

## ارزیابی نظریه اطلاق اخلاق و نسبیت رفتار از دیدگاه شهید مطهری

افضل بلوکی\*

محمدعلی مصلح نژاد\*\*

### چکیده

شهید مطهری در باب اطلاق و نسبیت، اخلاق و صفات نفسانی را مطلق و رفتار را نسبی می‌داند. این نظریه، موجب بروز مناقشاتی مانند عدم مطابقت با نصوص دینی، نسبی‌گرایی و ایجاد بیگانگی میان صفات نفسانی و رفتار انسان شده است، هر چند که تا حدودی از نقدهای وارد بر دیدگاه مطلق‌گرایانی چون کانت و نسبی‌گرایانی چون بنتام در امان است، اما با پذیرش نظریه اعتباریات در حسن و قبح و ذکر ادله‌ای مبنی بر نسبیت حسن و قبح در برخی از موارد، و تصریح بر نسبیت افعال انسان، همچنان در مظان نسبی‌گرایی است. ایشان برای رهایی از این معضل، ملاک ارزیابی اخلاقی و معیار اطلاق و نسبیت را در مطابقت یا عدم مطابقت افعال انسان با «من‌علوی» و روح متعالی انسان می‌داند که به دلیل اشتراک در همه و همیشه، مطلق است. هدف از انجام این تحقیق، تحلیل و ارزیابی نظریه اطلاق اخلاق و نسبیت رفتار است تا در مواقع ضروری مانند زمان رویارویی با مسائل گوناگون اخلاق کاربردی مورد بهره برداری عملی قرار گیرد، و ضرورت آن، برقراری مطابقت میان نظر اندیشمندان و عمل است.

### واژگان کلیدی

اطلاق اخلاقی، نسبیت اخلاقی، اصول، وجدان، من‌علوی، شهید مطهری.

bluki1390@gmail.com

\*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان.

\*\* عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲

### طرح مسئله

اطلاق و نسبیت گزاره‌های اخلاقی از مسائل چالشی در فلسفه اخلاق است اندیشمندان درباره آن اظهارنظر کرده‌اند. با مطالعه افکار فیلسوفان یونان، می‌توان به رگه‌هایی از مسئله اطلاق و نسبیت در آثار آنان دست یافت؛ افلاطون از زبان سقراط درباره دروغ و راست و اینکه میزان سود و ضرر جسمانی و روحی هر یک چقدر است و در صورت مطلق بودن گزاره‌های اخلاقی، کدامیک نسبت به دیگری برتری و ترجیح دارد، به طور مفصل سخن گفته است. (افلاطون، ۱۳۶۰: ۱۲۵) سقراط معتقد بود اخلاق مطلق است و کودکان نیز عدالت را خوب می‌دانند. (ر. ک: همان، ۱۳۶۰: ۶۳۸ - ۶۳۷) پس از آن در میان اندیشمندان غربی و شرقی، بسیاری کسانی که نسبی‌گرا یا مطلق‌گرا هستند؛ اما درباره نظریه اطلاق اخلاق و نسبیت رفتار که مقام عمل را از اصول اخلاقی و صفات نفسانی تفکیک کرده است، می‌توان برخی از اندیشمندان غربی، مانند دیوید راس را نام برد که در ارائه راه‌حلی برای تعارض اخلاقی، اصول اخلاقی را در نگاه نخست، مطلق و در مواقع عمل و در ظرف واقع، نسبی می‌داند. (Ross, 1930: 20) پس از او، بسیاری از اندیشمندان مانند فرانکنا، اتکینسون و مک‌ناوتن درباره آن نظریه‌پردازی کردند. در متون اسلامی، ریشه مطلق و نسبی به مباحث کلامی متکلمان در مبحث حسن و قبح برمی‌گردد؛ ولی درباره بیان این نظریه از جانب شهید مطهری می‌توان گفت دیدگاه‌هایی مانند «مشهوری دانستن قضایای اخلاقی» که ابن‌سینا مطرح کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۲۱ - ۲۱۹) و نظر دانشمندان زیادی را به خود معطوف نمود و برخی از آنان در مقام تعیین تکلیف برای چگونگی حسن و قبح، آن را به ذاتی و اقتضائی، یا ذوجهات بودن یا تفکیک قائل شدن در اصول اولی و ثانوی، تقسیم کردند، بر آن تأثیرگذارند.

از جمله دیدگاه‌هایی که در پردازش نظریه شهید مطهری به طور جدی ایفای نقش نموده، نظریه «اعتباریات» علامه طباطبایی است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۸ / ۱۲۱ - ۱۱۸) استاد مطهری در مقام تحلیل و ردّ نظریه مطلق‌گرایانه کانت و نامعقول شمردن نظریه نسبی‌گرایی اخلاقی، همچنین در مقام تحلیل نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، دیدگاه اطلاق اخلاق و نسبیت رفتار را مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۹۹) و در تبیین دیدگاه خود، برای حفظ جاودانگی اصول اخلاقی، مطابقت افعال انسان با من‌علوی و روح متعالی او را به‌عنوان معیار ارزشمندی افعال مطرح می‌نماید. (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۱) بنابراین تفکیک بین اصول اخلاقی و صفات نفسانی با رفتار اخلاقی انسان و پیوند دادن میان دو نظریه ناهمگون اعتباریت و مطلق‌گرایی، بیانگر جنبه

نوآوری این نظریه است. روش بررسی و تحقیق این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است و از طریق گردآوری یافته‌ها و مطالعات کتابخانه‌ای انجام می‌شود و روش تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز به صورت نقد و بررسی و استدلالی - تحلیلی خواهد بود.

### الف) اطلاق اخلاق و نسبت رفتار و فعل اخلاقی

از نظر شهید مطهری، «نباید مطلق بودن اخلاق را با مطلق بودن فعل اخلاقی، اشتباه کرد؛ یعنی درست نیست که یک فعل خاص را مطلقاً و همیشه اخلاقی یا ضداخلاقی بدانیم». (مطهری، ۱۳۷۳ ب: ۱۵۰ - ۱۴۹) بنابراین اخلاق در قامت یک خصلت و خوی، امر ثابتی است؛ اما فعل اخلاقی، ثابت نیست؛ برای نمونه، عفاف و پاکدامنی یک حالت نفسانی و به معنای رام بودن قوه شهوانی، تحت حکومت عقل و ایمان و تحت تأثیر قوه شهوانی نبودن است که همیشه خوب است؛ اما فعل اخلاقی که «عفت» نام دارد، می‌تواند گاهی اوقات خوب یا بد باشد؛ مثلاً مراجعه زن بیماری که جانس در خطر است، به طیب مرد، در صورت فقدان طیب زن، حتی در برخی از بیماری‌ها که ناچار به لمس بدن یا کشف عورت اوست، جایز است. لمس و نگاه به بدن زن برای مرد نامحرم، خلاف عفت است؛ اما همین فعل در شرایط خاصی، جنبه غیر اخلاقی خود را از دست می‌دهد؛ درحالی که عفاف، یک خلق و خوی تغییرناپذیر است. (همان: ۱۵۲ - ۱۵۱)

