

نسبیت و اطلاق در اخلاق از دیدگاه استاد شهید مطهری

مجید ابوالقاسم زاده

چکیده

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق، بررسی مطلق بودن یا نسبیت احکام اخلاقی است. اندیشورانی که خاستگاه احکام اخلاقی را اراده افراد یا قرارداد می‌دانند، به طبع اخلاق را نیز نسبی خواهند دانست؛ زیرا خواست افراد متغیر، و قراردادها تغییر پذیرند.

از آنجا که استاد شهید مطهری گزاره‌های اخلاقی را انشایی می‌داند، این توهم به ذهن می‌آید که از نظریه احکام اخلاقی، نسبی هستند.

در این مقاله می‌کوشیم با توضیح مراد استاد از انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی، نظر او را در زمینه کلیت و اطلاق، و رد نسبیت اخلاقی ارائه دهیم. از این رو، ناگزیر به دیدگاه استاد شهید درباره موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی نیز نظری افکنده‌ایم.

کلیدواژه‌ها

حسن و قبح، باید و نباید، خیر و انشا، باید و هست، اطلاق و نسبیت، پلورالیزم اخلاقی.

مقدمه

دیدگاه‌های استاد شهید مرتضی مطهری در زمینه مسائل فلسفه اخلاق، کم و بیش در مناسبت‌ها و نوشته‌های گوناگونی بررسی شده است. مانیز در این مقاله کوشیده‌ایم به موضوع اساسی «نسبیت» یا اطلاق گزاره‌های اخلاقی» از دیدگاه ایشان پردازیم. ناگزیر پیش‌تر پاره‌ای دیگر از مسائل فلسفه اخلاق را به طور گذرا مطرح می‌کنیم.

نخست به تحلیل گزاره‌های اخلاقی می‌پردازیم.

الف) موضوع گزاره‌های اخلاقی

همه افعال و اوصاف اختیاری انسان می‌تواند موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار گیرد؛ خواه آن فعل یا صفت مانند عدالت ارزش شمرده شود و یا همچون ظلم ضد ارزش (البته استاد شهید گاه از فعل اخلاقی، تنها فعل ارزشی را اراده کرده است؛ یعنی فعلی که از نظر اخلاقی ارزش مثبت دارد).

ب) محمول گزاره‌های اخلاقی^۱

۱. «حسن» و «قبح» متفکران اسلامی معناها و ملاک‌های گوناگونی برای حسن و قبح ارائه داده‌اند؛ از جمله این معناها، کمال و نقص، سازگاری یا ناسازگاری باطبیع، تناسب داشتن و نداشتن با هدف و مدح و ذم است که همگی در معنای حسن و قبح هستند.^۲ اما استاد شهید، معنای دوم یعنی سازگاری و ناسازگاری باطبیع را پذیرفته و بر این باور است که ریشه حسن و قبح امری درونی است. از این رو، حسن و قبح را باید قلبی دانست و نه عقلی. «حسن و قبح عقلی، در واقع به حسن و قبح قلبی برمی‌گردد. عقل از مقوله ادراک است، نه از مقوله احساس. همه حسن و قبح‌هایی که

۱. محمول گزاره‌های اخلاقی در فلسفه اخلاق امروزی عبارتند از: خوب (حسن)، بد (قبح)، باید، نباید، درست (صواب)، نادرست (خطا)، وظیفه، مسئولیت، فضیلت و رذیلت. به همه این مفاهیم به گونه‌ای در آثار شهید مطهری اشاره شده است. اما چون اساس مفاهیم الزامی را «باید» و «نباید» و اساس مفاهیم ارزشی را «خوب» و «بد» تشکیل می‌دهد و دیگر مفاهیم به گونه‌ای قابل تحویل به این چهار مفهوم هستند. به آنها توجه بیشتری شده است.

۲. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: سبحانی، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، ۶۸-۳۹.

اسمش را گذاشته‌اند حسن و قبح عقلی، در واقع حسن و قبح قلبی است؛ چون حسن، زیبایی است و قبح، زشتی و اینها از مقوله احساس است، نه از مقوله ادراک که کار عقل باشد و احساس در واقع کار قلب است. انسان در فطرت ناآگاه خویش، زیبایی آنچه را که خدا از او خواسته است درک می‌کند؛ چون این تکلیف را در عمق باطنش، از خدا می‌بیند؛ هر چه از خدا می‌بیند زیبا می‌بیند» (مطهری، فلسفه اخلاق، ۱۳۱).

۲. 'باید' و 'نباید': به نظر استاد شهید با صرف تصدیق به مفید بودن یا نبودن یک کاری، فعل اخلاقی صورت نمی‌گیرد، بلکه بی‌گمان باید حکم انشایی را نیز در پی داشته باشد. تحقق هر فعل اختیاری به ترتیب به پنج مقدمه یا مرحله بستگی دارد: نخست آنکه آن فعل باید قابل تصور باشد. دوم آنکه میل به انجام دادن فعل یا ترک آن ایجاد شود. در مرحله سوم، نوعی حکم اخباری و یا تصدیق در مورد سودمند بودن یا نبودن فعل صورت گیرد. در مرحله چهارم، باید حکم انشایی درباره آن فعل داشت که آیا 'باید' انجام دهد یا 'نباید' انجام دهد. در مرحله آخر اراده و تصمیم بر انجام فعل یا ترک آن ضرورت دارد (آشنایی با علوم اسلامی، ۱۶۶؛ نقلی بر مارکسیسم، ۱۹۳).

