل بوده و تغییر ناپذیر است، از دیر باز مطمح نظر دانایان و حکیمان بوده است.

هدف این نوشتار طرح و دفاع از این نظریه است که فضایل و کمالات امور وجودی و حقایق عینی و اکتسابی هستند، اما رذایل اخلاقی امور عدمی و نقایص و اعدام ملکات فاضله‌اند و از این جهت همین که ذات انسان فاقد کمال و فضیلتی باشد کافی است تا مصداق رذیله مقابل قرار گیرد و از آنجا که انسان در اصل خلقت تهی از فضایل بوده و عالم و عادل متولد نمی‌شود، صرف ذات آدمی و به اصطلاح انسان من حیث هو هو، از این جهت مصداق رذایل است و این به معنی «ذاتی بودن» این صفات است، چنانکه امکان ذاتی ممکن می‌باشد، یعنی رذایل در عین ذاتی بودن مانند فضایل تغییرپذیر و زوال‌پذیر هستند و اختیار و اراده انسان در آن‌ها نافذ است. از این رهگذر تعلیم و تربیت نیز جایگاه ویژه خود را از دست نمی‌دهد.

کلید واژه‌ها: خلق، فضایل، رذایل، صفات ذاتی، صفات اکتسابی.

مقدمه

بدون شک حکمت عملی و علم اخلاق پس از علم توحید و معرفه الله، از ارزشمندترین علوم است زیرا موضوع آن عبارت از روح و روان و حقیقت انسان بوده و غایت و ثمره آن تحصیل سعادت و کمال آدمی است و ارزش علوم یا به عظمت و ارزش موضوع است یا به اهمیت غایت و ثمره آن می‌باشد و در عالم طبیعت چیزی برتر از انسان نیست و فرزندان آدم اگر اشرف مخلوقات در کل آفرینش نباشند، قدر مسلم اشرف مخلوقات این عالم هستند و از طرف دیگر برای انسان هیچ هدفی و غایتی جز سعادت و کمال وجود ندارد، و طریق سعادت بشر بعد از علم توحید وابسته به این معرفت است.

از این رو دانایان بشر از دیر باز به این عرصه توجه شایانی داشته و هرکدام به نوبه خود در واکاوی و بررسی ابعاد و جوانب آن سهم بوده و در این بنای عظیم کاری نموده و خشتی گذارده‌اند و در این میان انبیاء و فرستادگان الهی (ص) از همه بیشتر در جهت اصلاح نفوس و تکمیل اخلاق بشریت و امت‌ها کوشیده‌اند تا آنجا که خاتم پیامبران (ص) هدف و غایت بعثت خود را تتمیم و تکمیل فضایل اخلاقی اعلام فرموده است (فیضکاشانی، ج ۵، ۸۹ به نقل از مجمع‌الزوائد، ج ۸، ۲۳ و غزالی، ج ۳، ۴۹ به نقل از مسند احمد حنبل و مستدرک حاکم و سنن بیهقی)، و قرآن کریم پیامبر خاتم (ص) را به خلق عظیم ستوده است (قلم، ۴).

هدف نگارنده در این مقال تبیین «ارتباط فضایل و رذایل اخلاقی با ذات و طبیعت انسان» است که پیشینه چند هزار ساله دارد و البته در ضمن بیان اقوال و گرایش‌های مختلف این سابقه نیز تا حدودی روشن خواهد شد؛ و این مسئله را چه از جنبه عملی و چه از بعد نظری در علم اخلاق و تعلیم و تربیت نباید دست کم گرفت، زیرا فایده و تأثیرگذاری علم اخلاق و تعلیم و تربیت با این مسئله پیوند می‌خورد و معنی دار بودن اقدامات تربیتی در گرو پاسخ به آن می‌باشد.

نگارنده در این مسئله نظریه‌ای جدید و پاسخی نو ارائه نموده است که رذایل اخلاقی ذاتی و در عین حال اختیاری می‌باشند بی آنکه جمع این دو نظریه به تناقض آمیخته شود، بدین منظور ابتدا نظریات و آراء مختلف مورد نقد و بررسی قرار گرفته، سپس پاسخ صحیح مسئله و بیان ادله آن مطرح گردیده و به اشکالاتی که به نظر رسیده پاسخ لازم ارائه شده است.

از آنجا که درک روشن‌تر مسئله نیازمند بازشناسی مفاهیم است در آغاز تعریف چند واژه ضروری است:

الف- خلق به (کیفیت و هیئت ثابت و راسخ یا ملکه و صورت نفسانی که به سهولت و بدون احتیاج به فکر و تأمل باعث صدور افعال می‌شود) تعریف شده است، (مسکویه، ۱۱۵، ابن سینا، شفاء، الهیات ۵۴۹؛ شیرازی، صدرالدین، ۴، ۱۱۴؛ فخر رازی، ۳۸۵، میرسید شریف جرجانی، غزالی، ج ۳، ۵۳؛ فیض کاشانی، اخلاق حسنه، ۹).

ب- ملکه، کیفیت نفسانی پایداری که به کندی قابل زوال است. (میرسید شریف جرجانی، خواجه نصیر، ۶۴).

ج- عادت، به تعبیر خواجه نصیر، «عادت چنان بود که در اول با فکر و رویت اختیار کاری کرده باشد و به تکلف در آن شروع نموده تا به ممارست متواتر و فرسودگی در آن با آن کار الفت گیرد و بعد از الفت تام به سهولت و بی رویت از او صادر شود تا خلقی می‌شود او را» (خواجه نصیر، همان) و به گفته فارابی، «اعتیاد، تکرار فعل شیء واحد است به دفعات زیاد و در زمان طویل در زمان‌های متقارب» (فارابی، ۵۵) و به نوشته میرسید شریف، «عملی که انسان‌ها بر اساس حکمی معقول در انجام آن مداومت نمایند و به تکرار آن عادت کنند» (میرسید شریف جرجانی).

د- ذات و طبیعت، هر دو در اینجا به معنی واحد و هر دو به معنی حقیقت شیء و خود شیء است.

ه - ذاتی در مقام نقل اقوال به معنی لازم ذات مثل زوجیت اربعه و حرارت نار و

گاهی به معنی چیزی که بر ذات شیء حمل می‌شود و صریح ذات بدون اقتضاء و علیت مصداق وی است مثل امکان برای ممکن و یا عدم برای ممکنات که گفته شده است «الممكن بذاته ليس» و مراد ما از ذاتی بودن رذایل این معنی دوم است.

بیان آراء و اقوال و بررسی و نقد آنها

۱- نظریه منسوب به حکیمان رواقی آنان تمام اخلاقیات را طبیعی و ذاتی دانستند و گفته‌اند تمام مردم خیر بالذات آفریده می‌شوند و از طریق مجالست با اهل شر و میل به شهوات پست که این تمایلات با تربیت نیز قلع و قمع نمی‌شوند و از بین نمی‌روند، به شر می‌گرایند؛ این قول منسوب به حکیمان رواقی است (مسکویه، ۱۱۶).

۲- نظر منسوب به جمعی از حکیمان پیش از حکماء رواق آنان نیز مانند رواقیون تمام اخلاقیات را طبیعی و ذاتی دانسته با این تفاوت که درست در مقابل قول اول گفته‌اند مردمان همگی اشرار بالطبع هستند، زیرا از طینت پست عالم آفریده شده‌اند و فقط با تعلیم و تربیت به خیر می‌گرایند و بعضی که در غایت شرارت‌اند تأدیب و تربیت در آنها مؤثر نبوده و برخی دیگر که در غایت شرارت نیستند تربیت پذیراند و به سبب تربیت و مجالست با اهل فضل به خیر می‌گرایند (رک همان).

بررسی و نقد

ما در نقد این دو نظریه از بیان منسوب به جالینوس حکیم استفاده می‌کنیم گرچه وجه خلل در مسئله خود برای ما روشن است ولیکن از جهت حق شناسی از آن حکیم که «الفضل لمن سبق».