بنا بر تصریح ایشان، برخی گمان کرده‌اند که لازمه اخلاق مطلق و ثابت این است که افعال را از اول به اخلاقی و غیراخلاقی دسته‌بندی کنیم که این تصور درست نیست؛ یک فعل، ممکن است به یک اعتبار، اخلاقی و به اعتبار دیگر ضداخلاقی باشد. این امر که رفتار مطلق است یا نسبی، غیر از این است که اخلاق مطلق است یا نسبی؛ برای نمونه، در اینکه سیلی زدن به یتیم، فعل اخلاقی و خوب است یا ضداخلاقی و بد، باید گفت حکم سیلی زدن به یتیم، نه مطلقاً خوب است و نه بد؛ بلکه از روی ظلم، بد است و از روی تأدیب، خوب؛ همچنین تعظیم کردن در برابر دیگران، حکم ثابتی ندارد؛ بلکه اینکه در برابر چه کسی و چرا تعظیم می‌کنیم، مهم است. تعظیم در برابر انسان شایسته، خوب و در برابر انسان به قصد تمسخر، بد است. (همان)

حاصل سخن ایشان چنین است که: خلق و خو مطلق است و افعال نسبی‌اند؛ مبلغان نیز در توصیه‌های خود، ضمن مطلق دانستن خلق و خوی، عرصه‌های عمل را به گونه‌ای تشریح کنند که مخاطبان به تصور مطلق دانستن افعال، مرتکب فعل غیراخلاقی نشوند. (همان: ۱۵۳)

ایشان درباره عبارت «التَّكْبُرُ مَعَ الْمُتَكَبِّرِ عِبَادَةٌ»، می‌فرماید:

مقصود این است که اگر کسی با شما رفتار متکبرانه نماید، طوری عمل نکنید که او را به تکبرش تشویق نمایید؛ بلکه در مقابل کسی که متکبرانه رفتار می‌نماید، متکبرانه رفتار کنید تا متوجه رفتار ناپسند خود شود؛ وگرنه تکبر به‌عنوان یک حالت روانی، همیشه ناپسند است و انسان باید متواضع باشد. بنابراین در چنین مواقعی، تکبر به‌عنوان «خُلُق» توصیه نشده؛ بلکه به‌عنوان «رفتار» که شبیه رفتار یک انسان متکبر است، توصیه شده است. (همان: ۱۶۷ - ۱۶۳)

### ب) مبانی نظریه اطلاق اخلاق و نسبیت رفتار

برای تحلیل دیدگاه شهید مطهری مبنی بر «اطلاق اخلاق و نسبیت رفتار» و همچنین برای ارزیابی برخی از نقدهایی که به آن ایراد کرده‌اند، نخست اصول پذیرفته شده ایشان، که زمینه‌ساز و توجیه‌گر این نظریه است، بررسی می‌شود:

#### ۱. حُسن و قبح

ایشان درباره حُسن و قبح می‌گوید: «مفهوم خوب و بد، بیانگر رابطه میان اشیا و افعال با مَنْ علوی و روح متعالی انسان است؛ به عبارت دیگر: «حُسن» به‌معنای «احساس ملائمت افعال با مَنْ علوی» و «قُبْح» به‌معنای «احساس منافرت و عدم مسانخت افعال با مَنْ علوی» است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۷۳۰ - ۷۲۳) بنابراین معیار ارزشمندی افعال، مسانخت با روح متعالی و مَنْ علوی است. از نگاه ایشان، ریشه حُسن و قبح، امری درونی است؛ باید گفت حُسن و قبح عقلی، به حُسن و قبح قلبی برمی‌گردد؛ چون حُسن، زیبایی و قبح، زشتی است و اینها از مقوله احساس است، نه از مقوله ادراک، و احساس هم کار قلب است. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۳۱) اینکه پایه اخلاق، حُسن و قبح عقلی باشد، یک بحث سقراطی است و مربوط به دین اسلام نیست. (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱ / ۳۵۱ - ۳۴۴) در نتیجه حسن و قبح به‌معنای تناسب یا عدم تناسب با روح متعالی انسان است و این امر در اثبات اطلاق اخلاق و نسبیت رفتار که مدنظر شهید مطهری است، بسیار مهم است که در تحلیل و نقادی این نظریه به آن خواهیم پرداخت.

از نظر ایشان، احکام اخلاقی از قبیل «عدل باید ورزید»، «راست‌گویی باید کرد» و «امانت‌داری خوب است»، با تکیه بر مَنْ علوی انسان، دارای کلیت، دوام و اطلاق است. هنگام ارزیابی کلیت، دوام و اطلاق تعابیر اخلاقی، نباید سراغ روابط نفس‌الأمری مفاهیم اعتباری مندرج در احکام اخلاقی رفت؛ بلکه باید به سراغ رابطه نفس با این اعتبارات رفت که یک رابطه کلی،

دائمی و مطلق است؛ (امید، ۱۳۸۸: ۳۳۱ - ۳۳۰) یعنی قضایای اخلاقی، قضایای حقیقی نیستند که وصف کلیت، دوام و اطلاق در این نوع قضایا، متکی بر روابط نفس‌الأمری خاصی، بین موضوعات و محمولات باشد؛ به بیان دیگر، در قضایای حقیقی، اگر محمولی بر موضوعی، در مورد تمام افراد آن و در تمام زمان‌ها و به طور دائمی، در تمام موقعیت‌ها و شرایط صدق کند، این اوصاف مبتنی بر وجود رابطه‌ای واقعی و نفس‌الأمری میان موضوع و محمول است - مانند آنچه در قضیه «هر معلولی نیازمند علت است»، رخ می‌دهد - اما در قضایای اخلاقی، اطلاق و کلیت، به نوع رابطه نفس با این قضایا بستگی دارد.

## ۲. جایگاه وجدان

از نظر شهید مطهری، «وجدان» امری ثابت است و افعال انسان، در وجدان او ریشه دارد. فعل اخلاقی در وجدان هر بشری، دارای ارزش است؛ آن هم یک ارزش برتر از ارزش‌های مادی. (مطهری، ۱۳۶۶ ب: ۱۵ - ۱۴) در نتیجه احکام اخلاقی که از وجدان بشر نشئت می‌گیرند، مطلق و نامتغیرند؛ چون وجدان و حکم آن ثابت است.