استاد شهید می‌فرماید:

آیا واقعاً در مورد هر عمل اختیاری، دو نوع حکم در ذهن صورت می‌گیرد: یکی از نوع تصدیق و قضاوت به مفید بودن و یکی از نوع باید و نباید. یا یک حکم بیشتر نیست؟ اگر یک حکم در کار است، کدام یک از آن دو است؟ حق این است که هر دو حکم صورت می‌گیرد. قدر مسلم این است که حکم انشایی در کار هست. هر کسی هر کاری انجام می‌دهد، با خود می‌اندیشد که 'باید' انجام دهم... این 'باید' ها و 'نباید' ها به اعتبار مقصد و هدفی است که انسان از فعل اختیاری خود دارد؛ یعنی هر فعل اختیاری برای وصول به یک هدف و منظور و مقصد انجام می‌یابد. معنای 'باید' و 'نباید' این است که برای رسیدن به فلان مقصد، فلان عمل ضروری است، پس آن عمل باید انجام گیرد (آشنایی با علوم

اسلامی، ۱۶۶).

بنابراین، اصل در گزاره‌های اخلاقی، انشایی بودن آنهاست و اگر هم به صورت اخباری باشد، سرانجام به حکم انشایی می‌انجامد. به بیان دیگر، با صرف حکم اخباری، فعل اخلاقی شکل نمی‌گیرد، بلکه حکم انشایی "باید" و "نباید" نیز پس از آن ضروری است (تقدی بر مارکسیسم، ۲۰۲).

ج) رابطه حسن و قبح با باید و نباید^۱

توضیح این مطلب به ارتباط دو مسئله مهم جهان‌بینی و ایدئولوژی برمی‌گردد، که به تفصیل در برخی آثار شهید مطهری آمده است. هر مکتبی از دو جزء بنیادین جهان‌بینی و ایدئولوژی تشکیل یافته است. مکتب عبارت است از یک نظام واحد فکری و عملی؛ نه فقط نظامی نظری که به علوم نظری مربوط است و نه فقط یک نظام عملی، که تنها به علوم عملی بپردازد. نظام فکری نظری، یعنی فکر درباره آنچه «باید» باشد (همان تقسیم حکمت به نظری و عملی در اصطلاح حکیمان اسلامی).

مجموع اندیشه‌های هماهنگ و مرتبط با زندگی عملی، یعنی «باید»ها و «نباید»ها، یک مکتبی است که بر پایه اندیشه‌های نظری، یعنی «هست»ها و «نیست»ها قرار دارد. از همین رو، جهان‌بینی، اساس ایدئولوژی دانسته شده است. جهان‌بینی تکیه‌گاه فکری و نظری ایدئولوژی است. «ایدئولوژی حکمت عملی است و جهان‌بینی حکمت نظری؛ حکمت عملی زاده حکمت نظری است، نه حکمت نظری زاده حکمت عملی» (مطهری، مجموعه آثار، ۳/۱۳۴). جهان‌بینی به

۱. این مسئله از بحث‌های بسیار اختلاف برانگیز، هم میان فیلسوفان اسلامی و هم فیلسوفان غربی است. تحلیل دیدگاه‌های آنها خود نوشتار مستقلی می‌طلبد، ولی ما در اینجا تنها به آرای استاد مطهری پرداخته‌ایم. برای مطالعه بیشتر در این باره رک: مصباح یزدی، فلسفه اخلاق؛ همو، دروس فلسفه اخلاق؛ سروش، دانش و ارزش؛ حائری یزدی، کاوش‌های عقل نظری؛ همو، کاوش‌های عقل عملی؛ لاریجانی، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، بخش تعلیقات؛ سبحانی، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان؛ معلمی، رابطه هست‌ها و باید‌ها، مبانی اخلاق و فلسفه اخلاق؛ جوادی، مسئله باید و هست؛ مدرس، فلسفه اخلاق.

منزله زیربنای فکر است و ایدئولوژی روینا؛ یعنی در یک دستگاه فکر و اندیشه، جهان بینی حکم طبقه زیرین و ایدئولوژی حکم طبقه رویین را دارد که بر اساس آن و بنا بر اقتضانات آن ساخته شده است» (همان).

د) تفاوت گزاره‌های اخباری با انشایی

تفاوت‌های این دو نوع گزاره، در کتاب‌های فلسفی و به ویژه فلسفه اخلاق به تفصیل آمده است، ولی در اینجا به تفاوت‌های برجسته خلاصه‌وار اشاره می‌کنیم:

گفته می‌شود گزاره‌های اخباری معرفت بخش، قابل صدق و کذب و از نوع قضایای کشفی اند؛ یعنی از طریق آن، واقع بر ما کشف می‌گردد. در مقابل، گزاره‌های انشایی، علم و معرفت ایجاد نمی‌کنند. از این رو، قابل صدق و کذب هم نیستند و از نوع قضایای جعلی اند که به جعل و اعتبار فرد یا گروه بستگی دارد.