جالینوس می‌گوید مشکل نظر اول که همه مردم را ذاتاً نیک می‌پندارد و شرارت برخی بر اثر آموزش سوء و تربیت غلط است که اغوا می‌شوند و به شر می‌گرایند، مشکل این است که در این فرض آموزش سوء و شر یا از ناحیه خود آنان است یا دیگران و هر دو فرض باطل است، زیرا اگر بدی‌ها را از دیگران فرا گیرند پس معلمانی

که شر می‌آموزند خود ذاتاً شرور و بد سیرت‌اند و در این صورت معقول نیست که تمام مردمان را نیک سیرت بدانیم، اما اگر شر را از خود آموخته باشند یا در آن‌ها فقط قوایی هست که گرایش به کارهای ناپسند دارد پس به ناچار باید پذیرفت که این‌ها ذاتاً شرور هستند، یا اینکه افزون بر قوه شر قوه دیگری هم هست که موجب اشتیاق به نیکی‌هاست جز اینکه قوه شر بر قوه خیر غالب است در این صورت نیز اشرار مورد نظر اشرار بالذات خواهند بود. جالینوس قول دوم را نیز به دلیلی همانند دلیل اول ناصواب می‌داند (همان).

۳- نظر جالینوس، وی مردم را سه گروه می‌داند، نیک سیرت و خیر بالطبع، بد سیرت و شرور بالطبع، متوسط بین این دو گروه.

جالینوس برای اثبات نظر خود بعد از ابطال دو نظر فوق به بداهت و ضرورت استناد می‌کند وی ادعا می‌کند سه مسئله که اجزاء نظریه وی را تشکیل می‌دهند هر سه بدیهی هستند:

- الف) تعداد کمی از مردم خیر بالطبع هستند و هرگز به شر نمی‌گریند.
 ب) بسیاری از مردم شرور بالطبع هستند که هرگز به خیر نمی‌گریند.
 ج) برخی از مردمان هم متوسط بین این دو گروه‌اند که با مصاحبت نیکان و تربیت آن‌ها به نیکی می‌گریند و در اثر مجالست با اهل شر و اغواء آنان به شر می‌گریند^۱ (همان ۱۱۷).

۱- تقریر کامل برهان جالینوس بدین شرح است: در صورتی که فرض شود تمام مردم خیر بالذات بوده و شرارت را فراگرفته باشند معلم شر چه خود آنها باشند چه دیگری پنج صورت قابل تصور است که همه آن‌ها با توجه به اصل فرض باطل است: ۱- معلم شر اصلاً قوه شر نداشته باشد، در این صورت تعلیم شر غیرممکن است؛ ۲- معلم شر فقط دارای قوه شر است، این با اصل فرض مخالف است؛ ۳- معلم شر دارای هر دو قوه خیر و شر است به صورت مساوی، این صورت با اصل فرض مخالف است و به علاوه تعلیم شر نیز غیرممکن است؛ ۴- معلم شر دارای هر دو قوه خیر و شر باشد اما خیر غلبه داشته باشد بر شر در این صورت نیز تعلیم شر غیرممکن است؛ ۵- معلم شر دارای هر دو قوه خیر و شر باشد و قوه شر غالب باشد این صورت نیز با اصل فرض مخالف است چون چنین کسی شرور بالذات است.

نقد نظر جالینوس

بدون تردید بیان جالینوس برای ابطال دو مذهب مورد نظر از اتقان لازم برخوردار است، اما به نظر نگارنده استدلال این حکیم در مقام اثبات نظر خود با دو اشکال عمده مواجه است:

نخست آنکه مذاهب موجود و احتمالات متصور در مسئله منحصر به دو نظریه ابطال شده و نظر این حکیم نمی‌باشد تا با ابطال آن‌ها نظر جالینوس اثبات شود بلکه آراء دیگری مانند نظر ارسطو قبل از این حکیم وجود داشته و احتمالات و صور دیگری هم برای مسئله قابل تصور است.

اشکال دوم اینکه جالینوس بعد از ابطال دو نظر مذکور برای بیان صحت نظر خود سه قضیه را بدیهی انگاشته که در جای خود بیان شد، و هر سه محل ایراد و اشکال می‌باشد؛ زیرا هم می‌توان بداهت آن‌ها را مورد تردید قرار داد، هم می‌توان نسبت به قضایایی مخالف با آن‌ها ادعای بداهت کرد، مثلاً می‌توان گفت خلق‌ها همگی قابل تغییراند و تمام انسان‌ها قابل تربیت و اثرپذیر می‌باشند، چنانکه ارسطو و جمع کثیری از حکماء به ویژه حکیمان مسلمان بر همین باورند و قضیه فوق را بدیهی پنداشته‌اند (توضیح این در جای خود ارائه خواهد شد)، بنابراین احتمالات و فرضیه‌های دیگر همچنان به قوت خود باقی است و نظر جالینوس اثبات نمی‌شود.

۴- نظر ارسطو و پیروان او که همه اخلاق را در همه آدمیان غیر ذاتی و اکتسابی می‌دانند که ما نظر ارسطو را از دو ترجمه معتبر عربی و فارسی کتاب اخلاق نیکو ماخوس نقل خواهیم کرد و مسکویه از کتاب اخلاق ارسطو و کتاب مقولات وی چنین نقل می‌کند «تأدیب و تربیت در اخلاق اثرگذار است البته با تفاوتی که انسان‌ها در اثرپذیری دارند، برخی به سرعت تربیت را پذیرفته و به فضیلت می‌گرایند و برخی به کندی و به آرامی به سوی فضیلت و اخلاق نیک حرکت می‌کنند» (ابن مسکویه، ۱۱۸). سپس مسکویه جهت اثبات مطلب فوق برهانی اقامه می‌کند که برگرفته از کلمات

ارسطو می‌باشد. ما در اینجا مناسب می‌دانیم پیش از بیان این برهان نظر ارسطو را با استفاده از کتاب اخلاق وی تحریر کنیم و سپس به بیان برهان با تقریر مسکویه پردازیم تا انطباق برهان با گفته‌های ارسطو نیز مشخص شود.

ارسطو فضیلت را به دو نوع تقسیم می‌کند؛ یکی فضیلت عقلی، دیگر فضیلت اخلاقی.

او می‌گوید: تحصیل و تکمیل فضیلت عقلی به تحصیل علم است و به ممارست و گذشت زمان نیازمند می‌باشد. اما فضیلت اخلاقی ناشی از عادت است و واضح است که فضایل اخلاقی هیچ‌کدام مولود طبیعت و فطرت آدمی نبوده و ذاتی وی نیستند چون ذاتیات و لوازم طبیعت اشیاء غیرممکن است که بر اثر عادت و تمرین متبدل شوند و تغییر پیدا کنند؛ چنانکه طبیعت سنگ که به سقوط گرایش دارد اگر هزار بار به طرف بالا پرتاب کنند تا به این حرکت عادت کند به هیچ وجه دست از طبیعت خود یعنی سقوط بر نمی‌دارد، همین طور نمی‌توان آتش را از صعود به وسیله تمرین و عادت بازداشت و آن را عادت داد تا به سوی پایین به حرکت درآید و هیچ جسمی یافت نمی‌شود که خاصیت و ویژگی خود را که لازمه طبیعت وی است از دست بدهد و عادتی برخلاف آن پیدا کند.

بنابراین وجود فضایل در ما نه لازم طبیعت و ذات ما بوده و نه برخلاف آن هستند، بلکه طبیعت استعداد و قابلیت فضایل را به ما داده است که این استعداد به وسیله عادت به فعلیت و کمال می‌رسد.

علاوه بر این آنچه لازمه طبیعت و ذات ما باشد ما آن‌ها را از اول و قبل از عمل و عادت دارا هستیم و آن‌ها در استخدام ما و تحت تصرف ما هستند و آنچه بعداً و با عمل حاصل می‌شود، آثار و نتایج آن‌ها است مانند قوای حسی ما مثل قوه باصره و سامعه که ما قوه سمع و بصر را با کثرت استماع و کثرت ابصار و تمرین و ممارست

تحصیل نکرده‌ایم، بلکه چون آنها را داریم با آنها عمل می‌کنیم نه اینکه با استخدام و عمل آنها را دارا می‌شویم.

