



تحلیل امکان تبیین فلسفه اخلاق بر مبنای فطرت: دیدگاه شهید مطهری

ساره لاریجانی^۱، علی لاریجانی^۲

چکیده:

یکی از مسائل بنیادین در تاریخ فلسفه، بررسی مبانی فلسفی اخلاق است که تأثیرات آن فراتر از حوزه اخلاق، به حوزه‌هایی مانند فلسفه سیاست نیز کشیده شده است. در سنت فلسفی گذشته، حکمت به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شد؛ حکمت نظری به شناخت حقایق هستی و حکمت عملی به بررسی ارزش‌ها و باید‌ها در حوزه اخلاق و سیاست (تدبیر مدن) اختصاص داشت. مسئله اساسی در این زمینه، بررسی "منطق" حاکم بر حکمت عملی است. در حالی که منطق برهانی بر حکمت نظری حاکم است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا در حکمت عملی نیز می‌توان از منطق قیاس برهانی بهره گرفت یا خیر. این مقاله با هدف بررسی جایگاه فطرت در فلسفه اخلاق از دیدگاه شهید مطهری و تبیین مبانی اخلاق اسلامی تدوین شده است. سؤال اصلی پژوهش این است که چگونه می‌توان بر اساس نظریه فطرت، اصول اخلاقی کلی و پایدار را تبیین کرد؟ فرضیه مقاله بر این استوار است که شهید مطهری با تکیه بر فطرت انسانی و دوگانگی وجودی انسان (بُعد سفلی و بُعد علوی) اخلاق را به‌عنوان مجموعه‌ای از باید‌های کلی با ریشه در بُعد علوی انسان معرفی می‌کند. روش پژوهش، تحلیلی و توصیفی است و بر مبنای بررسی آثار شهید مطهری و تحلیل مفهومی نظریات وی صورت گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهند که مطهری نظریه فطرت را نه تنها برای تبیین اخلاق، بلکه به‌عنوان پاسخی به چالش‌های نسبیت‌گرایی اخلاقی و نظریات پراگماتیستی مطرح می‌کند. در نهایت، اصول اخلاقی از دیدگاه وی بر اساس یک مبنای مشترک انسانی و در راستای کمال معنوی انسان قابل توجیه‌اند.

واژگان اصلی: مطهری، فطرت، فلسفه اخلاق، نسبیت اخلاقی، اصول اخلاقی.

۱. استادیار مطالعات زنان، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

larijani@abu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

مقدمه

شهید مرتضی مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۸) از برجسته‌ترین متفکران و فلاسفه قرن بیستم ایران است که نقش محوری در نهضت انقلاب اسلامی و تبیین معارف اسلامی ایفا کرده است. وی از نزدیک‌ترین افراد به امام خمینی و از چهره‌های تأثیرگذار در عرصه فرهنگ، فلسفه، و تربیت نسل جوان بود. یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های شهید مطهری، بسترسازی علمی و فرهنگی برای آشنایی نسل جدید با معارف اصیل اسلامی، به‌ویژه در حوزه‌های فلسفه اسلامی، فلسفه اخلاق، و مبانی عدالت بود.

شهید مطهری که در حوزه‌های علمیه قم و مشهد تحت تعلیم اساتید برجسته‌ای همچون علامه طباطبایی، امام خمینی، آیت‌الله بروجردی، و آیت‌الله محقق داماد پرورش یافت، در سال‌های بعد با ورود به دانشگاه تهران و تدریس در آن، به یکی از مهم‌ترین پل‌های ارتباطی میان حوزه و دانشگاه بدل شد. او با درک عمیق از چالش‌ها و شبهات ذهنی جوانان آن دوره، تلاش کرد تا با رویکردی عقلانی و فلسفی، به سوالات و دغدغه‌های آنان در خصوص مسائل اسلامی پاسخ دهد.

یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که در اندیشه مطهری جایگاهی بنیادین دارد، مفهوم «فطرت» است. به‌زعم او، فطرت «ام‌المسائل معارف اسلامی» است (مطهری، ۱۳۶۹، ص. ۹). مطهری بر این باور بود که فطرت، بستری مشترک میان انسان‌هاست که به اخلاق، حقوق، و عدالت معنای جهانی و پایدار می‌بخشد. در این میان، فلسفه اخلاق از جمله حوزه‌هایی است که مطهری در آن با تکیه بر مبانی فطری، به دنبال ارائه مبانی عقلانی و در عین حال اسلامی بوده است. اما پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود این است: آیا اخلاق اسلامی در اندیشه شهید مطهری، بر پایه فطرت بنا شده است یا خیر؟ این مقاله تلاش دارد به این پرسش پاسخ دهد و ابعاد مختلف این مسئله را بررسی کند.

در فلسفه اسلامی، مفاهیم «عقل نظری» و «عقل عملی» از دیرباز به عنوان دو نیروی معرفتی انسان مطرح بوده‌اند. ابن سینا از جمله فلاسفه‌ای است که بیشترین بحث را در خصوص عقل نظری و عقل عملی دارد. او در الهیات شفا، منطق و المباحثات، حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کند و در منطق شفا مفصل‌تر به این موضوعات می‌پردازد. او عقل نظری را مسئول شناخت حقایق و عقل عملی را ناظر بر تصمیمات اخلاقی و عملی می‌داند.

از دیدگاه شهید مطهری، این تقسیم‌بندی اگرچه از جنبه فلسفی دارای اهمیت است، اما نیازمند تحلیل دقیق‌تر در نسبت با مسائل اخلاقی و اجتماعی است. وی بر این باور بود که در فلسفه

اسلامی، بررسی‌های کافی درباره تفاوت‌های بنیادین میان عقل نظری و عقل عملی صورت نگرفته است و همین مسئله می‌تواند برخی از مبانی اخلاق اسلامی را نیازمند بازنگری سازد.

شهید مطهری در توضیح مفهوم عقل، به تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی می‌پردازد. از نظر او، عقل نظری قوه‌ای در نفس انسان است که به واسطه آن، انسان می‌خواهد عالم خارج از خود را کشف و درک کند. در مقابل، عقل عملی به سلسله ادراکاتی اشاره دارد که از نفس ناشی می‌شوند و بر اساس آن، انسان به تدبیر بدن و تنظیم رفتارهای خود می‌پردازد. این تدبیر، به باور مطهری، مقدمه‌ای برای حرکت انسان به سمت کمال است.

مطهری با تحلیل عقل عملی و نظری، به رابطه میان بدن و نفس می‌پردازد. او معتقد است که نفس برای رسیدن به کمال‌های نظری، نیازمند بدن است و بدون تعامل مناسب با آن، نمی‌تواند به اهداف عالی خود دست یابد. اما استفاده بهینه از بدن، مستلزم برقراری تعادلی میان قوای مختلف آن است. وی در این زمینه به نظریه قدما اشاره می‌کند و می‌نویسد: «قدما مسئله عدالت را برمی‌گرداندند به آزادی، چون نفس از یک نظر نیاز به بدن دارد و نمی‌تواند بدون آن به کمال‌های نظری خود برسد. ولی برای اینکه از بدن، این وسیله و این مرکب، حداکثر استفاده را ببرد، نفس باید نوعی تعادل میان قوا برقرار کند، و آن قوه‌ای هم که تعادل برقرار می‌کند، قوه عاقله است» (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۲۴-۲۲۵).

مطهری در این دیدگاه، قوه عاقله را به‌عنوان مرکز تعادل و عدالت در انسان معرفی می‌کند که میان قوای مختلف نفس، هماهنگی ایجاد می‌کند. او بر این باور است که این تعادل، لازمه حرکت انسان به سمت کمال و تحقق اخلاق فطری است.

البته قدما در مورد عقل عملی یک اجمالی را به عنوان یک قوه ادراکی نفس تلقی می‌کردند. بدین معنا که عقل انسان، دو قوه ادراکی دارد؛ یکی قوه ادراکی علوم نظری و دیگری قوه ادراکی علوم عملی. اما باید توجه داشت بررسی‌ها نشان می‌دهد که گاهی استعمال عقل در مورد عقل عملی و عقل نظری به نحو اشتراک لفظی است یعنی عقل عملی از سنخ عقل و ادراک نیست بلکه قوه عمّاله است نه قوه علمّاه (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۲۵).

مبانی اخلاق در آراء فلاسفه

همان‌طور که متذکر شدیم، آراء در مورد عقل عملی مخصوصاً در حوزه اخلاق بسیار متنوع است. فیلسوفان متأخر در اینکه گزاره‌های اخلاقی از چه زیربنایی برخوردارند، بحث‌های گوناگونی دارند. استاد مطهری در آثار متعددی به مبانی مباحث اخلاقی نظر کرده‌اند، از جمله در کتاب فلسفه

اخلاق، مجموعه آثار جلد ۱۳ و اصول فلسفه و روش رئالیسم. ایشان ابتدا به چند نظریه در این زمینه اشاره کرده اند و در نهایت نظریه مختار خود را بیان نموده اند.

اخلاق بر مبنای حسن و قبح عقلی

یک نظریه مربوط به فیلسوفان یونان نظیر سقراط و افلاطون است که بعدها به عالم اسلام وارد شد. سقراط برای تعلیمات اخلاقی به دنبال مبنای علمی و عقلی بود. از نظر او بزرگترین فضیلت (آرته) دانایی است و تمامی اشتباهات انسان ناشی از جهل است. اگر انسان واقعاً به بدی امری علم پیدا کند، هرگز آن را انجام نمی‌دهد. لذا مبنای شناخت فضیلت، ارائه تعریف صحیح از فضایل است. لذا در دیدگاه سقراط فضیلت همان دانش، حکمت و خردمندی است و فضایل اخلاقی، اشکالی از معرفت هستند بدین معنا که وقتی می‌دانیم عدالت چیست لازمه اش این است که عادل باشیم (فروغی، ۱۳۷۶، ۱۷). البته این دیدگاه قابل تأمل است چراکه مشخص نیست که مراد از علم چه نوع علمی است. بسیاری از افراد علم به فضایل دارند اما در عمل ردیلت گرا هستند. لذا اگرچه جهل از عوامل ردیلت است اما نمی‌توان علم را با فضیلت مساوی گرفت (محمودآبادی، ۲۰۰۸، ۱۳۹-۱۴۰).

در مکتب اخلاق سقراطی، پایه اخلاق، زشتی و زیبایی عقلی است. بنابراین کارهای اخلاقی، همان کارهایی است که عقلاً زیباست و کارهای غیر اخلاقی کارهایی است که عقلاً ناپسند است. البته شهید مطهری نظریه اخلاق بر پایه حسن و قبح عقلی را رد می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۰۹).

فلسفه اخلاق افلاطون نیز کاملاً مبتنی بر نظریه مُثل می باشد. بر اساس این نظریه حسن کارهای اخلاقی به زیبایی مطلق مربوط می‌گردد که در عالم مثال است. در واقع مُثل تعیین کننده ماهیت واقعی همه چیز است و به عنوان اصل متعالی همه خیر هاست (Frede, 2023) در مشرب ارسطویی هم حسن و قبح به توازن بازمی‌گردد که عملاً به ذات افعال مرتبط گردیده است. استاد مطهری نظریه اخلاق بر پایه حسن و قبح عقلی را رد می‌کند. در واقع این نظریه مشتمل بر دو مقدمه است:

مقدمه اول: کارهای اخلاقی، افعالی است که عقلاً زیباست و کارهای غیر اخلاقی، افعالی است که عقلاً ناپسند است. پس «پایه اخلاق بر پسند و ناپسند است، بر زشتی و زیبایی عقلی است» (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۰۷).

¹ Arete

² Theory of Forms

مقدمه دوم: زشتی و زیبایی (پسند و ناپسند) از نظر عقل در شرایط مختلف فرق می‌کند. عقل مردم در یک زمان یک چیز را نیک می‌داند و تحسین می‌کند و در زمان دیگری آن را بد می‌داند و تقییح می‌کند. بر این اساس لذا اخلاق نسبی می‌شود و «حسن و قبح عقلی که پایه اخلاق است، وضعش ثابت و یکنواخت نمی‌باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۰۷).

شهید مطهری، اخلاق بر پایه حسن و قبح عقلی را رد کرده و معتقدند که پایه و اساس اسلامی ندارد بلکه متأثر از فلسفه یونان است. در واقع سقراط است که اخلاق را بر پایه زشتی و زیبایی عقلی تعریف می‌کند. ایشان می‌گویند:

«اخلاق نظام دادن قوای روحی است... انسان از لحاظ روحی دارای نیروهایی است، دارای غرایزی است. هر یک از این نیروها تکالیفی بر عهده انسان دارد، یعنی انسان باید حد هر نیرویی را نگه دارد و بفهمد آن قوه و نیرو چه مقدار لازم دارد و نه بیشتر بدهد نه کمتر... پایه اخلاق این است که اراده انسان قوی و نیرومند باشد، یعنی اراده انسان به شهوتش حکومت کند، به عادتش حکومت کند بر طبیعتش غالب باشد... اخلاق مضامین این است که انسان اراده خودش را به عادت و بر طبایع غلبه بدهد... وقتی حقیقت اخلاق این باشد دیگر نمی‌توان گفت اخلاق در زمان‌ها و مکان‌های مختلف فرق می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۰۷-۲۰۹).

اخلاق بر مبنای حسن و قبح ذاتی

نظریه دیگر که برخی حکما قائلند و بیشتر متکلمین بدان توجه دارند، این است که اخلاق نمی‌تواند ثابت نداشته باشد و نسبی باشد و لذا معیارها در درون افعال جستجو کردند و به همین جهت به حسن و قبح ذاتی قائلند. این متفکرین با آراء قسم نخست نظیر افلاطون از جهتی تفاوت دارند و از جهتی قرابت. تفاوت آنها در این است که در نظر افلاطون، حسن افعال به عالم مثال و تئوری او در باب زیبایی و مثال اعلی، مرتبط می‌گردد. قرابت این دو نظر در این است که به هر تقدیر در هر دو نظریه مبنای فهم عقلانی حسن و قبح در خود افعال است و ربطی به فاعل و زمان و مکان ندارد.

در واقع متفکرینی که به حسن و قبح ذاتی افعال اخلاقی قائل اند، به نوعی جاوید بودن اخلاق را مطرح می‌کنند. به این صورت که اخلاق را با آنچه که اصطلاحاً «حقیقت» می‌نامیم، یکی می‌دانند. لذا، اخلاق خوب و رفتار مناسب اخلاقی است که در ذات خودش متصف به یک صفتی است که آن صفت حسن است، رفتار بد و نامناسب در ذات خود متصف به یک صفتی است که آن صفت

قبیح است. در این صورت، هر فعلی یا دارای حسن ذاتی است و یا دارای قبیح ذاتی.^۱ بر پایه این استدلال، حسن و قبح یک صفت عینی و ذاتی در اشیاء است و از آنجا که امر ذاتی در اشیاء لایتخلف و لا یتخلف می باشد لذا حسن و قبیح همواره و در همه زمانها و مکانها، یکسان و صادق خواهد بود. عقل انسان نیز به بداهت حکم می کند که آنچه حسن است را باید انجام داد و از آنچه قبیح است باید اجتناب کرد. با این استدلال جاوید بودن اخلاق را نتیجه می گیرند.

شهید مطهری نظریه جاوید بودن اخلاق بر بنای حسن و قبح ذاتی را با استناد به آراء حکما مورد مناقشه قرار می دهند. «در منطق، استناد به حسن و قبح را از قبیل استناد به «مشهورات» می دانند که به درد جدل و خطا می خورد و حتی به این نکته توجه شده است که این حسن و قبح ها نزد ملل و اقوام گوناگون مختلف است. از این رو می گویند «کفیح ذبح الحيوانات عند اهل الهند» ولی بیش از این بحث نمی کند و نمی گویند چرا حسن و قبح را ما از مبادی برهان نمی گیریم و توضیح نمی دهند که چرا با قضایای ریاضی فرق می کند، ملاک این فرق چیست؟ همین قدر می گویند حسن و قبح از احکام عقل عملی است، ولی خوب معلوم است که عقل عملی برای توسل به یک مقصود این معانی را برای انسان می سازد، به هر حال بیش از این تشریح نکرده و توضیح ندادند» (مطهری، ۱۳۳۳، ۲۲۸).

مبنای اخلاق در دیدگاه شهود گرایان

یکی از نکات جالب توجه این است که نحله‌ای از فلاسفه اخلاق که شهرت به شهودگرایان دارند، نظیر مور^۲ و پریکارد^۳ و راس^۴ مسلکی را دنبال نمودند که تا حد زیادی به نظریه حسن و قبح ذاتی شباهت دارد. گرچه این سه شخصیت تفاوت‌هایی نیز دارند ولی مبنائاً جزء شهودگرایان محسوب می شوند.

در فلسفه اخلاق، شهودگرایانی مانند G.E. Moore، H.A. Prichard و W.D. Ross

^۱ البته ممکن است بگوئیم بعضی از افعال نه دارای حسن ذاتی است و نه قبح ذاتی

^۲ شهید مطهری معتقدند که علامه طباطبائی بیش از سایر حکما به این موضوع پرداخته اند. در مقاله ششم اصول فلسفه می توان آراء علامه را در این خصوص مطالعه کرد، اگرچه استاد مطهری با علامه در برخی مطالب اتفاق آراء ندارند.

^۳ G.E.Moore

^۴ H.A.Prichard

^۵ W.D.Ross

نقش مهمی در توسعه نظریات اخلاقی شهودی داشته‌اند. این فلاسفه معتقدند که اصول اخلاقی و احکام اخلاقی به طور مستقیم از طریق شهود اخلاقی قابل درک هستند، یعنی ما می‌توانیم بدون نیاز به استدلال‌های پیچیده و منطقی، درستی یا نادرستی یک عمل را درک کنیم.

G.E. Moore به ویژه با مفهوم «خوبی» به عنوان یک کیفیت ساده و غیرقابل تحلیل شناخته می‌شود. او استدلال می‌کند که «خوبی» یک ویژگی اولیه است که نمی‌توان آن را به دیگر ویژگی‌ها تقلیل داد یا آن را به طور دقیق تعریف کرد. از نظر او، ما از طریق شهود می‌توانیم تشخیص دهیم که چه چیزهایی ذاتاً خوب هستند، بدون نیاز به استدلال‌های اضافی. از نظر مور تمام احکام اخلاقی به تعدادی احکام اصلی اخلاقی استوارند که آنها شهودیند، یعنی برای انسان بداهت دارند (Moore, 1903, p. 15-22)

پریچارد و راس نیز دیدگاه‌های مشابهی ارائه کرده‌اند، اما با تأکید بیشتر بر وظایف اخلاقی خاص و اولویت‌های اخلاقی. Prichard معتقد است که وظایف اخلاقی ما به صورت مستقیم و بدون واسطه از طریق شهود اخلاقی قابل درک هستند، و نیازی به توجیه این وظایف از طریق دیگر اصول یا نظریات نیست (Prichard & Prichard, 2002, p. 21-24)

راس نیز با توسعه مفهوم «وظایف مشروط» یا «وظایف در مقام نخست» این بحث را توسعه داد. او معتقد است که ما وظایف اخلاقی متعددی داریم که گاه با یکدیگر در تضاد قرار می‌گیرند، و در چنین شرایطی، وظیفه شهود اخلاقی ماست که تعیین کند کدام یک از این وظایف باید در اولویت قرار گیرد (Ross, 1930, p.19-47).

شهودگرایان علی‌العموم و مور به ویژه، معتقدند که احکام اخلاقی هم با گزاره‌های حقایق تجربی و هم با احکام زیباشناختی و یا قضاوت‌های مرتبط به این امور تفاوت جدی دارند. از نظر مور، صفات را به جهت خصوصیتی به شیء نسبت می‌دهیم، مثلاً خوب یا حسن که با هیچ‌یک از صفات عادی اشیاء که قابل درک است، قابل مقایسه نیست و مابه‌ازاء صفتی قرار نمی‌گیرد. البته پریچارد همین فهم را در مورد "الزامی" بودن دارد و آن را به هیچ‌وجه مساوی با سفید بودن یا مطلوب بودن یا موجد خوب بودن نمی‌داند، نتیجه این بحث‌ها این است که احکام اخلاقی به اشیاء، ویژگی‌های متفاوتی را نسبت می‌دهند و این صفات منحصر به احکام اخلاقی است. متنها این

¹ H.A. Prichard

² W.D. Ross

³ Prima facie duties

صفات، حداقل در احکام اصلی اخلاق، نظیر خوبی کاملاً بسیط و یگانه است و قابل توصیف نیست. به هر تقدیر از نظر شهودگرایان احکام اخلاقی، نوع خاصی از توصیف اشیاء است، ولی قابل تحویل به دیگر صفات نیست و قابل تعریف نیست. نتیجه اینگونه نگاه به احکام اخلاقی این است که حسن و قبح به نحوی به اشیاء یا افعال مرتبط است که به آن متصّف می‌شوند.

البته جدای از اینکه بحث بدهات در برخی مفاهیم اخلاقی چگونه قابل توجیه است، بسیاری از اشکالاتی که به نظریه حسن و قبح ذاتی وارد شده است، به این نظریه شهودگرایان نیز وارد خواهد بود. در این جا به سه اشکال عمده اجمالاً اشاره می‌کنیم:

۱. با این نظریه این نتیجه حاصل می‌شود که حقایق اخلاقی زیادی در جهان هست که شناخته شده‌اند (بدهات دارند) و ما هم نمی‌توانیم بگوییم چگونه شناخته شده‌اند، یعنی عملاً جلوی بحث در ماهیت گزاره‌های اخلاقی گرفته می‌شود.

۲. این گزاره‌های اخلاقی مرتبط به جهان دیگر نیستند. با جهان و اشیاء و افعال این جهان مرتبط‌اند، اما توضیح این ارتباط مشکل است.

۳. چون ویژگی مفاهیم اخلاقی مخصوصاً احکام اصلی بدهات است و قابل توصیف نیست؛ لذا در رفتار ما هم موثر خواهد بود، اما قادر به توصیف و بیان چگونگی آن نیستیم (ورنونک، ۱۳۶۸، ۲۲). جدای از این مکاتب فلسفی، در بین متکلمین اسلامی نیز نظریه حسن قبح ذاتی مطرح است، نظیر معتزله و هم گروه‌هایی نظیر اشاعره که مبنای حسن و قبح را به شرع مرتبط می‌دانند. البته در جاویدان بودن این احکام اخلاقی یک نظر دارند، اما مبنای جاودانگی آنها متفاوت است.

مبنای اخلاق در تفکر راسل

برتراند راسل^۱ به عنوان یکی از فیلسوفان برجسته قرن بیستم، نگرشی به اخلاق دارد که با دیدگاه‌های سنتی متفاوت است. او به جای تکیه بر اصول متافیزیکی یا دینی، اخلاق را به‌عنوان مجموعه‌ای از قواعدی می‌داند که بر اساس تمایلات و نیازهای انسانی شکل می‌گیرد. راسل معتقد است که اصول اخلاقی در نهایت به نیازهای انسانی وابسته هستند و هدف اصلی آنها ایجاد هماهنگی و خوشبختی در جامعه است. به عبارت دیگر، اخلاق به معنای بهبود وضعیت انسانی است و نه به

^۱ Bertrand Russell

معنای پیروی از قوانین الهی یا مطلق.

راسل در آثار خود، از جمله در کتاب *چرا من مسیحی نیستم*¹ به این نکته اشاره می‌کند که اخلاق باید به جای اتکا به فرمان‌های دینی یا اصول مجرد، بر پایه تجربه و نتایج عملی زندگی بنا شود. او استدلال می‌کند که اخلاقیات باید به سمت ایجاد جامعه‌ای متمایل شود که در آن افراد بتوانند به حداکثر خوشبختی و حداقل درد و رنج دست یابند. این دیدگاه راسل نشان‌دهنده نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی است که در آن ارزش‌های اخلاقی با توجه به شرایط و نیازهای جامعه تغییرپذیر هستند (Russell, 1957, p.17).

برتراند راسل، مطابق با دیدگاه‌هایش، مفهوم خوبی و بدی را نسبی می‌داند و آن را وابسته به رابطه انسان با اشیاء و اهدافش توصیف می‌کند. به باور او، زمانی که انسان می‌گوید چیزی "خوب" است، در واقع به این معنا است که آن چیز برای دستیابی به یک هدف یا مقصد معین، ابزاری مفید و مؤثر است. در این نگاه، خوبی نه یک صفت واقعی و ذاتی در اشیاء، بلکه مفهومی وابسته به کارکرد و رابطه آن اشیاء با اهداف انسان است.

راسل بر این نکته تأکید دارد که مفاهیمی چون "باید"، "خوب" و "بد"، بیان‌کننده روابط میان انسان و افعال معین هستند و از احساسات و نیازهای انسان سرچشمه می‌گیرند. به عبارت دیگر، طبیعت انسان اهدافی را برای او تعیین می‌کند و انسان، در فرایند ادراک و شعور خود، احساساتی متناسب با آن اهداف پیدا می‌کند. این احساسات، که متأثر از خواسته‌های طبیعی هستند، سبب می‌شوند که انسان چیزی را مطلوب یا مطلوب‌نبودنی بداند. در نهایت، از این دیدگاه، مفاهیمی مانند خوبی و بدی به تمایلات و احساسات انسان بازمی‌گردند، به گونه‌ای که "خوب" به چیزی گفته می‌شود که انسان آن را "دوست دارد" یا در پی آن است.

شهید مطهری، با تحلیل این دیدگاه، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا این نگاه نسبی به اخلاق منجر به نتیجه‌گیری نمی‌شود که اخلاق به‌طور کلی فاقد حقیقت و اصالت باشد؟ (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۳۴-۲۳۵).

البته باید توجه داشت که راسل در آثار خود دو گونه بحث در مورد گزاره‌های اخلاقی دارد. در کتاب *مقالات فلسفی* که آراء قدیمی او را در بر دارد، معتقد است که خوبی و بدی نظیر سایر اوصاف واقعی است که به اشیاء عارض می‌گردد نظیر سفیدی، گردی و... اما در کتاب *بعدی خود* از این

¹ *Why I Am Not a Christian*

دیدگاه صرف نظر نمود و معتقد است که قضایای اخلاقی نظیر «این شیء خوب است» اخبار از واقع نمی‌کند، بلکه صرفاً نوعی ابراز احساسات و تمایلات شخصی است که بر حسب افراد و اقوام و جوامع مختلف، متفاوت می‌کند (ورنوک، ۱۳۶۸، ۱۱۲).

نکته‌ای که استاد مطهری بدان ایراد وارد کرده است، این است که چگونه قضایایی با ماهیت انشائی را می‌توان از قضایای اخباری کشف نمود: «چطور از مقدماتی که سنخشان حقیقت است، می‌توانیم نتیجه‌ای بگیریم که سنخ آن از سنخ انشاء است ... آیا چنین قیاسی داریم که مقدمات آن قیاس خبر باشد و نتیجه‌اش انشاء؟ (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۳۶).

این مسئله از موضوعات مهم در فلسفه اخلاق است. برخی از فیلسوفان تلاش کردند که معنای قضایای اخلاقی که در آن امر یا "باید" وجود دارد با یک گزاره خبری مساوق نمایند و از این طریق اشکال را رفع کند. به این نحو که مثلاً قضیه "فلان کار باید انجام شود"، یعنی فلان کار خوب است و بالعکس که البته بحث در این زمینه فراوان است. راسل در پاسخ به این اشکال به بررسی ریشه دوست داشتن می‌پردازد. او ریشه دوست داشتن و محبت را در طبیعت انسان می‌داند و معتقد است که این احساسات به‌طور طبیعی از نیازهای بنیادی انسان سرچشمه می‌گیرند (Russell, 1930, 72).

استاد مطهری در پاسخ به راسل بیان می‌کند که ابتدا باید ریشه دوست داشتن مشخص شود که چرا انسان چیزی را دوست می‌دارد یا دوست نمی‌دارد. در واقع انسان‌ها چیزی را دوست دارند که نافع حیات آنان باشد. «به عبارت دیگر طبیعت همواره به سوی کمال خود می‌شتابد و برای اینکه انسان را در آنچه به وسیله اختیار و اراده صورت می‌گیرد وادار به کار و عمل نماید، شوق و علاقه و دوستی را در او تعبیه کرده است، همچنان که مفهوم «باید» و «نباید» و «خوب» و «بد» را تعبیه کرده است» (مطهری، ۱۳۸۹، ۱۷۹-۱۸۰).

برتراند راسل در تبیین مفهوم "خوبی" و "بدی"، این مفاهیم را به طبیعت انسانی مرتبط می‌داند و معتقد است که طبیعت آن‌ها را در نهاد انسان تعبیه کرده است. این نگاه، نظریه او را به سمت شهودگرایان سوق می‌دهد؛ چراکه شهودگرایان نیز مفاهیم اخلاقی، به‌ویژه گزاره‌های اصلی اخلاقی، را ذاتی، شهودی و غیرقابل تعریف می‌دانند. نکته قابل تأمل در دیدگاه راسل، ارتباط خوبی و بدی با احساسات درونی فرد است. او مبنای این مفاهیم را به تمایل یا دوست داشتن فردی پیوند می‌دهد و در عین حال تلاش می‌کند این گرایش فردی را با کمال نوع انسانی توجیه کند. با این حال، توجیه هم‌راستایی این دو جنبه، نیازمند تحلیل بیشتری است؛ زیرا ممکن است دوست داشتن فردی، حتی

اگر در جهت منافع حیاتی شخص باشد، همیشه با منافع عمومی نوع انسانی همخوانی نداشته باشد. از این منظر، دیدگاه راسل شباهت‌هایی به مشرب فلسفی افلاطون و ارسطو پیدا می‌کند؛ چراکه این فیلسوفان نیز در برخی موارد مصلحت فرد و اجتماع را در یک راستا قرار می‌دهند. باین حال، تفاوت اساسی در این است که افلاطون، مصلحت اجتماع را اصل قرار داده و ترتیبات اجتماعی را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که مصلحت فرد در راستای مصلحت جامعه قرار گیرد. در بحث فلسفه سیاسی، افلاطون در کتاب "جمهوری" به تبیین مدینه فاضله می‌پردازد و بر اهمیت عدالت و مصلحت عمومی تأکید می‌کند. افلاطون معتقد است که هر فرد باید نقش و وظیفه‌ای متناسب با توانایی‌های خود در جامعه ایفا کند تا هماهنگی و عدالت در کل جامعه برقرار شود. این نگرش نشان‌دهنده اولویت دادن به مصلحت جامعه و تنظیم ساختارهای اجتماعی به گونه‌ای است که مصلحت فرد در راستای مصلحت جامعه قرار گیرد (Plato et al., 1992, 103-117). در مقابل، راسل این اصل را نمی‌پذیرد و دیدگاه او از این جهت متفاوت است. در نتیجه، نظریه او در این بخش دچار نوعی عدم انسجام منطقی می‌شود.

استاد شهید مطهری نیز به این موضوع پرداخته و نقدی جدی به دیدگاه راسل وارد کرده است. مطهری بر این باور است که کمال و مصلحت فرد در بسیاری از موارد از کمال نوع انسانی جدا نیست. او بر این نکته تأکید دارد که طبیعت، هم‌زمان که به سوی کمال فردی حرکت می‌کند، به کمال نوع نیز متمایل است. بر همین اساس، در اموری که کمال نوع انسانی در گرو آن‌هاست، کمال فرد نیز به طور طبیعی تأمین می‌شود. به بیان او، در چنین مواردی نوعی تمایل مشترک و همگانی در انسان‌ها پدید می‌آید که یکسان، کلی و مطلق است. به باور مطهری، عدالت و سایر ارزش‌های اخلاقی از جمله همین امور هستند که طبیعت انسانی از منظر مصالح و کمال نوع به آن‌ها گرایش دارد. طبیعت این گرایش را از طریق افعال اختیاری و علاقه درونی در انسان‌ها ایجاد می‌کند و در نهایت، این تمایلات در قالب احکام انشایی و بایدها و نبایدهای اخلاقی تجلی می‌یابند (مطهری، ۱۳۸۹، ۱۸۰).

مطهری در نقد دیدگاه راسل بیان می‌کند که راسل مفهوم "من دوست دارم" را صرفاً از منظر فردی و در ارتباط با منافع مادی و جسمانی تبیین کرده است، درحالی که این مفهوم می‌تواند جنبه‌های والاتری نیز داشته باشد. به‌زعم او، "من دوست دارم" می‌تواند به دو صورت در نظر گرفته شود: اول، به‌عنوان تمایلی فردی که در راستای منافع شخصی و مادی قرار دارد و فاقد ارزش اخلاقی است؛ و دوم، به‌عنوان تمایلی انسانی که با درک کرامت روح انسان یا با در نظر گرفتن مصالح عمومی نوع

انسانی همراه است. از نگاه مطهری، راسل به این جنبه از دوست داشتن توجه کافی نکرده است. مطهری همچنین بر این نکته تأکید دارد که اگر مبنای اخلاق صرفاً به تمایلات و احساسات فردی محدود شود، رسیدن به کلیت در اخلاق امکان‌پذیر نخواهد بود. او کلیت را اصلی ضروری برای شکل‌گیری علم اخلاق می‌داند و معتقد است که عدم توجه به این اصل، مبانی اخلاقی را متزلزل می‌سازد. به همین دلیل، مطهری نظریه خود را به مفهوم فطرت مرتبط می‌کند و از این طریق تلاش می‌کند پایه‌ای کلی و فراگیر برای اخلاق ارائه دهد. این ارتباط میان اخلاق و فطرت در ادامه مقاله بررسی خواهد شد.

مبنای اخلاق در دیدگاه شهید مطهری

تا اینجا استاد معترض آراء برخی فلاسفه غرب در فلسفه اخلاق شده‌اند و همان‌طور که بیان گردید نظر برخی حکما و متکلمین که حسن و قبح را ذاتی می‌دانستند و یک صفت عینی فعل قرار می‌دهند را نیز رد کردند، چون منطق استناد به حسن و قبح را از قبیل استناد به مشهودات می‌دانند که ربطی به باب برهان پیدا نمی‌کند و مربوط به جدل و خطا است.

اما بحث مهم دیگر ایشان طرح نظریه علامه طباطبایی و تفاوت دیدگاه ایشان با علامه در باب مبانی احکام اخلاقی است و صراحتاً هم بیان می‌کنند که نظر متفاوتی دارند:

«در میان حکمای ما آن کسی که بیشتر در این باره بحث کرده است، آقای طباطبایی هستند در مقاله ششم اصول فلسفه این را در قسمت اول ما پاورقی زدیم ... و بعضی از قسمت‌های این بحث برای ما قابل قبول نبود و نیست. در هر حال یک بحث بسیار اساسی و عمیق است» (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۲۸).

مرحوم علامه در اصول فلسفه، فصل ششم درباره ادراکات اعتباری و نحوه پیدایش آنها در ذهن بحث کرده‌اند. نحوه تشکیل ادراکات اعتباری بسیار بحث عمیق و مهمی است که پایه اصلی فکر ایشان در احکام اخلاقی، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست می‌باشد. دیدگاه علامه از نظر استاد مطهری به اجمال این گونه است:

^۱ استاد بحثی در مورد مکتب اگزیستانسیالیست‌ها دارند که معتقدند آنها برای اخلاق وجه مهمتری در شخصیت افراد قائلند چون اخلاق افراد عملاً در شخصیت وجودی آنها یا نحوه بودن آنها یا درجه وجودی آنها تأثیر می‌گذارد.

ذهن انسان توانایی منحصر به فردی دارد که می‌تواند مفاهیمی را که از اشیاء خارجی و عینی دریافت می‌کند - مفاهیمی که به خودی خود حقیقی هستند و ذهن در تولید آن‌ها نقشی ندارد - بر واقعیتی دیگر منطبق سازد. در این فرایند، ذهن از روش مجاز استفاده می‌کند، به این معنا که ویژگی‌ها یا حدود یک شیء را بر شیء دیگری تطبیق می‌دهد. این تطبیق، نه به معنای تصرف در لفظ، بلکه به معنای تصرف در معنا صورت می‌گیرد. به عنوان مثال، هنگامی که مردی شجاع را مشاهده می‌کنیم، ذهن او را با ویژگی‌های شجاعت و شیر (به عنوان نماد شجاعت) تطبیق می‌دهد. در این تطبیق، معنای اصلی کلمه "شیر" از جایگاه خود حذف نمی‌شود، بلکه ذهن با ایجاد پیوندی معنایی، شجاعت فرد را با ویژگی‌های نمادین شیر مرتبط می‌سازد و لفظ "شیر" را برای اشاره به آن فرد به کار می‌برد.

این فرایند از دیدگاه شهید مطهری، نوعی "ایجاد" یا "انشاء" است که ذهن انسان انجام می‌دهد، زیرا در این فرایند ذهن به خلق معنای جدیدی می‌پردازد که فراتر از واقعیت‌های اولیه عینی است (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۲۹).

نکته مهم دیگری که علامه به آن اشاره می‌کند و آن را تعمیم می‌دهند (که البته استاد مطهری با تعمیم آن موافق نیستند)، مربوط به تفاوت میان موجود جاندار با غیر جاندار مانند گیاه است. حرکت غیر جاندار به سوی غایت و هدفش صرفاً به صورت جبری، از یک مسیر و به یک شکل است. اما در موجود جاندار وضعیت متفاوت است. اگرچه جاندار نیز به حکم وجود طبیعی و جسمی خود در عالم خودش مدام در حرکت است، اما باید توجه داشت که وسائل و تجهیزات طبیعت به تنهایی برای حرکت و رسیدن او به مقصود کافی نیست. لذا حیوان در این مرحله برای رسیدن به مقصد از دستگاه شعوری و ادراکی خودش استفاده می‌کند و در واقع یک نوع هماهنگی میان طبیعت عینی و تکوینی، یعنی طبیعت فاقد شعور - و دستگاه شعوری صورت می‌گیرد. در واقع دستگاه شعوری با این عمل خود طبیعت را به مقصد خودش می‌رساند. «ولی دستگاه شعوری برای یک سلسله مقاصد دیگر عمل می‌کند و انسان می‌پندارد که این دو تصادفاً با یکدیگر منطبق می‌شوند» (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۳۰).

طبیعت ادراکی انسان و حیوان به این صورت است که به محض تصور و ادراک یک چیز، میل، اشتیاق و شهوتی در او پیدا می‌شود برای رسیدن به آن. به عبارت دیگر، نوعی لذت از رسیدن به آن چیز و نوعی الم و رنج از نرسیدن به آن برایش ایجاد می‌شود و سپس با انگیزه‌ی تلذذ و یا نجات دادن خود از الم به دنبال آن می‌رود. مثلاً در اثر تجربه‌ای که از لذت غذا خوردن دارد، هنگام احساس

گرسنگی و برای رفع آن و لذت سیری به دنبال غذا می‌رود، ولی در عمل ضمناً طبیعت هم به مقصد خودش رسیده است.. اما سوال این است که آیا این دو کار به کلی بی‌ارتباط با یکدیگرند؟ خیر، هیچ تصادفی در کار نیست و بلکه یک وابستگی و هماهنگی شدیدی وجود دارد، متنها یکی از این دو اصل است و دیگری فرع می‌باشد. این تصور غلطی است که برخی گمان می‌کنند غایت داشتن مخصوص ذی‌شعور است بلکه غایت داشتن دستگاه شعوری به تبع غایت داشتن طبیعت است. «غایت داشتن طبیعت به این است که حرکت می‌کند به سوی کمال خودش، به قول شیخ، شعور داشتن غیر ذی‌غایت را ذی‌غایت نمی‌کند. غایت داشتن به ذات خودش مربوط است، منتهی یک وقت شعور به غایت دارد و یک وقت شعور به غایت ندارد» (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۳۱).

علامه این نقطه را آغاز عالم اعتبار می‌دانند و در بیان خود، وجود اندیشه‌های اعتباری را در موجودات زنده اعم از انسان و غیرانسان را تعمیم می‌دهند که البته تعمیم نقطه آغاز تفاوت دیدگاه استاد مطهری و علامه است. از دیدگاه علامه، رابطه‌ای است میان طبیعت و غیایش از نوع رابطه وجوب و ضرورت. همان وجوب و ضرورت عینی، تکوینی و فلسفی که میان هر علت با معلول خودش وجود دارد. «ولی انسان در عالم اعتبار خودش، همان وجوب عینی را که طبیعت در مقابل امکان و امتناع قرار داده، میان دو چیز که واقعاً میان آنها این رابطه برقرار نیست، اعتبار می‌کند... آن حد وجوب را که در طبیعت عینی [وجود دارد، میان خود و هر فعل اختیاری‌ای که تصدیق به غایت و فایده آن کرده اعتبار می‌کند؛ و] معتقدند این «باید» در هر فعل اختیاری حیوان ذی‌شعور وجود دارد.» (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۳۲)

در اینجا نکته‌ای که برای علامه نقش اساسی را ایفا می‌کند، آن حکم انشائی است که نفس صادر می‌کند (نه حکم نظری که قدما به آن «تصدیق به فایده» می‌گفتند، بلکه حکم انشایی). علامه معتقدند، که هر فعل اختیاری واجد یک حکم انشایی و اعتباری و فرمان است، باید و نباید در آن نهفته است و همین «باید» انسان را وادار می‌کند که به سمت مقصد طبیعی حرکت کند، از نظر ایشان در نهایت همه اراده‌ها را به علم منتهی می‌شوند (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۳۳)

^۱ شهید مطهری در این خصوص می‌گویند: «یک بار به خود ایشان (علامه) گفتم این حرفی که شما در اینجا می‌گویید با حرفی که قدما در باب فرق حکمت عملی و حکمت نظری گفته‌اند یا حرفی که آنها تصریح می‌کنند و می‌گویند حسن و قبح اعتباری است، موافق است. قدما ما وقتی با متکلمین طرف می‌شوند، برای برهان یک

مطالب بالا خلاصه ای بود از تقریری که استاد مطهری در باب نظر علامه بیان داشته‌اند و تردیدی نیست که از ابتکارات فلسفی علامه بحث اعتباریات است و نحوه تکون ادراکات اعتباری و به این نحو یکی از مشکلات مهمی که فلاسفه اخلاق، چه شهود گرایان و چه عاطفه گرایان و چه توصیه گرایان در تبیین آن تلاش کردند و در حل آن ناتوانی داشته‌اند، با این نظریه می‌تواند به راه حلی برسد. چرا که نه شهود گرایان و عاطفه گرایان (که در واقع واکنشی به جریان شهود گرایان بودند) و چه توصیه گرایان، در چگونگی تکوین گزاره‌های اخلاقی به نظریه دقیقی نائل نیامدند، اما در نظریه علامه چگونگی شکل‌گیری «باید»ها و «نباید»ها از طریق ادراکات اعتباری که البته منشأ و حقیقتی دارد و نفس انسان این روابط حقیقی را در بین اشیاء دیگر اعتبار می‌نماید را به درستی تبیین نموده است. استاد مطهری ضمن اینکه اصل این نظریه را مهم می‌داند، در برخی بخش‌ها ملاحظاتی دارند که قابل توجه است که بخش مهم آن نیز مربوط به بهره جستن از نظریه فطرت می‌باشد.

اولین اشکال استاد این است که علامه این تعمیم ذهن در ایجاد ادراکات اعتباری را به همه جانداران گسترش می‌دهند و استاد مطهری در این موقف نظری دارند. مسئله‌ی بایدها و نبایدها، از منظر شهید مطهری، مختص انسان عاقل است و در زمره‌ی احکام عقل عملی قرار می‌گیرد، همان‌گونه که فیلسوفان قدیم نیز آن را به عقل عملی نسبت داده‌اند. این احکام، به تعبیر آن‌ها، بخشی از کارکرد عقل عملی هستند، عقلی که نه صرفاً در جنبه‌ی عملی نفس، بلکه به‌عنوان قوه‌ای که تدبیر بدن را بر عهده دارد، عمل می‌کند. در نتیجه، مفاهیمی مانند حسن و قبح نیز از همین منظر، به عنوان ادراکات عقل عملی تلقی می‌شوند. این درک کلی از احکام، تنها در موجودی که عقل بر او حاکم است - یعنی انسان - معنا پیدا می‌کند و در حیوانات که فاقد چنین توانایی هستند، موضوعیتی ندارد. یکی از ویژگی‌های متمایز انسان، توانایی استفاده از مجاز است. انسان به سطحی از اندیشه رسیده است که می‌تواند ویژگی‌ها و حدود یک شیء را به شیء دیگری نسبت دهد. به‌عنوان مثال،

نوع مبادی ذکر می‌کنند و وقتی برای خطابه و جدل مبادی ذکر می‌کنند، از حسن و قبح‌ها نام می‌برند و تصریح می‌کنند که از حسن و قبح در مبادی برهان نمی‌شود استفاده کرد. حسن و قبح را جزو مشهودات می‌شمارند... به خلاف متکلمین که برای همه حرف‌هایشان به حسن و قبح تمسک می‌کنند، مثلاً می‌گویند قاعده لطف حسن است و فلان چیز بر خداوند قبیح است مطهری، م. (۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم. ص ۲۳۳.

¹ Emotivism

² Prescriptivism

انسان زیبایی را مشاهده کرده و آن را با ماه، که نمادی از زیبایی است، مقایسه می‌کند. در این فرآیند، او با تطبیق ویژگی زیبایی از ماه به انسان، احساساتی که نسبت به ماه داشته است را به انسان زیبا منتقل می‌کند. این توانایی منحصر به انسان است و نشانه‌ای از رشد فکری و عقلانی او محسوب می‌شود. حیوانات به دلیل فقدان چنین قوه‌ی تفکری، قادر به انجام چنین تطبیق‌ها و تصرفاتی نیستند (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۴۱). این تحلیل، به نوعی نشان‌دهنده‌ی پیچیدگی و رشد عقلانی انسان است که درک و خلق مفاهیم جدید را از طریق مجاز ممکن می‌سازد و این توانایی یکی از وجوه تمایز اساسی او از سایر موجودات است.

در واقع از نظر استاد مطهری، بهره‌جستن از عالم اعتبار از نشانه‌های رشد عقلی انسان است و تعمیم عالم اعتبار بر سایر جانداران از دقت برخوردار نیست و عالم اعتبار مخصوص به انسان است و آن هم مربوط به عقل عملی انسان، اما این ایراد چندان در اصل تئوری علامه برای تبیین گزاره‌های اخلاقی خللی ایجاد نمی‌کند. لکن در شأن دیگری نیز استاد مطهری نسبت به تئوری علامه نظری دارند که این بعد نگاه کاملاً متفاوتی را نشان می‌دهد. هرچند هر دو بزرگوار در تبیین مبنای فلسفی گزاره‌های اخلاقی مشترک هستند. در واقع اشکال مهم این است که با این روش عملاً مبنای باید‌ها، اموری است که ثابت نیست، یعنی به نسبت اخلاقی منجر می‌شود، اما لازم است در اینجا نظریه اعتبار استخدام که علامه در آثار خود من جمله در المیزان بیان داشته‌اند، نیز مطرح کرده‌اند، بیان گردد. استاد مطهری این نظریه را اینگونه اجمالاً بیان می‌دارند.

در نظریه «اعتبار استخدام»، رابطه انسان با قوا و اعضای خود و همچنین با محیط اطرافش تحلیل می‌شود. این نظریه بر این باور است که انسان به‌طور تکوینی و واقعی با اعضا و قوای خود در ارتباط است، به‌گونه‌ای که این قوا به‌عنوان ابزارهای خدمت‌رسانی در اختیار او قرار دارند. از دیدگاه علامه، این ارتباط عینی و تکوینی فراتر از بدن انسان گسترش یافته و به محیط خارجی نیز تعمیم داده می‌شود. علامه معتقدند که «این اعتبار اختصاص به مواد خارجی و جمادات و نباتات و اینها ندارد، انسان به هر انسانی هم به چشم استخدام نگاه می‌کند؛ و این را هم یک اعتبار عمومی و یک امر فطری برای انسان می‌دانند که انسان بالطبع استمارگر آفریده شده است؛ بعد مسائل اجتماعی و

اخلاقی را به حکم یک اصل ثانوی می‌خواهند بپذیرند» (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۳۸).

این نظریه بیان می‌کند که گرایش انسان به استخدام دیگران و محیط اطراف، یک امر فطری است. با این حال، این فطرت به تنهایی نمی‌تواند عدالت اجتماعی را تضمین کند. علامه طباطبایی در برخی از نوشته‌های خود اشاره می‌کند که عدالت اجتماعی نیز یک امر فطری است، اما این فطرت با فطرت استخدام در تعامل است. به این معنا که یکی از این فطرت‌ها می‌تواند دیگری را تعدیل کند و نتیجه این تعادل، شکل‌گیری اخلاق و عدالت اجتماعی است. از این منظر، اجتماعی بودن انسان نه به‌عنوان یک گزینه اصلی، بلکه به‌عنوان نتیجه‌ای از تراحم و تعامل دو گزینه متفاوت تفسیر می‌شود. علامه طباطبایی همچنین دیدگاه خود درباره اجتماعی بودن انسان را به این صورت بیان می‌کند که انسان به‌طور طبیعی «مدنی بالتبع» است، نه «مدنی بالطبع». این بدان معناست که اجتماعی بودن انسان نتیجه تعامل و تعادل نیازها و شرایط است، نه یک گزینه ذاتی و مستقل. در این تحلیل، دیدگاه علامه شباهت‌هایی به نظریه تکامل و اندیشه داروینیستی دارد، که در آن تنازع بقا به‌عنوان اصل اولیه مطرح می‌شود و تعاون میان انسان‌ها در اثر همین تنازع شکل می‌گیرد. بر اساس این دیدگاه، انسان در مواجهه با خطرات مشترک، به جای تنازع فردی، به عقل خود متوسل می‌شود و برای مقابله با دشمنان مشترک، به همدستی و تعاون با دیگران روی می‌آورد. این هم‌پیمانی‌ها، نظیر پیمان‌های سیاسی میان دولت‌ها، نه از سر حس انسان‌دوستی، بلکه برای دفع خطرات مشترک و دستیابی به منافع فردی و گروهی ایجاد می‌شوند.

این تحلیل، صورت دیگری از نظریه تنازع بقا است که در آن همکاری و تعاون، حاصل شرایط اجتناب‌ناپذیر تنازع و عقلانیت انسان در مواجهه با چالش‌های محیطی و اجتماعی محسوب می‌شود. نظریه استخدام نیز همین اصل را در بُعد انسانی با رویکردی فلسفی و اجتماعی تبیین می‌کند (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۳۸-۲۳۹).

این نظریه علامه چه در حوزه اخلاق و چه در حوزه فلسفه سیاسی تأثیرات شگرف در بر دارد. استاد مطهری قائل به تعارض این دو گزینه نیست و فطرت انسان‌ها را استثمارگر نمی‌داند که با فطرت عدالت تعدیل گردد، بلکه استعدادهای فطری را در یک سمت‌وسو و مقصد قرار می‌دهد که

^۱ شهید مطهری بیان می‌راند که: «علامه در این مقاله راجع به این مطلب بحث نکرده‌اند ولی در تفسیر المیزان ذیل آیه ۲۱۳ از سوره بقره «کان الناس أمة واحدة...» بحث کرده‌اند و شاید بین گفته‌های ایشان در جاهای مختلف اختلاف هم وجود داشته باشد» (مطهری، م، ۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم. ص ۲۳۸.

این تفاوت بین این دو فیلسوف تفاوت عمده‌ای است و تأثیرات آن هم در دو حوزه اخلاق و سیاست عمیق است.

یکی از جریان‌های فکری مهم که به جد به نسیب بودن اخلاق رسیدند، مکتب اصالت عمل یا پراگماتیست‌ها هستند، نظیر ویلیام جیمز، دیویی^۱. مکتب اصالت عملی که در حوزه معرفت، مبنا را سوددهی عملی قرار دادند و ملاک صدق و کذب، نتیجه‌بخشی و قابلیت حل مشکلات عینی می‌دانند. در حوزه اخلاق نیز معیار و ملاک ارزش‌ها را همانند ملاک معرفت‌ها و دانش‌ها، نفع و رضایت‌بخشی در عمل می‌پندارند و به نظر جیمز، میان مفهوم حقیقت و خیر ارتباط نزدیکی وجود دارد و چون حقیقت مبنایش تأثیر و مفید بودن است، در اخلاق هم چنین وصفی خواهیم داشت، یعنی رضایت‌بخشی و سودمندی مناسب؛ لذا اخلاق ملاک و معیار ثابت، مطلق و تغییرناپذیر نخواهد داشت (James, 1891, 330-354). لذا استاد مطهری در مقابل این سبک تفکر با حساسیت پیگیر وصول به چارچوبی است که ضمن پذیرش مبانی نظری علامه در زمینه دوست داشتن و باید، به ورطه نسبت از سنخ پراگماتیست‌ها کشیده نشویم. شهید مطهری می‌فرماید: «مسئله دیگر این است که از نظر مرحوم علامه انسان‌ها این بایدها و نبایدها را برای وصول به یک مقاصدی اعتبار می‌کند و چون مقاصد انسان‌ها متغیر است، پس احکام این بایدها هم متغیر خواهد شد. نتیجه این است که اخلاق و دستور نمی‌تواند جاوید باشد که اشکال مهمی است و باید دید چگونه حل کرده‌اند. "بله، ایشان می‌گویند که اصول اعتبارات باقی است و یک سلسله اصول برای اعتقادات قائل هستند و بقیه همه متغیر هستند، این اعتبارات ثابت مثل اصل اعتبارات وجوب و یا اصل استخدام و نظایر آنها هم که ایشان قائلند در بحث جاودانگی اخلاق دردی را دوا نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۴۲).

استاد برای حل این مشکل بر اهمیت دستیابی به «بایدهای کلی» تأکید می‌کند؛ زیرا از نظر ایشان، بدون وجود این بایدهای ثابت و پایدار، شکل‌گیری علم اخلاق ممکن نخواهد بود. او معتقد است که حکمت عملی باید به این بایدهای کلی تفسیر شود، نه به بایدهایی که در امور محدود و جزئی، مانند هندسه یا صنعت، به کار می‌روند. بحث اصلی بر سر بایدهایی است که همه انسان‌ها به صورت عمومی و مشترک آن‌ها را می‌پذیرند و درک می‌کنند.

این بایدهای کلی از دیدگاه استاد، نمی‌توانند به اهداف صرفاً فردی و جزئی محدود شوند، بلکه

¹ William James

² John Dewey

باید ناظر به مقاصدی باشند که فراتر از نیازهای فردی قرار گرفته و به ماهیتی فراگیر و جهانی دست یابند. در این رویکرد، اخلاق به عنوان مجموعه‌ای از قواعد کلی و پایدار معنا پیدا می‌کند که مستقل از شرایط خاص فردی یا اجتماعی، به‌طور مشترک توسط اذهان انسانی قابل درک است (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۴۳). لذا مسیر کاوش استاد مطهری در این زمینه در دو بخش خلاصه می‌شود:

۱. آیا یک بایدهای کلی وجود دارد که مبنای علم اخلاق شود؟

۲. اگر چنین بایدهایی هست ریشه و مبنا و چگونگی یافتن آنها چیست؟

اما با توجه به مبنای ادراکات اعتباری در نظریه علامه، مفهوم خوب و بد از بایدها و نبایدها انتزاع می‌شود که این بایدها و نبایدها نیز تابع دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌هاست که انسان‌ها برای وصول به مقاصد خود حس می‌نمایند که اموری متغیرند حال سوال بخش نخست این است که آیا به بایدهای کلی می‌رسیم؟ یعنی جدای از خوبی و بدی‌های جزئی و فردی، آیا در انسان‌ها یک بایدها و نبایدها یا خوبی‌ها و بدی‌های کلی وجود دارد که همه انسان‌ها در آن سهیم و مشترک باشند؟

مرحوم علامه قائل نیستند که اثبات مسائل اخلاقی برهان‌پذیر است، رویکرد ایشان مبتنی بر مفهوم "لغویت" است. یعنی به بیان ساده، این روش مشابه نظریه ابطال‌پذیری پوپر است؛ به این معنا که اگر ذهن انسانی خیری را اعتبار می‌کند، این اعتبار باید در راستای دستیابی به یک هدف یا مقصد مشخص باشد. در غیر این صورت، این اعتبار بی‌معنا و باطل خواهد بود. از دیدگاه علامه، مسائل اخلاقی نه از طریق تجربه قابل اثبات هستند و نه از طریق استدلال قیاسی. در استدلال قیاسی، مبادی آن باید مبتنی بر بدیهیات اولیه، محسوسات، وجدانیات یا مجربات باشد. اما در حکمت عملی، مفاهیم "خوب" و "بد" از بایدها و نبایدها انتزاع می‌شوند و این بایدها و نبایدها به احساسات و تمایلات انسانی، نظیر دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌ها، وابسته‌اند. با توجه به اینکه این تمایلات و احساسات در افراد مختلف یکسان نیستند، نمی‌توان مفاهیم اخلاقی را به‌عنوان اموری مطلق و عینی در نظر گرفت (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۴۴).

به این ترتیب، از دیدگاه علامه، مفاهیم اخلاقی نسبی هستند و نمی‌توان آن‌ها را مانند امور عینی و تجربی مورد بررسی یا اثبات قرار داد. تجربه و استدلال قیاسی تنها در حوزه امور عینی کاربرد دارند، در حالی که مسائل اخلاقی، به دلیل وابستگی به تمایلات ذهنی و نسبیّت درک انسان‌ها، از این چارچوب خارج‌اند.

"نظریه سوم در توجیه «بایدهای کلی» را استاد مطهری مطرح می‌کنند که در هر دو موضوع

نظر متفاوتی دارند. نظریه اصلی ایشان در زمینه رسیدن به یک سلسله بایدهای کلی که مبنای اخلاق قرار گیرد این است که همان‌طور که در بحث تربیت و فطرت هم متذکر شده‌اند، انسان دارای دو "من" در وجود خود است.

یک من که بیشتر خواست‌های فردی را دنبال می‌کند که به آن "من سفلی" نام نهادند، دوست داشتن‌های این من جنبه اخلاقی ندارد، اما شأن دیگر انسان مرتبط به "من علوی" است که این بخش در انسان‌ها یکسان است چون مبنای این من علوی فطریات انسان است و بر اساس خواست‌های این من علوی به بایدهای کلی می‌رسیم و از این طریق مسئله اخلاق حل می‌گردد.

شهید مطهری در نظریه‌ای که برای توجیه «بایدهای کلی» مطرح می‌کند، بر این باور است که انسان نمی‌تواند کاری انجام دهد که به هیچ وجه با شخصیت و واقعیت وجودی او ارتباط نداشته باشد و به طور کامل در خدمت هدف یا موجود دیگری قرار گیرد. این امر به دلیل ساختار دوگانه وجود انسان است که شامل دو بُعد می‌شود: بُعد سفلی (طبیعت حیوانی) و بُعد علوی (طبیعت ملکوتی). به بیان دیگر، انسان موجودی است که در یک سطح، مشابه سایر حیوانات است و در سطحی دیگر، از یک واقعیت برتر و متعالی برخوردار است که بخش اصیل وجود او را تشکیل می‌دهد.

از دیدگاه شهید مطهری، طبیعت انسان به سوی کمال حرکت می‌کند، اما این کمال تنها به جنبه حیوانی محدود نمی‌شود؛ بلکه واقعیت انسان که شامل نفس و بُعد ملکوتی او نیز هست، هدف اصلی این حرکت به سوی کمال است. بنابراین، آنچه «خود واقعی» انسان را می‌سازد، بُعد عقلانی و ارادی اوست، در حالی که جنبه حیوانی به‌عنوان مقدمه و ابزاری برای این «من واقعی» عمل می‌کند. بر اساس این دیدگاه، اصول اخلاقی را می‌توان با توجه به این ساختار دوگانه توجیه کرد. انسان در بُعد ملکوتی خود دارای کمالاتی واقعی است، نه قراردادی یا اعتباری. اعمالی که متناسب با این کمالات معنوی و روحی باشند، ارزشمند و علوی محسوب می‌شوند، در حالی که اعمالی که تنها به جنبه حیوانی او مرتبط باشند، فاقد ارزش اخلاقی متعالی هستند.

مطهری همچنین دیدگاه خود را درباره مفهوم «خوبی» و «بدی» در اخلاق بیان می‌کند. او معتقد است که این مفاهیم، مانند آنچه علامه طباطبایی و راسل نیز مطرح کرده‌اند، ریشه در دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌ها دارند. اما نکته اساسی این است که این دوست داشتن و دوست نداشتن باید به کدام «من» (سفلی یا علوی) تعلق داشته باشد. در مواردی که این تمایل از بُعد علوی انسان ناشی شود، اخلاق و ارزش به وجود می‌آید؛ زیرا این تمایل با کمال متعالی انسان متناسب است.

از نظر مطهری، این هماهنگی میان کارها و ملکات اخلاقی با کرامت ذاتی انسان ناشی از احساس عمیق انسان نسبت به بُعد ملکوتی وجود خویش است. انسان به طور ناآگاهانه این شرافت ذاتی را حس می‌کند و بر این اساس، کارهایی را که با این شرافت و کرامت همخوانی دارند، فضیلت و خیر می‌داند و آنهایی که با آن در تعارض هستند، به عنوان رذیلت تلقی می‌کند. این نگرش شباهتی به هدایت غریزی حیوانات دارد، با این تفاوت که در انسان، این هدایت در سطح متعالی و معنوی صورت می‌گیرد.

مطهری در نهایت نتیجه می‌گیرد که اصول اخلاقی و خوبی‌ها و بدی‌ها به دلیل تشابه انسان‌ها در بُعد کمال نفس، کلی و پایدار هستند. این اشتراک در کمالات نفسانی باعث می‌شود که تمایلات و ارزش‌های اخلاقی میان انسان‌ها یکسان و عمومی شوند. بنابراین، فضایل اخلاقی، چه اجتماعی مانند صبر و استقامت و چه فردی، بر اساس این تحلیل قابل توجیه‌اند.

این دیدگاه، ضمن تأکید بر شرافت و کرامت ذاتی انسان، اخلاق را به عنوان مفهومی عینی و متعالی تبیین می‌کند که به بُعد علوی وجود انسان وابسته است و از این منظر، با نسبیّت‌گرایی اخلاقی متفاوت است. (مطهری، ۱۳۶۳، ۲۵۰-۲۵۴)

نکته اصلی و تأسیسی استاد مطهری در فلسفه اخلاق این است که همه انسان‌ها، صاحب این وجود "من ملکوتی" هستند و این من ملکوتی همان استعدادهای فطری انسان است و همین من ملکوتی یا علوی اشتراک دردوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌های آدمیان را شکل می‌دهد که پایه "بایدهای کلی" است؛ لذا همان‌طور که بیان کردند در نحوه تکوین بایدها، نظریه علامه را پذیرفتند، اما در مبنای این بایدها که باید به امور ثابت برسد، تئوری فطرت را مطرح می‌نمایند که انصافاً حرف عمیق و بدیعی است.

البته استاد در همین اثر، دو توجیه دیگر نیز برای مبنای کلیت بایدها مطرح کرده‌اند که به تعبیر خودشان به این کمال نیست و محدودیت در توجیه اخلاق دارد. توجیه نخست با مبنای علامه سازگاری ندارد و توجیه دوم صرفاً قابلیت تبیین اخلاق اجتماعی را دارد؛ لذا توجیه سوم که بر مبنای نظریه فطرت است، نظریه مختار ایشان محسوب می‌گردد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش تلاش داشت تا نقش و جایگاه فطرت را به عنوان یکی از اصول بنیادین در فلسفه

اخلاق شهید مطهری بررسی کند. بر اساس تحلیل ارائه‌شده، شهید مطهری دیدگاهی جامع و بدیع در باب اخلاق ارائه می‌دهد که در آن فطرت انسانی به‌عنوان بستر مشترک میان انسان‌ها، مبنای تبیین اصول اخلاقی قرار می‌گیرد.

شهید مطهری معتقد است که انسان دارای دو بُعد وجودی است: بُعد سفلی یا حیوانی و بُعد علوی یا ملکوتی. از این منظر، اخلاق تنها در حوزه بُعد علوی انسان معنا پیدا می‌کند، چراکه این بُعد متکی بر کمالات معنوی و فطری است. اعمال و ارزش‌هایی که با این کمالات متناسب باشند، ارزشمند و پایدار تلقی می‌شوند. او تأکید می‌کند که این بُعد مشترک انسانی، پایه و اساس دستیابی به «بایدهای کلی» است که بدون آن‌ها، امکان شکل‌گیری علم اخلاق وجود ندارد.

مطهری با بهره‌گیری از نظریه فطرت، ضمن پذیرش برخی مبانی نظری علامه طباطبایی در زمینه ادراکات اعتباری، نقدهای اساسی به نظریه نسبیّت اخلاقی وارد می‌کند. وی با طرح این سؤال که «کدام بُعد از وجود انسان دوست داشتن و تمایلات را شکل می‌دهد؟» به این نتیجه می‌رسد که دوست داشتن‌های بُعد علوی انسان، زمینه‌ساز کلیت و جاودانگی اصول اخلاقی هستند. این نگاه، اخلاق را از نسبیّت‌گرایی رها کرده و آن را به سمت یک چارچوب پایدار و مشترک هدایت می‌کند. از سوی دیگر، مطهری دیدگاه‌های رایج فلسفی، از جمله نظریه حسن و قبح عقلی و نظریات پراگماتیستی، را مورد نقد قرار داده و کاستی‌های آن‌ها در تبیین اصول اخلاقی پایدار را آشکار می‌سازد. به باور او، اخلاق اسلامی نه بر پایه قراردادهای و نسبیّت، بلکه بر اساس واقعیت‌های متعالی و مشترک انسانی استوار است که ریشه در فطرت دارند.

نتیجه‌گیری این مقاله بر اهمیت نظریه فطرت در تبیین مبانی اخلاق اسلامی تأکید دارد. این نظریه، علاوه بر ارائه پاسخی به چالش‌های نسبیّت‌گرایی اخلاقی، افق‌های جدیدی را در تبیین فلسفی مفاهیم اخلاقی باز می‌کند. بدین ترتیب، شهید مطهری رویکردی نوآورانه ارائه می‌دهد که هم‌زمان ریشه در سنت فلسفه اسلامی دارد و به‌عنوان پلی میان عقلانیت فلسفی و اصول دینی عمل می‌کند.

منابع

- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۶). سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار.
- دهقانی محمودآبادی، محمدحسین (۱۳۸۷). سعادت در مکتب سعادتگرا (نقد و بررسی مکاتب اخلاقی سقراط، افلاطون و ارسطو). معرفت، ۱۷(۱۲۸)، ۱۳۹-۱۵۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳). نقدی بر مارکسیسم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). فطرت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). اسلام و نیازهای زمان، ج ۱. تهران: صدر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). کلیات علوم اسلامی، ج ۲ (کلام، عرفان و حکمت عملی)، ۲. تهران: صدرا.
- ورنوک، ج. (۱۳۳۸). فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.

- James, W., (1891), "The Moral Philosopher and the Moral Life". International Journal of Ethics, 13, 330-354.
- Moore, G. E., (1903), Moore: Principia Ethica. Cambridge University Press.
- Plato, Grube, G. M. A., & Reeve, C. D. C., (1992), Republic. Hackett Pub. Co.
- Prichard, H. A., & Prichard, H. A. (2002). 7Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? In J. MacAdam (Ed.), *Moral Writings* (pp. 0). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199250197.003.0002>
- Ross, W. D., (1930), The Right and the Good. Oxford At the Clarendon Press.
- Russell, B., (1930), The Conquest of Happiness. Liveright.
- Russell, B., (1957), Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects. Simon & Schuster.