البته گزاره‌های انشایی خود بر دو گونه اند: یا تنها بیان کننده عواطف، امیال و خواسته‌های فرد یا گروه است و یا حاکی از امور عینی و واقعی است. به عبارت دیگر، خاستگاه انتزاع خارجی دارد. این تفاوت‌های مربوط به گزاره‌های انشایی از گونه اول است، و گرنه گزاره‌های انشایی از گونه دوم در حکم گزاره‌های اخباری و حاکی از امور واقعی است؛ اگر چه در ظاهر با آن تفاوت دارد. حال گزاره‌های اخلاقی یا از سنخ قضایای اخباری است و یا انشایی از گونه دوم که در هر دو صورت، از امور واقعی و عینی حکایت می‌کنند. انشا باید و نباید‌های اخلاقی تنها در این صورت می‌تواند موجه، کلی و مطلق باشد و می‌توان برای آن پشتوانه واقعی و ملاک حقیقی در نظر گرفت (آشنایی با علوم اسلامی، ۱۶۷-۱۶۸؛ نقدی بر مارکسیسم، ۲۰۱-۲۰۹)؛ زیرا اولاً از روی خواست شخصی نیست و ثانیاً در تأمین هدف و رسیدن به مطلوب حقیقی و نهایی اخلاق، یعنی تقرّب به خداوند اثر گذار است، ولی اگر حقیقت گزاره‌های اخلاقی از نوع انشایی گونه اول باشد؛ تنها بر پایه اعتبار معتبر یعنی و خاستگاه انتزاع واقعی و عینی نداشته باشد، محذوراتی را در پی دارد؛ از جمله: نیاز به

انشاکننده، التزام به دو قوه ادراکی مستقل در انسان، نبود معیار عقلانی برای گزاره‌های اخلاقی و نسبیت در اخلاق.^۱

در این میان، نسبیت اساسی‌ترین مشکل است. حال از آنجا که انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی، با نسبیت ارتباط مستقیم می‌یابد و استاد شهید گزاره‌های اخلاقی را انشایی می‌داند، از این رو، باید دید که آیا نظریه وی به اشکال نسبیت اخلاقی می‌انجامد یا خیر؟ اینک پس از بیان مباحث مقدماتی به مطالب اصلی در این باره می‌پردازیم:

۱- اطلاق یا نسبیت در اخلاق

از نظر استاد، گرچه اخلاق از علوم دستوری و به معنای چگونه زیستن است، ولی این چگونه زیستن، امری کلی است؛ یعنی یک دستور کلی برای همه انسان‌هاست؛ نه اینکه هر شخصی چگونه باید رفتار کند؟ در گزاره‌های اخلاقی، کلیتی نهفته است که همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد (نقدی بر مارکسیسم، ۸۸).

استاد شهید در آثار فراوانی، به مشکل نسبیت و لوازم آن پرداخته است. نگارنده آنها را در قالب پنج بیان مطرح کرده است:

۱-۱) 'باید' و 'نباید'های کلی، نوعی، مطلق و ثابت

از آنجا که در همه اعمال اختیاری انسان «باید» و «نباید» وجود دارد، و هر باید و نبایندی هدف و مقصد خاصی از فاعل را توجیه می‌کند، بنابراین، در افراد گوناگون که هدف‌های مختلف و متضادی دارند، «باید»ها و «نباید»های متضادی پدید می‌آید؛ برای مثال، در میدان جنگ هدف هر یک از دو طرف دعوا، پیروزی خود و شکست طرف مقابل است، ولی این گونه «باید»ها و «نباید»ها، جزئی، فردی، نسبی و موقت‌اند و حتی از قلمرو حکمت عملی و اخلاق خارج‌اند.

۱. البته استاد مطهری به این محذورات به طور تفصیلی و تفکیک شده تصریح نفرموده است. نگارنده در تبیین و تفکیک این مشکلات، از دیدگاه‌های استاد مصباح یزدی بهره برده است. ر.ک: فلسفه اخلاق، ۱۰۴-۹۵.

در مقابل، «باید» و «نباید» هایی هست که از نظر همه یکسان است؛ یعنی کلی، نوعی، مطلق و دایمی است. وجدان انسان احکامی صادر می کند که متوجه نوع بشر است و در همه زمان ها ارزش شناخته می شود. این احکام به عنوان احکام اولیه، در وجدان همه انسان ها وجود دارد (آشنایی با علوم اسلامی، ۱۶۷-۱۶۸؛ تقدی بر مارکسیسم، ۲۰۱-۲۰۹). حتی انسان شرور - گرچه در مقام عمل، به شرارت خود ادامه دهد - در وجدان خود نمی تواند عدالت را بد و ظلم را خوب بداند. انسان در نفس خود، الهام های اخلاقی را دریافت می کند و کسی این الهام ها را به انسان نیاموخته است، بلکه همان درک «خود» کافی است که انسان کاری را «باید» انجام دهد و کاری را «نباید» انجام دهد (تعلیم و تربیت در اسلام، ۲۳۶). چه بسا داورای های مردم در مورد کاری متفاوت باشد؛ یعنی برخی آن را خوب و برخی دیگر بد بدانند، ولی این داورای های مختلف به شرایط آن فعل بر می گردند، نه خود فعل. فعلی که بالذات خوب است، خوبی آن همواره ثابت و مطلق باقی می ماند و هرگز عوض نمی شود.

۲-۱) کلیت و برهان پذیری گزاره های اخلاقی

استاد شهید در برخی از آثار خود به نقد نظریه نسبیت گرایی برتراند راسل، و از آن، کلی بودن و قیاسی بودن گزاره های اخلاقی را نتیجه گرفته است. (آشنایی با علوم اسلامی، ۱۸۰؛ تقدی بر مارکسیسم، ۱۹۷؛ مجموعه آثار، ۴۳۹/۲۱؛ فلسفه اخلاق، ۳۱۱، ۳۱۸؛ تعلیم و تربیت در اسلام، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۴۸) به باور راسل "باید" ها و "نباید" ها تابع دوست داشتن ها و دوست نداشتن هاست و این امر در افراد یکسان نیست. مردم بنا بر ویژگی ها و منافع شخصی، نوع طبقه، ملیت، دین و هدف ها و مقاصد گوناگونی دارند. از سوی دیگر، گزاره های اخلاقی اموری عینی نیست تا قابل اثبات تجربی و یا قابل اثبات منطقی باشد. راسل با بیان محاوره افلاطون با تراسیماخوس درباره معیار خوبی و بدی، از تراسیماخوس که هوادار نسبیت است دفاع می کند (برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ۱۸۶-۱۸۷).

۱. مراد استاد مطهری از وجدان به معنایی نیست که روسو و تاحدّی کانت در نظر گرفته اند. وجدان از دیدگاه روسو، به عنوان یک حس باطنی مستقل مطرح است؛ در حالی که از دیدگاه استاد شهید، وجدان ناشی از فطرت خداشناسی است (فلسفه اخلاق، ۱۲۹؛ فطرت، ۴۳، ۸۰، ۸۴).

استاد شهید مطهری در رد نظریه راسل می فرماید: دوست داشتن ها و دوست نداشتن ها تنها به واسطه انگیزه های شخصی نیست. چه بسا انسان چیزی را دوست بدارد که برای نوع بشر سودمند باشد و کمال باشد (البته کمال فردی انسان، با کمال نوعی او منافاتی ندارد). عدالت و دیگر ارزش های اخلاقی، اموری هستند که طبیعت انسان از نظر مصالح و کمال نوع به سوی آنها می شتابد و دوست داشتن به این امور را در همه افراد به یکسان پدید می آورد. این دوست داشتن های همسان و کلی، معیار خوبی ها و بدی هاست (آشنایی با علوم اسلامی، ۱۸۰).

اشتباه راسل در این بود که دوست داشتن ها را تنها فردی و شخصی می پنداشت؛ غافل از آنکه مصالح کلی و نوعی هم می تواند در دوست داشتن های فردی لحاظ شود. راسل به اصل «من دوست دارم برای خودم به عنوان یک فرد، آن هم فردی که تنها به منافع مادی و جسمانی می اندیشد» توجه دارد، ولی به اصول اخلاقی «من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت والای روح خود را احساس می کند» یا «من دوست دارم به عنوان فردی که مصالح کلی نوع را دوست می دارد» بی توجهی است. به بیان دیگر، راسل به حرکت طبیعت به سوی مصالح مادی توجه دارد، ولی به حرکت طبیعت به سوی مصالح روحی فرد و نیز به حرکت طبیعت به سوی مصالح نوع توجه نکرده است (همان، ۱۸۰-۱۸۱).

با توجه به آنچه گذشت می توان قیاسی برای برهان پذیر بودن و در نتیجه کلی و مطلق بودن گزاره های اخلاقی تشکیل داد:

عمل عدالت ورزی - برای مثال - برای من چونان فردی که مصالح نوع را دوست می دارد، محبوب است.

هر عملی که به خاطر مصالح نوع محبوب باشد، کلی، مطلق و دائمی است.

پس عمل عدالت ورزی که محبوب من است، کلی، مطلق و دائمی است. پس باید

عدالت ورزید.

این نتیجه بر اساس عزت و کرامت والای نفس و مصالح روحانی انسان است؛ زیرا کرامت نفس، اساس اخلاق اسلامی است (فلسفه اخلاق، ۱۴۸-۱۴۷؛ تعلیم و تربیت در اسلام، ۲۱۰). در حالی که راسل اولاً فرد را چونان فردی خاص و نه ناظر به نوع بشر در نظر می‌گیرد؛ و ثانیاً با چشم‌پوشی از کرامت والای انسان، تنها به منافع مادی و جسمانی او توجه کرده است.

نکته مهم دیگری که از این قیاس به دست می‌آید آن است که می‌توان از مقدمات اخباری، نتیجه‌انشایی گرفت. استاد شهید به این پرسش که آیا می‌توان قیاسی داشت که مقدمات آن خبری، ولی نتیجه آن انشایی باشد؟ پاسخ مثبت، ولی مشروط می‌دهد. ایشان با تحلیلی که در مبحث «رابطه حسن و قبح با باید و نباید» ارائه شد و با این شرط که ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها مصالح نوعی و کلی و نیز بر اساس کرامت نفس باشد، منتج شدن انشا از اخبار را ممکن می‌داند (فقدی بر مارکسیسم، ۱۹۶).

۱-۳) خداشناسی، پایه اخلاق

معیار فعل اخلاقی از دیدگاه برخی فیلسوفان و مکتب‌های اخلاقی، امری نسبی و از نظر برخی دیگر مطلق است. استاد مطهری معیارهای مبتنی بر عقل فردی (یا عقل دوراندیش) (تعلیم و تربیت در اسلام، ۱۱۳)، زیبایی (همان، ۱۱۵، ۱۲۳) و منفعت طلبی (سودگرایی) (همان، ۱۳۰) را نسبی و معیارهای نوع دوستی (همان، ۱۴۶)، وجدان اخلاقی (همان، ۱۴۷) و اعتدال (یا حد وسط) (همان، ۱۴۸) را مطلق می‌داند.

همه معیارهای یاد شده، حتی معیارهای مطلق، اساسی دارند ضعف و آن اینکه معیار نهایی را مطرح نکرده‌اند و گزاره‌های اخلاقی را از مقوله پرستش و عبادت ندانسته‌اند. هر کدام از این نظریه‌ها تنها بخشی از حقیقت را بیان کرده‌اند، نه تمام آن را. حقیقت این است که اخلاق از مقوله عبادت و پرستش است (فلسفه اخلاق، ۱۳۲). آنچه که در رأس همه این معیارها قرار دارد، باور به خدا و پرستش اوست. در پرتو باور به خداست که هم احساسات نوع دوستانه تقویت می‌شود، هم حس زیبایی پرورش می‌یابد و هم اعتقاد به روح مجرد و قوه عاقله مستقل از بدن نیرو می‌یابد (تعلیم و

تربیت در اسلام، ۱۳۶). احساس نوع دوستی و دیگر معیارهای کلی اخلاق، وقتی در انسان بروز می کند که قائل به معنویتی در جهان باشد. وقتی انسان به خدا معتقد باشد، می تواند انسان هارا دوست داشته باشد. پس باور مذهبی، پشتوانه مبانی اخلاقی است (همان، ۱۱۸، ۱۳۴). به بیان دیگر، خداشناسی، پایه اخلاق و خدا، مبنای فضائل اخلاقی است. ما نمی توانیم بدون خداشناسی، اخلاق مطلق، کلی و دائمی داشته باشیم.

نه تنها اخلاق، بلکه هیچ ایدئولوژی ای بدون معنویت و ایمان به خدا به سعادت حقیقی نمی رسد و به بن بست های مادی گرفتار می گردد. یک ایدئولوژی کامل، هم به یک نظام فکری و فلسفی و هم به ایمان نیازمند است؛ یعنی باید به یک هدف برتری که به نوعی مورد پرستش انسان است، ایمان داشته باشد و بدان عشق ورزد. ایدئولوژی بر اساس فلسفه محض، منهای ایمان که نوعی دل بستگی و شیفتگی به هدف برتر است، ایدئولوژی کامل انسانی نیست (تکامل اجتماعی انسان، ۱۱۳-۱۱۴). «ایدئولوژی، هم پایه فلسفی باید داشته باشد و هم پایه ایمانی. از یک سو اساس منطقی داشته باشد تا آنچه هست را بتواند با منطق و استدلال ثابت کند و از سوی دیگر، آرمان ساز باشد؛ یعنی بتواند چیزی را عرضه کند که بشود موضوع ایمان و موضوع آرمان قرار گیرد؛ یعنی یک محبوب و یک معشوق هم به بشر عرضه بدارد و بشر را به سوی آن محبوب به حرکت در آورد. هم فلسفه باشد و هم ایدئال اخلاقی و هم ایدئال اجتماعی» (همان، ۱۱۶).

بدین ترتیب، آنچه که این دو ویژگی را دارد توحید است؛ توحید هم پایه جهان بینی و هم پایه آرمان و ایده است. یکی از اقسام توحید، توحید در عبادت است؛ یعنی خدا که تقرب به آن مطلوب و آرمان نهایی اخلاق است، باید پرستش شود. ذات حق تعالی تنها آرمان و معبود بشر و یگانه موجود لایق پرستش است. از همین رو، جهان بینی توحیدی افزون بر آرمان ساز و تعهد آور بودن، هدایت گر است؛ یعنی راه رسیدن به هدف ها و مقاصد را نشان می دهد (همان، ۱۱۷-۱۱۸؛ مجموعه آثار، ۱۰۶-۱۰۴/۲).

حاصل آنکه اخلاق از مقوله عبادت است و تنها در مکتب خدا پرستی توجیه پذیر است (فلسفه

اخلاق، ۱۳۲-۱۳۳) و حسن اخلاقی از حسن خداشناسی جدا نیست؛ حسنی است که به موجب آن انسان به طور فطری می‌داند که بخشش، خدمت به مردم و فداکاری برای آنها، مورد رضای معبود است (همان، ۱۲۸).

بر تری نظریه پرستش بر دیدگاه‌های دیگر آن است که آنها تک‌بعدی‌اند و تنها به جنبه خاصی از انسان و اعمال او توجه دارند، ولی در این نظریه چون مطلوب نهایی عبادت خدا و تقرّب به اوست، همه جنبه‌های انسانی را دربر می‌گیرد؛ اعم از آنکه از وجدان انسان، عاطفه یا عقل و... بر خاسته باشد. کسی که کار اخلاقی می‌کند، حتی آن کس که خدا را نمی‌شناسد و یا به فرض اعتراف دارد، ولی در شعور آگاه خود این کار را برای رضای خدا انجام نمی‌دهد و با این کار، خداپرستی نمی‌کند، کار اخلاقی او نوعی خداپرستی و پرستشی ناآگاهانه است.

خداشناسی ناآگاهانه بدان معناست که همه مردم در عمق فطریشان خدای خود را می‌شناسند. تفاوت مردم در خداشناسی در مرحله آگاهانه است (فلسفه/اخلاق، ۱۱۶-۱۱۸).

این مسئله مطرح است آیا این کارها که ناآگاهانه در طریق رضای خداست، نزد خدا اجر دارد؟ باید گفت آری! درست است که عمده اجرها برای کارهای آگاهانه انسان است، ولی اینکه انسان به حسن اخلاقی خودش پاسخ می‌دهد؛ حسن اخلاقی جدا از حسن خداشناسی نیست (همان، ۱۲۷-۱۲۸).

۱-۴) «من» علوی (خود) و «من» سفلی (ناخود)^۱

جنبه‌ای از نفس عالی، ملکوتی و علوی است و جنبه‌ای از آن، دانی، ناسوتی و سفلی است. «من» علوی خاستگاه گرایش‌ها و ارزش‌های معنوی و اخلاقی انسان است، ولی گرایش‌های پست و حیوانی، در حیطه «من» سفلی است که من فرعی، طفیلی و ناخود انسان شمرده می‌شود. «من»

۱. مراد از «من» علوی و «من» سفلی این نیست که انسان واقعاً دو «من» مستقل و در عرض هم داشته باشد. انسان یک نفس ذو مراتب دارد. اگر به جنبه عالی و ملکوتی روی بیاورد، به آن «من» علوی و اگر به مراتب دانی و حیوانی خود توجه کند، بدان «من» سفلی گویند.

اصیل، علوی و "خود" انسان، همان نفخة الهی «نفخت فیہ من روحی» (حجر، ۲۹) است که در هر کسی هست و احساس اخلاقی انسان از آن سرچشمه می‌گیرد. بر پایه «من» علوی و ملکوتی انسان، افعال انسان‌ها ارزش اخلاقی می‌یابد. خواست "من" علوی انسان‌هاست که سبب می‌شود تمام افراد در همه زمان‌ها و شرایط و به طور دائمی حکم واحدی را لحاظ کنند. گزاره‌های اخلاقی با تکیه بر "من" علوی انسان، کلی، دائمی و مطلق می‌شوند و از دام نسبیت‌رهایی می‌یابند (فلسفه اخلاق، ۱۶۹، ۱۸۰، ۱۷۹). انسان‌ها در آنچه کمال نفس‌شان است (آنچه مربوط به "من" علوی است)، همسان آفریده شده‌اند و وقتی همسانند، همه بینش‌ها و احکام اخلاقی نزد آنها یکسان می‌شود (نقدی بر مارکسیسم، ۲۰۸).

۱-۵) «خود» فردی و «خود» اجتماعی

همچنان که "خود" فردی انسان دارای واقعیتی است، "خود" اجتماعی نیز امری واقعی و اصیل است و نه اعتباری. کسانی که فرد را اصیل می‌دانند، اجتماع را مجموع افراد و امری اعتباری می‌دانند؛ در حالی که اجتماع نیز همچون فرد دارای شخصیت و روح است و از این رو، واقعی است. جامعه شخصیت دارد، نه شخصیت اعتباری، بلکه شخصیت واقعی دارد و ترکیب جامعه از افراد، ترکیب اعتباری نیست. این طور نیست که افراد اصالت دارند و جامعه مؤلف از آنهاست، نه؛ واقعاً جامعه به نوعی خاص ترکیب می‌شود و یک مرکب منحصر به خود است. ولی واقعاً مرکب است، و همه افراد که از خود اراده و استقلال دارند. همه اجزاء یک "من" هستند (همان، ۲۰۶). ارزش کار اخلاقی این است که برای "من" جمعی باشد و نه "من" فردی؛ چون "من" جمعی، امری دائمی و کلی است.

عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است. فرد حق دارد، اجتماع هم حق دارد. عدالت از اینجا پیدا می‌شود که حق هر فردی به او داده شود. عدالت رعایت همین حقوق است. بنابراین، عدالت در تمام زمان‌ها یکی بیشتر نیست و اینکه می‌گویند عدالت یک امر نسبی است، حرف

درستی نیست (مجموعه آثار، ۲۲۴/۲۱).^۱

«باید» و «نباید» تنها زمانی می‌توانند پشتوانه واقعی و ملاک حقیقی داشته باشند و از واقعیت نفس‌الامری حکایت کنند که اولاً انشا از روی میل و سلیقه نباشد؛ بلکه هدفی موجّه، کلی و مطلق مدّ نظر باشد و ثانیاً در تأمین هدف نهایی اخلاق (سعادت حقیقی یا تقرّب به خدا) اثر گذار باشد. نتیجه آرای استاد شهید مطهری در پنج مورد یاد شده این است که این دو شرط در معنای انشائیت لحاظ شده است. چون از نظر او، دستوره‌های اخلاقی از روی سلیقه و میل شخصی نیست، بلکه هدف‌های والای انسانی در آنها لحاظ شده است. نیز عمل به این دستورها، انسان را به سوی خدا می‌کشاند و روحیه عبادت و نزدیک شدن به خدا را در انسان تقویت می‌کند.

بنابراین، از دیدگاه شهید مطهری، در اخلاق «نفس‌الامری» وجود دارد که معیار درستی و نادرستی افعال است و از طریق آن، فعل اخلاقی از فعل غیر اخلاقی تشخیص داده می‌شود. جایگاه این نفس‌الامر، روح متعالی و «من» علوی انسان است. ایشان می‌فرمایند:

انسان دارای یک واقعیت وجودی است... واقعیت وجودی انسان در یک قسمت و در یک درجه، واقعیت حیوانی اوست و در یک درجه دیگر که بالاتر است و واقعیت انسان بیشتر وابسته به آن است و بخش اصیل‌تر وجود انسان است، واقعیت ملکوتی انسان است (همان، ۲۰۷).

انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد. کمالاتی واقعی و نه قراردادی. چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی انسان باشد، می‌شود کار علوی و کار ارزشمند... راستی، درستی، احسان، رحمت، خیر

۱. البته مورد اخیر، در کلیت و اطلاق به چهار مورد دیگر نمی‌رسد؛ زیرا تنها اخلاق اجتماعی را شامل می‌شود و نه اخلاق فردی را. چنان‌که خود استاد به این مطلب اشاره دارد: «آن... فقط اخلاق اجتماعی مثل ایثار و کمک به غیر و امثال آن را می‌تواند توجیه کند؛ اما چیزهایی از قبیل صبر و استقامت را نمی‌تواند توجیه کند»، نقلی بر مارکسیسم، ۲۰۹؛ ر.ک: مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن.

رساندن و امثال این امور یک سلسله معانی مسانخ و مناسب با "من" علوی انسان است
(همان، ۲۰۸).

بنابراین، گزاره‌های اخلاقی، انشایی و اعتباری صرف نیستند تا حاکی از واقعیت نفس‌الامری
نباشند، بلکه حاکی از امور عینی و دارای منشأ انتزاع خارجی‌اند. اساساً اخلاق بدون واقعیت و
وجود نفس‌الامری، بی‌معناست.

۲) اشکال بر مطلق بودن اخلاق و پاسخ آن

بر مطلق بودن اخلاق اشکال شده است که اگر احکام و ارزش‌های اخلاقی نسبی نباشند، همواره
باید مطلق و ثابت باشند و در هیچ شرایطی تغییر نکنند، در حالی که حکم بعضی از افعال اخلاقی در
برخی شرایط تغییر می‌کند؛ برای مثال راست‌گویی در شرایطی زشت تلقی می‌شود. این امر چگونه
با اطلاق و کلیت گزاره‌های اخلاقی سازگار است؟
استاد شهید در آثارشان به این اشکال پاسخ داده‌اند:

۱-۲) اطلاق در اخلاق و فعل اخلاقی

باید میان مطلق بودن اخلاق و مطلق بودن فعل اخلاقی تفاوت گذاشت. فعل اخلاقی نمی‌تواند
مطلق و ثابت باشد، بلکه با توجه به شرایط گوناگون متفاوت است. یک فعل می‌تواند به یک اعتبار
اخلاقی باشد و به اعتبار دیگر ضد اخلاقی؛ برای مثال، گرفتن مال یتیم اگر به منظور سرقت باشد،
بد است، ولی اگر به منظور جلوگیری از هدر رفتن آن و ایجاد منفعت برای یتیم باشد، خوب است.
همچنین راست‌گویی نیز حکم ثابتی ندارد، اگر راست‌گفتن فتنه‌انگیز بود و در مقابل، دروغ‌گفتن
مصلحت‌آمیز بود، آن وقت راست‌گویی بد است (تعلیم و تربیت در اسلام، ۱۴۸-۱۵۰، ۱۵۴-۱۵۶؛ فلسفه
اخلاق، ۸۲؛ تقدیمی بر مارکسیسم، ۲۰۴-۲۰۵).

۱. اگرچه ممکن است این پاسخ‌ها با هم تداخل داشته باشند، ولی چون استاد در بسیاری از آثار خود با بیان‌های مختلفی به این اشکال پاسخ
گفته‌اند، ما نیز آنها را جداگانه مطرح کرده‌ایم.

۲-۲) خوب و بد بالذات و بالتبع

خوب و بد دو گونه‌اند: بعضی بالذات خوبند و برخی بالتبع. خوب‌های بالتبع وسیله‌ای برای رسیدن به خوبی‌های بالذات‌اند؛ برای مثال، عفت بالذات خوب است. از این رو، استثنا بر دار نیست، ولی حجاب بالتبع خوب است. از این رو، در میان بعضی اقوام و ملیت‌ها خوب تلقی می‌شود و در میان برخی دیگر، بی‌حجابی خوب است. معیار تشخیص خوبی در این مسئله به حجاب و بی‌حجابی بر نمی‌گردد، بلکه این امر ناشی از صفت عفت است که در فطرت بشر نهاده شده است. حجاب به خودی خود و بدون در نظر گرفتن عفت خوب یا بد نیست، بلکه چون وسیله‌ای برای حفظ عفت است، خوب است. ولی عفت صفتی است که خوبی بالذات دارد. حتی فاسدترین بی‌عفت‌ترین زنان دنیا هم معتقدند که بی‌عفتی بد است. بنابراین، خوبی‌های بالذات، مطلق و دائمی‌اند، ولی خوبی‌های بالتبع، تغییرپذیر و نسبی‌اند (مجموعه آثار، ۲۶۲/۲۱؛ تعلیم و تربیت در اسلام، ۱۵۱-۱۵۳).

به بیان دیگر، باید بین اصول ثابت اخلاقی و افعالی که ذاتاً سبب تام حسن و قبح‌اند مثل عدل و ظلم (و عفت در بیان استاد) با فروع و متغیرهای اخلاقی و افعالی که اقتضای حسن و قبح را دارند - فرق گذاشت. راست‌گویی (یا حجاب در مثال استاد) از قسم دوم است که همیشه در حد اقتضا خوب است، نه ذاتاً. از این رو، با تغییر شرایط، حکم آن نیز تغییر می‌کند. استاد در این باره می‌فرماید: اصول و مبادی اولی زندگی، یعنی اصول انسانیت و اخلاق، اصولی ثابت و جاودانه است. آنچه متغیر و نسبی است، فروع است نه اصول (مجموعه آثار، ۲۳۷/۲-۲۳۸).

۲-۳) فعل اخلاقی و زمینه‌های آن

چه بسا داوری‌های مردم درباره‌ی یک فعل متفاوت باشد؛ یعنی برخی آن را خوب و برخی دیگر بد بدانند، ولی باید دانست که این داوری‌ها به زمینه‌ها و شرایط آن فعل بر می‌گردد، نه خود فعل. فعلی که بالذات خوب است، خوبی آن همواره ثابت و مطلق باقی می‌ماند و هرگز عوض نمی‌شود. آنچه که افکار مردم درباره‌اش در محیط‌ها و زمان‌های مختلف فرق می‌کند و عوض می‌شود، خود

خوب و بدها نیست، بلکه مقدمه آنهاست (مجموعه آثار، ۲۱/۲۶۲).

۳- نسبیت و پلورالیزم اخلاقی

باید دانست با توجه به رد نسبیت اخلاقی، پلورالیزم اخلاقی نیز از منظر اسلام مردود است. نسبیت اخلاقی به معنای پذیرش دگرگونی و تغییر در اصول بنیادین احکام اخلاقی است. این معنا با اعتقاد به نسبی و موردی بودن برخی احکام اخلاقی غیر بنیادی، مانند راست گویی کاملاً متفاوت است. چنان که گفته شد، راست گویی هم می تواند حسن باشد و هم قبیح، ولی این نوع دگرگونی حکم، به دگرگونی عنوان برمی گردد و در واقع، شی از مصداق یک عنوان که اساساً موضوع حکم به حسن است خارج می گردد و مصداق عنوان دیگری می شود که اساساً موضوع قبح است. این نوع تغییر حکم به ثبات و اطلاق اصول کلی و ثابت اخلاقی زیان نمی زند. پلورالیزم اخلاقی، به معنای پذیرش چند اصل اخلاقی در عرض هم و ارجاع فروع اخلاقی به آنهاست؛ حتی اگر میان آن اصول اخلاقی تعارض باشد. نه این معنا در نظر ماست و نه تقسیم بندی ما از افعال اخلاقی انسان، مستلزم پلورالیزم اخلاقی می شود؛ زیرا در شرایط مختلف و با عوض شدن عنوان، حکم نیز تغییر می کند، نه آنکه این تغییر حکم از روی پذیرش تفکر پلورالیستی باشد.

استاد مصباح یزدی دو معنا برای نسبیت در نظر می گیرد که به یک معنا اشکالی بر آن وارد نیست و پاسخ های یاد شده از همین معنای نسبیت حکایت دارد. معنای اول آن است که حکم یک موضوع، در شرایط خاصی که آن موضوع در واقع پیدا می کند، متفاوت است؛ مانند این گزاره که «کشتن انسان بد است». در مقابل، بعضی احکام مطلق اند؛ یعنی با تغییر شرایط واقعی، تغییر پذیر نیستند؛ مانند گزاره «عدل خوب است». تفاوت این دو حکم اخلاقی در این است که خوب بودن عدالت، غایتی واقعی برای انسان و در نتیجه تغییر ناپذیر است، ولی در بد بودن کشتن انسان، موضوع به گونه ای است که مصلحت یا مفاسد آن تابع شرایط است و با تغییر آن شرایط، مصالح یا مفاسد واقعی تغییر می کند. اینها همان احکام مقید اخلاقی اند و می توان به معنای یاد شده

آنها را نسبی دانست و ایرادی هم بر آن وارد نیست. معنای دوّم نسبیت آن است که حکم در هیچ شرایط واقعی، ثابت نیست؛ یعنی حکم، با واقع ارتباطی ندارد تا در همه یا برخی از شرایط واقعی ثابت باشد، بلکه وابسته به سلیقه افراد یا قراردادهای خود آنهاست و از این رو، با هر قید و در هر شرایطی که بیان شود، قابل تغییر است. در مقابل، منظور از اطلاق این است که حکم به سلیقه و قرارداد افراد وابسته نیست، بلکه تابع شرایط واقعی خود است. بر این اساس، همه گزاره‌های اخلاقی همانند گزاره‌های دیگر دانش‌های حقیقی، مطلق‌اند و با تغییر سلیقه‌ها و قراردادها تغییر نمی‌کنند (فلسفه اخلاق، ۱۶۱-۱۶۳).



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب* (کتاب پرواز)، ترجمه: نجف دریابندری، تهران، [بی‌نا]، چاپ ششم، ۱۳۷۳ش.
۳. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲ش.
۴. _____، مقاله «حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی» در *یادنامه حکیم لامعینی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴ش.
۵. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا، چاپ بیست و هشتم، ۱۳۸۲ش.
۶. _____، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ نوزدهم، ۱۳۷۱ش.
۷. _____، *تکامل اجتماعی انسان به ضمیمه هدف زندگی*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۸. _____، *فطرت*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹ش.
۹. _____، *فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۳ش.
۱۰. _____، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۲ش.
۱۱. _____، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱ش.
۱۲. _____، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۷ش.
۱۳. _____، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱ش.
۱۴. _____، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۳ش.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱ش.
۱۶. _____، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸ش.