

بررسی تطبیقی مبانی فلسفی تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی و لویناس

اکبر رهنما**

مجید خاری آرانی*

مهدی سبحانی نژاد***

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۰۹/۱۷

دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۴/۲۷

چکیده

علامه طباطبایی و لویناس در زمره فیلسوفانی هستند که به اخلاق اهمیت وافری داده‌اند. در این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و نیز تطبیقی سعی شده است با بررسی مبانی فلسفی تربیت اخلاقی این دو فیلسوف، همگرایی و تقابل دیدگاه‌های آنها استخراج شود. بررسی مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی تربیت اخلاقی علامه و لویناس نشان می‌دهد که مفاهیم اساسی در فلسفه لویناس اخلاق معطوف به دیگری، مسئولیت و اراده می‌باشند، اما در فلسفه علامه طباطبایی دیگری اعتدالی و فطرت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. هر دو به دیگری، مسئولیت، اراده و آزادی تأکید می‌ورزند. همچنین دیدگاه لویناس و علامه نسبت به خدا با آنکه هر دو خدا را قبول دارند و آن را نامتناهی می‌دانند، اما خدای لویناس با غیریت و دیگری برابر در نظر گرفته شده است، در حالی که خدای علامه، متعالی و منزله از هرگونه تغییر بوده و فراتر از دیگری است.

کلیدواژه‌ها: تربیت اخلاقی؛ مبانی فلسفی؛ علامه طباطبایی؛ لویناس

khari322_m@yahoo.com

rahnama_akbar43@yahoo.com

sobhaninejad@shahed.ac.ir

* دانشجوی دکتری، گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد

** دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شاهد

*** دانشیار، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شاهد

مقدمه

عصر کنونی، عصر بحران‌ها و چالش‌های بنیان‌افکن (خشونت، شرارت، گسست‌های اخلاقی و نامهربانی) است، لذا اگر آدمی بخواهد تعادل روانی و رفتاری داشته باشد و مقهور شرایط نشود و در روابط فردی و اجتماعی موفق باشد، باید به اخلاق و تربیت اخلاقی روی آورد (محمودنژاد مقدم، ۱۳۹۷: ۱۳). به‌همین دلیل، اخلاق و تربیت اخلاقی همواره در طول تاریخ مورد توجه اندیشمندان و متفکران جوامع بوده است. از این‌رو، توجه و تلاش‌های علمی و عملی بسیاری از سوی صاحب‌نظران و مربیان برای درک و تبیین ویژگی‌های اخلاقی صرف شده و می‌شود (حقیقت و مزیدی، ۱۳۸۷: ۱۰۵؛ داوودی، ۱۳۸۵: ۱۵۳-۱۷۵؛ وجدانی، ۱۳۹۱). آنچه از تربیت اخلاقی مراد می‌شود، ایجاد نوعی دگرگونی است که دامنه آن، عرصه‌های فکری، احساسی و رفتاری متربی را دربر می‌گیرد. بعد فکری تربیت اخلاقی، ناظر بر ایجاد توانایی کافی در متربی، جهت تمیز امور خوب از بد است. به عبارت دیگر، توسعه عقل عملی از لوازم قطعی این‌گونه تربیت است. از جهت احساسی، لازمه تربیت اخلاقی آن است که پاره‌ای احساس‌های معین در متربی پرورده می‌شود. متربی، فی‌المثل نسبت به ظالم، احساس خصومت، بر مظلوم، احساس ترحم و یا همنوع، احساس همدردی می‌نماید. جنبه سوم به رفتار دلالت دارد. تربیت اخلاقی، مستلزم آن است که متربی، علاوه بر داشتن داوری صحیح اخلاقی و برخورداری از احساس‌های معین، به مقتضای آنها عمل نیز بنماید و رفتار او مظهري از آنها باشد. ذکر این نکته لازم است که نباید بین سه جنبه مزبور، به جستجوی نوعی رابطه توالد برخاست. رفتار مطلوب اخلاقی نه الزاماً از داوری صحیح زاده می‌شود و نه مولود احساس باطنی است. ممکن است فرد مثلاً به بدی ظلم حکم کند و در باطن خویش نیز احساس دشمنی با ظالم داشته باشد، اما از عمل بر مقتضای داوری و احساس خویش بازماند (باقری، ۱۳۷۷: ۴۶). در نگاه صاحب‌نظران تربیتی مشکلات پرورش اخلاق در نظام آموزشی ایران را دست‌کم در ابعادی مانند آشفتگی در برنامه درسی (حسنی، ۱۳۹۵)، تأکید بر بعد شناختی و آموزش اخلاق برای اخلاق نه برای زندگی (ادیب، ۱۳۸۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶)، عدم توفیق در پرورش دگرخواهی (ظاهر، ۱۳۹۰)، اتخاذ رویکرد فردگرایی (وجدانی، ایمانی، اکبریان، صادق‌زاده قمصری، ۱۳۹۲)، استقبال از جریان نوظهور و بازاری شدن دانش (باقری، ۱۳۹۱) باید جست. یکی از طرق برطرف کردن این مشکلات استفاده از نظرات اندیشمندانی است که در این

عرضه به کاوش پرداخته و نسخه‌هایی شفاف‌بخش و درمان‌گرانه ارائه کرده‌اند. از میان اندیشمندان، علامه طباطبایی و لویناس اخلاق و تربیت اخلاقی را مدنظر قرار داده و اهمیت این موضوع را در آثار خود بیان می‌کنند. مفسر و فیلسوف نامدار جهان اسلام علامه سیدمحمدحسین طباطبایی را می‌توان از معدود اندیشمندانی دانست که بعد از ابن‌مسکویه، غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی و ملامهدی نراقی به اخلاق توجه وافری داشته‌است و توانسته خلاً ناشی از نظام اخلاقی پیشینیان خود را که ریشه در فلسفه ارسطوی دارد، پیدا نماید و جایگاه توحید و میزان تأثیر آن را در نظام اخلاقی نشان دهد (باقری، ۱۳۸۸: ۳۵۵) و بنا بر همین اقدامات، به‌عنوان یکی از افراد انگشت‌شماری باشد که امروزه اندیشه‌هایش در رأس توجه برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران تربیتی قرار دارد. از سوی دیگر، ایمانوئل لویناس^۱ اندیشمندی تأثیرگذار در جهان کنونی فلسفه است که به تعبیر خودش به اخلاق اعتبار فلسفی دوباره‌ای بخشیده و از آنجا که نگاهی نو به اخلاق دارد^۲ و دیگری^۳ (غیریت^۴) را در کانون توجه خود قرار می‌دهد و منجر به نوعی احساس ایثار، بدون توقع پاداشی می‌شود (علیا، ۱۳۹۵: ۱۹۴)، لذا بررسی دیدگاهش اهمیت می‌یابد. در اصل، لویناس کوشیده است که جایگاه غیریت یا دیگربودگی را در حیات آدمی و مناسبات او با دیگران، جهان و خداوند روشن سازد و نشان دهد که بدون عطف توجه به آن نمی‌توان به توصیفی رضایت بخش از بسیاری از پدیده‌های انسانی نظیر اخلاق، دین، زبان، هنر و نیز پدیده‌های دیگری نظیر مرگ، زمان و متن دست پیدا کرد. از این حیث، می‌توان بر این گفته مهر تأیید زد که لویناس پارادایم یا سرمشقی تازه برای پژوهش فلسفی از منظر غیریت پیشنهاد می‌کند که ژاک دریدا^۵ او را گشاینده بابی "نو، بسیارنو" می‌خواند (همان: ۲۲). بر این اساس با توجه به نگاه معطوف به دیگری در نظرگاه لویناس از یک سو و

1. Emmanuel Levinas

۲. برای لویناس، اخلاق همان الهیات یا فلسفه اولی است. لویناس الهیات را از جنبه نظری‌اش به سوی درگیری و اهتمامی عملی در امور انسانی سوق می‌دهد. اخلاقی که لویناس از آن سخن می‌گوید اخلاق سنتی نیست که در آن یک‌سری قوانین اخلاقی مبتنی بر عقل درمورد اعمال درست و نادرست انسان حکم می‌کنند. نگاه لویناس به اخلاق نگاهی پدیدارشناختی است. او با استفاده از روش توصیف پدیدارشناختی می‌کوشد موقعیت انسان را در برابر انسان دیگر از منظر اخلاقی توصیف کند، بی‌آنکه با مفاهیم عقلانی مثل جوهر، عقل، ذات و غیره به نظریه‌پردازی درباره رابطه اخلاقی انسان با انسان دیگر همت بگمارد (اصغری، ۱۳۸۸: ۲۹ - ۲۸).

3. The other

4. Otherness

5. Jacques Derrida

نگاه توحیدی علامه و دغدغه عمل اخلاقی براساس ایمان و حفظ آن به وسیله اخلاق (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۲۹۲) از سوی دیگر می‌توان با انجام پژوهش حاضر نگاهی تلفیقی و جامع به مقوله اخلاق کرد و راه را برای تعلیم و تربیت بر بنیان اخلاقی گشود.

روش پژوهش

در پژوهش حاضر، جهت تبیین مبانی فلسفی تربیت اخلاقی علامه طباطبایی و لویناس از روش توصیفی - تحلیلی و برای استخراج وجوه اشتراک (همگرایی) و افتراق (تقابل) دو دیدگاه از روش تحلیل تطبیقی استفاده شده است.

یافته‌ها

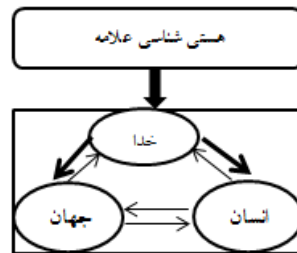
مبانی فلسفی تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی

مبانی فلسفی تربیت اخلاقی از نظر علامه طباطبایی با اتکا به مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی ایشان قابل استخراج است که در ادامه به تشریح هر یک پرداخته می‌شود:

- مبانی هستی‌شناختی

علامه، پدیدآورنده همه موجودات هستی را خداوند متعال می‌داند. از نظر ایشان هر موجودی که دارای هستی باشد، این هستی را خدا به او داده است. بنابراین، همه چیز در ذات و صفات و آثار محتاج به خداست. همه به او نیازمند هستند و او بی‌نیاز از همه است. همه موجودات دارای خدایی یگانه هستند. این مسئله که برای عالم صانع است و این صانع یگانه است، از قدیمی‌ترین مسائلی است که بین متفکران رایج بوده است. علامه بیان می‌کند حتی آیین بت‌پرستی که بنایش بر شرک است، در آغاز پیدایشش براساس توحید صانع و اینکه بت‌ها شفیع در نزد خدایند بنا شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۵۴). علامه طباطبایی اعتقاد دارد بحث از خداوند ذاتی بشر بوده و مقتضای فطرت او می‌باشد. فایده چنین بحثی آگاهی یافتن به یکی از کاوش‌های عقلانی و فکری بشر و دستیابی به آرامش روحی، پشتوانه اخلاقی و عدالت اجتماعی در سایه اعتقاد و ایمان به خداست (طباطبایی، بی تا: ۸ به نقل از کشانی، ۱۳۸۹: ۱۲۱). علامه معتقد است که جهان هستی، آفریده خدای متعال است و دارای هدف می‌باشد؛ چنانکه خداوند در مورد هدف داربودن هستی

می‌فرماید: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/۵۰): او خدایی است که همه پدیده‌ها را آفریده و آنها را هدایت کرد. دنیا محلی است که انسان در آن سرنوشت حیات اخروی خویش را رقم می‌زند. آنان که در زندگی ابدی خویش به سعادت می‌رسند و یا بدبخت می‌شوند سعادت و شقاوتشان را در دنیا تهیه کرده‌اند. دنیا وسیله‌ای بیش نیست. وسیله‌بودن این حیات دنیوی برای زندگی آخرت به وسیله اعتقادات و اعمال اخلاقی شایسته است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۵۶). در مورد وسیله‌بودن دنیا خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد/۲۶). از نظر علامه انسان مسئول اعمال خویش است، از این جهت که آیا تابع نظام جهان رفتار کرده یا نه، اما خدا مسئول نیست، چون نظام و خارجیت دیگری نیست تا مستلزم تطبیق با آن باشد و از همین روست که خدا حق است (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۴: ۲۷۲ و طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۲: ۹-۱۱). آثار و نتایج حاصل از هستی‌شناسی علامه طباطبایی را می‌توان در قالب شکل زیر نشان داد:



شکل ۱. آثار و نتایج هستی‌شناسی علامه طباطبایی

– مبانی انسان‌شناختی

انسان ترکیبی از دو جوهر جسم و روح است که اصالت با روح آدمی است. بدن، جنبه تبعی و ابزار و مرکب روح است. تحولات و دگرگونی‌هایی که در جسم انسان به وجود می‌آید، در روح او خللی وارد نمی‌کند؛ چنانکه در این آیه شریفه خداوند می‌فرماید: «أَلَمْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده/۱۱): بگو: فرشته مرگ که بر شما گمارده شده، جانان را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارتان برگردانده می‌شود. علامه در تفسیر این آیه می‌فرماید: «نکته مهمی که در این آیه وجود دارد، این است که دلالت بر تجرد نفس می‌کند و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است. آن چیزی که دائماً از زمان خلقت انسان تغییر می‌کند، بدن است و نه خود انسان، زیرا تمام حقیقت انسان روح اوست» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳۲: ۸۶). در رساله

اعتبارات و دیگر آثار علامه، انسان به‌عنوان موجودی چندساختی طرح می‌شود. در تفسیرهای مختلف از نظریه علامه نیز ابعاد مختلفی برای انسان فرض می‌شود؛ مثلاً برخی معتقدند انسان نزد علامه پنج ساختی است. ابعاد انسان در اینجا شامل ساحت ادراکی، ساحت غریزی، ساحت اراده، ساحت عمل و ساحت الوهی (فطری) است. نیز گفته‌اند انسان هفت‌ساختی است که شامل ساحت جسمانی، عقلانی، عاطفی، اخلاقی، اجتماعی، هنری و دینی می‌شود (موسوی مقدم: ۱۳۹۰: ۵۳-۷۶). نیز می‌توان سه ساخت بنیادین برای انسان در نظر آورد. این سه ساخت شامل بعد آگاهی و ادراک؛ استخدام و تسخیر و اعتبارسازی است (پورحسین، ۱۳۹۲، به نقل از کرمی قهی، ۱۳۹۶: ۲۳). انسان صاحب ابزاری است که او را قادر می‌کند بر جهان آگاهی یابد. این ابزار شامل قوای ادراکی، چشم، گوش و ... قوای باطنی و نیروی فکر است که به‌وسیله آن از حوادث گذشته و آینده اطلاع می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۴۶، ج ۳: ۱۶۰). بنابراین، انسان موردنظر علامه صاحب علوم عملی است که شامل مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهاست که آدمی به اقتضای قوا، امکانات و نیازهای خود به‌وجود می‌آورد و آنها را واسطه استکمال خود قرار می‌دهد. این علوم محصول احساسات درونی آدمی است که تحت تأثیر نیازها و ویژگی‌های دستگاه‌های بدن، آدمی آنها را به‌وجود می‌آورد. این علوم ابزاری است از جنس فکر تا در میدان کار و کوشش و تصرف و تسخیر طبیعت موفق باشد (طباطبایی، ۱۳۴۶، ج ۳: ۱۶۶)، اما اساسی‌ترین نظریه انسان‌شناسی علامه طباطبایی موجودی استخدام‌گر دانستن انسان است. به‌نظر می‌رسد ایشان در مورد طبیعت آدمی به دو سرشت اولیه و ثانویه اعتقاد دارد و این ویژگی یعنی استخدام، از سرشت اولیه آدمی به‌سختی دیگر، آدمی به سرشت اولیه موجودی منفعت‌جو است و تمامی عمل‌ها و حرکت‌هایش در جهت منافع و مصالحش است، در مواجهه با حجم وسیع نیازها به این اندیشه می‌رسد که بدون کمک گرفتن از دیگران، امکان ارضا و اشباع را نخواهد داشت (صالحی و یاراحمدی، ۱۳۸۷: ۲۵). آدمی به‌سبب روح استخدام‌گری که دارد، به اجتماع روی می‌آورد. مرحوم علامه تصریح نموده‌اند که معنای این که انسان مدنی بالطبع است و به لزوم عدل اجتماعی حکم می‌کند، ضرورت و لزوم اجتماع مدنی و عدالت اجتماعی است که بشر از رو آوردن به آن ناگزیر است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۱۷). حاصل نظریه علامه طباطبایی در خصوص مسئله مدنیّت انسان، این است که انسان، مستخدم بالطبع و متمدن بالفطره است. از این ویژگی انسانی که کمالات انسانی به اقتضای ذات نیست و در گرو وجود اراده در انسان است، علامه طباطبایی بر وجود ادراکات اعتباری در انسان

رهان اقامه می‌کند. انسان نیازمند ادراک است که منشأ اراده باشد. متعلق این اراده، یعنی ادراک نمی‌تواند امری حقیقی باشد، زیرا در اذعان و ادراک حقیقی میان ادراک و متعلق ادراک یک نسبت مطابقت وجود دارد که این نسبت صادق یا کاذب باشد، چنین رابطه‌ای برقرار است. چنین ادراک و اذعانی نمی‌تواند منشأ اراده باشد، زیرا نسبت‌های حقیقی ثابت هستند و مواجهه انسان در برابر امر ثابت نمی‌تواند متغیر باشد. اراده در جایی شکل می‌گیرد که انسان میان یک عمل که انجام‌دادن آن در واقع کمال یا واسطه در رسیدن به کمال اوست و میان یک ادراک غیرحقیقی، ارتباطی می‌بیند. نتیجه اینکه انسان (و حیوان) ادراکاتی دارند که این ادراکات غیرحقیقی هستند جریان اراده در انسان و حیوان را ممکن می‌سازند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ب: ۳۴۵). بنابراین، انسان دارای قدرت اراده است و اصولاً اعمال اخلاقی اعمالی هستند که انسان به صورت اختیاری کسب می‌نماید و می‌تواند با اراده خود مسیر زندگی خود را رقم بزند و به کمالات اخلاقی دست پیدا کند. یکی از ویژگی‌های دیگر انسان آن است که آزاد آفریده شده و ریشه طبیعی و تکوینی این حریت اراده اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۸۳). آدمی مخصوصاً نسبت به افعال اختیاری خویش، به روشنی در خود می‌یابد که مالک، آزاد و دارای اختیار است؛ یعنی انجام و ترک فعل هر دو برای او ممکن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴۶۱). انسان اگرچه دارای اختیار و آزادی است، اما امانت دار الهی نیز می‌باشد و در مقابل اعمالی که انجام می‌دهد مکلف و مسئول است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/۷۲)؛ همانا ما امانت (الهی) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از حمل آن سر باز زدند و از آن ترسیدند، ولی انسان آن را بر دوش گرفت، اما او بس ستمکار و نادان است. بنابراین، انسان موجودی است که عبث و بیهوده خلق نشده، بلکه او مکلف آفریده شده است و در برابر اعمالی که انجام می‌دهد، مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. فطرت، از واژه‌های کلیدی در اندیشه انسان‌شناسی علامه طباطبایی است. وی درباره فطرت می‌نویسد: «انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات فطرتی دارد که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت نموده، آنچه در نافع برای اوست و آنچه را برایش ضرورت دارد، به او الهام می‌کند؛ پس انسان فطرتی (خلقتی) خاص دارد که او را به نسبتی خاص، به زندگی هدایت می‌کند و راه معینی دارد که به هدف و غایتی خاص منتهی می‌شود... انسان که در این نشئه زندگی می‌کند، نوع واحدی است که به سبب دارا بودن روح و بدن مشابه سود و زیان مشترکی دارد»

(طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۸۷). بحث انسان‌شناسی نشان داد که انسان موجودی پیچیده و ذوابعد است و برآیند نهایی تعامل ابعاد و قوای مختلف او، عمل اوست که خط سیرش را به سوی تقرب و روضان به خداوند و یا به سوی اسفل‌السافلین مشخص خواهد نمود.

– مبانی ارزش‌شناختی

مبانی ارزش‌شناسی علامه باتوجه به نظریه اعتباریات او قابل توضیح و تفسیر است. اعتباریات ناشی از لزوم پاسخگویی و توجه حیاتی به نیازهای واقعی و اجتماعی انسان است که متکثر و مختلفند؛ لذا به تبع آن، اعتباریات نیز کثرت می‌پذیرند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف). به نظر علامه طباطبایی، اخلاق از جمله اعتباریات به معنای اخص و اعتباریات عملی است. اعتبارهای عملی در امور حقیقی ریشه دارند و به آثار و پیامدهای حقیقی نیز منتهی می‌شوند. یعنی محفوف به دو طرف حقیقی‌اند: مبادی حقیقی و آثار حقیقی و اگر در حقیقت ریشه نداشته باشند، آنگاه وهم محض و باطل خواهند بود. خلاصه اخلاق، راه تحصیل کمالات انسانی را هموار می‌کند. سازوکار حصول کمال انسانی به لحاظ نظری با اصل قوه و فعل و اشتداد جوهری توضیح‌پذیر است و به لحاظ عملی با اعتباریات قابلیت شرح و تفسیر دارد. مسئولیت اخلاقی نوعی اعتبار اخلاقی است که بر حقایق و واقعیت‌های خارجی از قبیل نفس و احوال آن مانند ادراکات، اراده و اختیار مبتنی است. بر مبنای اطوار وجودی می‌توان دسته‌بندی آثار حقیقی مسئولیت اخلاقی را چنین مطرح کرد: الف) آثاری که در طور حیات دنیوی پدید می‌آیند؛ ب) آثاری که در طور اخروی پدیدار می‌آیند. این مجموعه هم بر ضرورت مسئولیت اخلاقی و هم بر غایت آن پرتو می‌افکند. نکته دیگر در مورد ارزش‌های زیبایی‌شناسی است. از دیدگاه علامه طباطبایی ارزش‌های زیبایی‌شناسی منشأ الهی داند. ایشان در معنی آیه شریفه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر/۶۲) می‌فرماید که این آیه خلقت تمام چیزها را به خداوند نسبت می‌دهد و از سوی دیگر، در آیه شریفه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (سجده/۷) حسن و نیکویی را برای خلقت هر چیز اثبات می‌کند. البته منظور حسنی است که لازمه خلقت است و از آن جدایی نمی‌پذیرد، بلکه دایره بر مدار آن است و هر جا آن باشد، این هم هست و برعکس. حال باتوجه به معنای زیبایی که گفته شد، حسن عبارت است از موافقت و سازگاری شیء با غرض و هدفی که از آن چیز منظور است می‌بینیم که اجزای این هستی با اهداف این نظام با یکدیگر موافق و سازگارند و حاشا که خداوند چیزی را خلق کرده

باشد و اجزای آن با هم ناسازگار باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۱۳).

– مبانی فلسفی تربیت اخلاقی از دیدگاه لویناس

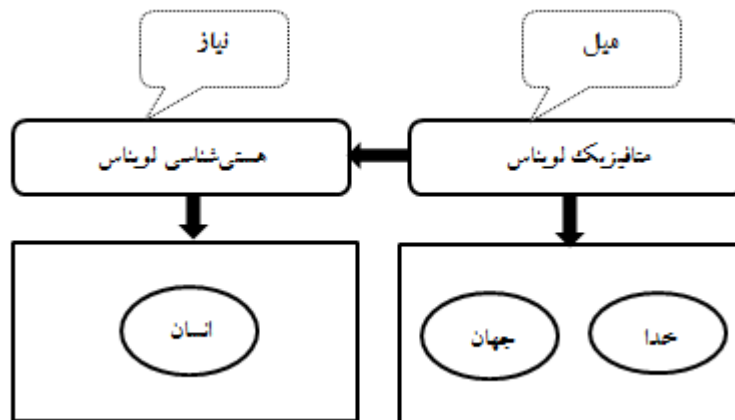
در این قسمت با بهره‌جستن از آرای لویناس، به بررسی ساختار فلسفی اخلاق اندیشه‌های او که مشتمل بر هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناسی است، می‌پردازیم.

– مبانی هستی‌شناختی

چنانکه لویناس مطرح می‌کند "هستی" باید به صورت "دیگریت" ادا شود. از زمان درس‌های لویناس در کالج فلسفه درباره زمان و دیگری در سال‌های ۷-۱۹۴۶ تا هنگام نوشتن کتابش درباره خدا و ایده دیگریت - غیریت - همیشه برای او مسئله بوده است. بنابراین، برای او زمان، وجود، شخص دیگر، زبان و خدا همه به‌عنوان غیریت مطرحند (لچت، ۱۳۷۸، ترجمه حکیمی: ۱۸۲). در نزد لویناس خداوند در واقع همان دیگری عامی است که به من می‌نگرد و به این علت است که تنها راه مقدسش مردن وی، ایثار نسبت به افراد انسانی است. اما باید توجه کرد که بیکرانگی خداوند به مراتب رمزآگین‌تر از بیکرانگی انسان‌هاست؛ او موجودی است که به ازل تعلق دارد و سایر موجودات را در پی خویش باقی گذاشته‌است. بنا به همین توجه امانوئل لویناس به رابطه من با دیگری می‌توان او را فیلسوف بزرگ جمع‌گرایی - درمقابل فردگرایی - نام نهاد. از دید وی، کتاب مقدس نیز دقیقاً دارای چنین آموزه‌ای است؛ چراکه به‌خصوص اخلاق یهودی، بر تقدس اجتماع تأکید کرده است (جاوید صباغیان، ۱۳۹۵: ۶۶). لویناس می‌گوید، از راه چهره غیریت است که به خدا می‌رسیم: «چهره بر وجود فراسو "دلالت می‌کند" اما نه همچون شاخص یا نماد، بلکه دقیقاً و به گونه‌ای تقلیل‌ناپذیر به‌عنوان چهره‌ای که مرا احضار می‌کند. چهره بر خدا دلالت می‌کند، نه همچون نشانه، بلکه چون زیرسؤال‌بردن خودم، گویی احضار و فراخوانده می‌شوم، یعنی بیدار یا به نام خودم خوانده می‌شوم» (لویناس، ۱۹۸۳: ۱۱۲). لویناس، در کارهای پایانی خود، بیشتر اصرار دارد که خدا را با نامتناهی یکی بگیرد. گویی خداشناسی تقریباً جای یک نگرش فلسفی غربی را می‌گیرد تا این اطمینان را به‌دست دهد که یک بار دیگر غیریت را در اندیشه باز می‌یابد؛ جایگاهی در فراسوی هستی‌شناسی (لچت، ۱۳۷۸، ترجمه حکیمی: ۱۸۴). نکته‌ای که درباره لویناس باید مدنظر داشت این است که لویناس پیش‌فرض‌های دینی خودش را در کسوت تقدم وارد فلسفه می‌کند. بنابراین اگر کمی عمیق‌تر به مفاهیم اخلاقی او نگاه کنیم، مضمون دینی آنها عمدتاً

حول مفهوم تقدس، خدا و نامتناهی می چرخند (اصغری، ۱۳۹۱: ۲۵). پس، اگر بگوییم اندیشه لویناس به سوی خداشناسی پیش می‌رود، درست است (لچت، ترجمه حکیمی، ۱۳۷۸: ۱۸۴). دغدغه اصلی در فلسفه لویناس، اخلاق اجتماعی است. در نظر وی سنت فلسفه غرب به‌خطا رفته است، چون سنگ بنای خود را به‌جای اخلاق اجتماعی بر هستی‌شناسی نهاده است. هستی‌شناسی که دل‌مشغولی مطالعه بودن به ماهی بودن است و آن را به مدد حد واسطی به‌ظاهر خنثی یعنی معرفت انجام می‌دهد، دیگری را تا حد همان فرو می‌کاهد، بدین ترتیب، تفاوت میان من و جز - من را محور کند، عملی که دیگری را ابژه صرف آگاهی من تبدیل می‌کند. این سنت که به گمان لویناس پیوسته دیگری را سرکوب کرده‌است، در پی تمامیت است، تمامیتی که تفاوت را در یک نظام حل می‌کند. لویناس دو اصطلاح را از رساله سوفیست افلاطون به عاریه می‌گیرد: "همان و دیگری" و معتقد است که تاریخ فلسفه (از پارمیندس تا هایدگر) سرگذشت فروکاست دیگری به همان یا خود است. ما در هستی‌شناسی برای اجتناب از هول و هراس و تهدیدی که دیگری بر می‌انگیزد، می‌کوشیم تا هر دیگری را به امری واحد تبدیل و فروکاست کنیم؛ هستی‌شناسی همسان‌سازی است؛ دیگر در هم‌جوشی است که هر دیگری‌ای در آن به همان تبدیل می‌شود. سنت فلسفی ما دیگری به ما هو دیگری را بر نمی‌تابد و در نهایت یا آن را به کام همان فرو می‌برد یا همان و دیگری را در نظام یا تمامیتی جای می‌دهد که چیزی را بیرون از خود باقی نمی‌گذارد، زیرا مقاومت دیگری در برابر همان، شکست فلسفه است (لویناس، ۱۹۹۶: ۱۴). از منظر هستی‌شناسی، دیگربودگی، گسستی موقتی از همان است که از راه جذب، ادغام و انحلال اولی در دومی بر طرف می‌شود (اسمعیلی، ۱۳۹۲: ۲۵). لویناس هستی‌شناسی را تفکری می‌داند که از واحد می‌آغازد و به واحد بازمی‌گردد. لویناس روال هستی‌شناسی را با واژه نیاز توضیح می‌دهد که پس از به‌دست آوردن و تملکِ ناهمان، آن را در خود ملغا می‌کند و به‌ارضا می‌رسد. تقلای هستی‌شناسی متوجه کل ساختن از خود یعنی همان است. اما متافیزیک از جنس میل است که از نیاز موجودی متناهی که بنا بر طبیعت خویش به‌خاطر رفع آن نیاز می‌کوشد متفاوت است. میل متافیزیکی سیری‌ناپذیر است؛ آن هم صرفاً به این دلیل که جوای سیری یا اشباع نیست. اصولاً ویژگی متافیزیک پرداختن به تعالی است و با امور متعالی (چه در قالب چهره انسانی و چه امر الهی) سروکار دارد به نزد اهل متافیزیک، فاصله معنایی ایجابی دارد. فاصله موجب می‌شود که او دیگربودگی دیگری را به منزله رفعت و تعالی او دریابد. میان اهل متافیزیک و موضوع شناسایی

آنها اصولاً رابطه عدم مطابقت حاکم است. دیگری به معنای متافیزیکی، خارج از هرگونه تمامیت منطقی و وجودی می ماند، برون بودگی آن را نمی توان از میان برداشت. متافیزیک در این معنا از دید لویناس چیزی مجرد نیست. برعکس، متافیزیک به نحوی آشکار در نسبت های اخلاقی عامل می شود. علی رغم این آشکارگی، اصولاً چنین نسبتی در طبیعت خود همچنان نامتعیین باقی می ماند. نمی توان نسبت میان همانی و دیگری را تا حد کلیتی نظام مند تقلیل داد. نسبت همانی با دیگری بر حسب عمل و عکس العمل قابل فهم نیست. بلکه به مثابه چیزی اساساً نسبت مند فهمیده می شود. بدین معنا متافیزیک نه عمل درک است و نه نمایاندن بصری چیزها؛ بلکه خود تجربه بشری است؛ متافیزیک نسبت اجتماعی است و بر تمام هستی شناسی مقدم است؛ چراکه نسبت اجتماعی پیش شرط هرگونه خود- بیانگری، همه فهم و هرگونه هویت بخشی به ابژه های تجربه است. خواست متافیزیکی دیگری منوط به وجود یک دیگری شخصی، به منزله موجودی است که از سیطره من می گریزد، ولی بیشتر و بیشتر مورد خواست من قرار می گیرد. آنچه من و دیگری در آن مشترکند این واقعیت است که هیچ کدام نمی تواند از طریق یک نوع تعریف شوند (اسمعیلی، ۱۳۹۲: ۳۱). آثار و نتایج حاصل از هستی شناسی لویناس را می توان به صورت شکل زیر نشان داد:



شکل ۲. آثار و نتایج حاصل از هستی شناسی لویناس

- مبانی انسان شناختی

در بعد انسان محوری، تبدیل انسان به مدار و محور عالم و عدم توجه به مسئولیت در مقابل دیگران به دلیل توجه به فردگرایی، به ارائه تصویری از انسان منجر می شود که دارای نقصان اخلاقی است. براین اساس، لویناس، تلاش می کند، تصویر جدیدی از انسان به دست دهد. در این

نگاه، انسان سوژه‌ای است «آسیب‌پذیر، متجسد، منفعل، غرقه در جهان، دیگرآئین، مکلف، مسئول و پاسخگو در برابر دیگری که در شبکه شخص - عالم - اجتماع جای دارد» (علیا، ۱۳۹۵: ۷۸). به این ترتیب، لویناس صبغه اخلاقی به انسان‌گرایی می‌دهد و بر مشاهده دیگری و احساس مسئولیت نسبت به او تأکید می‌کند. اما مسئول بودن به معنای «بی تفاوت نبودن نسبت به دیگری» است (جهانگلو، ۱۳۷۷: ۲۵۶). این مسئولیت، مسئولیتی غیرمقارن است، در این معنا «من در مقابل دیگری بدون هرگونه انتظاری برای رابطه متقابل مسئول هستم، حتی اگر به قیمت جانم تمام شود» (نمو، ۱۳۸۷: ۱۱۳). در انسان‌شناسی، لویناس برخلاف نظر کانت که سوژه آزاد است تا از دستورات عقل پیروی کند، بدون اینکه تحت تأثیر چیزی قرار گیرد. انسان و سوژه از حواس و احساسات نیز تأثیر می‌پذیرد. لویناس در مقاله‌ای با عنوان آزادی و دستور، بیان می‌کند: «ما به دنبال رهایی‌بخش دیگری از استبداد و آزاد کردن وی هستیم» (لویناس، ۱۹۸۷: ۲۳). درحقیقت، لویناس تأکید دارد که آزادی به این معناست که در کنار نگاه معطوف به دیگری قرار است، استبدادی نباشد و به جای آن، صلح بین انسان‌ها باشد (چالیر^۱، ۲۰۰۲: ۷۴). لویناس یادآور می‌شود که این من آنها در مقابل دیگری است که آزاد می‌شود؛ چراکه آزادی چیزی نیست جز واکنش من به نیاز دیگری؛ یعنی آزادی در مواجهه با دیگری است که تحقق می‌پذیرد و این دیگری است که آزادی را به من عطا می‌کند، زیرا که من را در مقابل ارزشی اخلاقی مسئول می‌شمارد. بنابراین، آزادی به هیچ وجه به اختیار من جعل نشده است و این درواقع رویکردی است که درست در تقابل با اندیشه سارتر در مورد آزادی مطرح شده است (ضمیران، ۱۳۸۷: ۶۸). درنظر لویناس چهره، مسئولیت من را رقم می‌زند و این مرتبط با مسئله آزادی است. از نظر لویناس، شخص به خاطر نگاه معطوف به دیگری نیست که آزاد است، بلکه به خاطر انتخابش است (چالیر، ۲۰۰۲: ۷۹). این انتخاب مسئولیت نشان می‌دهد که سوژه منحصر به فرد است؛ چراکه به تنهایی می‌تواند به درخواست دیگری در نگاه معطوف به دیگری پاسخ دهد. بنابراین، ارج نهادن به انسان لویناس در پی این نیست که سوژه را یک فرد آزاد تلقی کند، بلکه همان‌طور که استراهان^۲ (۲۰۱۲: ۸۶) بیان می‌کند، انسان را سوژه‌ای می‌داند که درعین داشتن آزادی، مسئولیت منحصر به فرد خود در برابر دیگری را نیز دارد.

1. Chahier
2. Strhan

– مبانی ارزش‌شناختی

مبانی ارزش‌شناسی لویناس با توجه به نظریه معطوف به دیگری او قابل توضیح و تفسیر است. نگاه «معطوف به دیگری» متضمن تبیین این مهم است که اخلاق از «من» آغاز نمی‌شود، بلکه با «دیگری» و با گشوده‌بودن نسبت به او و پرداختن به او تکوین می‌یابد و آغاز می‌شود (چالپر، ۲۰۰۲: ۷۹). به نظر لویناس، اخلاق، توجه به حیات دیگری است. فلسفه لویناس در رابطه با فهم و درک اخلاقی شکل می‌گیرد و بودن ما در جهان با چنین فهم و درک اخلاقی‌ای در رابطه با دیگری قوام می‌یابد. خلاصه، اخلاق لویناس به دنبال بیان شیوه‌های رفتار درست و نادرست و تعیین وظایف نیست. او درصدد ساختن اخلاق نیست، بلکه لویناس به دنبال بررسی شرط امکان اخلاق است (برناسکنی و کلتنر^۱، ۲۰۰۲: ۲۵۰). او اخلاق را تنها در صورتی ممکن می‌داند که مواجهه با دیگری صورت گیرد و در نتیجه اخلاق از نظر او معطوف به خود نیست، بلکه معطوف به دیگری است (علیا، ۱۳۹۵: ۷۵). معطوف به دیگری او خوشامدگویی به دیگری و مسئول‌بودن در برابر اوست. در دیدگاه لویناس، فاعل اخلاقی، تابع اراده یا قصد خودش نیست؛ بلکه متأثر از احساس جسمانی است. جسمانیت سوژه مقدم بر اراده و آگاهی است. بنابراین، من از قبل در برابر دیگری مسئول می‌باشم (لویناس، ۱۹۹۸: ۱۰۴). به باور لویناس من انسانی هستم که مسئول دیگری هستم. این مفهوم با ایجاد ارتباط بین من و او جنبه اخلاقی ایجاد می‌کند (لویناس، ۱۹۸۱: ۱۰۲). برای لویناس از طریق مسئولیت است که من با دیگری پیوند می‌خورد.

نقاط همگرایی و تقابل مبانی فلسفی تربیت اخلاقی

نقاط همگرایی

– توجه به دیگرگرایی

دیگرگرایی، ناظر بر مسئولیت در مقابل دیگری است براین اساس، از نگاه لویناس، در تاریخ فلسفه، دیگری مورد بی‌مهری و بی‌توجهی واقع شده‌است؛ زیرا «فلسفه از همان روزگار طفولیت خویش، مبتلا به حساسیتی علاج‌ناپذیر بوده، هراس از غیری که غیر می‌ماند. بدین ترتیب فلسفه همواره کوشیده است دیگری را به نحوی از انحا به چیزی دریافتنی و فراچنگ گرفتنی مؤول کند» (نمو، ۱۳۸۷: ۱۲) و بنابراین، در فلسفه لویناس دیگری بسیار مهم است. البته دیگری در دیدگاه

علامه طباطبایی هم مورد توجه است. براین اساس، اسلام بر تعاملی محبت‌آمیز و عادلانه با دیگری تأکید می‌کند. متفکران مسلمان از جمله علامه، نیز بر اساس تعالیم اسلام، بر محبت متعادل و عدالت در ارتباط با دیگران تأکید کرده‌اند. همچنین علامه مسئولیت‌های اخلاقی مختلفی برای انسان در قبال انسان‌های دیگر مطرح کرده است که مراتب و درجات متعدد دارد. این مسئولیت‌های اخلاقی در قبال دیگران آثار خارجی مختلفی نیز در پی دارد؛ مانند تحصیل کمال انسانی، انتظام اجتماعی، پیشرفت معنوی و... که همگی فایده‌مندی اعتبار مسئولیت اخلاقی را تثبیت می‌کنند و ضرورت می‌بخشند. خود افراد انسانی همگی مبدأ خارجی و مبنای حقیقی مسئولیت اخلاقی در قبال انسان و اجتماع به‌شمار می‌آیند. مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران از نوع اعتباریات پسااجتماعی و متغیر است (حبیبی و اکبری، ۱۳۹۳: ۱۲).

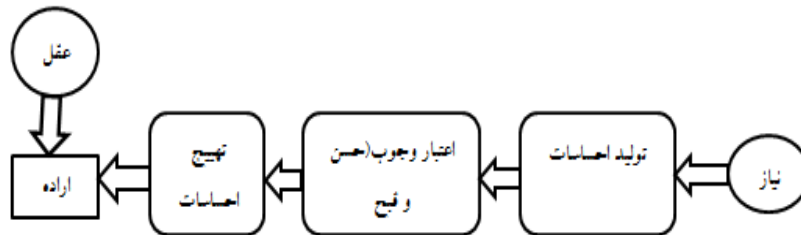
- تأثیرپذیری از دین

لویناس از دین تأثیر پذیرفته است و گوهر یهودیت و کتاب مقدس را اخلاق می‌داند و بیان می‌دارد: «دینداری به‌طور عام و یهودی‌بودن به‌طور خاص بدون داشتن پروای دیگران سراسر باطل است. براین اساس، ترس از خدا ترس از برای دیگری است و سیر به سوی خدا سیر به سوی خلق است» (علیا، ۱۳۹۵: ۳۴). علامه نیز از دین متأثر است. علامه دین را مجموعه‌ای مشتمل بر سلسله عقاید و اخلاق و عبادات می‌نامد (طباطبایی، بی تا: ۳۵ و ۳۶). در این حالت می‌توان گفت دین، از جهتی، مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌هایی است که درباره عقاید و اخلاق و احکام است. مفاهیم و گزاره‌های دینی در محتوایی خاص به نام کتاب مقدس به‌صورت الفاظ و جملات تعیین یافته است (امید، ۱۳۸۰: ۱۱۵ و ۱۱۶).

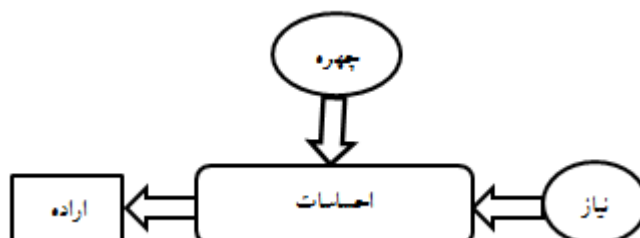
- احترام به آزادی و اراده انسان

احترام به آزادی و اراده انسان نکته اشتراکی دیگری است که هر دو اندیشمند در نظام اخلاقی خود بر آن تأکید داشته‌اند. لویناس انسان را سوژه‌ای می‌داند که دارای آزادی است. در نظر لویناس نگاه معطوف به خود، فلسفه‌ای که هدف آن تضمین آزادی یا هویت افراد است، این پیش‌فرض دارد که آزادی بدون نیاز به چیز دیگری قابل تبیین و خوشایند است (لویناس، ۱۹۹۸: ۴۹). البته این ویژگی چون یک اصل اخلاقی است، موجب می‌شود تا لویناس آزادی خود را در برابر حضور دیگری به حالت تعلیق درآورد. بنابراین، لویناس آزادی را ارج می‌نهد که منوط به دیگری است وی بیان می‌دارد: «آزادی موجود انسانی زمانی اخلاقی است که از طریق نگاه به دیگری حاصل

شود» (لویناس، ۱۹۹۸: ۵۸). برای لویناس این خیر، عشق و لطف است و با اراده و انتخاب انسان انجام می‌شود (بزرگی، ۱۳۹۶: ۱۱۲). بنابراین، لویناس روشی را برمی‌گزیند که حساسیت را مقدم بر ادراک و حتی اراده می‌داند. این حساسیت مبتنی بر نیاز است که هستی‌شناسی را با آن بیان می‌کند. علامه نیز یکی از ویژگی‌های انسان را آزادی می‌داند و ریشه طبیعی و تکوینی این حریت اراده اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۸۳). آدمی مخصوصاً نسبت به افعال اختیاری خویش، به‌روشنی در خود می‌یابد که مالک، آزاد و دارای اختیار است؛ یعنی انجام و ترک فعل هر دو برای او ممکن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴۶۱). از نظر علامه ادراکات اعتباری با عواطف و احساسات ارتباط نزدیکی دارد؛ به گونه‌ای که زاینده احساسات و عواطف هستند و سپس به‌نوبه خود همان احساسات و عواطف را تهییج می‌کنند. یعنی «زمانی که نیاز در انسان ایجاد می‌شود، قوای فعاله احساساتی در انسان ایجاد می‌کنند تا انسان انجام دادن افعال قوای خود را دوست بدارد و بخواهد و حوادث و وارداتی را که با قوای او ناجورند، دشمن دانسته و نخواهد» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۵). از نظر علامه همچون لویناس اراده تابع حس است اما علامه به این اکتفا نمی‌کند و می‌گوید اراده می‌تواند یا تابع عقل باشد یا تابع حس و خیال (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۱۶). بنابراین، از نظر علامه انسان آزاد است تا تحت فرمان عقل یا حس قرار گیرد. درحالی‌که لویناس به تأثیر حواس و احساس اعتماد دارد و ادعا می‌کند که چهره دیگری منبع اولیه احساس است (لویناس، ۱۹۹۸: ۸۲).



شکل ۳. تشکیل اراده از نظر علامه طباطبایی



شکل ۴. تشکیل اراده از نظر لویناس

- اولویت دادن به آموزش مفاهیم اخلاقی در محیط اجتماعی در این ویژگی هر دو اندیشمند با دیدی اجتماعی به آدمی و تربیت وی نگاه داشته‌اند. از دیدگاه لویناس اخلاق، امر منفصل از دنیای بیرون و دیگری نیست، بلکه در پیوند و تعامل با دنیای اجتماعی رخ می‌دهد. درحقیقت، لویناس با پذیرش اجتماعی بودن انسان، اخلاق را به مثابه امری انسانی می‌بیند که امکان ورود به واقعیت زندگی اجتماعی با دیگران را به او می‌دهد (بزرگی، ۱۳۹۶: ۱۳۷). از طرف دیگر، علامه طباطبایی از روابط گوناگون انسان می‌گوید و با بیان سلسله‌ای از اعتباریات همچون اعتبار استخدام، اعتبار اجتماع و اعتبار عدالت (طباطبایی، ۱۳۷۲) به زندگی اجتماعی انسان نظر دارد و بر تربیت اخلاقی در محیط جمعی معتقد است.

نقاط تقابلی

- استخدام‌گری در مقابل پاسخگویی

علامه انسان را موجودی استخدام‌گر دانسته است. این استخدام‌گری به علت منفعت‌جویی انسان است. علامه این منفعت‌جویی را با استفاده از کمک گرفتن از دیگران امکان‌پذیر می‌داند و بابت این روحیه استخدام‌گری، علامه معتقد است آدمی به اجتماع روی می‌آورد و به عدالت اجتماعی می‌پردازد. درحالی‌که، لویناس انسان را پاسخگو می‌داند و این پاسخگویی باعث می‌شود تا فرد در برابر دیگری مسئول باشد و به عدالت بپردازد.

- ایمانی بودن در مقابل اجتماعی بودن

اخلاق موردنظر علامه، اخلاق ایمانی است. منشأ فضایل، ایمان به خداست، نه تحسین و ترهیب و این بالاترین درجه اخلاق در نظر علامه است. علامه علاوه بر دنیایی اجتماعی که لویناس برای رسیدن به ارزش‌های اخلاقی از آن یاد می‌کند، اعتقاد به آخرت و رسیدن کمال مطلق آن هم در

کنار سایر انسان‌ها را مهم می‌داند. از نگاه علامه، هیچ عنصری قادر به جلوگیری از انحرافات اخلاقی و رفتاری نخواهد بود، مگر روح توحیدی و عقیده به معاد و حیات اخروی که ملازم با توحید است؛ زیرا اگر کسی از اذیت دیگران لذت برد و خوشحال شود و درعین حال معتقد باشد هیچ عقابی بر اعمالش مترتب نیست، این اعتقاد زمینه‌های گناه و فساد اخلاقی را برای افراد و جامعه فراهم خواهد ساخت. علامه برای رسیدن به این منظور از فطرت توحیدی که منجر به اخلاق خاص می‌شود، سخن می‌گوید (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۴). این درحالی است که لویناس برای رسیدن به ارزش‌های اخلاقی جهت تعالی خود و دیگران نیازمندی انسان به تعامل و پیوند با دنیای اجتماعی مورد تأکید قرار می‌دهد و درحقیقت لویناس اشاره‌ای به فطرت نمی‌کند. بنابراین، از این حیث می‌توان دید علامه را نسبت به لویناس وسیع‌تر و گسترده‌تر دانست.

– اتکا بر عقل درمقابل اتکا بر نیاز

علامه اعتبار حجت عقلی و استدلال برهانی آزاد را مسلم می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۴۳) و از آنجا که عقل از درک برخی از گزاره‌های اخلاقی ناتوان باشد، انسان را به سوی وحی رهنمون می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۸۵). بنابراین، در دیدگاه علامه طباطبایی باید در تربیت اخلاقی به اقتناع عقلی متربی و تبیین اخلاقی و همین‌طور شناخت محدوده عقل پرداخت. اما لویناس به برهان‌آوری معتقد نیست. از نظر لویناس، اخلاق، مبتنی بر دیگری است و این از طریق نیاز شکل می‌گیرد و به محضی که متربی توان برآورده‌ساختن نیازی از دیگری را دارا بود، می‌تواند وارد عمل شده و اقدام نماید. همدلی و مهربانی در حق دیگری، مهم‌ترین منبع تشخیص نیاز هستند. به عبارتی حس خوب بودن در حق دیگران و رساندن آنان به کمال و مرحله‌ای از پیشرفت، عامل انگیزشی بوده و حُسن اجتماعی (انجام کار خوب برای دیگری) بر حُسن دینی و عقلی ترجیح داده می‌شود. این درحالی است که براساس موازین ارزشی و اخلاقی دین اسلام حُسن فعلی (پسندیده و مورد تأیید دین الهی بودن کار اخلاقی) و فاعلی (قرب به خدا و اخلاص عامل) مبتنی بر خردمندی ملاک عمل است.

– سعادت اخروی درمقابل سعادت دنیوی

خداوند در آیات نخست سوره بقره می‌فرماید: «پرهیزگاران که ایمان به غیب دارند و نماز را به پا می‌دارند و از آنچه روزیشان کرده‌ایم، انفاق می‌کنند و کسانی که به آنچه به سوی تو و پیش از تو فروفرستاده شده، ایمان می‌آورند و به آخرت یقین می‌آورند» (بقره/۳ و ۴). پس یقین به

آخرت نقش کلیدی در تعیین و تغییر رفتار اخلاقی متربی دارد. خداوند در آیات ۳۰ و ۳۳ سوره فصلت به اصل معادیاوری توجه داده و در آیه ۳۳ نتیجه آن باور را این گونه در رفتار خیر و نیک یادآور شده و می‌فرماید: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ»: و کیست خوش‌گفتارتر از آن کس که به‌سوی خدا دعوت کند و کار نیک انجام دهد و بگوید: «من [در برابر خدا] از تسلیم‌شدگانم»؟ در آیات ۱۹ تا ۲۴ سوره معارج به نقش انکار و اثبات معاد در تعیین و تغییر رفتار انسان اشاره کرده و می‌فرماید که انکار معاد موجب منع خیر شده، درحالی‌که اثبات و پذیرش آن موجب می‌شود تا حقوقی را در مال خود برای سائلان و محرومان پذیرفته و آن را کنار گذارد. در آیات ۶ و ۷ سوره فصلت درباره عدم باور به قیامت و تأثیر آن در رفتار اجتماعی می‌فرماید: برای مشرکان، همان کسانی که زکات نمی‌دهند و آنان که به آخرت نباورند. اصولاً از نظر قرآن، کسی که قیامت و حساب و کتاب آن را قبول ندارد، به‌طور طبیعی اهل فسق و فجور است (قیامت، آیات ۳ تا ۵) و از قوانین و اصول اخلاقی تعدی و تجاوز می‌کند؛ مگر آنکه شرایط را برای دورزدن یا کسب لذت، مناسب نبیند و ناچار آن را اجرا می‌کند و اگر ببیند که می‌تواند خلاف اصول اخلاقی و قانون عمل کند، بی‌هیچ شک و تردیدی آن را دور می‌زند و برخلاف آن عمل می‌کند؛ زیرا برای او اصالت همان اصل لذت‌جویی در دنیا است. اما کسی که قیامت را قبول دارد و از حساب و کتاب آن هراسان است، یک نگهبان و پاسبان درونی، پیوسته همراه اوست و اجازه تعدی و تخطی و دورزدن قانون و مخالفت با اصول اخلاقی را به او نمی‌دهد. بنابراین، اگر کسی این گونه نبود، باید در ایمان او شک و تردید روا داشت؛ زیرا نشانه باور به قیامت و حساب آن، ترس از دوزخ و مؤاخذه و کیفر الهی است که نتیجه آن، رفتار در چارچوب شرع و اخلاق است. علامه طباطبایی با الهام از آیات مذکور و به‌ویژه با تکاب سوره هود (هود/۱۰۸-۱۰۵) که حیات آدمی را نامحدود و سهم اصلی زندگی انسان را به بعد از مرگ مربوط می‌داند، مصداق سعادت و فلاح را در ارتباط با حیات اخروی می‌داند و انگیزه انسان را برای انجام دادن افعال اخلاقی در این جهت ترسیم می‌کند. علامه ایمان به آخرت و یقین به وقوع حساب و جزا را به‌منزله یک فرض دینی، ضامن حفظ انسان از ارتکاب به اعمال غیراخلاقی و زشت می‌داند. ایشان در باب این مهم مردم را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: الف) عده‌ای که از ترس عذاب الهی، گناه نمی‌کنند و بر مدار اخلاق می‌چرخند؛ ب) عده‌ای در طمع و امید رسیدن به بهشت و پاداش هستند؛ ج) عده‌ای همان علمای بالله هستند و براساس مدار توحید، خدا را ستایش

می‌کنند و گرد زذایل نمی‌چرخند. از نظر ایشان دین الهی براساس اعتقاد و ایمان به آخرت و وعده به پاداش درمقابل عمل نیک و عذاب در برابر عمل ناشایست، پشتوانه محکمی برای اخلاق ارائه می‌دهد. در واقع، دین با نگهداشتن انسان‌ها در خوف و رجا، ضامن محکمی برای اعمال نیک اخلاقی، در خدمت اخلاق قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱۱: ۲۵۰ - ۲۴۹). درحالی‌که لویناس سعادت انسان را در تحقق دیگری می‌داند که ظرف تحقق آن در همین دنیاست. لویناس مسئولیت‌پذیری در مقابل دیگری را انگیزه اصلی انجام رفتار اخلاقی معرفی می‌کند. در این باره او از اصطلاح «من درقبال دیگری مسئولیت نامتناهی دارم» استفاده می‌کند. در اندیشه او، احترام به مقام والای رفتارهای اخلاقی در مواجهه با چهره دیگری متجلی می‌شود. او از منظری غیر از عقل این مقام را تفسیر می‌کند و آن احساس و عاطفه‌ای است که به قول خودش هنوز مفهوم‌سازی نشده است (لویناس، ۱۹۷۹: ۶۳).

نتیجه‌گیری

با بررسی مبانی فلسفی تربیت اخلاقی علامه طباطبایی و لویناس، همگرایی و تقابل دیدگاه‌های آنها مشخص شد. بدین‌گونه که در مبانی هستی‌شناختی علامه نقش اساسی با فطرت بوده، اما در فلسفه لویناس غیریت و دیگری جایگاه ویژه دارد. آنچه لویناس درباره خداوند بیان می‌کند با آراء علامه که خدا را با فطرت و ذات انسانی می‌جوید، متفاوت است؛ چراکه از نظر لویناس خداوند با استفاده از چهره غیریت و دیگری شناخته می‌شود. نکته دیگر اشاره به آزادی و اراده انسان است که هر دو بر آن تأکید داشته‌اند. به عقیده آنها انسان در انتخاب مسیر زندگی و کارهای خویش آزاد است. باین‌حال اراده لویناس مبتنی بر نیاز است و در قالب دیگری شکل می‌گیرد. درحالی‌که اراده علامه علاوه بر نیاز مبتنی بر عقل نیز می‌باشد. در مبانی انسان‌شناختی لویناس، انسان را آسیب‌پذیر، متجسد، منفعل، غرقه در جهان، دیگر آئین، مکلف، مسئول و پاسخگو در برابر دیگری که در شبکه شخص - عالم - اجتماع جای دارد، تلقی می‌کند؛ درحالی‌که در دیدگاه علامه انسان متشکل از بدن و جسم، استخدام‌گر، فطری، مسئول و مکلف است. در مبانی ارزش‌شناختی علامه با توجه به نظریه اعتباریات راه تحصیل کمالات انسانی را از طریق اخلاق می‌داند. لذا در دیدگاه او، مسئولیت اخلاقی نوعی اعتبار اخلاقی است که بر حقایق و واقعیت‌های خارجی از قبیل نفس و

احوال آن مانند ادراکات، اراده و اختیار مبتنی است. درحالی که مبانی ارزش‌شناسی لویناس با توجه به نظریه معطوف به دیگری انجام می‌شود و از نظر او مسئولیت اخلاقی با استفاده از دیگری شکل می‌گیرد. بنابراین، هم علامه طباطبایی و هم لویناس به مسئولیت اخلاقی و توجه به دیگری اهمیت می‌دهند، فقط دیگری علامه دیگری اعتدالی است.

در نهایت بنیادهای فلسفی این دو اندیشمند، دلالت‌ها و نکات ارزنده ذیل را در تربیت اخلاقی می‌تواند همراه داشته باشد:

الف. دلالت‌های تربیتی مستخرج از مبانی فلسفی علامه طباطبایی:

- اقدامات اخلاقی وقتی زیر چتر دین قرار بگیرند و به حُسن دینی و شرعی مزین شوند، به اعلاترین درجه و خلوص می‌رسند.

- اعتقاد به توحید تمامی عناصر تربیت اخلاقی را تحت پوشش قرار دهد. به طوری که مرتبی موحد در بینش، رفتار و کنش اخلاقی، «توحیدی» بیندیشد و عمل کند و سراسر زندگی اخلاقی‌اش حضور توحید باشد.

- از طریق باورمندی به جهان‌بینی توحیدی، متخلق شدن به اخلاق نیکو و انجام دادن رفتارهای پسندیده حاصل می‌شود.

- "هدف‌مندی"، "ارادی‌بودن" و "نتیجه‌بخشی در مسیر سعادت" از ملاک‌ها و ویژگی‌های رفتار اخلاقی مرتبی هستند.

- مرتبی در مبدأ حرکت اخلاقی و درغایت اخلاقی خود براساس اشتراک در فطرت و کمال نهایی که با دیگران دارد، همراه و همسو است.

- در راستای کرامت انسانی مرتبی، استفاده از روش‌های تربیتی مانند تکریم و تغافل مورد نیاز هستند.

- الگوبرداری روشی برای تغییر وضعیت مرتبی از رذائل اخلاقی به فضائل است.
- از آنجا که تکرار و مداومت بر انجام رفتار اخلاقی منجر به شکل‌گیری ملکات می‌شود، تمرین اخلاق‌ورزی باید استمرار داشته باشد.

ب. دلالت‌های تربیتی مستخرج از مبانی فلسفی لویناس:

- اخلاق و تربیت اخلاقی منفصل از دنیای بیرون و دیگری نیست، لذا باید در تعامل و پیوند با

دنیای اجتماعی رخ دهد.

- بالندگی اخلاقی متربی در گرو ارتباط با دیگری است.

- متربی اگر در احترام به خود موفق باشد، می تواند به افراد دیگر به عنوان یک انسان احترام بگذارد.

- ماهیت تربیت اخلاقی در ارتباط با دیگری مبتنی بر "لطف"، "بخشش" و "محبت" است.

- ظرف تحقق سعادت متربی در رفتارهای اخلاقی اش درقبال دیگری است.

- همدلی، مهربانی و ایثار مهم ترین دلایل انجام رفتار اخلاقی برای متربیان هستند.

- مسئولیت من درقبال دیگری به مثابه بنیان اخلاقی بودن است و لذا باید متربی را فراخواند تا به

مسئولیت نامتناهی و بی واسطه خود اهتمام ورزد.

- اخلاق و تربیت اخلاقی باید به متربی کمک کنند تا در جهانی مملو از صلح و آرامش

زندگی کند.

به نظر می رسد دیدگاه های علامه طباطبایی و لویناس مکمل خوبی برای یکدیگر باشند، به این

صورت که هنگامی که لویناس از دیگری در انسان صحبت می کند، علامه دیگری اعتدالی را بیان

می کند و یا آن هنگام که علامه «خود» را کانون توجه قرار می دهد، لویناس بر «دیگری» تأکید

می کند. به همان نسبت غفلت لویناس از حیات پس از مرگ و هدف والای خلقت توسط

اندیشه های علامه قابل اصلاح است.

منابع

قرآن کریم.

ادیب، یوسف (۱۳۸۹)، تأثیر آموزش انضباط محور بر حیطه های یادگیری دانش آموزان، فصلنامه مطالعات برنامه درسی ایران، ۵ (۱۹): ۸۸ - ۶۵.

اسمعیلی، سعید (۱۳۹۲)، فلسفه اخلاق لویناس در نگاه دریدا، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور.

اصغری، محمد (۱۳۸۸)، رابطه اخلاق و الهیات در فلسفه ایمانوئل لویناس، فصلنامه تأملات فلسفی، ۱ (۴): ۴۲ - ۲۷.

اصغری، محمد (۱۳۹۱)، تقدم اخلاق بر فلسفه در اندیشه ایمانوئل لویناس، فصلنامه پژوهش های فلسفی، ۶ (۱۰): ۴۱ - ۲۳.

- امید، مسعود (۱۳۸۰)، نظری بر زندگی و برخی از آراء علامه طباطبایی، تهران: سروش.
- باقری، خسرو (۱۳۷۷)، نقد تطبیقی اخلاق قدما و روان‌شناسی معاصر، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- باقری، خسرو (۱۳۹۱)، تأملی بر روابط فرهنگ بازار و دانشگاه، دوفصلنامه علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز، ۱۹ (۲): ۲۲ - ۷.
- بزرگی، آزاده (۱۳۹۶)، بررسی و بازسازی ماهیت مسئولیت باتوجه‌به نگاه معطوف به خود کانت و نگاه معطوف به دیگری لویناس و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی، رساله دکتری دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی، فصلنامه حکمت و فلسفه، ۹ (۳۶): ۷۰ - ۴۷.
- جاوید صباغیان، مقداد (۱۳۹۵)، پوشیدگی هنر؛ مروری بر فلسفه و اخلاقیات امانوئل لویناس و آراء او درباب هنر، فصلنامه ادبیات نمایشی و هنرهای تجسمی، ۱ (۲): ۷۲ - ۶۳.
- جهانگلو، رامین (۱۳۷۷)، اندیشه عدم خشونت، ترجمه محمدرضا پارسایار، تهران: نشر نی.
- حیبی، سلیمان و اکبری، رضا (۱۳۹۳)، تبیین فلسفی مسئولیت اخلاقی از دیدگاه محمدحسین طباطبایی، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۶ (۲): ۳۰ - ۷.
- حسینی، محمد (۱۳۹۵)، بررسی رویکرد تربیت اخلاقی در نظام تربیت رسمی و عمومی دوره ابتدایی، دوفصلنامه تربیت اسلامی، ۱۱ (۲۲): ۵۱ - ۲۵.
- حسین‌زاده، اکرم (۱۳۸۶)، آسیب‌شناسی تربیت اخلاقی، فصلنامه کتاب نقد، ۱۰ (۲): ۱۲۸ - ۱۱۳.
- حقیقت، شهربانو و مزیدی، محمد (۱۳۸۷)، بررسی و ارزیابی زمینه فلسفی و روش‌های آموزشی چهار رویکرد تربیت اخلاقی معاصر، فصلنامه اندیشه دینی، ۸ (۲۶): ۱۳۴ - ۱۰۵.
- داوودی، محمد (۱۳۸۵)، رویکرد و پرسش‌های بنیادین در تربیت اخلاقی، فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران، ۲ (۶): ۱۵۷ - ۱۵۳.
- صالحی، اکبر و یاراحمدی، مصطفی (۱۳۸۷)، تبیین تعلیم و تربیت اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی باتأکید بر هدف‌ها و روش‌های تربیتی، دو فصلنامه تربیت اسلامی، ۳ (۷): ۵۰ - ۲۳.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۷)، بررسی اجمالی درون‌نمایه آموزه‌ها و آثار لویناس، ماهنامه کتاب ماه فلسفه، ۲ (۳): ۶۹ - ۶۳.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۰)، قرآن در اسلام، تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۵)، شیعه، مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، به کوشش علی‌احمد میانجی و هادی خسروشاهی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲)، اصول و فلسفه روش رئالیسم، جلد ۲، تهران: صدرا.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، *تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷الف)، *بررسی های اسلامی*، قم: بوستان.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ب)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، *بررسی های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسرو شاهی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، *روابط اجتماعی در اسلام*، تهران: آزادی.

ظاهر، رقیه (۱۳۹۰)، *آسیب شناسی تربیت اخلاقی در نظام آموزشی (مطالعه موردی: دیدگاه معلمان شهرستان*

بابل)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه مازندران.

علیا، مسعود (۱۳۹۵)، *کشف دیگری همراه با لویناس*، تهران: نشر نی.

کشانی، مهدیه (۱۳۸۹)، *هستی شناسی از دیدگاه علامه طباطبایی و آثار و نتایج تربیتی آن، فصلنامه حکمت و*

فلسفه، ۶ (۲): ۱۳۸ - ۱۱۹.

لجت، جان (۱۳۷۸)، *پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسامدرنیته*، ترجمه محسن حکیمی، تهران:

خجسته.

محمودنژاد مقدم، آزاده (۱۳۹۷)، *اهمیت دیگری در فلسفه اخلاقی و تربیتی امانوئل لویناس*، تهران: سخنوران.

موسوی مقدم، رحمت الله و علی زمانی، امیرعباس (۱۳۹۰)، *ساحت های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی*،

فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۷ (۲۷): ۷۶ - ۵۳.

نمو، فیلیپ (۱۳۸۷)، *اخلاق و نامتناهی*، ترجمه مراد فرهادپور و صالح نجفی، تهران: فرهنگ صبا.

وجدانی، فاطمه (۱۳۹۱)، *تحلیل مبانی فلسفی تربیت اخلاقی از منظر علامه طباطبایی (ره) و ارائه الگویی نظری*

جهت کاهش شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی، رساله دکتری دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه

تربیت مدرس.

وجدانی، فاطمه؛ ایمانی، محسن؛ اکبریان، رضا و صادق زاده قمصری، علی رضا (۱۳۹۲)، *ماهیت تربیت اخلاقی*

از نظر فردی یا جمعی بودن از دیدگاه علامه طباطبایی، *فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، ۲۱

(۱۸): ۲۳ - ۱۱.

Bernasconi, Robert and Keltner, Stacy (2002). **Emmanuel Levinas: the phenomenology of sociality and the Ethics of Alterity** . A handbook of phenomenological approaches to moral philosophy. John Drummond and Lester Embree. Springer science Business Media, B. V.

Chalier, Catherine (2002). **what ought I to Do? Morality in khant and Levinas**. Translated by J.M.Todd. Lthaca. NY: Cornell University press.

Levinas, Emmanuel (1947). **De l'existence ý l'existant** [From Existence to the Existent] Paris: Fontain.

Levinas, Emmanuel (1979). **Totality and Infinity**. Trans. A.Lingis. Pittsburgh:Duquesne University Press.

- Levinas, Emmanuel (1981). **Otherwise than Being**. Translated by Hague. Martinus Nijhoff publishers.
- Levinas, Emmanuel (1983). **Beyond intentionality**, trans. Kathleen McLaughlin in Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France in France Today*, Cambridge University Press,
- Levinas, Emmanuel (1987). **Collected philosophical papers**. Translated by A.Lingis. Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, Emmanuel (1996). **Basic philosophical writings**. Translated by Ed.A.T. peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi. Bloomington: Indiana University press.
- Levinas, Emmanuel (1998). **Is Ontology Fundamental and The I and the Totality**. Translated by Michael B Smith and Barbara Harshav . New York: Columbia University Press.
- Strhan, Anna (2012). **Levinas, Subjectivity, Education Towards an Ethics of Radical Responsibility** Wiley Blackwell.