حکم وجدان، حکمی مطلق است؛ اما نه اطلاق بدون هیچ قید و شرطی که کانت مطرح کرده است. از نظر کانت، اخلاق ریشه در وجدان دارد و وجدان نیز احکام خود را به طور مطلق صادر می‌کند و سودگروانه به پیامدهای سودمند یا زیان‌بار قضایا نمی‌نگرد و قاطعانه حکم می‌دهد؛ وقتی می‌گوید، راست بگو، یعنی: «مطلقاً راست بگو و مطلقاً دروغ نگو». (مطهری، ۱۳۶۶ ب: ۶۶)

ایشان با پذیرش «اصل وجود وجدان اخلاقی در انسان» می‌فرماید: «این حرف درست است که بعضی از احکام مطلق است؛ مثلاً خوبی عدالت یک حکم مطلق است، بدی ظلم یک حکم مطلق است؛ اما راستی یک حکم مطلق نیست؛ بلکه تابع فلسفه خودش است و گاهی راستی، فلسفه خودش را از دست می‌دهد». (همان: ۸۲) او همچنین با ذکر داستان قاتل فرضی می‌پرسد: «آیا وجدان انسان این قدر مطلق است و می‌گوید تو باید مطلقاً راست بگویی و به نتیجه، کاری نداشته باشی؟» (همان) کسی که با راست و دروغ سروکار داشته باشد و عملاً درگیر این مقولات شود، هرگز این‌گونه مطلق و بی‌قید و شرط سخن نمی‌گوید و چنین احکام مطلق را به وجدان نسبت نمی‌دهد؛ دروغ و راست، هر یک فلسفه خود را دارند و تا آنجا باید آنها را نگه داشت که فلسفه خود را تأمین کنند و اگر به ضد خود تبدیل شوند، پای‌بندی به آنها روا نیست.

شهید مطهری با متفاوت دانستن دروغ مصلحت‌آمیز از دروغ منفعت‌خیز، اولی را در جهت تأمین حقیقت می‌داند؛ یعنی دروغی که فلسفه خود را از دست داده و فلسفه راستی پیدا کرده است تا حقیقتی را نجات دهد؛ ولی دروغ منفعت‌خیز را برای کسب منفعت می‌داند و معتقد است شخص برای سود خود دروغ می‌گوید. بنابراین امر دائرمدار حقیقت، مصلحت است، نه منفعت؛ مصلحت و حقیقت، دو امر جدایی‌ناپذیرند و نقش وجدان در نگاه ایشان، در نظر گرفتن مصلحت و حکم به نجات حقیقت و ممانعت از جنایت است؛ برای نمونه، اگر فردی به واسطه راست گفتن، این مصلحت را به خطر اندازد، جانی است، نه راست‌گو. (ر.ک، همان: ۸۸ - ۸۴)

### ۳. خوب و بد بالذات و بالغیر

از نظر شهید مطهری، اموری را که خوب می‌دانیم، دو قسم‌اند: برخی بالذات خوب هستند و برخی از جهت اینکه وسیله خوب‌ها هستند، خوب‌اند؛ چنان‌که در امور بد، شماری بالذات بد هستند و برخی از جهت اینکه مقدمه بدها هستند، بدند. گاهی چیزی را خوب می‌دانیم، چون مقدمه یک خوب است و چیزی را بد می‌دانیم، چون مقدمه یک بد است؛ آنچه افکار مردم درباره‌اش در محیط‌ها و زمان‌های مختلف فرق می‌کند و عوض می‌شود، خود خوب‌ها و بدها نیستند؛ بلکه مقدمه آنهاست. یعنی ممکن است قضاوت مردم در یک زمان این باشد که چیزی، مقدمه خوبی برای انجام یک کار خوب است؛ اما در زمان دیگر، عقیده مردم عوض شود؛ ولی قضاوت مردم درباره خود آن خوب یا بد عوض نمی‌شود. (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱ / ۴۰۲) ذاتی و غیری بودن حسن و قبح، ظاهراً با اعتباری بودن آن دو متفاوت است که در مبحث نقد بدان می‌پردازیم.

### ۴. قوانین کنترل‌کننده

استاد مطهری برخی اصول و قوانین را کنترل‌کننده می‌داند و آنها را از آیات و روایات برگرفته است؛ مانند: قاعده «لا ضرر»؛ «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام؛ لا ضرر ولا ضرار علی المؤمن» و قاعده «لا حرج»؛ «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». (حج / ۷۸)

ایشان اینها را قاعده‌های کلی می‌داند که در سراسر فقه حکومت می‌کنند. او برای این قواعد، «حق و تو» قائل است؛ البته نه چنان‌که وابسته به میل شخصی باشد؛ بلکه آن حقی که ریشه‌اش «ضرر و ضرار» است، ریشه‌اش مصالح مهم‌تر است. هر دستوری که اسلام در هر جا داشته باشد، همین که به مرز «ضرر و حرج» برسد، «لا ضرر ولا حرج» می‌آید و جلوی آن را می‌گیرد. این قواعد،

کنترلی است که خود اسلام در دستگاه قوانین خود قرار داده است. (مطهری، ۱۳۶۶ الف: ۱۶۹ - ۱۶۸) سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «لا ضَرَر و لا ضَرار فی الاسلام»، (حرعاملی، ۱۳۹۸، ۲۵: ۴۲۹) یکی از مصادیق جوامع الکلم است که آن حضرت فرمود: «أُعْطِیْتُ جوامِعَ الکَلِمِ»؛ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۱: ۲۴۱) به من سخنان جامع اعطا شده است. شهید مطهری در توضیح این کلام می‌فرماید:

پیامبر صلی الله علیه و آله می‌خواهند بیان کنند که یکی از موهبت‌های بزرگی که از طرف پروردگار به من اعطا شده، کلمات جامع است؛ یعنی می‌توانم یک جمله بگویم به جای ۱۰۰ جمله، به جای ۱۰۰۰ جمله، یک جمله بگویم به صورت یک قانون و یک اصل کلی. (مطهری، ۱۳۶۶ الف: ۱۶۸)

این مبنایی مهم در دین است که هرگاه قوانین اولی یا ثانوی، موجب ضرر یا ضرار شود، قاعده «لا ضَرَر» بر آنها حاکم شده، آنها را برای دفع ضرر، از فعلیت می‌اندازد؛ برای نمونه، در تزامم میان راست‌گویی و خطر جانی برای فردی بی‌گناه، راست‌گویی واجب است؛ اما به خطر انداختن جان یک انسان بی‌گناه، حرام است. وقتی راست‌گویی باعث به خطر انداختن و ضرر رساندن به کسی شود، به حکم قاعده «لا ضَرَر»، وجوب راست‌گویی از اولویت می‌افتد؛ یعنی حفظ جان انسان بر راست‌گویی تقدم پیدا می‌کند یا به قول شهید مطهری، این قاعده «حقّ و تو» دارد.

### ج) ارزیابی و نقد نظریه شهید مطهری

#### ۱. شبهه تعارض در صورت اطلاق اصول اخلاقی

شهید مطهری اخلاق و همچنین اصول اولی اخلاقی را مطلق می‌داند؛ حال اگر دو یا چند اصل اخلاقی مطلق با هم تعارض کنند، وظیفه مکلف چیست و باید بر اساس کدام اصل عمل کند؟ برای نمونه، وقتی یک اصل اخلاقی مطلق، متضمن مصلحت فردی باشد و اصل دیگری متضمن مصلحت عموم، و مکلف متحیر باشد که بر اساس کدام یک عمل نماید، چه باید بکند؟ وی در پاسخ چنین شبهه‌ای می‌فرماید: برای اسلام، همه افراد علی‌السویه هستند؛ ولی وقتی پای ترجیح مصلحت یک فرد یا جمع در میان است، بدیهی است که آن جمع، همین فرد است، به‌علاوه هزارها یا میلیون‌ها نفر دیگر؛ یعنی مصلحت فرد در آنجا، هزاران یا میلیون‌ها برابر شده است. در اینجا فرد را فدای جمع می‌کنند. در دیدگاه اسلامی، احکام بر مبنای مصالح و مفاسد نفس‌الامری و واقعی است و آنها به منزله علل احکام‌اند؛ لذا در تعارض میان دو یا چند حکم،

میزان مصالح و مفاسد آنها سنجیده می‌شود و هرکدام اهم و اولی باشد، بر بقیه ترجیح داده می‌شود. برای تحلیل بهتر، به این مثال توجه کنید:

در کتاب *طاعون آلبرکامو*، گفتگویی میان کامو و سارتر گزارش می‌شود. کامو مدعی است در جنگ‌ها به هیچ‌وجه نباید بی‌گناهان کشته شوند؛ هرچند به این عنوان که کشتن اینها مقدمه‌ای برای خاموش کردن یک فتنه بزرگ باشد. در مقابل، سارتر معتقد است در چنین حالتی، رعایت حال فرد بی‌گناه، کمک به آن جنایت‌کاران است و این نوعی جنایت‌کاری است.

این مسئله در «کتاب جهاد»، در فقه اسلامی به این صورت مطرح است که اگر دشمنی مهاجم و خطرناک به جامعه اسلامی حمله کند و برای پیشگیری از مقاومت مسلمانان، عده‌ای مسلمان بی‌گناه را اسیر و سپر قرار دهد، در چنین حالتی یا باید به دلیل وجود مسلمانانی که سپر قرار گرفته‌اند، دست از دفاع برداشته و به دشمن امکان حمله داده شود که نتیجه آن، خسارت صدها برابری است؛ یا اینکه به دشمن حمله شود؛ هرچند به قیمت کشته شدن مسلمانان بی‌گناه. در چنین مواردی، میان فقها هیچ اختلافی مبنی بر ضرورت حمله به دشمن وجود ندارد و کشته‌شدگان بی‌گناه، شهید و از مجاهدان در راه خدا شمرده می‌شوند. به تعبیر شهید مطهری، هنگام تزامم دو حرمت با یکدیگر، حرمت کوچک‌تر، فدای حرمت بزرگ‌تر می‌شود. (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳: ۲۹۱ - ۲۹۰)

زمینه این بحث اخلاقی، همان بحث فقهی باب جهاد و اساس آن، همان بحث اصولی «مقدمه واجب واجب است» می‌باشد. توضیح آنکه، هر عاقلی وقتی که چیزی را بر خود واجب بداند و حصول آن واجب نیز متوقف بر مقدماتی باشد، انجام آن مقدمات بر او واجب می‌شود. استاد مطهری مثال‌هایی دیگر از باب تزامم افعال یا تعارض اصول را مطرح می‌کند؛ مانند: تزامم میان حرمت تشریح میت مسلمان و نیاز علم پزشکی یا خوردن شراب درحالی که تنها راه حفظ حیات باشد. وی در همه این مثال‌ها، با ملاحظه اولویت یک طرف، آن را که اولی است، ترجیح داده است.

## ۲. ابهام در مفهوم قید مصلحت و مفاسد

شهید مطهری احکام را - اعم از احکام فقهی و احکام اخلاقی که از نظر ایشان مبتنی بر فقه است - تابع مصالح و مفاسد دانسته و معتقد است هنگام تزامم افعال یا تعارض احکام، آن طرف که دارای مصلحت بیشتر است، مقدم می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۹۳) بر این عقیده، چنین اشکال شده که مفهوم مصلحت مشخص نیست و مصلحت چه کسی مدنظر است؛ مصلحت فرد



دروغ گو یا کسی که دروغ را می شنود یا شخص سوم یا هر سه مورد؛ اگر مقصود مصلحت نظام اجتماعی است، کدام نظام اجتماعی؛ ملاک این مصلحت چیست و مرجع تشخیص این مصلحت چه کسی است. ایشان ابهامات دیگری از همین قبیل مطرح کرده و سپس نتیجه گرفته است که بهتر است از خیر این قید بگذریم و به جای آنکه بگوییم مثلاً دروغ مصلحت‌آمیز خوب است یا بد، همانند قدما سراغ موارد مشخص برویم و مورد به مورد بحث کنیم؛ برای مثال، این بحث را مستقلاً طرح کنیم که آیا برای نجات جان انسان بی‌گناهی که در معرض تهدید قرار گرفته است، می‌توان دروغ گفت یا خیر. این‌گونه عمل کردن، بهتر از حفظ قید «مصلحت‌آمیز» است و ما الزامی برای ننگ داشتن آن نداریم. (ر.ک: اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۴۸)

همچنین برخی معتقدند عبارت سعدی: «دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز»، برای مسموم کردن اخلاق جامعه ایرانی، به قدر حکومت‌های استبدادی چنگیز و تیمور و سایر درباری‌های فجایع‌آلود سلاطین خودخواه و بی‌اخلاق ایران مؤثر بوده است:

قوانین، خواه اخلاقی و خواه مدنی و غیره، باید استثناپذیر باشد؛ یعنی شارح و مصلح باید آن را با یک شمول و عمومیت رخنه‌ناپذیری ذکر کند. اگر برای قوانین، رخنه‌ای درست گردید، تمام نفوس بشری با لطایف‌الحیل، خود را نازک کرده و وارد آن رخنه می‌نمایند و همیشه در فطرت بشر، موضوع نقضی وجود دارد؛ یعنی برای جلب نفع و دفع ضرر، همیشه برای نقض قوانین اخلاقی و آسمانی و مدنی موارد نقضی مهیا است. (همان: ۴۹۶ - ۴۹۴)

نکته اول این مذکور آن است که مفهوم مصلحت، مبهم است؛ همچنین معلوم نیست مصلحت چه کسی یا چه گروهی یا چه نظامی منظور است؛ گرچه ممکن است تعاریف گوناگونی از واژه مصلحت ارائه شود؛ حتی گاهی مصلحت در برابر واژه «اخلاقی» تعریف می‌شود و آن را به معنای انتخابی حاوی مساعدت برای منافع خاص خود عامل قرار می‌دهند؛ به عبارت دیگر، به معنای فاصله گرفتن از گزینه اخلاقی در جهت کسب یا حفظ منافع شخصی یا گروهی و نه در همه حال، همگانی می‌دانند. (میل، ۱۳۸۸: ۸۲)

در منابع اصولی اهل سنت، غالباً مصلحت به «جلب منفعت» یا «دفع ضرر» تعریف شده است. (تولایی، ۱۳۹۱: ۴۰) در نگاه محقق حلی، مصلحت چیزی است که در مقاصد دنیوی انسان یا مقاصد اخروی وی یا هر دو، موافق با انسان است و نتیجه آن تحصیل منفعت یا دفع مضرت خواهد بود. (حلی، ۱۴۰۳: ۲۲۱) در *لسان العرب*، واژه مصلحت در برابر مفسده و به معنای صلاح و

