




| | | |
|--|---|-------------------------|
| HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ | Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.173-190 | |
| Online ISSN: 2538-4171 |  Print ISSN: 2008-9112 | |
| Receive Date: 2023-04-30 | Revise Date: 2023-00-00 | Accept Date: 2023-05-28 |
| DOI: 10.22067/epk.2023.82190.1241 | Article type: Original | |

Philosophical Ethics and Monotheistic Ethics according to Allameh Tabataba'i

Rereading the Principles and Educative Effects

Dr. Fardin Jamshidi Mehr, Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Faculty of Humanities & Physical Education, Gonbad Kavous University

Email: fjamshidi@gonbad.ac.ir

Dr. Seyyed Mahdi Rahmati, Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Faculty of Humanities & Physical Education, Gonbad Kavous University

Abstract

The main concern of this research is the comparative study between philosophical ethics and monotheistic ethics with a case study of Allameh Tabataba'i's views. The findings of this research— written in a library research method in collecting information and rationally analyzing and describing the data— is that the philosophical ethics is based on considering man regardless of ontological issues and of the relationship between man and the system of existence and God, and the most fundamental notion in this ethics is equilibrium. The monotheistic ethics, however, is based on the relationship of man with the system of existence and especially with God and the most crucial concept in here is absolute monotheism meaning that God's existence has such an absoluteness that it leaves no room for anything else. As a result, there is no ground for moral vices to appear, and upon reaching this degree of monotheistic knowledge, a monotheist is adorned with all moral virtues, without there being any anteriority and posteriority between the occurrence of virtues.

Keywords: Philosophical ethics, monotheistic ethics, equilibrium, absolute monotheism, Allameh Tabataba'i.





| | |
|---|--|
| سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۹۰ - ۱۷۳ | HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ |
| شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸ | شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸ |
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۰/۰۰ |
| نوع مقاله: پژوهشی | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷ |
| | DOI: 10.22067/epk.2023.82190.1241 |

اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی از منظر علامه طباطبایی بازخوانی مبانی و آثار تربیتی

دکتر فردین جمشیدی مهر

استادیار و عضو هیأت علمی گروه الهیات (فلسفه) دانشگاه گنبدکاووس

fjamshidi@gonbad.ac.ir

دکتر سیدمهدی رحمتی

استادیار و عضو هیأت علمی گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث) دانشگاه گنبدکاووس

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش مطالعه تطبیقی میان اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی با مطالعه موردی دیدگاه‌های علامه طباطبایی است. یافته‌های این پژوهش - که به شیوه کتابخانه‌ای در جمع‌آوری اطلاعات و تحلیل و توصیف عقلانی داده‌ها به نگارش درآمده - عبارت است از اینکه مبنای اخلاق فلسفی بر انسان‌نگری صرف نظر از مباحث هستی‌شناختی و صرف نظر از رابطه انسان با نظام وجود و خداوند است و کلیدی‌ترین مفهوم در این اخلاق، اعتدال است؛ درحالی‌که مبنا در اخلاق توحیدی رابطه انسان با نظام وجود و به‌ویژه با خداوند است. اساسی‌ترین مفهوم در این اخلاق، توحید اطلاق است. به این معنا که وجود خداوند از چنان اطلاق برخوردار است که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد؛ بنابراین، زمینه‌ای برای شکل‌گیری رذایل اخلاقی وجود ندارد و شخص موحد با رسیدن به این درجه از معرفت توحیدی، به همه فضایل اخلاقی آراسته می‌شود؛ بدون اینکه میان حدود فضایل تقدم و تأخری وجود داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق فلسفی، اخلاق توحیدی، اعتدال، توحید اطلاق، علامه طباطبایی.

درآمد

مباحث اخلاقی که در فلسفه اسلامی مطرح شده‌اند غالباً در اندیشه‌های حکمای یونان باستان ریشه دارند که شاخص‌ترین آن‌ها افلاطون الهی و فیلسوف اعظم ارسطو هستند. فیلسوفان مسلمان درباره مسائل اخلاقی ابراز نظر کرده‌اند؛ اما آن‌گونه که در مسائل هستی‌شناسی و حتی معرفت‌شناسی ورود کرده و موشکافانه مسائل را تبیین و به حل آن‌ها همت کرده بودند، در مباحث مربوط به اخلاق ورود نکرده و چندان رأی و نظر جدیدی ارائه نداده‌اند. علامه طباطبایی در آثار مختلف خود از سه گونه متفاوت اخلاقی یاد کرده است؛ اخلاق فلسفی، اخلاق عام انبیاء که در میان همه ادیان الهی مشترک است و اخلاق توحیدی که خاص قرآن کریم است.^۱ منظور از اخلاق فلسفی در این پژوهش، اخلاقی است که بر مذاهب فلسفی مبتنی است که نقطه نهایی آن‌ها وحدت اطلاق یا همان وحدت وجود نیست. بنابراین، این گونه از اخلاق هم شامل اخلاق فیلسوفان یونان باستان است^۲ و هم در جهان اسلام مکاتب فلسفی مشاء و اشراق را در بر می‌گیرد. اخلاق عام انبیاء (ع) ضمن اعتقاد به مبانی الهی مانند توحید در ذات، صفات و افعال، نبوت، معاد و مانند آن، گزاره‌های اخلاقی را بر پایه ثواب و عقاب اخروی تعریف می‌کند. در این گونه از اخلاق برای غیر خداوند شأن و جایگاهی دیده می‌شود که هر انسانی ممکن است در مقابل آن‌ها دچار ترس، ریا، تکبر و سایر رذایل اخلاقی شود. انسان متخلق و با فضیلت - در این مرام اخلاقی - باید با زدودن رذایل و تهذیب نفس از خباثت، خود را به فضایل اخلاقی آراسته کند.^۳ در این مقاله با صرف نظر کردن از اخلاق عام انبیاء و احاله آن به زمانی دیگر و پژوهشی مستقل، ابتدا اخلاق فلسفی، مبانی مابعدالطبیعی آن و نیز آثار مترتب بر این اخلاق بررسی می‌شود و سپس، به اندیشه‌های توحیدی اخلاق و مبانی و آثار آن پرداخته می‌شود.

پیشینه تحقیق

در زمینه اخلاق توحیدی و مقایسه آن با اخلاق فلسفی، برخی از مقالات به چاپ رسیده‌اند که در ادامه به این مقالات و وجه تمایز پژوهش کنونی با آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. خلیلی، مصطفی. «اخلاق توحیدی از دیدگاه علامه طباطبایی». فصلنامه تخصصی اخلاق

و حیاتی، ش. ۱ (۱۳۹۱).

۱. طباطبایی، المیزان، ۳۵۵/۱-۳۵۸.

۲. طباطبایی، المیزان، ۳۵۵/۱.

۳. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۸.

۲. خلیلی‌نیا، غلامرضا و رضا الاهی منش و علی فضل‌ی. «واکاوی آثار فردی و اجتماعی اخلاق توحیدی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی». شیعه‌پژوهشی، ش. ۱۲ (۱۳۹۶).

در مقاله اول صرفاً به چیستی و مؤلفه‌های اخلاق توحیدی از منظر علامه طباطبایی پرداخته شده و در مقاله دوم به آثار فردی و اجتماعی اخلاق توحیدی در مقابل اخلاق برخاسته از مبانی فلسفی - مادی و اخلاق عام انبیاء(ع) توجه شده است. هیچ‌یک از این مقالات به اختلافات مبانی و آثار تربیتی این گونه‌های متمایز اخلاقی نپرداخته‌اند. پژوهش حاضر درصدد است که بعداز تبیین زاویه دید و منشأ این دو گونه اخلاقی به اختلافات مبانی و نیز تفاوت‌های تربیتی آن‌ها بپردازد.

۱. اخلاق فلسفی

اخلاق فلسفی که محوری‌ترین مفهوم آن اعتدال در قوا است، ریشه در انسان‌نگری دارد و منظور از انسان‌نگری، توجه به انسان و قوای ادراکی و تحریکی او و صرف نظر کردن از نسبت این انسان با جهان هستی و مبدأ آن است. از این منظر، انسان - صرف نظر از اینکه وجود اصیل باشد یا ماهیت و صرف نظر از اینکه این وجود مشکک باشد یا متواطی و صرف نظر از اینکه این هستی مبدئی داشته باشد یا نداشته باشد و نیز صرف نظر از اینکه رابطه مبدأ فرضی با معالیل چگونه است - دارای قوایی ادراکی و تحریکی است. قوای ادراکی انسان عبارت‌اند از: حس [مشترک]، خیال، وهم، حافظه، متخیله و عقل^۱ و قوای محرکه انسان عبارت‌اند از: شهویه، غضبیه و عاقله.^۲

۱/۱. بررسی قوای محرکه انسانی

رفتار اختیاری انسان که قابلیت ارزش‌گذاری دارد، مبتنی بر علم و ادراک او است؛ اما در اخلاق فلسفی، صرفاً به تصور یک عمل و تصدیق به خیریت آن به‌عنوان ریشه رفتار اخلاقی بسنده می‌شود. براین اساس، در اخلاق فلسفی تأکید اساسی بر قوای محرکه صورت می‌گیرد و منظور از قوای محرکه، قوایی است که انسان را برای انجام عملی تحریک می‌کند. قوای شهویه و غضبیه قوایی مشترک میان انسان و حیوانات هستند و قوه عاقله، قوه مختص به انسان است. منظور از عقل در اینجا، عقل معاش است که به امور مربوط به بدن و سلامت آن و زندگی فردی و جمعی انسان می‌پردازد^۳ و نباید آن را با عقل نظری اشتباه گرفت. گاهی این قوه عاقله را در اینجا عقل عملی هم می‌خوانند که این عقل عملی یک مفهوم مشترک

۱. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲/۲۶۹.

۲. ابن‌سینا، عیون الحکمة، ۳۹.

۳. ابن‌سینا، رسائل، ۲۷۷.

لفظی است؛ زیرا عقلی که مدرک کلیات است و در زمره قوای مدرکه به شمار می‌آید اگر امور کلی مربوط به بایدها را درک کند، عقل عملی نامیده می‌شود؛ همان‌طور که اگر امور کلی مربوط به هست‌ها را درک کند، عقل نظری نامیده می‌شود.^۱ پس عقل عملی به معنای عقل معاش با عقل عملی که قسیم عقل نظری است، نباید خلط شود.

قوة شهویه، انسان یا حیوان را به جانب جلب منافع و لذایذ تحریک می‌کند؛ درحالی‌که قوة غضبیه انسان را به دفع امور ناخوشایند و مضر تحریک می‌کند و عامل تفوق جویی انسان یا حیوان می‌شود و محرک انتقام از دشمن است. قوة عاقله، امور مربوط به بدن را رسیدگی می‌کند و مصالح انسان را لحاظ می‌کند.^۲ این قوه اگر بر قوای شهویه و غضبیه تسلط بیابد، علاوه بر اینکه سهم خود را از علم و دانش برخوردار می‌شود، هریک از آنها را به جای خود و به اندازه، به کار می‌گیرد؛ درحالی‌که اگر هریک از قوای شهویه و غضبیه بر مملکت وجودی انسان تسلط یابند، انسان را به جانب مشتبهات خود تحریک می‌کنند و سایر قوا را در خدمت تمایلات خود می‌گیرند.

۱/۲. اعتدال محوری‌ترین مفهوم در اخلاق فلسفی

براساس مکتب اخلاق فلسفی، اساس همه فضایل اخلاقی، چهار فضیلت عفت، شجاعت، حکمت و عدالت است و تحقق این فضایل چهارگانه به استعمال اعتدالی قوای محرکه وابسته است. نگهداشتن حد اعتدال در قوة شهویه، موجب تحقق فضیلت عفت خواهد بود؛ همان‌طور که نقطه اعتدال قوة غضبیه، شجاعت است و نقطه اعتدال قوة عاقله، حکمت نامیده می‌شود. اگر سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت در کسی موجود باشد، فضیلت چهارمی شکل می‌گیرد که عدالت خوانده می‌شود.^۳ برخی گمان کرده‌اند که عدالت، حقیقتی جز اجتماع فضایل سه‌گانه مذکور ندارد و نمی‌توان آن را فضیلتی مستقل برشمرد؛ بلکه این فضیلت، یک فضیلت زائد است؛^۴ به این معنی که حقیقت آن، همان حقیقت فضیلت‌های مذکور است با وصف اجتماع؛ درحالی‌که چنین برداشتی از عدالت اخلاقی فلسفی صحیح نیست. عدالت، حاصل اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت است؛ اما باید توجه داشت که از اجتماع این فضایل سه‌گانه، فضیلت دیگری حاصل می‌شود که از نظر حقیقت و نیز از نظر آثار با فضایل پیش‌گفته متفاوت است؛^۵ همان‌گونه که اقتضای ترکیب حقیقی چنین است. در ترکیب حقیقی که از اجتماع

۱. طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، ۲/۲۵۳.

۲. یاقوت الأهری، الأقطاب القطیبة أو البلغة فی الحکم، ۵۵.

۳. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۰۹.

۴. سروش، ادب قدرت، ادب عدالت، ۵.

۵. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳/۱۷۶.

و اتحاد - دست‌کم - دو جزء مختلف حاصل می‌شود، هر جزء، حقیقتی متفاوت و مستقل از جزء دیگر دارد و آثار اجزاء هم با یکدیگر متفاوت هستند؛ اما از اتحاد آن‌ها امر دیگری ایجاد می‌شود که نه جزء اول است و نه جزء دوم و نیز نه آثار جزء اول را داراست و نه آثار جزء دوم؛ بلکه امر سوم است با آثاری جدید. در مسئله فضایل هم از کلمات بزرگان چنین فهمیده می‌شود که حقیقت و آثار فضایل سه‌گانه عفت، شجاعت و حکمت با حقیقت و آثار فضیلت عدالت متفاوت است؛ اما همین عدالت از ترکیب و اتحاد این فضایل سه‌گانه حاصل شده است و اثر عدالت عبارت است از اعطای حق هر صاحب حقی.^۱

برای هر قوه از قوای سه‌گانه تحریکی یعنی شهویه، غضبیه و عاقله، حد افراط و تفریطی تصورپذیر است که هر دو از رذایل اخلاقی شمرده می‌شوند و چون از اجتماع این قوا، هیئت جدیدی حاصل می‌شود که نسبت آن به این قوا، نسبت مزاج به ممتزج است؛ پس این هیئت جدید هم حالت اعتدال دارد که همان عدالت است و حالت افراط و تفریطی دارد که رذایل مربوط به این هیئت هستند. بنابراین، اساس همه رذایل، هشت رذیلت اخلاقی است که دو رذیلت به افراط یا تفریط در شهویه مربوط است، دو رذیلت به افراط و تفریط در غضبیه و دو رذیلت دیگر به افراط و تفریط در قوه عقل معاش و نیز دو رذیلت به افراط و تفریط در هیئت حاصل از اجتماع این سه قوه مربوط است. رذایل مربوط به قوه شهویه عبارت‌اند: از شه و خمودی و رذایل مربوط به قوه غضبیه عبارت‌اند از: تهور و جبن و نیز رذایل مربوط به قوه عاقله عبارت‌اند از: جربزه و غباوت و رذایل مربوط به هیئت حاصل از این سه قوه عبارت‌اند از: ظلم و انظلام.^۲

هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، لزوماً فعل اخلاقی نیست و ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود؛ بلکه فقط افعال اختیاری به‌عنوان فعل اخلاقی شناخته می‌شوند. در حیوانات هم فعل اختیاری وجود دارد؛ زیرا اساساً حرکت ارادی از جمله ذاتیات حیوان است؛ اما این فعل اختیاری و ارادی در زمره خلیات قرار نمی‌گیرند؛ چراکه - به اعتقاد علامه طباطبایی - آن دسته از افعال اختیاری که منشأ آن عقل عملی باشد، خُلق نامیده می‌شوند^۳ و این بدان معنا است که اخلاق فقط به انسان اختصاص دارد.^۴

ممکن است این اشکال مطرح شود که در انسان علاوه بر عقل عملی، رفتارهای اختیاری که از شهویه یا غضبیه نشئت می‌گیرند، جزء خلیات به شمار می‌آیند. بنابراین، سخن علامه که رفتار اخلاقی فقط منشأ عقل عملی دارد، نقض می‌شود.

به نظر، منظور علامه این بوده است که هر عمل اختیاری که قابلیت آن را دارد که از عقل عملی

۱. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۲۴.

۲. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۲۳، ۱۲۴.

۳. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۲۳.

۴. فیاضی، تعلیقه بر نهاية الحکمة، ۴۷۱/۲.

سرچشمه بگیرد، در زمره خلقیات است. رفتار ارادی حیوانات اساساً از چنین قابلیت بر خوردار نیست که از عقل عملی صادر شود؛ بلکه رفتار آن‌ها از روی غریزه است یا ریشه در شهوت دارد یا در غضب. بنابراین، اولاً، اخلاق فقط به انسان اختصاص دارد و ثانیاً، مراد این نیست که همه رفتارهای انسانی که ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شوند از عقل عملی نشئت گرفته‌اند؛ بلکه چنین قابلیت و استعدادی در آن‌ها وجود دارد که از عقل عملی سرچشمه بگیرند.

۲. اخلاق توحیدی

برخلاف اخلاق فلسفی که به انسان و قوای او توجه می‌کند، در اخلاق توحیدی، علامه طباطبایی توجه اصلی خود را به مسائل مربوط به هستی‌شناسی و نسبت خداوند با عالم و به ویژه انسان معطوف می‌کند. او معتقد است که اگر تصور انسان از نظام وجود، تصویری صحیح و مطابق با برهان باشد و بتواند محوری‌ترین عنصر هستی را - که همان توحید است - درک کند، بدون خطر افتادن در ورطه رذایل، به همه فضایل اخلاقی متصف خواهد شد. بر این اساس، پیش از بررسی جهات مختلف اخلاق توحیدی، ضروری است به مبانی هستی‌شناسانه‌ی این رویکرد پرداخته شود.

۲/۱. مبانی هستی‌شناسانه اخلاق توحیدی

انسان با رد ادعای سوفسطائیان مبنی بر اینکه واقعیتی نیست و اگر باشد، شناخت‌پذیر نیست، به سوی معرفت هستی قدم برمی‌دارد. در اخلاق توحیدی با تأیید نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، صرافت وجود اثبات می‌شود؛ چراکه مبتنی بر این نظریه، هر امری غیر از وجود باطل است و با اثبات صرافت وجود و انکار یک غیر در مقابل آن، جامعیت وجود اثبات می‌شود؛ زیرا سلب کمال از وجود با بساطت و صرافت وجود ناسازگار است و وحدت وجود را که وحدت حقه است، یعنی هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد، مخدوش می‌کند.^۱ این همان مفاد قاعده بسیط الحقیقة است که می‌گوید: «بسیط الحقیقة کل الأشیاء و لیس بشیء منها»^۲ و چون وجود نقیض عدم است و ذاتاً عدم را طرد می‌کند، ثابت می‌شود که وجود، واجب است و این وجوب، وجوب ذاتی است؛ زیرا وجود ذاتاً طارد عدم است و ذاتاً از پذیرش عدم ابا دارد.^۳ از آنجاکه وجود دارای صرافت و محووضت است، به هیچ تعین اسمی و وصفی محدود نمی‌شود و به هیچ امری مقید نخواهد بود. بر این اساس، حقیقت وجود، مطلق است و حتی از قید اطلاق هم مبرا

۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۲۴۰.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۴۷.

۳. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۶.

۱/۱/۲. در باب توحید اطلاق

از مطالب گذشته روشن می‌شود که وجود حق تعالی یک وجود جامع است که هیچ کمالی از او سلب نمی‌شود و این وجود دارای اطلاق مقسمی است و به هیچ حدی محدود نیست و به هیچ قیدی مقید نمی‌باشد. علامه طباطبایی این مرتبه از توحید را «توحید اطلاق» می‌نامد و معتقد است که توحید اطلاق از میان تمام شرایع الهی به اسلام اختصاص دارد و سایر شرایع هرگز چنین برداشتی از توحید را ارائه نکرده‌اند؛ بلکه آنچه از آن‌ها به ما رسیده، این است که خداوند، که مستجمع همه کمالات است، در مقام واحدیت، خدای دیگری شریک او نیست و او خالق یگانه و مدبر یکتای عالم است؛^۲ درحالی‌که به اقتضای توحید اطلاق، نه تنها خدای دیگری در کنار خدای متعال نیست؛ بلکه نمی‌توان وجود دیگری را در کنار وجود او فرض کرد نیست و او در وجود، دومی ندارد.^۳

۲/۲. نقش توحید در اخلاق

علامه طباطبایی معتقد است که اگر کسی در مقام هستی‌شناسی به این مرتبه از توحید، یعنی توحید اطلاق، نائل شود، اساساً موضوعی برای اخلاق رذیله در وجود او باقی نخواهد ماند. بنابراین، چون موضوع اخلاق رذیله از اساس منتفی است، اخلاق فاضله برای خدا در جای آن مستقر می‌شود.^۴ قید «برای خدا» در این عبارت علامه که می‌فرماید: «فتقع الأخلاق الفاضلة حينئذ لله»^۵ برای تبیین این نکته است که در اخلاق توحیدی صرف ظاهر نیک عمل، ملاک حسن و قبح نیست؛ بلکه ملاک، آن است که عمل نیک برای خدا باشد. پس کمک کردن به مستمند نیاز او را برطرف می‌کند؛ اما در اخلاق توحیدی اگر برای خدا نباشد، رذیله به شمار می‌آید.

مطابق با این دیدگاه، اساس همه فضایل انسانی علم است؛ همان‌طور که اساس همه رذایل جهل است. البته روشن است که منظور از علم در اینجا، معرفت به وجود اطلاق خداوند و رابطه عالم با این وجود مطلق است. به اعتقاد علامه، انسان کامل تنها خداوند را می‌بیند و اساساً به واسطه تأثیر علم - نمی‌تواند غیر او را مشاهده کند؛ اما انسانی که به کمال نرسیده و در مسیر تکامل است که اصطلاحاً «انسان مستکمل» نامیده می‌شود؛ اگرچه می‌تواند «غیر» را هم مشاهده کند، باید تلاش کند که همه توجه خود را

۱. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۷.

۲. طباطبایی، المیزان، ۳۵۸-۳۵۹.

۳. طباطبایی، المیزان، ۳۵۹/۱.

۴. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۸.

۵. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۸.

به خداوند می‌دول کند و از توجه به غیر او بپرهیزد و این گونه است که زمینه‌رذایل - هم برای انسان کامل و هم برای انسان مستکمل - برچیده می‌شود.^۱

مطابق با این دیدگاه توحیدی، چون اساساً برای غیر خدا شأنی و مرتبه‌ای وجود ندارد و اثری برای «غیر» اثبات نمی‌شود، زمینه‌حدوث رذایل اخلاقی مانند ترس، ریا، غرور، کبر و... از اساس وجود نخواهد داشت و انسان موحد، با همان نگاه توحیدی به همه فضایل اخلاقی متصف می‌شود.^۲

علامه طباطبایی به حدیث معراج به‌عنوان شاهی برای اثبات اخلاق توحیدی در آیین اسلام تمسک می‌کند. در تفسیر قمی و در حدیث معراج آمده است که رسول خدا(ص) خطاب به خداوند فرمود: پروردگارا، به پیامبرانت فضائلی اعطا کرده‌ای، به من هم اعطا فرما. خداوند در پاسخ فرمود: فضائل را در قالب دو کلمه در تحت عرشم به تو اعطا کردم [و آن دو کلمه این است که] لا حول و لا قوة الا بالله و لا منجى منك الا اإلیک.^۳

اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی از جهات مختلف با یکدیگر اختلاف دارند؛ اما این اختلافات سبب نمی‌شود که آن‌ها را دو نوع متفاوت و متمایز از اخلاق بدانیم؛ باین حال، نمی‌توان اختلاف مبانی و نیز اختلاف در آثار تربیتی آن‌ها را انکار کرد. در ادامه، به برخی از تفاوت‌های مبنایی و نیز اختلافات آثاری آن‌ها در بعد تربیتی خواهیم پرداخت.

۳. تفاوت‌های مبنایی

۱. در اخلاق فلسفی با توجه به تعدد قوای محرکه برای هر قوه‌ای حد اعتدالی تصویر شده است و آن را فضیلت می‌نامند و حد افراط و تفریط آن قوه را به‌عنوان رذیلت می‌شناسند؛^۴ اما در اخلاق توحیدی اساساً بحثی از رذایل وجود ندارد؛ زیرا موضوعی برای آن تصورپذیر نیست. به بیان دیگر، یا انسان به مقام توحید اطلاق رسیده و از این جهان بینی برخوردار شده است یا نه. اگر رسیده باشد، به همه فضایل اخلاقی متصف می‌شود، بدون اینکه رذیلتی در مقابل او تصورپذیر باشد و اگر نرسیده باشد، اساساً فضیلت توحیدی برای او حاصل نشده است؛ اگرچه ممکن است به فضایل در مکتب انبیاء یا حکما متصف باشد.
۲. در اخلاق فلسفی، برای فضیلت حد محدودی ترسیم شده است؛ یا به‌صورت نقطه‌ای، آن‌گونه که

۱. طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، ۱۸.

۲. طباطبایی، المیزان، ۳۵۹/۱.

۳. طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، ۱۹؛ تفسیر القمی، ۱۱/۲.

۴. ابن‌سینا، تسع الرسائل، ۱۵۲.

مشهور فلاسفه بدان باور دارند^۱ یا به صورت حدودی که از دو کرانهٔ اعلی و اسفل برخوردار است؛ مانند دیدگاه زکریای رازی.^۲ در هر صورت، گذر از این نقطه یا از این حد، رذیلت به شمار می‌آید؛ اما در اخلاق توحیدی چنین نیست. از آنجاکه وحدت مساوق با وجود است^۳ و وجود امری مشکک است،^۴ وحدت هم یک امر تشکیکی است و به تبع آن، معرفت به این وحدت هم که اصطلاحاً توحید نامیده می‌شود، دارای درجات متعدد و مختلف است. از طرف دیگر، چون کنه وجود - که همان ذات حق تعالی است - برای هیچ عالم و عارفی شناخت‌پذیر نیست،^۵ پس دسترسی به کنه وحدت و نهایت توحید برای ماسوا الله امکان‌پذیر نیست. بر همین اساس، برای توحید هم نمی‌توان حد مشخصی قائل شد؛ بلکه همین توحید اطلاق می‌تواند تا بی‌نهایت عمیق باشد. از اینجا معلوم می‌شود که فضایی که بر دیدگاه توحید اطلاق می‌تواند متوقف هستند، همگی نامتناهی‌اند و برای آن‌ها نمی‌توان حدی تعیین کرد که تجاوز از آن حد را رذیلت به شمار آورد.

۳. در اخلاق فلسفی، فضایل سه‌گانه به نحوی علت برای فضیلت عدالت هستند. به بیان دیگر، از امتزاج فضایل سه‌گانهٔ عفت، شجاعت و حکمت، فضیلت دیگری حاصل می‌شود که عدالت نامیده می‌شود.^۶ پس بنا بر اخلاق فلسفی، فضایل سه‌گانه مقدم بر فضیلت عدالت هستند؛ در حالی که بنا بر اخلاق توحیدی، انسان با رسیدن به مقام توحید اطلاق و معرفت به آن، چون اساس همهٔ رذایل برای او باطل می‌شود، بدون اینکه تقدم و تأخری حاصل شود به همهٔ فضایل یکجا متصف می‌شود و عدالت برای او متأخر از فضایل دیگر نیست.

۴. اولین قوه‌ای که در کودک حادث می‌شود، قوهٔ شهویه است که به واسطهٔ آن غذای خود را طلب می‌کند، بدون اینکه معلم و مربی داشته باشد. بعد از آن، اگر کودک از غذا و تمنیات خود منع شود یا در موقع طلب به آن نرسد، واکنش نشان می‌دهد؛ به این صورت که اگر بتواند به انتقام قیام می‌کند، وگرنه با فریاد و گریه از دیگران کمک می‌گیرد و این اقتضای قوهٔ غضبیه است و بعد از اینکه قوهٔ تمییز در کودک حادث شود، آثار آن هم هویدا می‌گردد که اولین اثر این قوه، حیا است.^۷ بر این اساس، در اخلاق فلسفی، باور بر این است که در اکتساب فضایل و تهذیب اخلاق باید به طبیعت اقتدا کرد؛ یعنی چون حدوث قوهٔ

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۱۸۲/۴.

۲. رازی، السیرة الفلسفیه، ۱۰۶-۱۰۷ از بخش عربی.

۳. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۵۴.

۴. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۷.

۵. جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ۲۹.

۶. ابن‌سینا، المباحثات، ۱۸۹-۱۹۰.

۷. طوسی، اخلاق ناصری، ۱۱۴، ۱۱۵.

شهوویه و فعلیت آن مقدم بر قوه غضبیه و عاقله است، باید ابتدا قوه شهویه را مدیریت و حد اعتدال آن را رعایت کرد و سپس، باید به قوه غضبیه پرداخت و در نهایت، نوبت به قوه عاقله می‌رسد.^۱ این درحالی است که در اخلاق توحیدی وقتی انسان به مقام توحید نائل شد، هیچ فضیلتی برای او مقدم بر فضیلت دیگر نیست و به یک‌باره تمام فضایل و کمالات در انسان موحد ظهور پیدا می‌کند. به تعبیر دیگر، فضایل اخلاقی فقط به نگاه توحیدی مسبوق هستند.

قرآن کریم نمونه‌ای از این تحول دفعی را در داستان موسی (ع) و ساحران فرعونی بیان می‌کند. فرعون از کسانی که در سحر خبره بودند، دعوت کرد (يَا تُوَكُّوْا بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ) (الأعراف: ۱۱۲) تا ادعای موسی (ع) و هارون را - به‌زعم خود - ابطال کند و گمان می‌کرد کار موسی (ع) هم از سنخ سحر است. سحر نوعی تصرف در حاسه انسان است؛ به طوری که حاسه بیننده چیزهایی را ببیند و یا بشنود که حقیقت ندارد.^۲ بنابراین، حقیقت سحر چیزی جز دروغ نیست که اساس همه بدی‌ها و خباثت است.^۳

ساحران گذشته از اینکه به سحر و دروغ مبتلا بودند، مال طلب و حریص هم بودند (وَ جَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ) (الأعراف: ۱۱۳) و فرعون در پاسخ، علاوه‌بر اینکه به آن‌ها پاسخ مثبت داد، وعده تقرب به خود را هم به آنان داد (قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) (الأعراف: ۱۱۴) و این یعنی ساحران را که جاه طلب هم بودند، تحریک کرد تا در کار خود محکم و دقیق باشند. بنابراین، ساحران فرعون به همه مظاهر دنیادوستی و دنیاپرستی متصف بودند که رأس و اساس هر خطیئه و لغزشی است.^۴ درعین حال، بعد از اثبات حقایق موسی (ع) و ادعای او و روشن شدن حقیقت معجزه کلیم‌الله بر ساحران، آن‌ها به یک‌باره منقلب شدند و بدون طی کردن مراحل و مراتبی که امثال خواجه نصیر بر شمرده‌اند، به تمام صفات نیکو و فضایل اخلاقی متصف شدند؛ به طوری که نه جاه و مقام برای آن‌ها ارزش داشت و نه ترسی از مقام فرعون به دل داشتند و نه حتی به اجر موعود فرعون دلخوش بودند.

۵. یکی دیگر از تفاوت‌های میان اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی در این است که - برخلاف اخلاق فلسفی - در اخلاق توحیدی اساس همه بدی‌ها را در یک امر جمع می‌کنند و آن دنیا دوستی است (حب الدنيا رأس کل الخطیئة)^۵ که ناشی از جهل به حقیقت دنیا است. بنابراین، رأس همه فضائل هم باید یک

۱. طوسی، اخلاق ناصری، ۱۱۴.

۲. طباطبایی، المیزان، ۲۱۵/۸.

۳. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۶۳/۶۹؛ همو، بحار الأنوار، ۳۷۷/۷۵؛ شهید اول، الدرّة الباهرة من الأهداف الطاهرة، ۴۶؛ شامی، الدر النظیم فی مناقب الأنمة اللهامیم، ۷۴۶.

۴. کلینی، الکافی، ۱۳۱/۲؛ شیخ صدوق، الخصال، ۲۵/۱.

۵. شیخ صدوق، الخصال، ۲۵/۱.

چیز باشد که در این مکتب ادعا بر این است که آن امر، چیزی جز توحید اطلاق نیست. معرفت به وحدت اطلاق خداوند سبب می‌شود آنچه اساس بدی‌ها و رذایل است، از میان برداشته شود و در نتیجه، زمینه‌ای برای رذایل باقی نماند و در این صورت، انسان خودبه‌خود به فضایل اخلاقی متصف خواهد شد. بنابراین، می‌توان گفت که همان‌طور که هستی‌شناسی توحیدی بر مدار یک وجود است،^۱ اخلاق توحیدی هم بر مدار یک ریشه است، بدون اینکه کثرتی در آن وجود داشته باشد و همان‌طور که آن وجود واحد در عرصه هستی به صورت کثرات تجلی و ظهور می‌کند، در اخلاق هم این اساس و ریشه واحد به صورت فضایل متعدد و متکثر خود را نشان می‌دهد. این درحالی است که در اخلاق فلسفی، همان‌طور که اساس همه فضایل به اعتدال در سه قوه محرکه و اتصاف به عدالت دانسته می‌شود، اساس همه رذایل اخلاقی هم به هشت رذیلت اخلاقی بازگشت داده می‌شود.

۶. در اخلاق فلسفی، حرکت و تکامل اخلاقی از کثرت به وحدت است؛ درحالی‌که در اخلاق توحیدی حرکت از وحدت به کثرت است. توضیح آنکه در اخلاق فلسفی - به تصریح حکما و فلاسفه - با ظهور فضایل عفت، شجاعت و حکمت، انسان به فضیلت بالاتری که عدالت است نائل می‌شود؛ درحالی‌که در اخلاق توحیدی بعد از وصول انسان به مرتبه توحید اطلاق، انسان ابتدا به عدالت متصف می‌شود و سپس، ظهور عدالت در هر یک از قوای محرکه به صورت اعتدالی خواهد بود.^۲ به بیان دیگر، ظهور عدالت در قوه شهویه سبب اعتدال این قوه و ظهور ملکه عفت است؛ همان‌طور که ظهور عدالت در قوای غضبیه و عاقله سبب ظهور اعتدال در این قوا و حدوث شجاعت و حکمت می‌شود. روشن است که منظور از قبلیت و بعدیت در ظهور فضیلت عدالت و سایر فضایل، زمانی نیست. بنابراین، در اخلاق فلسفی اصل، فضایل سه‌گانه هستند که در نهایت، به عدالت ختم می‌شوند؛ درحالی‌که در اخلاق توحیدی، عدالت اصالت دارد و فضایل دیگر، ظهورات و تجلیات عدالت در عرصه هر قوه محرکه هستند.^۳

۷. براساس اخلاق توحیدی، هر رذیله‌ای که در انسان پیدا شود، حکایت از نقصی در بعد معرفتی او دارد. هر چه انسان در مقام توحید کامل‌تر باشد، فضایل او بیشتر و رذایل او کمتر خواهد بود؛ تاجایی‌که انسان از برداشت‌های سطحی از توحید به مقام توحید اطلاق برسد که در این حالت، همه رذایل از او زدوده می‌شوند؛ درحالی‌که چنین تلازمی میان رذایل و جهالت یا فضایل و معرفت در اخلاق فلسفی تصورپذیر نیست.

۱. ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۴۶۹/۲.

۲. جمشیدی‌مهر و مسعودی و کهنسال، «تحلیل ماهیت عدالت در عرصه اخلاق با تأکید بر آرای ابن‌سینا»، ۱۱۲؛ شهرزوری، رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الزبانية، ۵۳۷/۱.

۳. جمشیدی‌مهر و مسعودی و کهنسال، «تحلیل ماهیت عدالت در عرصه اخلاق با تأکید بر آرای ابن‌سینا»، ۱۱۲.

۸. از آنجاکه در اخلاق فلسفی، توجیه و اثبات گزاره‌های اخلاقی به واسطه تمسک به مدح و ذم عقلا صورت می‌گیرد،^۱ ضمانت اجرایی اعمال متناسب با خلقیات فاضله بسیار متزلزل است؛ زیرا هیچ ناظری جز اجتماع و جز مدح و ذم دیگران وجود ندارد و اگر انسان در جایی، منعزل از اجتماع و در یک مورد یا موارد محدود، از فضایل روی‌گردان باشد، چندان از مقصود خود دور نگشته است؛ در حالی که در اخلاق توحیدی تأکید بر وجود حقیقی و واحد حق تعالی است که به همه چیز و همه کس، حتی خطورات ذهنی و حرکات چشم، آگاه است و وجود این موجود آگاه و محیط، ضامن اتصاف به فضایل اخلاقی است.

۹. ملاک اعتدال در اخلاق فلسفی، ملاکی مبهم است. منظور از حد اعتدال چیست؟ اگر اعتدال هر فرد نسبت به خود ملاک باشد، با تغییر حالات و شرایط انسان، نقطه و حد اعتدال او هم تغییر خواهد کرد. کسی که به پر خوری عادت کرده است با کسی که کم غذا است، نقطه اعتدال واحدی ندارند. بی شک نقطه اعتدال شخص اول، حد افراط برای شخص دوم به شمار می‌آید و در این صورت، علاوه بر اینکه به نوعی نسبیّت در اخلاق رخ خواهد داد، حد اعتدال هم امری سیال خواهد بود. همین شخص پر خور در مراحل قبلی زندگی خود، چه بسا کمتر به غذا وابسته بوده و حد اعتدال او متفاوت از حد اعتدال امروزی او است. اما اگر ملاک حد اعتدال، عرف افراد جامعه - مثلاً - باشد، در این صورت با توجه به اختلاف مزاج‌ها و اختلاف توانایی‌ها و مانند آن، نمی‌توان حد اعتدال مشترکی برای همگان پیدا کرد. در نتیجه، خوبی و بدی هرکسی با دیگران تطبیق‌پذیر نیست و موجب نسبیّت اخلاقی خواهد بود. این عویصه برای اخلاق توحیدی وجود ندارد؛ زیرا اساساً ملاک اعتدال را نمی‌پذیرد؛ بلکه ملاک در عدالت توحیدی تسلیم در برابر حق است و هرچه انسان تسلیم‌تر باشد، فضایل او بیشتر خواهد بود؛ چرا که تسلیم ریشه در معرفت دارد و معرفت - بر خلاف اعتدال - امری مشکک است.

۱۰. تقابل میان فضایل و رذایل در اخلاق فلسفی، تقابل تضاد است؛ زیرا اولاً، هریک از فضایل و رذایل اموری وجودی و از سنخ کیفیات نفسانی هستند^۲ و ثانیاً، تصور یکی مستلزم تصور دیگری نیست و ثالثاً، با نفی یک طرف، دیگری اثبات نمی‌شود؛ برای مثال، با نفی شجاعت از کسی، لزوماً جبن و ترس برای او اثبات نمی‌گردد؛ بلکه ممکن است او به تهور متصف باشد. اما با توجه به اینکه در اخلاق توحیدی - به ادعای علامه طباطبایی - با از بین رفتن زمینه رذیلت، خودبه‌خود اتصاف به فضیلت صورت می‌گیرد،^۳ یعنی با رد یک طرف، طرف مقابل اثبات می‌گردد، پس معلوم می‌شود که تقابل میان رذایل و فضایل از نظر

۱. طباطبایی، المیزان، ۳۵۵/۱.

۲. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۲۳.

۳. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۸.

وی، تقابل عدم و ملکه است؛ زیرا از آنجاکه تصور رذیلت یا فضیلت مستلزم تصور دیگری نیست، احتمال وجود تقابل تضایف در میان رذایل و فضایل منتفی است و چون در تقابل تضاد، اجتماع محال است؛ اما ارتفاع دو امر متضاد ممکن است، معلوم می‌شود که در اینجا تقابل تضاد هم مردود است؛ زیرا در تقابل تضاد با ابطال یک طرف، طرف مقابل اثبات نمی‌شود؛ بلکه ممکن است طرف مقابل هم مردود باشد. از طرف دیگر، چون به اعتقاد علامه اخلاق فقط در جایی صدق می‌کند که منشأ عقل عملی داشته باشد،^۱ معلوم می‌شود که تقابل میان رذایل و فضایل نیازمند قابلیت و استعداد است و این از ویژگی‌های تقابل عدم و ملکه است نه تناقض.

۴. تفاوت‌های تربیتی

۱. تأکید بر معرفت پیش و بیش از عمل

شیوه تربیتی متناسب با مبانی اخلاق فلسفی اقتضا می‌کند که فرد مرتبی براساس عمل و رفتار تربیت شود. در این شیوه بر انجام افعال متناسب با فضایل اخلاقی و پرهیز از اعمالی که ملائم با رذایل اند، تأکید فراوان می‌شود. بنابراین، فرد مرتبی بیشتر در اسارت باید و نبایدهای اندرگونه است. اما در اخلاق توحیدی با تلاش بلیغ برای تبیین معارف، مرتبی خود به واعظ درونی نائل می‌شود و باید و نبایدهای اخلاقی را درک می‌کند، بدون اینکه نیاز چندانی به آمر بیرونی داشته باشد.

۲. توجه به حقیقت به جای توجه به اعتباریات (مدح و ذم اجتماعی)

از آنجاکه اخلاق فلسفی در مدح و ذم عقلا یا مردم ریشه دارد،^۲ شخص مرتبی همواره به امور اعتباری و تحسین و تذمیم دیگران چشم دارد؛ در حالی که در اخلاق توحیدی شخص به اصل وجود و کمالات مساوق با آن توجه می‌کند و رفتار خود را براساس آن تنظیم می‌کند.

۳. توجه به تکلیف پیش از توجه به حق

با توجه به اینکه انسان موحد شأنی برای خود و غیر خدا قائل نیست، بیش از آنکه سخن از حقوق خود به آورد، به تکالیف و وظایف خود می‌اندیشد. چنین انسانی از اساس برای خود هویت مستقلی قائل نیست تا به حقوق خویش توجه کند و اگر هم حقی برای خود قائل شود در سایه بندگی خدا خواهد بود. در حالی که در اخلاق فلسفی، این ظرفیت وجود دارد که انسان با توجه به قوای ادراکی و تحریکی خود به مسئله سعادت به عنوان حقی برای خود بیندیشد. براین اساس، تلاش می‌کند حق و حقوق هر قوه‌ای را رعایت

۱. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۲۳.

۲. طباطبایی، المیزان، ۳۵۵/۱.

کند تا به نقطه اعتدال و عدالت نائل شود و به تبع آن به سعادت نهایی دست بیابد. بنابراین، متر بیان اخلاق فلسفی به جای آنکه آزاده باشند، منفعت طلب خواهند بود؛ یعنی سعادت را به عنوان حق و منفعت خود دنبال می‌کنند.

۴. تأکید بر عبودیت تا بر انسانیت

در اخلاق توحیدی تأکید بر عبودیت و بندگی است؛ زیرا موجود مقهور در مقابل موجود قاهر جز بندگی و تسلیم چاره‌ای ندارد. بنابراین، در این نگاه اخلاقی، اصل بر این است که عبد و بنده تربیت شود. تربیت عبد به معنای تربیت انسان متخلق است؛ اما عکس آن صادق نیست. انسان متخلق به اخلاق فاضله لزوماً خود را در مقابل خداوند ناچیز و فقیر محض نمی‌بیند. اخلاق فلسفی بر انسانیت انسان و تربیت انسان متخلق تأکید دارد و ممکن است از بندگی انسان غفلت کند.

۵. تغییر ملاک قضاوت نسبت به افعال دیگران

ملاک حسن و قبح در اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی متفاوت است و اخلاق فلسفی صرفاً افعالی را که از اعتدال قوا نشئت گرفته باشند، حُسن می‌داند و سایر افعال را مذمت می‌کند و هیچ توجهی به انگیزه فاعل و جهان بینی او ندارد؛ اما در اخلاق توحیدی این ملاک تغییر کرده و توجه به خداوند و اخلاص در عمل را که از اعتقاد در توحید نشئت می‌گیرد، محور ارزش‌گذاری قرار می‌دهد، نمی‌توان دیگران را به ظاهر عمل آن‌ها قضاوت کرد. کمک به دیگران فقط وقتی ارزش اخلاقی به شمار می‌رود که خالصانه برای خداوند باشد و این خلوص درونی برای اغیار درک‌پذیر نیست.

۶. رابطه میان اخلاق و معرفت

در اخلاق فلسفی هیچ رابطه‌ای میان علم و اخلاق تبیین نشده است و ممکن است کسی بدون اینکه علم داشته باشد و نسبت به مسائل بنیادین بشر معرفتی داشته باشد، قوای محرکه خود را معتدل کند و در نتیجه، به فضایل اخلاقی مدنظر اخلاق فلسفی نائل شود؛ در حالی که در اخلاق توحیدی، اصل رسیدن به مقام توحید اطلاقی است؛ اما برای رسیدن به این مقام ضروری است که انسان بر اخلاق فاضله غریزی مراقبت کند^۱ و با همراهی تأملات عقلی و تفکرات برهانی، به مقام توحید اطلاقی نائل شود تا این مقام بتواند انسان را به فضایل اخلاقی عمیق‌تر و دقیق‌تر رهنمون شود.^۲ بنابراین، رابطه میان علم و اخلاق رابطه‌ای مستمر و متقابل است و متربی باید به هر دو امر توجه داشته باشد و یکی را منفک از دیگری تنها نکند.

۱. طباطبایی، المیزان، ۶۳/۱.

۲. فیض کاشانی، الحقائق فی محاسن الأخلاق - قره العیون، ۶۴.

نتیجه‌گیری

- با توجه به مطالب مطرح‌شده در این نوشتار، می‌توان به‌عنوان نتیجه بحث به نکات ذیل اشاره کرد:
۱. تفاوت میان اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی در اختلاف این دو گونه از اخلاق در معرفت توحیدی ریشه دارد. اخلاق فلسفی برگرفته از توحید عامیانه است که می‌گوید که یک خدا هست و خدای دیگری نیست؛ اما اخلاق توحیدی در توحید عارفانه ریشه دارد که می‌گوید که یک وجود هست و وجود دیگری نیست.
 ۲. همان‌طور که توحید اطلاق‌ی لایه عمیق‌تری از توحید عامیانه است، اخلاق توحیدی نیز مرتبه عمیق‌تری از اخلاق فلسفی است. به بیان دیگر، این دو گونه از اخلاق، دو نوع متفاوت نیستند؛ بلکه مراتب مختلف از یک حقیقت اخلاقی به شمار می‌آیند.
 ۳. در اخلاق فلسفی، اساساً ارتباط فاعل و فعل با مبدأ هستی مدنظر قرار نمی‌گیرد و حتی می‌توان این اخلاق را به اخلاق سکولار نزدیک دانست. به عبارت دیگر، جهان‌بینی الهی و توحیدی را در عمل اخلاقی دخیل نمی‌داند؛ اما در اخلاق توحیدی اساس رفتار اخلاقی را جهان‌بینی توحیدی می‌سازد.
 ۴. برخلاف اخلاق فلسفی، نسبت میان اعتقاد به توحید اطلاق‌ی و ظهور فضیلت اخلاقی مانند نسبت علم‌عنایی به فعل است. همان‌طور که در علم‌عنایی برای ظهور فعل به انگیزه زائد بر ذات نیاز نیست و خود علم سبب ظهور فعل می‌شود، در توحید اطلاق‌ی هم اصل این معرفت سبب ظهور کمالات می‌شود، بدون اینکه نیاز باشد برای حرکت به سوی کمالات انگیزه و هدفی مستقل مانند سعادت لحاظ گردد.
 ۵. در اخلاق فلسفی، اصلاح خُلُق‌ی انسان به تدریج و مرتبه‌مرتبه صورت می‌گیرد؛ اما در اخلاق توحیدی با توجه به گستردگی و جامعیت توحید اطلاق‌ی، اصلاح و تربیت به صورت همه‌جانبه و یکجا رخ می‌دهد.

در پایان دو پیشنهاد پژوهشی به اهل تحقیق تقدیم می‌شود:

اول) حکومت انسان موحد؛ بررسی ویژگی‌ها و بایسته‌ها.

دوم) جامعه موحد؛ بررسی ویژگی‌ها و بایسته‌ها.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المباحثات. توضیح و مقدمه: محسن بیدارفر. ج ۱، قم: بیدار، ۱۳۷۱.
 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المبدأ و المعاد. به اهتمام: عبدالله نورانی. ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی،

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. تسع الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات (الرسالة التاسعة فی علم الأخلاق). ج ۲، قاهرة: دارالعرب، ۱۳۲۶ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رسائل. قم: بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. عیون الحکمة. مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی. ج ۲، بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰م.
ابن‌عربی، ابوعبدالله محیی‌الدین محمد بن علی. تفسیر ابن‌عربی. تحقیق: سمیر مصطفی رباب. ج ۱، بیروت: دار
إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی.
ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
جمشیدی مهر، فردین و جهانگیر مسعودی و علیرضا کهنسال. «تحلیل ماهیت عدالت در عرصه اخلاق با تأکید بر
آرای ابن‌سینا». فصلنامه حکمت سینوی، ش. ۵۷ (۱۳۹۶): ۱۰۷-۱۲۴.

رازی، محمد بن زکریا. السیرة الفلسفیه. تصحیح و مقدمه: پولکراوس. ترجمه: عباس اقبال. ج ۲، تهران: انتشارات و
آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

سروش، عبدالکریم. ادب قدرت، ادب عدالت. ج ۵، تهران: صراط، ۱۳۹۲.

شامی، یوسف بن حاتم. الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللہامیم. ج ۱، قم: جامعة المدرسین، ۱۴۲۰ق.
شهرزوری، شمس‌الدین محمد. رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقایق الربانیة. تحقیق و تصحیح: نجفقلی حبیبی.
ج ۱، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.

شهید اول، محمد بن جمال‌الدین مکی. الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة. تصحیح و ترجمه: عبدالهادی مسعودی.
ج ۱ قم: زائر، ۱۳۷۹.

شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه: هانری کربن،
سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. النخصال. ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. الرسائل التوحیدیة. ج ۱، بیروت: النعمان، ۱۹۹۹م.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه
قم، ۱۴۱۷ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. نهاية الحکمة. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، مؤسسه النشر الإسلامی،
۱۴۱۶ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد. اخلاق ناصری. ج ۱، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۴۱۳ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد. شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات. ج ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

فیاضی، غلامرضا. تعلیقه بر نهایه الحکمة. ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. الحقائق فی محاسن الأخلاق - قرّة العیون. تصحیح: محسن عقیل. ج ۲، قم: مؤسسه دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۳ق.

قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. تصحیح: طیب موسوی جزائری. ج ۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. تصحیح: جمعی از محققان. ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی. ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. تفسیر القرآن الکریم. تصحیح: محمد خواجهوی. ج ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح: محمد خواجهوی. ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

یاقوت الأهری، عبدالقادر بن حمزة. الأقطاب القطبیة أو البلغة فی الحکم. مقدمه و تحقیق: محمدتقی دانش پزوه. تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.