برخلاف فضایل که ما واجد آنها نمی‌شویم و آنها را بدست نمی‌آوریم مگر با تمرین و ممارست مانند همه فنون دیگر که به تمرین و ممارست حاصل می‌شوند. مثلاً معمار شدن مستلزم ساختن بنا و در اثر ساختمان کردن حاصل می‌شود و تارزن شدن لازمه نواختن مکرر تار است همچنین انسان عادل می‌شود با اعمال عدالت آمیز و شجاع می‌شود با انجام کارهای شجاعانه.

علاوه بر این نه تنها حصول فضایل با اعمال و تمرینات مناسب حاصل می‌شوند بلکه زوال آنها و اتصاف به مقابلات آنها از رذایل به عین همان اعمال رخ می‌دهد، چنانکه در دیگر فنون نیز این قضیه صادق است مثل اینکه انسان با تمرین و نواختن، نوازنده ماهر و خوب یا نوازنده بد و بی هنر می‌شود و با عمل ساختمان معماران خوب و بد پدید می‌آیند.

و اگر چنین نبود انسان محتاج به معلم و استاد نمی‌شد تا چگونگی حسن عمل را فرا گیرد بلکه تمام اهل فن از اول تولد در فن خود همیشه و علی‌الدوام یا ماهر و خوب یا بی هنر و بد بودند.

مطلب در فضائل هم مطلقاً به همین روال است، چه اینکه رفتار گوناگون ما در تعامل با دیگران است که باعث می‌شود بعضی عادل و برخی ظالم شوند.

و نیز به سبب رفتار و عمل در ایام مواجهه با خطر و تحصیل عادت خوف یا صبر و ثبات است که بعضی شجاع و جمعی جبان می‌شوند و همین حکم در مورد شهوات و تمایلات نیز هست که مردم در وقایع مشابه بعضی معتدل و ملایم و گروهی ناآرام و بی بند و بار می‌شوند.

خلاصه اینکه ملکات و صفات اخلاقی حاصل نمی‌شوند مگر از تکرار افعال (ارسطو، علم الاخلاق^۱ ص ۲۲۵).

تا اینجا به خوبی روشن شد که از نظر ارسطو تمام صفات اخلاقی اعم از نیک و بد، فضایل و رذایل همه اکتسابی هستند؛ و گرچه ارسطو در جاهای بسیار به این مطلب پرداخته است اما ما به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و مسکویه همین مطالب را در قالب برهانی به صورت ضرب دوم از شکل اول مرتب و منظم نموده است که برگردان کلام وی این است: «هر خلقی قابل تغییر است؛ و هیچ امر قابل تغییری بالطبع نیست، پس هیچ خلقی بالطبع نیست».

هر دو مقدمه با وضوح تمام از مطالب ارسطو در اینجا بدست می‌آید، در عین حال مسکویه به اثبات هر یک از این مقدمات می‌پردازد او در مورد مقدمه اول می‌گوید: فطرت و خلقت انسان چنین است که از قابلیت و پذیرش نسبت به اخلاق برخوردار بوده و با تأدیب و تربیت و موعظه و پند، تغییرپذیر است و سپس می‌افزاید که ما این رأی را از آن روی برگزیدیم که رأی دیگر (ذاتی بودن فضایل و رذایل) منجر به ابطال و اهمال قوه عقل و تمیز می‌شود و نیز باعث می‌شود که سیاست و تدبیر در امر اخلاق لغو و بی فایده باشد و ترک شود و جوانان و نوجوانان به حال خود رها شوند و ناپسندی این امر کاملاً روشن است وی سپس در مورد مقدمه دوم نیز به مدد برخی از آنچه در مورد عدم تغییرپذیری ذاتیات از ارسطو بازگو شد قضیه را اثبات می‌کند (ابن مسکویه، ۱۱۸).

این معنا یعنی اکتسابی بودن اخلاق از نظر ارسطو در کتاب *متفکران یونانی*، جلد سوم که مختص به فلسفه ارسطو است، نیز ذکر شده است، و ما به توصیه برخی صاحب‌نظران از آنجا نیز استفاده می‌کنیم.

۱- در اینجا از دو متن استفاده شده است یکی ترجمه عربی از فرانسه به قلم آقای احمد لطفی سید که در متن عنوانش آمد و یکی ترجمه آقای دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی که این نیز از فرانسه به فارسی است ولی با منبعی غیر از منبع ترجمه عربی و من ضمن استفاده از هر دو متن بیشتر از متن عربی که کامل تر می‌نمود استفاده کردم.

در این کتاب در چند جا تصریح شده است که خلق معلول عادت و تکرار عمل مناسب با آن خلق است به عنوان نمونه در ص ۱۴۱۶ آمده است «خلق و خوی یا خصایص اخلاقی از طریق عادت به صورت سنجیه استواری درآمده‌اند.» فصل ۱۶ - نظریه ارسطو درباره نفس - (مسئله اراده) و ص ۱۴۱۷ «خصلت از طریق عادت قوام می‌پذیرد و شکل می‌یابد و هر تکرار عمل خصلتی را که پایه آن عمل است استوارتر می‌سازد» (همان).

بهرتر است قبل از پرداختن به نقد برهان یا سخنان ارسطو با آراء چند تن از اکابر حکمت و فلسفه که در این مسئله پیرو ارسطو می‌باشند نیز آشنا شویم؛ از جمله این حکیمان فارابی است که می‌گوید:

«همه اخلاق چه زیبا و چه زشت همه اکتسابی هستند، هم تحصیل خلق برای انسان ممکن است هم تغییر آن و هردو را به عادت می‌داند و می‌گوید تحصیل اخلاق مانند تحصیل صناعات است، وقتی انسان حاذق می‌شود و مهارت پیدا می‌کند که عادت کند به عمل کسی که حاذق در آن فن است و دلیل بر اینکه اخلاق از عادت حاصل می‌شود این است که ما می‌بینیم آنچه از فضائل در تمدن‌ها حاصل می‌شود، چنین است که سیاستمداران با عادت دادن اهل یک جامعه به کارهای خیر آن‌ها را اهل خیر و با فضیلت تربیت می‌کنند» (فارابی، ۵۵).

خواجه نصیر طوسی نیز آنجا که به بیان اقوال در خلق پرداخته می‌نویسد: «قومی گفته‌اند که بعضی اخلاق طبیعی باشد و برخی با اسباب دیگر حادث شود و به ممارست و مانند آن راسخ گردد، گروهی گفته‌اند که همه اخلاق طبیعی باشد و انتقال از آن ناممکن و جماعتی گفته‌اند که هیچ خلقی طبیعی نبوده و مخالف طبیعت هم نیست بلکه مردم را چنان آفریده‌اند که هر خلق که می‌خواهد می‌گیرد، به آسانی یا به دشواری.

و از این سه مذهب، حق مذهب اخیر است چه به عیان مشاهده می‌افتد که کودکان و جوانان به پرورش و مجالست کسانی که به خلقی موسومند، یا به ملابست و ملازمت افعال ایشان، آن خلق را فرا می‌گیرند هرچند پیش‌تر به خلقی دیگر موسوم بوده‌اند. و مذهب اول و دوم مؤدی است به ابطال قوت تمیز و رویت و رفض انواع تأدیب و سیاست و بطلان شرایع و دیانات و اهمال نوع انسان از تعلیم و تربیت تا هرکسی به حسب اقتضای طبیعت خود می‌رود و مفضی می‌شود به رفع نظام و تعذر بقای نوع، و کذب و شناعت این قضیه بس ظاهر است» (طوسی، نصیرالدین، ۶۵). از این عبارت پر واضح است که نظر خواجه بی‌کم و کاست همان نظر ارسطو می‌باشد چنانکه نظر غزالی در *احیاء العلوم* (ج ۳، ۵۷-۵۵) و فیض کاشانی در *المحجۃ البیضاء* (ج ۵، ۱۰۳-۹۹) و *اخلاق حسنه* (۲۰-۱۵) به استثناء انبیاء و معصومین علیهم‌السلام، همین است. صاحب *معراج السعاده* نیز می‌گوید: «بدان که هر نفسی در مبادی آفرینش و اوان طفولیت از جمیع صفات و ملکات خالی است، مانند صفحه‌ای که ساده از نقش و صور باشد و حصول ملکات و تحقق صفات به واسطه تکرار اعمال و افعال مقتضیه آن‌هاست و هر عملی که یک مرتبه سر زد اثری از آن در دل حاصل، و در مرتبه دوم، آن اثر بیشتر می‌شود تا بعد از تکرار عمل، اثر مستحکم و ثابت می‌گردد و ملکه راسخه می‌شود و همین است سبب در سهولت تعلیم اطفال و تأدیب ایشان و صعوبت اخلاق مشایخ و پیران» (نراقی، ملااحمد، ۴۶).

تا اینجا نظر ارسطو و چند تن از بزرگان و اسطوانه‌های حکمت را که پیرو ارسطو بودند نقل کردیم که همه بر اکتسابی بودن کل اخلاق اعم از فضایل و رداییل تأکید داشتند.

بررسی و نقد

برهان متخذ از کلام ارسطو بر اثبات این مدعا که مسکویه هم تقریر کرد بدون شک بر فرض صحت مقدمات و قبول آن‌ها این نظر را اثبات می‌کند چون از نظر صورت

تمام شرایط لازم را دارد و مقدمه دوم «امور ذاتی و لوازم طبیعت تغییرناپذیر می‌باشند» کبرای قیاس را نیز از نظر ماده و محتوا می‌توان پذیرفت و اما بر شواهدی که ارسطو و پیروان وی به منظور اثبات مقدمه اول (صغرای قیاس) آوردند جای خدشه و ایراد است.

اشکال اول استقراء حال انسان‌ها در تغییر خلق، استقراء ناقص است و موجب علم نمی‌شود.

اشکال دوم بعضی مدعی وجود موارد نقض هستند به عنوان مثال جالینوس، که نظر وی قبلاً بیان شد، و نیز بعضی کل قضیه را منکر شده‌اند مثل رواقیون و اینکه خود ارسطو نیز در همان کتاب دوم اخلاق نیکو ما خس باب اول می‌گوید: عین همان عملی که موجب فضیلت است موجب رذیله هم هست. در اینجا ممکن است مراد او از جهت افراط و تفریط در فعل واحد باشد مثل غذا خوردن یا تمرین کردن نسبت به یک نفر، که ارسطو این مثال را ذکر می‌کند و این، مشکل ندارد و اما اگر منظور و مراد این باشد که شرایط واحد در افراد مختلف تأثیرات مختلف دارد چنانچه از برخی مثال‌های وی چنین برمی‌آید مثلاً شرایط خطر باعث شجاعت بعضی و جبن در بعضی دیگر می‌شود، در اینجا سهم ذاتیات باید بیشتر باشد از آنچه ارسطو و پیروانش می‌گویند: بلکه بدون شک این اصل کلیت ندارد و افرادی مثل انبیاء و کسانی که در مقام و مرتبه، ملحق به آنان و نزدیک به آنان هستند مانند سلمان فارسی هرگز به شر گرایش پیدا نکرده‌اند و نیز در طرف اشرار هم می‌توان چنین چیزی گفت.

اشکال سوم اینکه ارسطو و پیروان وی لغویت و عدم هدفمندی تعلیم و تربیت و لغویت قوه تمیز خیر و شر، و ادیان و شرایع و سیاست را مطرح کردند که اگر اخلاق، اکتسابی و قابل تغییر نباشد همه این امور با تمام عظمت و گستره‌ای که دارند لغو خواهند بود.

این درست نیست و بین مقدم و تالی چنین ملازمه‌ای وجود ندارد زیرا امور فوق در صورتی لغو خواهند بود که تغییرپذیری اخلاق بالجمله و به صورت کلی نفی شود، یعنی هیچ خلقی اکتسابی و قابل تغییر نباشد و اما با نفی فی الجمله و جزئی منافات ندارد، همین که بعضی از اخلاق اکتسابی و قابل تغییر باشد به خصوص اگر در اکثر مردمان چنین باشد؛ تمام دستگاه‌های تعلیم و تربیت و ادیان و شرایع و ... هدف‌دار و غایتمند می‌شوند و بر این فرض علم اخلاق درست مانند علم طب و دستگاه‌ها و سازمان‌های مربوط به آن خواهد بود که گرچه هرگز در هیچ زمانی این دانش نتوانسته است همه بیماران را درمان کند و همواره در برابر بیماری‌های لاعلاج زانو زده است، یا همیشه بیمارانی بوده‌اند که به دارو و درمان پاسخ مثبت نداده‌اند ولی هرگز نمی‌تواند این موارد را دلیل بر لغویت و بی‌ثمری علم طب دانست، علم اخلاق نیز می‌تواند چنین باشد؛ بنابراین، ادعای کلیت صغرای قیاس در نهایت اشکال است و جزئیت آن هم باعث جزئی شدن نتیجه قیاس شده و سرانجام قادر به اثبات نظر ارسطو و پیروان وی نخواهد بود.

۵- نظریه دیگر، اخلاق را دو قسم می‌داند، یک قسم طبیعی و لازمه ذات انسان مانند کسی که در مواجهه با اندک مسئله‌ای غضب می‌کند، به سبب کمترین حادثه‌ای ناراحت و غمگین می‌شود یا شگفت زده می‌شود و قهقهه سر می‌دهد و یا گریه می‌کند. قسم دیگر مستفاد از عادت و تمرین است، فکر و نظر در حصول آن دخالت داشته و جنبه اکتسابی دارد (طوسی، نصیرالدین، ۶۵، ابن مسکویه، ۱۱۵).

محمد مهدی نراقی این نظریه را انتخاب نموده و استدلالی شبیه استدلال جالینوس برای اثبات نظر خود آورده است به این صورت که از حکیمان قدیم سه نظریه نقل می‌کند: رأی به تغییر و زوال پذیری اخلاق؛ عدم امکان تغییر و ازاله اخلاق؛ و قول سوم که می‌گوید بیشتر صفات اخلاقی در بیشتر مردمان قابل دگرگونی است، اما برخی

از آن در برخی از مردمان غیرقابل تغییر می‌باشد، به خصوص اخلاق متعلق به قوه عاقله مثل ذکاوت و حافظه و حسن تعقل.

و بعد دو نظریه قبلی را رد می‌کند و می‌گوید با بطلان آن‌ها نظر سوم اثبات می‌شود و نیز برای اثبات نظر خود به مشاهده و تجربه استناد می‌کند، به گمان وی مشاهده و تجربه اثبات می‌کنند که بعضی از اخلاق در بعضی مردمان با تعلیم و تربیت و مصاحبت اخیار و ... دگرگونی پذیرفته است و برخی اصلاً تغییر نمی‌کند (محمد مهدی نراقی، ج ۱، ۲۵-۲۲).

نقد و نظر: در برابر این نظریه به این اشاره بسنده می‌کنیم که تمام اشکالاتی که نگارنده به رای و نظر جالینوس وارد نمود عیناً به نظر و عقیده نراقی نیز وارد است اما به دلیل پرهیز از اطاله کلام از تکرار آن‌ها خودداری می‌کنیم.

تا اینجا اقوال و نظریات مختلف مورد نقد و بررسی قرار گرفت و هیچ کدام خالی از خدشه نبود اما می‌توان گفت نظر اول و دوم ضعیف‌ترین اقوال بود و نظر ارسطو و محمد مهدی نراقی از قوت و دقت بیشتری برخوردار بودند گرچه این‌ها نیز خالی از اشکال نبودند.

۶- نظر نگارنده

آنچه در پاسخ این مسئله به نظر نگارنده رسیده و در طول سالیان چندی که در این فن تدریس داشته آن را فهم کرده است، این است که بین فضایل و رذایل در مورد ذاتی و طبیعی بودن و یا غیر ذاتی و طبیعی بودن تفاوت و اختلاف است در مورد فضایل نظر نراقی و ارسطو دقیق است و در نهایت نظر نراقی^۱ را ترجیح می‌دهم گرچه چنانکه گفته آمد: اساطین حکماء اسلامی در این مسئله پیرو ارسطو می‌باشند.

^۱ - علت ترجیح نظر نراقی این است که در انبیاء و معصومین (ع) فضایل ذاتی است یعنی همچنانکه علم آن‌ها غیر اکتسابی یعنی لدنی است شجاعت و عفت و عدالت و تقوا هم در آن‌ها لدنی بوده و نیاز به تعلیم و تربیت و مجاهدات شاقه ندارد.

و اما در مورد رذایل واقعیت این است که تمام رذایل ذاتی و غیر اکتسابی هستند و در عین حال قابل تغییر و تبدیل می‌باشند و این نظر منافات با تکلیف نداشته و با تأثیر تعلیم و تربیت نیز سازگار می‌آید.

توضیح اینکه ذاتی و طبیعی گاه به معنی لازم ذات است که طبیعت شیء اقتضای آن را دارد مانند حرارت برای آتش و زوجیت برای عدد چهار و همین معنی مورد نظر حکیمان در نفی و اثبات ذاتی و طبیعی بودن اخلاق بوده و این معنی با دگرگون پذیری و نیز با اصل تکلیف و تعلیم و تربیت به هیچ وجه سر سازگاری ندارد.

و اما معنی دیگر نه به معنی لازم ذات و اقتضای طبیعت بلکه لازمه لاقتضا بودن ذات و بی طرفی آن است چنانکه صفت امکان برای ممکنات و برودت نسبت به آب و هوا؛ امکان در عین حال که نسبت به ممکنات ذاتی می‌باشد اما با وجوب و امتناع بالغیر منافات ندارد برخلاف نسبت وجوب به واجب بالذات که با امکان بالغیر و امتناع بالغیر در تعارض است و همچنین برودت ذاتی آب است اما قابل تبدیل به صفت حرارت است و لکن حرارت که لازمه آتش و اقتضای طبیعت آتش است قابل تبدیل و تغییر نمی‌باشد، در این موارد آنجا که ذاتی قابل تغییر و تبدیل نبوده به معنی لازم ذات و اقتضای طبیعت شیء است و در مواردی که قابل تغییر و تبدیل است به معنی عدم اقتضای ذات یا لازمه عدم اقتضای ذات نسبت به صفت مقابل می‌باشد مثلاً همین که ذات ممکن نسبت به وجود و عدم اقتضا ندارد و ماهیت ممکن نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم از همین حیث و به همین جهت ذاتش به امکان و لیسیت ذاتیه متصف می‌شود بلکه امکان، خود چیزی جز سلب ضرورت و عدم اقتضاء نمی‌باشد و این معنی به ذات هر ممکن با صرف نظر از هر امر دیگری صادق بوده و به همین جهت گفته می‌شود امکان، ذاتی ممکن است، همچنان که گفته می‌شود «الممكن بذاته ليس» که عدم را به ذات ممکن نسبت داده‌اند.

ما به حول و قوه الهی اثبات خواهیم نمود که رذایل اخلاقی نیز مانند جهل، حلق و سفاهت و ... از همین قبیل هستند یعنی همین که ذات و طبیعت انسان بالفطره عالم نیست جاهل بروی صادق است و چون شجاع نیست پس جبان یا متهور بر وی صادق است و همچنین دیگر صفات و چون این صفات بر ذات انسان با صرف نظر از غیر صدق می‌کنند و به اصطلاح ذات من حیث هی هی مصداق و منشأ انتزاع این مفاهیم است، بر این مفاهیم، ذاتی صدق می‌کند، و چون لازم ذات نبوده و ذات نسبت به آنها علیت حقیقیه ندارد قابل تبدل و تغییر و ازاله‌اند.

و ذاتیات به این معنی فقط در امور عدمیه است، و در امور وجودی صادق نیست زیرا امور وجودیه و حقایق عینیه اسباب و علل حقیقیه لازم دارند و صرف عدم اقتضاء هرگز علت وجود چیزی از حقایق وجودی نمی‌شود، و اما اعدام علت حقیقی لازم ندارند و نسبت علیت بلکه هرگونه نسبت بین اعدام به اعتبار عقل بوده و بالعرض و المجاز می‌باشد. پس باید ریشه بحث را در این مسئله جستجو کرد که آیا رذایل امور عدمی هستند یا مانند فضایل امور وجودی و حقایق عینی می‌باشند.

عدمیت رذایل

حکیمان که فضایل و رذایل را در جدول واحد قرار داده و به حکم واحد محکوم می‌کردند به این سبب بوده است که رذایل را مانند فضایل در عداد امور وجودی پنداشته و رابطه فضایل و رذایل اخلاقی را رابطه اضداد می‌دانستند به عنوان مثال مسکویه در جایی اجناس سعادت و اجناس شقاوت را اضداد می‌داند (تهذیب الاخلاق، ۹۵) و در جای دیگر می‌گوید «اضداد فضائل چهارگانه نیز چهار عدد می‌باشند که عبارتند از جهل، شره، و زیاده‌خواهی و جبن و جور» (همان، ۹۸) و در جای دیگر می‌گوید: «چون که ما فضائل اولیه «اجناس» را بررسی کردیم و اقسام و انواع آنها را ذکر نمودیم، پس رذایل را که متضاد با فضایل هستند شناخته‌ایم زیرا علم به اضداد

یکی است و از هر یک از فضایل ضد آن شناخته می‌شود» (همان، ۱۰۷). خواجه نصیر نیز در موارد مختلف در *اخلاق ناصری* از جمله درجایی می‌گوید: «چون فضایل در چهار جنس محصور است اضداد آن که اجناس رذایل بود در بادی^۱ نظر هم چهار می‌تواند بود» و بعد به تفصیل جهل را ضد حکمت، جبن را ضد شجاعت و شره را ضد عفت و جور را ضد عدالت معرفی^۲ می‌کند (طوسی، نصیرالدین، ۸۱). صدرالمتألهین می‌گوید: تمام اخلاق، وجودی و رذایل ضد فضایل هستند (سفار، ج ۴، ۱۱۵).

و چون مسئله مشهور و معروف است ما از ذکر منابع بیشتر و اطاله کلام خودداری نموده و با تمام احترامی که به حکما قائل هستیم این نظر را نمی‌توانیم قبول کنیم، چگونگی می‌توان رذیله جهل را که مقابل فضیلت علم است امر وجودی دانست یا رذیله خمود و سستی در شهوت را که مقابل عفت است امر وجودی گرفت و یا چگونگی می‌توان گفت که رذیله بلادت و عجز و ناتوانی از ادارک حقایق همانند ذکاوت و هوشمندی جزء ملکات نفسانی بوده و در زمره حقایق وجودی جا داشته و ضد ذکاوت باشد، بلکه بعد از غور و تأمل در مسئله روشن می‌شود که رذایل همه امور عدمی بوده و عدم ملکه می‌باشند و این معنی در بخشی از رذایل که در جانب تفریط و نقصان است نیاز به مؤنه زیادی ندارد بلکه دقت در نفس عنوان تفریط و نقصان و همچنین عناوین خاصه، مانند مثال‌های پیش گفته، این مطلب را شفاف می‌کند.

و نیز بیانات بسیاری از حکیمان می‌توان یافت که لازمه همه آن‌ها عدمیت رذایل است چه در جانب افراط و چه در طرف تفریط؛ و مشخص می‌شود که نسبت بین فضیلت و رذیله عدم و ملکه است و ما به عنوان نمونه موارد چندی را ذکر می‌کنیم:

^۱ - اضداد فضایل به اعتبار خاص محصور در چهارجنس هستند و اما به اعتبار اینکه فضیلت اعتدال و توسط است و رذیله خروج از اعتدال و حد وسط می‌باشد رذایل پیشمار و کلیات آن هشت یا هفت جنس است.

^۲ - باید توجه داشت مراد از ضد در اینجا ضد اصطلاحی نیست بلکه مطلق تخالف و مابینت وجودی مراد است، هرچیزی یک ضد اصطلاحی بیشتر ندارد چون در ضد اصطلاحی غایت خلاف معتبر است.

۱- «اگر هر یک از ما به غایت وجودی خود توجه نماید تا آن را بدست آورد، چنین شخصی خیر و سعادت‌مند نامیده می‌شود، و اما کسی که موانعی او را از این هدف باز دارد پس شرور و شقی می‌باشد» (ابن مسکویه، ۹۳). پس سعادت‌مند کسی است که به غایت و کمال وجودی خود برسد و شقی و بدبخت کسی است که به این کمال نرسد پس بین سعادت و شقاوت و فضایل و رذایل رابطه ملکه و عدم ملکه است.

۲- «فضیلت اعتدال قوا است و رذیله عدم اعتدال قوا» (همان، ۹۷؛ طباطبایی، ۱۵۹).

۳- «عدالت جامع جمیع فضایل است و فضایل همه، اعتدالات هستند و عدالت شامل همه آنها است و جور مخالف آن است» (طباطبایی، همان؛ رازی، فخر، ج ۱، ۱۵۹).

از این جا نیز روشن می‌شود که رذایل و جور عدم اعتدال قوا می‌باشند پس عدم ملکه‌اند.

۴- فضائل و عدالت اوساط‌اند و رذایل و جور خروج از حد وسط و عدم اصابت حد وسط (رازی، فخر، همان؛ ابن مسکویه، ۱۰۷ و ۲۱۲). روشن است که رسیدن به اعتدال و اصابت نقطه وسط و حفظ آن نیازمند علم و تجربه و عادت است و اما عدم اعتدال و عدم اصابت حد وسط نیازمند به چیزی نیست چون عدم است و به اصل خلقت به انسان صدق می‌کند، زیرا اصل خلقت انسان چنین نیست که قوا از اعتدال و توسط لازم برخوردار باشند والا احتیاج به تعلیم و تربیت و از این جهت نیاز به انزال رسل و ارسال کتب نبود.

۵- «خیرات اموری هستند که به اراده و تلاش انسان، در راستای هدف و غایتی که به خاطر آن خلق شده است حاصل می‌شوند و شرور و رذایل اموری هستند که انسان با اراده و تلاش یا تنبلی و کسالت و بی توجهی از نیکی‌ها و فضایل بازماند» (همان، ۹۳)، از اینجا نیز معلوم می‌شود عدمیت رذایل.

۶- «موجبات سعادت تکمیل قوای ناقصه است و تکمیل قوا به تحصیل فضایل چهارگانه متمشی می‌شود و سعید کسی بود که ذات او مستجمع این صفات بود» (طوسی، نصیرالدین، ۸۶).

از این کلام نیز روشن است که رذایل همان نقایص هر یک از قوای نفس و عدمی می‌باشند و چون در خلقت انسان این قوا به کمال و اعتدال قرار ندارند بلکه باید با تلاش و زحمت این فضایل را بدست آورد مانند هر فن و هنر و آنچه در اصل خلقت وجود دارد صرف استعداد است نه فعلیت، پس این رذایل که جزء اعدامند از قبیل جهل، به اصل خلقت بر انسان صدق می‌کنند تا گاهی که انسان آن‌ها را ازاله کند و خودش را تطهیر نماید.

غزالی^۱ و فیض کاشانی در فصلی تحت عنوان «حقیقت حسن خلق و سوء خلق» گفته‌اند: خُلق صورت باطنی انسان است چنانکه خُلق صورت ظاهر وی است و چنانکه صورت ظاهری به زیبا و زشت تقسیم می‌شود صورت باطنی نیز زیبا یا زشت و قبیح است و این خلق و صورت باطن را هیأتی راسخ در نفس می‌دانند که باعث صدور افعال به سهولت و بدون احتیاج به فکر و تأمل است» (غزالی، ج ۳، ۵۳؛ فیض کاشانی، ج ۵، ۹۵). این بیان و این عبارت ظهور اولیه و بدوی آن در وجودی بودن رذایل است مانند فضایل و شاید همین معنی و چنین عبارتی که دیگران نیز دارند یکی از عواملی باشد که عموم حکیمان را بر آن داشته تا رذایل را وجودی و ضد فضایل گمان کنند؛ و اما توضیحاتی که در ادامه آورده‌اند فقط با عدمیت رذایل سازگار است زیرا حسن را به معنی اعتدال و تناسب دانسته‌اند و گفته‌اند: «چنانکه حسن ظاهر کامل نمی‌شود مگر با اعتدال و زیبایی تمام اعضاء مثل چشم، بینی، لب، دهان، گونه‌ها

۱- گویا غزالی تعبیر خلق را به هیئت باطنی از ابن سینا گرفته است زیرا ابن سینا و بهمنیار رذایل را هیئت انقهاری و تسلیم پذیری نفس ناطقه و عقل در برابر قوای حیوانی و فضایل را هیئت تسلیم پذیری قوای حیوانی در مقابل عقل و نفس ناطقه و تسلط نفس ناطقه بر قوای حیوانی دانسته‌اند. (نجات، ۱۶۴، شفعا، ج ۲، ۳۸، فن ۶، مقاله اول، فصل ۵؛ التحصیل ۷۹۰).

و ... همچنین در باطن انسان نیز چهار قوه است که حسن و اعتدال و تناسب همه آنها لازم است تا حسن خلق حاصل شود» بعد می‌پردازند به بیان اعتدال هر یک از قوای علم، شهوت، غضب، و عدالت و کاملاً توضیح می‌دهند اعتدال و تناسب هر یک از این چهار قوه نفسانی را (غزالی، ۵۳، ۵۴؛ فیض کاشانی، همان ۹۶، ۹۷). لازمه این بیانات عدمیت رذایل است یعنی عدم اعتدال هر قوه‌ای رذیله آن قوه است چنانکه اعتدال وی فضیلت و کمال آن قوه است و صورت زشت و قبیح باطنی و سوء خلق چیزی نیست مگر همین عدم اعتدال و عدم تناسب باطنی.

تا این‌جا کاملاً روشن شد که فضایل و رذایل با هم نسبت عدم و ملکه دارند؛ و باید توجه نمود که صدق رذایل اخلاقی بر انسان از آغاز وجود و به اصل خلقت امر غریبی نیست بلکه تمام حکیمانی که کل اخلاق یا بعضی از آن را ذاتی و طبیعی می‌دانستند در صدق آن بر انسان بر حسب اصل خلقت و فطرت تردید نمی‌کردند بلکه آنها مضاف بر این تغییر و تبدیل آنها را نیز غیرممکن و خارج از اختیار انسان می‌دانستند.

ذاتی بودن رذایل

هرچند با توضیحاتی که تاکنون ارائه شد در واقع ذاتی بودن رذایل اثبات گردید، اما به منظور وضوح بیشتر، مسئله را به صورت مستقل تبیین می‌کنیم، چنان‌که اشارت رفت مراد ما از ذاتی لازم جدایی ناپذیر ذات نیست بلکه چون ذات انسان در اصل فطرت و آفرینش از هرگونه کمال و فضیلت اخلاقی تهی است، چنان‌که نسبت به علوم و فنون و صناعات دیگر نیز چنین است و هیچ انسانی کاتب یا معمار و مهندس متولد نمی‌شود و عالم و حکیم یا شجاع و فاضل آفریده نمی‌شود، بلکه علوم و فنون و فضایل اخلاقی را با تعلیم و عادت و تمرین و ممارست، کسب می‌کنند، بهره‌ای که ذات انسان در نخست از این امور دارد استعداد است و بس؛ پس اعدام مضاف به این صفات و فضایل که همان رذایل هستند به این جهت از نخست بر ذات انسان صادق بوده و انسان با صرف

نظر از هر امر دیگری مصداق این صفات است و همین معنی مراد ما از ذاتی بودن رذایل می‌باشد، و چون عدمی بودن رذایل اخلاقی به اثبات رسید و مشخص گردید که رابطه این صفات با فضایل رابطه عدم و ملکه است، صدق این صفات بر ذات انسان «اولا و بالذات» مسلم خواهد بود چنانکه ممکن صدق می‌کند بر ماهیات و بی‌هنر بر کسانی که هنر نیاموخته‌اند.

شاهد دیگر

گواه و شاهد دیگر بر عدمی بودن رذایل و ذاتی بودن آن‌ها این است که بسیاری از علماء اخلاق عقل را به ناصح مشیر یا به ملک تشبیه نموده‌اند و قوه غضب را به حیوان درنده‌ای چون سگ که قابل تربیت است و قوه شهویه را به چهار پایی از قبیل اسب که اگر این دو تربیت نشده باشند مثال رذیله‌اند و اگر تربیت شوند مثال فضیلت می‌شوند (طوسی، نصیرالدین، ۲۴، ابن مسکویه، ۹۷، غزالی، ج ۳، ۵۴، فیض کاشانی، اخلاق حسنه، ۱۱).

بی‌گمان لازمه این بیان و حاصل چنین نگاهی به فضایل و رذایل اخلاقی، عدمی بودن رذایل و ذاتی بودن آن‌هاست.

مؤید دیگر

مؤید دیگر این نکته است که کمال سعادت و فضیلت از نظر موحدان به مقتضای آیات و روایات فراوان محبت الهی است، به عنوان نمونه قرآن کریم کسانی را که خویشاوندانشان را از قبیل زن و فرزند یا اموالشان را از خدای متعال محبوب‌تر می‌دارند تهدید به عذاب فرموده و فاسق دانسته و هدایت الهی را از آنان نفی می‌کند (توبه، ۲۴).

و امام سجاد علیه‌السلام در حدیثی معروف دوستی دنیا را اساس رذایل می‌خواند «حب الدنيا رأس کل خطیئه» (کلینی، کافی، ج ۲، ۳۱۷).

بر این اساس موحدین قلع و قمع و ریشه کنی حب دنیا و ریشه کنی محبت هر چیزی غیر خدا و تحصیل محبت الهی را کمال فضیلت دانسته و گفته‌اند کسی که غیر خدا برای او محبوب‌تر از خدا باشد قلب او مریض است، مانند کسی که خوردن خاک و گل برای او لذیذتر باشد از نان و آب یا تمایل به نان و آب، نداشته باشد، و در نهایت نتیجه می‌گیرند که تمام انسان‌ها از نظر روحی و قلب، مریض هستند مگر کسانی که خدا بخواهد (اشاره به کسانی که مثل معصومین فضیلت ذاتی آن‌هاست) (غزالی، ج ۳، ۶۳-۶۲، فیض کاشانی، ج ۵، ۱۱۰).

بنابراین تا انسان حب دنیا و غیر خدا را از دل بیرون نکند و تحصیل محبت خدا نکند به رذایل متصف است.

و این معنی که تمام انسان‌ها از جهت عدم محبت الهی بیمار باشند البته با فطری بودن آن منافات ندارد چنانکه فطری بودن دین با جهل به آن منافات ندارد، البته توضیح این مطلب مجال دیگری می‌طلبد.

توضیحاتی به منظور دفع بعضی توهمات

الف: ذاتی بودن رذایل اخلاقی با ذاتی بودن فضایل اخلاقی در بعضی از انسان‌ها مانند انبیاء و معصومین (ع) منافات ندارد و بحث ما بر اساس حال اکثریت قاطع آدمیان است.

ب: این معنی ذاتی چنانکه در سابق نیز بدان اشارت رفت با تحوّل پذیری و قبول دگرگونی صفات اخلاقی هم منافات ندارد و انسان می‌تواند به تطهیر نفس پرداخته و با تحصیل فضایل و کمالات آن را از آلودگی رذایل و نقایص پاک کند زیرا چنانکه با تحصیل علم و حکمت رذیله جهل برطرف می‌شود، با تحصیل عدل نیز رذیله جور از بین می‌رود و ...

ج: ذاتی بودن رذایل با اختیاری بودن آن‌ها منافات ندارد زیرا رذایل گرچه در اصل غیر اختیاری هستند ولی از نظر دوام و بقاء اختیاری می‌باشند، درست است که انسان به اصل فطرت و در آغاز آفرینش به حکم: ان الله اخرجکم من بطون اماتکم لاتعلمون شیئا (نحل، ۷۸) جاهل و بی‌هنر و بی‌فضیلت و ناقص است و این غیر اختیاری است اما از آنجایی که می‌تواند علم را جایگزین جهل و فضایل و کمالات را جایگزین رذایل و نقایص نماید و این امور خارج از اختیار و قدرت انسان نمی‌باشند و انسان می‌تواند این امور را ابقاء نموده یا ازاله و رفع کند.

د: ممکن است گفته شود فضایل مورد مدح و رذایل شایسته مذمت‌اند، در حالی که روا نیست کسی را بر ذاتیات مذمت کنند، آیا این نکته اثبات نمی‌کند که رذایل ذاتی نبوده بلکه مانند فضایل اکتسابی هستند؟

پاسخ آن است که مذمت شامل رذایل نمی‌شود مگر از آن جهت که اختیاری هستند، هرگز کسی را سرزنش نمی‌کنند که چرا عالم و حکیم متولد نشده است بلکه مذمت در حق کسی روا و شایسته است که فرصت کافی برای تعلم و فراگیری علم و حکمت داشته است اما از روی اختیار و تن‌آسایی آموزش و فراگیری را ترک کرده باشد.

ه: از امور دیگری که ممکن است به عنوان شاهد و قرینه در تضعیف نظریه ما مورد استناد قرار گیرند یکی این است: رذایل اخلاقی که در طرف افراط و زیاده‌روی هستند وجودی می‌باشند، و عنوان کلی «افراط و زیاده‌روی» و نیز عناوین خاصه مثل تهور در مقابل شجاعت و شره در مقابل عفت و اسراف و تبذیر در مقابل سخاوت بر این معنی دلالت داشته و مثبت وجودی بودن این بخش از رذایل می‌باشند.

دوم: رذایل اخلاقی مثل فضایل دارای اثر بوده و بدون تردید رذایل منشأ اعمال ناهنجار و قبیح و ضد فضیلت‌اند چنانکه فضایل منشأ کارهای موزون و زیبا و نیک می‌باشند؛ و چنانکه مبرهن و معلوم است علیت و تأثیر و تأثر فقط بین وجودات و

حقایق عینی است. پس ثابت می‌شود که تمام رذایل امور وجودی و حقایق عینی هستند، بنابراین نمی‌توان آن‌ها را ذاتی به معنی گذشته دانست.

سوم: حکیمان برای رذایل مانند فضایل اسباب و عللی اثبات کرده‌اند و آن‌ها را چنانکه گذشت به اسباب بدنی و جسمانی و اسباب و علل نفسانی تقسیم می‌کنند (ابن مسکویه، ۸ - ۲۶۵). از این جهت نیز وجودی بودن رذایل اثبات می‌شود، زیرا این حقایق وجودی هستند که احتیاج به علت و سبب دارند.

پاسخ هر سه اشکال اخیر از تأمل و دقت در این نکته بدست می‌آید که صرف فعالیت قوای ادراکی و تحریکی نه فضیلت است و نه رذیلت، گرچه این فعالیت‌ها مانند خود آن قوا امور وجودی هستند و از عینیت و واقعیت برخوردارند و عناوین بخشی از رذایل نیز مثبت این مطلب بود و علت و معلولیت مورد ادعا نیز مربوط به همین است و از همین حد تجاوز نمی‌کند که هم خود قوای ادراکی و تحریکی و هم آثار آن‌ها و فعالیت آن‌ها مشمول اصل علیت هستند و واقعیت دارند و اما آنچه اخلاق شمرده می‌شود اعتدال و عدم اعتدال این قوا در فعالیت‌های مربوطه است و به دیگر سخن وجود نظم و انضباط لازم و عدم آن است که فعل را اخلاقی می‌کند و موجب مدح و ذم می‌گردد؛ از این رو اعتدال که امری وجودی است مثل اصل قوا و فعالیت‌های آن‌ها تحت نظام علیت قرار دارد و اما عدم اعتدال که امری عدمی است، علت و معلول واقع نمی‌شود مگر به نحوی از مجاز و اعتبار عقل مانند دیگر اعدام ملکات هم چون کوری و کری و جنون که گرچه بر این امور آثاری را نسبت می‌دهند، اما آثار آن‌ها در حقیقت چیزی غیر از عدم آثار ملکات مقابل آن‌ها نیست مثلاً اثر عقل که نظم خاصی در گفتار و کردار آدمی است اثر جنون، عدم این نظم و عدم اعتدال در گفتار و کردار است؛ و عناوین برخی از صفات رذیله نیز به دو چیز دلالت دارند. یکی همان اصل فعالیت و عمل قوای تحریکی و دیگری عدم اعتدال و نظم لازم در آن قوا که این بخش اخیر رذیله است و امر عدمی می‌باشد. مثلاً تهور و شره و زیاده‌خواهی

چیزی جز عدم اعتدال قوا در فعالیت خود نمی‌باشد چنان‌که خود حکیمان نیز بر این تصریح کرده‌اند و پیش از این به آن اشاره شد.

علاوه بر این برخی از اسباب و عللی که برای رذایل ذکر کرده‌اند، امور عدمی هستند مثل کسالت و تنبلی و انصراف و عدم توجه به کمال نفس و فضایل آن (ابن مسکویه، ۸ - ۲۶۵). که این نیز دلیل بر عدمیت رذایل و هم ذاتی بودن آن‌هاست، زیرا عدم تحصیل فضیلت را علت رذیله دانسته‌اند و روشن است که این علیت مجازی و اعتباری است چون نسبت تأثیر و علیت به عدم است.

و: اگر گفته شود برهانی که ابن مسکویه از آموزه‌های ارسطو فراهم آورد ذاتیت فضایل و رذایل را نفی می‌کند. (رک، ۱۳).

جواب این برهان بر فرض تمامیت و قبول مقدمات هیچ خدشه‌ای به ذاتی بودن رذایل به معنی مورد نظر وارد نمی‌کند زیرا در این برهان ذاتی به معنی لازم جدایی ناپذیر ذات است که نفی می‌شود، و اثبات می‌شود که نسبت اخلاق با ذات مثل نسبت زوجیت به عدد چهار و مثل نسبت حرارت به آتش نیست و این معنی مراد ما نبوده و نیست بلکه سخن ما چنان‌که قبلاً نیز گفتیم این است «ذات انسان وقتی فاقد فضایل باشد رذایل بر آن صدق می‌کند» مانند صدق امکان بر ممکنات زیرا رذایل «اعدام ملکات فاضله‌اند» و اثبات عدم ذاتیت فضایل به معنی عدم اقتضاء ذات و نفی تلازم ذات با فضایل، زمینه اثبات ذاتیت، رذایل را به معنی مورد نظر فراهم می‌کند، چون وقتی اثبات شد اخلاق لازم ذات نیست، اثبات می‌شود هیچ ذاتی در اصل خلقت متصف به فضایل نمی‌باشد بلکه خالی از آن‌هاست و چون از طرفی هم اثبات شده است رذایل اعدام این ملکات هستند بنابراین ثابت می‌شود که در اصل خلقت و مادام که فضایل را تحصیل نکرده ایم رذایل صادق خواهند بود و صرف ذات انسان مصداق رذایل است و این است معنی ذاتیت رذایل که با اختیار و تحصیل فضایل هم منافات ندارد.

نتیجه گیری

- ۱- فضایل اعتدال قوای نفس و رذایل عبارت از عدم اعتدال قوا می باشند.
- ۲- فضایل امور وجودی و اکتسابی و اختیاری هستند؛ و رذایل امور عدمی و غیر اکتسابی و اما به اعتبار بقاء اختیاری هستند، چون قابل ازاله اند.
- ۳- رذایل اخلاقی ذاتی هستند به این معنی که چون عدم ملکه می باشند و انسان ذاتاً دارای فضیلت نبوده، پس رذایل در اصل خلقت بر وی صادق است چنانکه امکان بر ممکنات صدق می کند.
- ۴- فضایل و رذایل هیچ کدام ذاتی انسان به معنی لازم جدایی ناپذیر وی نبوده و نسبت آنها به انسان هرگز مثل نسبت زوجیت به عدد زوج نمی باشد.
- ۵- نگارنده این مقاله تأثیر عمل و عادت را بر رذایل اخلاقی نفی نمی کند و بر این باور است که عمل مناسب با فضایل باعث ازاله رذایل و عمل مناسب با رذیله موجب تضعیف استعداد فضیلت مقابل می باشد و ازاله رذیله را دشوار و در نهایت متعذر می سازد و تکرار عمل باعث انس و الفت و علاقه یا شدت علاقه به رذایل شده و آن هیئت قبیح و زشت و آن اعوجاج باطنی به صورت چوب خشکی درآمده که تعدیل و راست نمودن آن دشوار یا متعذر می شود.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الهیات شفاء*، انتشارات بیدار، بی جا، بی تا.
- _____، *طبیعیات شفاء*، تحقیق دکتر محمود قاسم، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ه. ق.
- _____، *نجات*، المکتبه المرتضویه، چاپ دوم، تهران، چاپخانه خورشید، ۱۳۶۴ ه. ش.
- انتشارات آفتاب، تهران، مطبعه دارالکتب المصریه، قاهره، مصر، ۱۳۴۳ ق ۱۹۲۴ م.

- ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن یعقوب، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، عماد هلالی، چاپ اول، طلعه النور، قم، ۱۴۲۶ ه. ق.
- ارسطو، *اخلاق نیکو ماخس*، ترجمه فارسی از سید ابوالقاسم پورحسینی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۶ ه. ش.
- ____، *علم الاخلاق الی نیکوماخس*، مترجم به عربی احمد لطفی سید، چاپ افست، بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل، مرتضی مطهری*، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ه. ش.
- جرجانی، میرسید شریف، *التعریفات*، (تعریفات جرجانی)، حسن سیدعرب، سیما نوریخس، تهران، ۱۳۷۷ ه. ش.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه*، الطبعة الثانية، مطبعة امیر، ناشر، مکتبه بیدار، قم، ۱۴۱۱ ه. ق.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الاسفار الاربعة*، چاپ سوم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۸ م.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمه*، عباسعلی زارعی سبزواری، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ه. ق.
- طوسی، نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، کتابفروشی علمیه اسلامیة، چاپ افست، مروی، تهران، بی تا.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، داراحیا التراث العربی، بیروت، توزیع دارالقلم العربی، حلب - سوریا، بی تا.
- فارابی، *کتاب التنبیہ علی سبیل السعادة*، محقق جعفر ال یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱ ه. ش.
- فیض کاشانی (مولی محسن) محمد بن مرتضی، *المحجة البیضاء فی احیاء الاحیاء*، علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۳۳۹ ه. ش.

چاپ چهارم، انتشارات پیام آزادی، تهران، ١٣٦٣ ه. ش.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، علی اکبر غفاری، چاپ سوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران ١٣٨٨ ه. ق.

گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ج ٣، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ١٣٧٥ ه. ش.

نراقی، احمد، معراج السعادة، چاپ یازدهم، موسسه انتشارات هجرت، قم، ١٣٨٤ ه. ش.

نراقی، مهدی، جامع السعادات، سید محمد کلانتر، چاپ دوم، مطبعه النجف، نجف اشرف، ١٣٨٣ ق - ١٩٦٣ م.