خیر آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۴: ۲ / ۵۱۶) گاهی مصلحت و مفسده، به مطلق نفع و ضرر، اعم از نفع و ضرر شخصی یا عام و دنیوی یا اخروی تفسیر می‌شود. (عجم، ۱۹۹۸: ۱۴۴۷) در میان احادیث نیز تعابیری متفاوت از این دو واژه به چشم می‌خورد، مانند: مصلحت دنیای مردم (حرعاملی، ۱۳۹۸: ۳ / ۱۱۷) و مصلحت دین مردم. (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۱۸)

بنابراین مصلحت و مفسده، دارای تعابیر متفاوت است و اینکه گفته شود آنچه متضمن مصلحت است، خوب و آنچه متضمن مفسده باشد، بد است، دارای ابهام است. این اشکال گرچه بی‌وجه نیست و ذکر چنین قیودی به صورت کلی و عام مبهم است، کسی که با مبانی نظری استاد مطهری آشنایی داشته باشد - که در این نوشتار ذکر کردیم - می‌تواند تشخیص دهد که منظور ایشان چیست. مصلحت از نظر ایشان، مصلحت واقعی و نفس‌الآمری است، نه مصلحت بر پایه منفعت. به عبارت دیگر، چیزی مصلحت است که با روح علوی سازگار بوده، منجر به قرب الهی شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۹۳) و با متفاوت دانستن مصلحت و منفعت، مصلحت را دائر مدار حقیقت دانسته، می‌گوید: مصلحت و حقیقت دو برادر هستند که از یکدیگر جدا نمی‌شوند؛ مصلحت یعنی رعایت حقیقت را کردن، نه رعایت سود خود را کردن. ایشان رعایت خود کردن را منفعت می‌شمارد و با ذکر مثال، دروغ مصلحت‌آمیز را برای تأمین حقیقت، و دروغ منفعت‌خیز را برای تأمین سود شخصی می‌داند. (ر.ک: همو، ۱۳۶۶: ب: ۸۵ - ۸۴) وی برای تشخیص مصالح و مفاسد و اینکه منظور از مصلحت و مفسده چیست، دو معیار را مطرح کرده است:

الف) رجوع به نصوص مبین مصالح و مفاسد؛

ب) تشخیص عقل. (همو، ۱۳۸۳: ۲۹۹) از نظر شهید مطهری، عقل حجت باطنی است که در کنار حجت ظاهری (شرع مقدس) کاشف حقیقت و مناط حکم است. مصالح و مفاسد احکام در کتاب و سنت بیان است و اگر بیان نشده باشد، عقل با توجه به آشنایی با نظام قانون‌گذاری اسلام و بر اساس «کَلِمَا حَكْمٌ بِه الْعَقْلُ حَكْمٌ بِه الشَّرْعُ»، قدرت کشف آن را دارد. پس عقل در کنار شرع، برای کشف و بیان مصلحت و مفسده است و می‌تواند در مواردی - مانند تزامم در مقام عمل - حکم شرع را محدود کند یا عامی را تخصیص زند و مطلق را مقید کند؛ البته این راهی است که اسلام در اختیار مجتهد قرار داده است. (ر.ک: همو، ۱۳۸۳: ۲۹۹ - ۲۹۳)

از بیان ایشان که مجتهد، قدرت کشف مصلحت ملزم احکام را دارد، روشن می‌شود که منظور ایشان، عقل متخصصان و فقها است، نه به طور کلی عقل هر فردی از افراد بشر و با هر شرایطی. البته می‌توان پرسید در صورت کاشفیت عقل (هرچند عقل خبرگان) و قاعده ملازمه

عقلی، چرا حسن و قبح عقلی، پایه اخلاق نیست و نمی‌تواند ملاکی برای ارزیابی تعابیر اخلاقی باشد؛ چنان‌که ایشان حسن و قبح عقلی را پایه اخلاق نمی‌داند (همو، ۱۳۷۳ الف: ۱ / ۳۵۱ - ۳۴۴) و حسن و قبح را اعتباری می‌شمارد و با نقل سخنان حکمای قدیم و بدون اینکه نقدی بر آنها وارد کند، قوه دراکه حسن و قبح اخلاقی را عقل عملی بیان می‌کند و عقل عملی را از سنخ عقل نمی‌داند. (ر. ک: همو، ۱۳۷۴: ۷۱۴ - ۷۱۲)

نکته دوم، نقدی است که به سخن سعدی وارد شده است. نظریه ناقد همان مطلق‌گرایی است که هنگام تراجم افعال اخلاقی، به بن‌بست می‌رسد و رهایی از آن غیرممکن می‌گردد؛ درحالی‌که راه‌حل‌ها و سخنان آیت‌الله مطهری در جهت برون‌رفت از بن‌بست اطلاق اخلاقی است. به هر حال، درست است که قوانین اخلاقی مطلق‌اند، این بدان معنا نیست که به هیچ قیمتی نتوان از اطلاق آنها دست برداشت و استثنا یا قید را در مواقع ضرورت، نادرست پنداشت؛ همان‌طور که ایشان در مبحث اطلاق حکم وجدان، این مطلب را توضیح داده‌اند.

### ۳. عدم شمول حکم وجدان

دیدگاه شهید مطهری درباره وجدان چنین نقد شده است که اگر تنها به حکم وجدان اکتفا کنیم، باید عملکرد هر کس را - هر چند ضدبشری باشد - به صرف اینکه مبتنی بر حکم وجدان اوست، تأیید کنیم. در این نقد به سخن جان‌اتان بنت<sup>۱</sup> در مقاله «وجدان هاکلبری فین» استناد شده که پس از بیان زندگی و عملکرد جنایت‌کارانه «هاینریش هیملر»<sup>۲</sup>، فرمانده اس‌اس در نظام نازی، درباره کارآیی مطلق وجدان تردید می‌کند (هیملر ادعا می‌کرد جنایاتی را که مرتکب می‌شد، از ندای وجدان خود پیروی نموده و بر اساس تکلیف خود عمل کرده است). (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۵۰) در نقد این سخن می‌گوییم توجه دقیق در سخنان استاد درباره وجدان و کارکرد آن، جایی برای این نقد نمی‌گذارد. ایشان فرمودند:

وجدان بشری ثابت است و فی حد ذاته تغییر نمی‌کند؛ اما مانند هر قوه‌ای از قوای انسان، دارای حالت سلامت و حالت انحراف است. در حالت انحراف، خوب کار نمی‌کند، عوضی کار می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱ / ۴۰۰ - ۴۰۲)

بنابراین ادعای هیملر که از ندای وجدان خود پیروی می‌کند، اولاً، از قوای شهوانی خود

1. Jonathan Bennett

2. Heinrich Himmler

پیروی می‌کند؛ ثانیاً، اگر او جنایات خود را پیروی از وجدان می‌نامد، این همان وجدان انحرافی است که منشأ افعال نادرست است؛ وگرنه وجدان دارای مجموعه اصول و قواعدی است که در عموم مردم مشترک است؛ اما عموم مردم درباره ادعای هیملر هم عقیده نیستند. گرچه تکیه بر حکم وجدان در موارد تراحم برای تشخیص فعل درست جای مناقشه دارد، شهید مطهری حکم وجدان را بدون قید و شرط مطلق نمی‌داند و این مطلب را در مبحث وجدان در مبانی نظریه استاد بیان نمودیم.

#### ۴. اطلاق اخلاق و نسبییت رفتار

شهید مطهری با صراحت بیان فرموده که اخلاق، خصلت و خلق و خویی مطلق است؛ اما رفتار نسبی است. این مسئله که رفتار نسبی است، فاعل مختار را از درافتادن در ورطه مطلق‌گرایی خشک و افراطی کانتی می‌رهاند و او را از بن‌بست رفتاری خلاص می‌کند؛ زیرا هنگام عمل، بسیاری از موارد مانند نیت فاعل، هدف و تأثیر فعل، میزان مصلحت یا مفسده که ممکن است از قیل انجام فعل ایجاد شود، لحاظها و اعتبارات گوناگونی که باید در انجام فعل مورد توجه قرار گیرند و امثال آن، مدنظر قرار می‌گیرند و عمل انسان را موجه یا غیرموجه، جایز یا غیرجایز و اخلاقی یا غیراخلاقی می‌نمایند؛ اما ممکن است چند شبهه در اینجا وارد شود که به آنها می‌پردازیم.

#### یک. عدم ارتباط میان صفات نفسانی و رفتار

چگونه ممکن است خصلت انسان و خلق و خوی او مطلق باشد، ولی افعال و رفتارهای او نسبی باشد؟ خاصیت خصلت و خلق و خوی انسان چیست؟ اینکه می‌گوییم صفتی برای انسان ملکه شده، یعنی چه؟ خلق، سرشت باطنی انسان یا همان صفت نفسانی راسخ است که انسان، افعال متناسب با آن صفت را بی‌درنگ انجام می‌دهد. این صفت راسخ درونی، ممکن است منشأ رفتار خوب یا کردار بد و ناپسند باشد. از جهت دیگر، بسیاری از خصلت‌ها و ملکات، با تکرار افعال و رفتارها به دست می‌آیند. حال اگر قرار باشد خلق و خو مطلق باشد و رفتار نسبی، ارتباط این دو چگونه است؟ به بیان دیگر، اگر قرار باشد انسان در هر موقعیتی، بسنجد تا ببیند شرایط چگونه است یا چه کاری در آن شرایط، اخلاقی و چه کاری ضد اخلاقی است و میزان مصلحت یا مفسده آن رفتار خاص چقدر است، این رفتار خاص، چه نتیجه‌ای در پی دارد؟ سپس اگر فعل خود را با توجه به این شرایط مختلف و حدود آنها انجام دهد، آن ملکه و خلق و خو چه دخالتی در انجام فعل دارد؟ آیا دوگانگی و بی‌ارتباطی میان نفس و عمل ایجاد نمی‌شود؟ امام علی علیه السلام

فرمود: فساد ظاهر، ناشی از فساد باطن است. (ر.ک: نهج البلاغه: ۱۵۴) حال اگر رفتارها نسبی و صفات درونی مطلق باشند، سخن امام علیه السلام چگونه تعبیر می‌شود؟

### دو. نسبی‌گرایی

اینکه بگوییم اخلاق مطلق است و فعل اخلاقی متغیر و نسبی، این پرسش را پدید می‌آورد که این با دیدگاه نسبی‌گرایان چه تفاوتی دارد؟ دو دیدگاه از نظر تئوری متفاوت‌اند و در یکی، رفتار نسبی و قواعد مطلق است (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۳ - ۱۵۱) و در دیگری، رفتار و قواعد نسبی است؛ اما در عمل یکی هستند؛ چون بروز هر دو نظریه در رفتار مکلفان است. نسبی‌گرایان می‌گویند: اگر شرایط اقتضا کند که راست بگوییم یا دروغ بگوییم، بر اساس همان شرایط عمل می‌کنیم. دروغ نه خوب است نه بد؛ بلکه بستگی به شرایط و مقتضیات دارد. این نظریه می‌گوید دروغ بد است؛ اما در مواجهه با عمل، به طور نسبی رفتار می‌کنیم و دروغ گفتن، جایز و شاید واجب باشد.

خروجی نظریه نسبی‌گرایی و نظریه اطلاق اخلاق و نسبت رفتار، عمل کردن بر اساس شرایط است؛ هر چند منظور از شرایط از نظر شهید مطهری با آنچه نسبی‌گرایان معتقدند، متفاوت است. البته شهید مطهری به نسبت در فعل و رفتار تصریح کرده است؛ (همان) هر چند گمان می‌رود منظور علامه بزرگوار از طرح بحث اطلاق خصلت و نسبت رفتار، این باشد که گاه در مواردی اندک، فاعل در شرایطی خاص قرار می‌گیرد که ناچار است برخلاف حکم مطلق اخلاقی خود رفتار نماید؛ مثل اینکه اگر راست بگوید، جان بی‌گناهی به خطر می‌افتد. در چنین مواردی او می‌تواند برخلاف حکم مطلق رفتار نماید و از قوانینی مانند: «ما من عامّ الا و قد خص» و یا قاعده «لا ضرر» استفاده نماید؛ اما مبرهن است که در مواردی اندک، عمل نمودن برخلاف مطلق، موجب نسبت رفتار نمی‌شود. شاید منظور ایشان از «نسبیت رفتار» ذوجهات بودن برخی از احکام یا اختلاف در مصادیق باشد که نظیر چنین باوری در دیدگاه‌های اندیشمندان دیگر نیز به چشم می‌خورد؛ برای نمونه، علامه طباطبایی برخی از اصول، مانند «عدالت خوب است»، را دائمی و مطلق می‌داند و برخی دیگر مانند «راست‌گویی خوب است» را نسبی می‌شمارد. ایشان درباره اختلاف احکام اخلاقی در میان مردم معتقد است انسان‌ها دارای احکام اخلاقی مطلق و دائمی هستند و اختلافات به مصادیق این احکام مربوط است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۵ / ۱۰؛ ۱ / ۳۰۸)

علامه محمدتقی جعفری نیز اخلاق را حوزه‌ای می‌داند که هم واجد اصول و قضایای مطلق و ثابت است و هم دارای قضایای نسبی و متغیر. اصول ثابت و مطلق در تمام زمان‌ها و برای تمام افراد یکسان است؛ ولی آنچه تغییر می‌کند، اصول متغیر است. تغییر اصول متغیر نیز به تغییر

موضوعات مربوط است. (جعفری، ۱۳۵۴: ۷۳؛ همو، ۱۳۶۲: ۱ / ۷۶) به هر حال، حتی اگر منظور شهید مطهری این موارد باشد، تعبیر «اطلاق اخلاق و نسبیت رفتار» نادرست است.

#### سه. عدم توافق با فهم عامه

فهم عرف و عامه مردم از احکام اخلاقی که در آیات و روایات مطرح شده است، برخلاف آن چیزی است که در نظریه نسبیت رفتار به چشم می‌خورد. حکم اخلاقی احسان به والدین و عفت یا پرهیز از چاپلوسی و سرقت، در نظر مخاطبان مطلق است آنها گمان نمی‌کنند که می‌توانند در مواقع عمل، رفتاری مخالف ظواهر این احکام داشته باشند. البته معصومان علیهم‌السلام در برخی موارد، استثنائاتی بیان فرموده‌اند؛ همچون موارد حرجی و اضطراری که گاه از طریق توریه یا روش‌های دیگر، عمل برخلاف ظاهر نص را مجاز می‌شمارد و گمان نمی‌رود که جواز در این‌گونه موارد، باعث نسبی بودن رفتار شود. حال آیا در احکامی مانند قیح زنا، حسد، رشوه و رباخواری و حسن احترام به والدین و نیکوکاری و حسن ردّ امانت، نسبیت در رفتار قابل توجیه است؟

شهید مطهری فرموده است: مبلغان در تبلیغ خود، این‌گونه تبلیغ نمایند که مردم باید به صفات کمالی و مطلق متصف شوند و اخلاق را مطلق بدانند؛ ولی هنگام عمل، شرایط را در نظر بگیرند. ممکن است چنین تبلیغی برای عموم مردم سودی نداشته باشد یا امکان سوءفهم را برای آنان فراهم کند یا آنان را هنگام عمل متحیر کند که چه وظیفه‌ای دارند. به هر حال، فهم عرف مردم از آیات و روایات در زمینه مسائل اخلاقی مهم است و در نظریه‌های اخلاقی باید در نظر گرفته شود؛ زیرا افعال و گزاره‌های اخلاقی برای عمل عموم مردم وضع شده‌اند.

بنابر تعبیر یکی از ناقدان، اگر «تبادر» علامت حقیقت باشد، آنچه از گزاره‌های حُسن صدق و قبح کذب به ذهن متبادر می‌شود، همین صدق و کذب مطلق است و اگر کسی قصد خلاف آن را داشته باشد، باید با قرینه‌ای، آن را معین کند. (ر. ک: اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۳۹ - ۱۳۸) بنابراین اگر ادعا کنیم دروغ بد است و در مقام پاسخ‌گویی به این سؤال که چرا برخلاف ادعای خود عمل کرده‌ایم، مدعی شویم که رفتارها نسبی‌اند، آیا سؤال‌کننده از این پاسخ، اطلاق در اخلاق را می‌فهمد یا نسبیت را؟ آیا ثمره این ادعا چیزی جز نسبیت در اخلاق است؟

#### چهار. عدم مطابقت با نصوص دینی

مطلق بودن اخلاق و نسبیت رفتار، با ظاهر نصوص دینی مطابقت ندارد؛ زیرا متون دینی، حاوی احکام مطلق اخلاقی است؛ مانند: مسخره نکنید؛ به زنا نزدیک نشوید؛ به والدین خود «أف»

نگوید؛ به یتیم ظلم نکنید. البته برخی از این قواعد عام و مطلق، گاه به وسیله ادله دیگر، قید یا تخصیص می‌خورد که این امر باعث تلقی نسبیّت در رفتار به طور کلی نمی‌شود.

### پنج. تسامح در احکام اخلاقی

اگر رفتارهای اخلاقی را نسبی بدانیم، در انجام تکالیف اخلاقی و پایبندی به آن مسامحه ایجاد می‌شود و ممکن است به‌آسانی و به هر بهانه‌ای، مرتکب اعمال مرجوح (در صورت تزاحم) یا افعال غیراخلاقی شویم و راه توجیه افعال در این صورت باز خواهد بود. نسبی بودن رفتار، با اینکه گاهی به دلیل وقوع شرایط ویژه، به طور موقت و برای رفع این شرایط، احکام اخلاقی را مقید یا استثنا کنیم، یا به دلیل حاکمیت قواعد کنترل‌کننده - مانند نفی ضرر و قاعده اضطرار - دست از عمل بر اساس قواعد مطلق اخلاقی برداریم، فرق می‌کند. همان‌طور که نسبی بودن قواعد اخلاقی باعث ایجاد مسامحه در این قواعد و در نهایت مسامحه در اخلاق می‌شود، اثر نسبیّت در رفتار نیز همان است و از ابتدا نسبی دانستن رفتارهای اخلاقی، باعث ایجاد تزلزل در احکام اخلاقی می‌شود.

### ۵. ناسازگاری برخی از تعبیرهای شهید مطهری با یکدیگر

برخی تعبیرهای استاد گاه متناقض یا متخالف به نظر می‌آید؛ مانند: «اطلاق اخلاق و نسبیّت رفتار»، «اعتباری بودن حسن و قبح اخلاقی»، «اطلاق اصول اولیه، و نسبی و متغیر بودن اصول ثانوی اخلاقی» و «رد حسن و قبح عقلی به‌عنوان پایه‌های اخلاق، درحالی‌که ضمن تأیید قاعده ملازمه عقلی، عقل را وسیله تشخیص مصلحت و مفسده افعال اخلاقی و حسن و قبح می‌دانند». همان‌طور که برخی متفکران در فلسفه اخلاق بیان می‌کنند، اگر بتوانیم ثبات اصول اخلاقی را با مجعول و اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی از رهگذر وجود احساسات ثابت من‌عُلوی جمع کنیم، چگونه می‌توانیم هم به اعتباری بودن حُسن و قبح اخلاقی فتوا دهیم و هم از کشف حُسن و قبح اخلاقی با عقل و خرد خود سخن نگوییم. (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۷) همچنین «تقسیم خوب و بد، به ذاتی و غیره، در عین اعتقاد به اعتباریت در حسن و قبح نیز از دیگر مدعاهای متناقض است» مبرهن است که ذاتی بودن خوبی برای برخی از موضوعات، با اعتباری بودن خوبی ناسازگار است.

در توجیه این ناسازگاری‌ها دو نکته حائز اهمیت است: با دریافت تقدم و تاخر آثار ایشان، می‌توان به دیدگاه متأخرشان که در حکم اصلاح نظریه پیشین است، پی برد. البته فهم این مطلب از تفحص

در لابه‌لای آثار ایشان به دست نمی‌آید. شاید بتوان این امر را از طریق کسانی که با ایشان و افکار و سیر تطور فکری ایشان از نزدیک آگاهی داشته‌اند و از محضرشان بهره برده‌اند، امکان‌پذیر دانست و به نظر می‌رسد برای دستیابی به نظریه واقعی ایشان بهترین راه همین باشد.

بنابر توجیه برخی از متفکران در این عرصه، شهید مطهری در واقع نظریه اعتباری علامه را قبول ندارد و دغدغه اصلی او دربارهٔ حُسن و قبح اخلاقی، نشان دادن جاودانگی اصول اخلاقی است که به گمان وی حتی از جاودانگی خودِ حقیقت هم مهم‌تر است و برای ما مسلمانان به حکم اعتقادی که به خاتمیت اسلام داریم و آموزه‌های آن را به طور کلی و به ویژه آموزه‌های اخلاقی آن را جاودان می‌دانیم، اهمیت مضاعفی دارد. (مطهری، ۱۳۷۰: ۷۰۶) ایشان بیش از آنکه سودای تحلیل سرشت حُسن و قبح اخلاقی را داشته باشد، درصدد است تا نشان دهد حتی با تحلیل‌های گوناگون و متعددی مانند نظریه اعتباریات - که وی گاهی به نام نظریه علامه و راسل می‌نامد - هم می‌توان از جاودانگی اصول اخلاقی دفاع کرد. (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۶ - ۱۵) بدین ترتیب، این تصور که او در حقیقت اصل نظریه اعتباریات علامه طباطبایی را می‌پذیرد و اختلاف نظر وی با علامه در مورد تفسیر بایدهای کلی است، به رغم اینکه با ظاهر سخن او موافق است، با روح دیدگاه وی مخالفت دارد؛ زیرا سخن او دربارهٔ حُسن و قبح، همان سخن معروف متکلمان مسلمان معتزلی و شیعی است که معتقد به ذاتی بودن آنها در مقام تحقق و عقلی بودن آنها در مقام کشف و اثبات‌اند. (همان: ۱۷)

آقای جوادی برای اثبات نظر خود، سخن شهید مطهری را شاهد می‌گیرد که با صراحت می‌گوید: «یک سبب گمراهی مردم جاهلیت همین بود که قوهٔ درک خوبی و بدی از آنها سلب شده بود و هر قبیح و زشتی را تحت عنوان دین قبول می‌کردند. قرآن کریم این جهت را از آنها انتقاد می‌کند و می‌گوید: شما باید این قدر بفهمید که کارهای زشت در ذات خود زشت‌اند و ممکن نیست خداوند کار زشتی را تجویز کند و به او دستور دهد». (مطهری، ۱۳۸۳: ۴ / ۹۵۵) اکنون می‌پرسیم: آیا دیدگاه استاد مطهری دربارهٔ حُسن و قبح اخلاقی، همان مسلک اعتباریات است؟ (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۷) البته این توجیه معقول است و از تحلیل ایشان بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، همین نتیجه به دست می‌آید؛ (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴: ۷۳۹ - ۷۳۲) اما نه تا این حد که بتواند برخی از سخنان صریح ایشان، مانند «اخلاق مطلق است و رفتار نسبی» را توجیه کند. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۰ - ۱۴۹) یا صراحتاً می‌گویند: اصول اولی اخلاقی، ثابت و اصول ثانوی نسبی است و اصولی مانند غدر و انظلام، مطلق‌اند و اصولی مانند ساده‌زیستی و اعمال



زور نسبی‌اند. (ر.ک: همو، ۱۳۸۹: ۹۸ - ۹۰) در نتیجه می‌توان قدر متیقن سخنان ایشان را اعتباری بودن حسن و قبح در برخی از موارد دانست؛ برخلاف نظریه علامه طباطبایی که معتقد به اعتباریت حسن و قبح به طور کلی است.

### نتیجه

معیار ارزش‌مندی افعال اخلاقی از دیدگاه آیت‌الله مطهری، تناسب افعال با مَنْ علوی و روح متعالی انسان است. ایشان با طرح اطلاق گزاره‌های اخلاقی و نسبیت رفتار، از اشکالات و نقدهای وارد بر مطلق‌گرایی کانت در امان است؛ همچنین با تصریح بر زوجیات بودن برخی از افعال اخلاقی و با توجه به اینکه هدف از انجام افعال اخلاقی را کمال‌نهایی و تنها کمال‌نهایی را نیز قرب الهی می‌داند، از نسبی‌گرایان فاصله می‌گیرد؛ اما ایشان با طرح نسبیت رفتار، نقدهایی را متوجه خود کرده است؛ از جمله شبهه ورود در جرگه نسبی‌گرایان، که برخی از آن نقدها با توجه به اصول و مبانی فکری ایشان، مانند «تمسک به قاعده اهم و مهم»، «در نظر گرفتن مصلحت واقعی و نفس‌لامری»، «توجه به قواعد کنترل‌کننده» و «دقت در مفهوم وجدان» مرتفع می‌شود؛ اما برخی از شبهات بی‌پاسخ مانده است که عبارتند از:

۱. ارتباط میان خلق و خوی نفسانی با رفتار ناشی از آن، از بین می‌رود.
۲. ثمره این نظریه تقریباً همانند با دیدگاه نسبی‌گرایان است.
۳. دیدگاه نسبیت رفتار، با نصوص اخلاقی در متون دینی مطابقت ندارد.
۴. در صورتی که رفتار و افعال انسان که نمودی از صفات نفسانی است، نسبی باشد، مطلق بودن یا نبودن صفات نفسانی ثمری نخواهد داشت.
۵. تلقی عموم مردم از احکام اخلاقی در متون دینی، نسبی بودن رفتار و افعال نیست.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه، صبحی، الصالح، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات پرهیزکار، چ ۱.
۳. ابن‌اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، النهایه، مصحح: محمود محمد تناهی، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۴، عیون أخبار الرضا علیه السلام، به کوشش حسین اعلمی،

- بیروت، مؤسسة الأعلمی، ط ۱.
۵. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ ق، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۴، *لسان العرب*، به کوشش احمد فارس، بیروت، دارالفکر، ط ۳.
۸. اسلامی، سیدحسن، ۱۳۸۲، *دروغ مصلحت‌آمیز*، قم، بوستان کتاب.
۹. افلاطون، ۱۳۶۰، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ ۴.
۱۰. امید، مسعود، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق در ایران معاصر*، تهران، نشر علم، چ ۱.
۱۱. تولایی، علی، ۱۳۹۱، *نگرشی تاریخی بر جایگاه مصلحت در فقه امامیه*، قم، بوستان کتاب.
۱۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۲، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۱، ۷، ۱۲ و ۲۲، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲/۱۳۵۴، *اخلاق و مذهب*، تهران، انتشارات تشیع.
۱۴. جوادی، محسن، ۱۳۸۲، «توجیه جاودانگی و مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، *قیاسات*، ش ۳۱ - ۳۰.
۱۵. حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۳۹۸ ق، *وسائل الشیعة* (۲۰ جلدی)، تهران، المكتبة الإسلامية، ط ۵.
۱۶. حلی، جعفر، ۱۴۰۳ ق، *معارج الأصول*، به کوشش محمدحسین رضوی، قم، مؤسسة آل‌البت علیه السلام، ط ۱.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۵، ۸ و ۱۱، بنیاد علمی و فکری علامه.
۱۸. عجم، رفیق، ۱۹۹۸ م، *موسوعة مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین*، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶ الف، *خاتمیت*، قم، صدرا، چ ۱.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶ ب، *فلسفه اخلاق*، قم، صدرا، چ ۲.
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *مجموعه آثار*، ج ۳، قم، صدرا، چ ۱.

۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳ الف، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، قم، صدرا، چ ۹.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳ ب، تعلیم و تربیت در اسلام، قم، صدرا، چ ۲۳.
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، مجموعه آثار، ج ۱۳، قم، صدرا، چ ۲.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، مجموعه آثار، ج ۳، ۴ و ۲۱، قم، صدرا، چ ۲.
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، سیره نبوی، قم، صدرا، چ ۵۲.
۲۷. میل، جان استیوارت، ۱۳۸۸، فایده‌گرایی، ترجمه و تعلیق: مرتضی مردیها، تهران، نشر نی.
28. Ross, W.D, 1930, *The right and the good*, Oxford University Press.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی