

بررسی «فطرت اخلاقی» و «وابستگی‌های اخلاق به دین» از دیدگاه استاد مطهری

بیژن منصوری *

چکیده

شناخت انسان یکی از پایه‌های جهان‌بینی هر مکتب است و ارائه یک نوع انسان‌شناسی خاص در توجیه و تبیین بسیاری از موضوعات یک مکتب تأثیر دارد. فطرت اخلاقی به‌عنوان یکی از شاخصه‌های اصلی در انسان‌شناسی استاد مطهری نقش مهمی ایفا می‌کند. از نظر ایشان، انسان به‌لحاظ ساختار ذاتی و درونی هم واجد آگاهی‌های اخلاقی است و هم برخوردار از گرایش به خوبی‌ها و نفرت از بدی‌هاست. انسان این دو مؤلفه را به اقتضای ساختار وجودی‌اش داراست و دست هیچ‌گونه تلقین و تحمیل اجتماعی در آن راه ندارد. انسان به‌سبب این ساختار فطری و غیراکتسابی‌اش در ارتباط با دین و متون دینی از بعضی جهات از دین و آموزه‌های وحیانی مستقل و از جهات دیگر، وابستگی تنگاتنگ به آنها دارد. دیدگاه استاد مطهری هر چند از برخی جهات قابل تأمل است، در کلیت خود دیدگاهی است که در توجیه بسیاری از موضوعات دینی راهگشاست.

کلیدواژه‌ها

انسان‌شناسی، فطرت، احکام اخلاقی، درون‌بینی، وابستگی.



درآمد

تحلیل حقیقت وجود انسان و کشف واقعیت‌های این موجود از اساسی‌ترین مباحث در دانش‌های گوناگون بشری است و با قطع و یقین می‌توان گفت تمامی پژوهش‌های عالمان علوم انسانی بر نوع نگاه پژوهشگر درباره حقیقت وجود انسان مبتنی است. بسیاری از اختلاف دیدگاه‌ها در میان صاحب‌نظران علوم انسانی به اختلاف دیدگاه آنها درباره حقایق منطوقی در وجود این موجود شگفت‌انگیز برمی‌گردد. اگر بتوان درباره علوم انسانی بومی و غیربومی سخن گفت، نمی‌توان بدون ارائه رویکردی خاص به انسان، این ادعا را مطرح کرد. بنابراین، سخن گفتن از انسان و حقایق وجودی‌اش از مهم‌ترین مباحثی است که آگاهانه یا ناخودآگاه در پس‌زمینه ذهن هر پژوهشگر علوم انسانی وجود دارد و هیچ صاحب‌نظری در علوم انسانی هرگز نمی‌تواند در ارائه دیدگاه‌هایش، خود را از این پیش‌فرض‌ها برهاند.

هدف این نوشتار آن است که نخست به‌طور کلی نوع نگاه استاد مطهری درباره حقایق وجودی انسان را طرح کند و سپس یکی از این حقایق، یعنی «فطرت اخلاقی» را به تفصیل بررسی کند و آن‌گاه رابطه فطرت اخلاقی با دین را روشن سازد. منظور از دین در این نوشتار، دین مبین اسلام است و از نظر استاد مطهری نیز اصول مکتب انبیا «دین» نامیده می‌شود. شریعت‌های آسمانی در یک سلسله «مسائل فرعی» و در «سطح تعلیمات» با هم تفاوت دارند، «دین» و «اسلام» (به معنای تسلیم) به‌عنوان اصل واحد مکتب انبیا تلقی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۱۸۱). البته اسلام به‌معنای آخرین دین و حیانی، در همان اصل واحد با همه شریعت‌های آسمانی گذشته مشترک است؛ هرچند به لحاظ شریعت و مسائل فرعی و سطح آموزه‌ها از همه آنها کامل‌تر است. از نظر ایشان، آموزه‌های اسلام به سه مجموعه اصول عقاید، اخلاقیات و احکام تقسیم می‌شود و این آموزه‌ها همگی و حیانی و از افقی مافوق عقل انسان هستند (همان: ص ۵۸-۶۵). به هر حال، دین از نظر استاد مطهری به بخش‌های سه‌گانه یادشده گفته می‌شود که از افقی آسمانی نازل شده و به صورت کامل‌تری در دین مبین اسلام تبلور یافته است. منظور از رابطه فطرت

۱۳۳



۱۳۳



اخلاقی با دین، تحلیل وابستگی یا عدم وابستگی اخلاق به دین در ابعاد چهارگانه معناشناختی، وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی است. پرسش اصلی این است که از دیدگاه استاد مطهری اولاً انسان‌شناسی فطری چگونه تبیین می‌شود؟ ثانیاً فطرت اخلاقی چه جایگاهی در حقیقت وجود انسان دارد و ابعاد فطرت اخلاقی در انسان کدام است؟ پرسش فرعی نیز این است که آنچه به‌عنوان ابعاد و اصالت‌های فطری اخلاقی حقیقت وجود آدمی طرح می‌شود، چه رابطه‌ای با دین در ساحت‌های چهارگانه یادشده دارد؟

البته پرسش‌های یادشده بی‌ارتباط با هم نیستند. وقتی از اصالت‌های فطری و فطرت اخلاقی در وجود انسان سخن می‌گوییم، پای یک سلسله امکانات وجودی منطوی در درون انسان مطرح می‌شود که به ساختار وجودی خود انسان مربوط است و با وجود آنها، نیازی به امور بیرونی و خارج از وجود آدمی نیست. حال وقتی این حقیقت مطرح می‌شود، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا انسان با توجه به این اصالت‌های وجودی‌اش، هنوز برای نیازمندی‌های اخلاقی خود به امور دیگری از جمله علم، عقل، دین، جامعه و... محتاج است؟ در این نوشتار، رابطه فطرت اخلاقی انسان با دین و وحی الهی به‌عنوان یک امر بیرونی تحلیل می‌شود و به‌طور ضمنی تکلیف علوم حصولی و تلقین‌های اجتماعی و... نیز روشن می‌گردد.

۱. انسان‌شناسی و فطرت

از نظر استاد مطهری انسان یک سلسله اصالت‌های وجودی دارد که آنها را از هیچ امر بیرونی نگرفته، بلکه این اصالت‌ها مقتضای ذات اوست. این اصالت‌ها انسان‌بودن این انسان بماهو انسان را ترسیم می‌کند. استاد مطهری از این اصالت‌ها به فطرت تعبیر می‌کند، ولی از نظر ایشان این حقایق، فطری وجود انسان هستند که این موجود را به‌عنوان انسان می‌شناساند و از موجودات دیگر متمایز می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۴-۳۵). از نظر استاد مطهری مهم‌ترین ساحت‌های فطری آدمی در دو ناحیه شناخت‌ها و

گرایش‌ها رقم می‌خورد. در انسان یک ساختار ادراکی خاص وجود دارد که به دستگاه ادراکی مربوط است و با حصول و اکتساب به دست نمی‌آید. گرایش‌های انسان هم اموری همچون میل به داشتن فرزند، قدرت‌طلبی و تفوق‌خواهی و اساسی‌ترین آنها فطرت دینی، فطرت حقیقت‌جویی، فطرت اخلاقی، فطرت پرستش و فطرت ابداع و خلاقیت است (همان: صص ۴۷ و ۶۰-۶۱؛ همو، ۱۳۸۶: ص ۴؛ همو، ۱۳۸۶: صص ۱۹ و ۲۱؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۲۴۰ و همو، ۱۳۹۵، ج ۱: ص ۳۷).

انسان این ویژگی‌ها را به اقتضای ساختار وجودی خود داراست؛ نه با اجبارهای اجتماعی بر او تحمیل شده و نه محصول تلاش علمی و فکری ایشان است. البته این ساختارهای وجودی و اصالت‌های فطری این گونه هم نیست که از محیط، اجتماع و خانواده هیچ تأثیری نپذیرند. از نظر استاد مطهری، اسلام به دو نوع انسان قائل است: یک «انسان فطری» که به همراه یک سلسله ارزش‌های عالی، متعالی و بالقوه مانند امور پیش گفته متولد می‌شود و دیگری «انسان مکتسب» که با عمل خودش ساخته می‌شود. البته گاهی هماهنگ با ارزش‌های فطری ساخته می‌شود که انسان راستین است و گاهی نیز علیه ارزش‌های فطری ساخته می‌شود که انسان مسخ شده است (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۲۴۰). آنچه انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت را از مکتب‌های مادی مانند مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم متفاوت می‌سازد این است که اگزیستانسیالیسم انسان و شخصیت او را به‌طور کلی مولود انتخاب‌های آزادانه خود وی می‌داند و به هیچ سائق و ویژگی پیشینی که بایستی آزادی و انتخاب بر اساس آنها شکل بگیرد قائل نیست (سارتر، ۱۳۹۴: صص ۶۰۳ و ۸۵۵) و مارکسیسم هم انسان را مولود طبقه‌ای می‌داند که در آن می‌زید و همه امور فوق را که فطری تلقی شدند، محصول طبقه و ساختار تولید و ساختمان اقتصادی جامعه می‌داند. در مارکسیسم انسان در ذات خودش نه خوب است نه بد و در واقع جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی او تقدم دارد. این جامعه است که به همه جهازات روحی و روانی مثل غریزه اخلاقی انسان شکل می‌دهد (همان: ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۲۰؛ همو، ۱۳۸۶: ص ۶۵)، اما در انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت، معیارهایی پیشینی وجود دارد که می‌توان طبق آنها تکامل و سقوط





انسان را تعیین کرد. این معیارها، چنان که خواهیم دید، نسبیّت نمی پذیرند و محصول انتخاب بی معیار انسان یا تکامل اجتماعی و اقتصادی و تغییر جامعه هم نیستند. هر چند اگر درست تربیت نشوند، محصولی به نام انسان مسخ شده ارائه می دهد، ولی معیار مسخ و سقوط و کمال و پیشرفت را نیز همان ها به انسان گوشزد می کنند.

استاد مطهری دیدگاه انسان شناسانه خود را در توجیه و تبیین بسیاری از مسائل به کار می گیرد؛ از جمله توجیه تاریخ بشر و طرح یک فلسفه تاریخ خاص (مطهری، ج ۱۵: ص ۸۱۴)، مبحث خاتمیت (همو، ۱۳۷۰: ص ۱۰۲)، اقتضائات زمان (همو، ۱۳۶۹: ص ۵۰-۵۱؛ همو، ۱۳۶۲: ص ۱۰۹)، تکامل اجتماعی انسان (همو، ۱۳۶۸: ص ۲۱)، مسئله شناخت (همو، ۱۳۶۸: ص ۲۴۰)، آزادی معنوی و ملاک برتری و فروتری آدمی (همو، ۱۳۸۶: ص ۱۵۶)، آزادی های اجتماعی (همو، ۱۳۹۴، ج ۳۰: ص ۴۶۵)، بردگی (همان: ص ۴۷۶) و... از آنجا که پرداختن به این مباحث با هدف اصلی این نوشتار تناسبی ندارد، به همین مقدار بسنده می کنیم و در ادامه به جایگاه انسان شناختی فطرت اخلاقی می پردازیم:

۲. انسان شناسی و فطرت اخلاقی

الف) تحلیل معناشناختی واژه فطرت

استاد مطهری مدعی است که واژه فطرت پیش از قرآن سابقه ای ندارد و برای نخستین بار قرآن کریم این واژه را درباره انسان به کار برده است (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۱۴). هر جا که واژه فطرت و مشتقات آن در قرآن به کار رفته است، به معنای ابداع و خلق است. وزن «فعله» بر نوع - یعنی گونه - دلالت می کند. واژه فطرت با این صیغه - یعنی بر وزن فعله - تنها یک بار در قرآن آمده (روم: ۳۰) که البته درباره فطرت دینی است و به معنای آن گونه خاص از آفرینش است که به انسان داده شده است؛ یعنی انسان به گونه ای خاص آفریده شده است. فطرت انسان به معنای ویژگی هایی در اصل آفرینش انسان است (همان: ۱۸-۱۹). کتاب النهایه واژه «الفطر» را «الابتداء والاختراع» معنا می کند؛ یعنی خلقت ابتدایی. مقصود از خلقت ابتدایی، خلقت غیر تقلیدی است (ابن اثیر، بی تا، ج ۳:

ص ۴۵۷؛ راغب اصفهانی، بی تا: ص ۳۸۲؛ ابراهیم، بی تا: ص ۱۱۷ و ابن منظور، ۱۹۸۸م، ج ۱۰: ص ۲۸۶). کار بشر تقلید از طبیعت است، ولی خداوند در صنع خود از دیگری تقلید نکرده است. فطرت حالت خاص و نوع خاصی از آفرینش است؛ یعنی انسان با نوعی جبلت، سرشت و طبیعت آفریده شده که برای پذیرش دین [یا اخلاق و...] آمادگی دارد و اگر به حالت طبیعی رها شود، همان راه را انتخاب می‌کند؛ مگر اینکه عوامل خارجی و قسری او را از راهش منحرف کرده باشند (همان: ص ۲۰-۲۱). از نظر استاد مطهری، واژه‌هایی همچون صبغه و حنیف که در قرآن نیز کاربرد دارد، با واژه فطرت هم معنا هستند. واژه صبغه در آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸)، به معنای نوع رنگ است؛ یعنی نوع رنگی که خدا در متن تکوین زده است؛ رنگ خدایی (همان: ص ۲۵). همچنین است واژه حنیف در آیه «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران: ۶۷). وقتی زراره از امام باقر علیه السلام درباره «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (حج: ۳۱) و سپس درباره «حنیفت» می‌پرسد، امام در پاسخ می‌فرماید: حنیفت یعنی فطرت؛ خدا مردم را بر معرفت خودش مفظور کرده است. بعد امام با اشاره به حدیث پیامبر (ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ص ۳۵) می‌فرماید: در فطرت هر کسی این معرفت وجود دارد که خداوند آفریننده اوست (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۲۸-۲۹).

ب) واژه‌های طبیعت، غریزه و فطرت

به بیان استاد مطهری در مورد امور بی‌جان واژه طبیعت یا طبع به کار می‌رود. خواصی که در امور بی‌جان وجود دارد، خاستگاهی درون اجسام دارد که به آن، طبیعت ماده و جسم می‌گویند. این واژه اگر هم در مورد امور جان‌دار به کار رود، فقط به جنبه‌های مشترک امور جان‌دار و بی‌جان اشاره دارد و اشاره‌ای به جنبه‌های اختصاصی جان‌داران ندارد (همان: ص ۲۹-۳۰). واژه غریزه نیز درباره حیوانات کاربرد دارد. حیوانات از ویژگی‌های مخصوص درونی و نیمه‌آگاهانه‌ای برخوردارند که راهنمای زندگی آنهاست و به موجب آن مسیر را تشخیص می‌دهند. این حالت، غیراکتسابی و سرشتی





است. به بیان استاد، واژه فطرت برای انسان به کار می‌رود و ایشان مدعی است کسی این واژه را در مورد حیوانات به کار نمی‌برد، ولی اگر هم به کار ببرد، گناهی مرتکب نشده است (همان: ص ۳۱-۳۳).

به هر حال، طبق تحلیل معناشناختی یادشده، امور فطری از مقومات وجود انسان هستند. اگر کسی بخواهد ماهیت و حقیقت وجود انسان را تعریف کند، بایستی امور فطری را در تعریف انسان بیاورد. بدون توجه به این امور، تعریف انسان ناقص است.

ج) ابعاد فطرت اخلاقی

اگر فطرت اخلاقی یکی از ابعاد وجودی آدمی و یکی از مقومات هستی اوست، منظور چیست؟ اگر طبق بیان استاد مطهری، در انسان هم فطرت ادراکی و هم فطرت گرایشی وجود دارد، فطرت اخلاقی به کدام یک از امور فوق مربوط می‌شود؟ آیا در انسان هم آگاهی و هم گرایش فطری اخلاقی وجود دارد؟ به بیان دیگر، آیا انسان به صورت فطری هم واجد یک سلسله آگاهی‌های اخلاقی و هم گرایش‌های اخلاقی است؟ این همان نکته‌ای است که بایستی در اندیشه استاد مطهری بررسی گردد. از تعریف اخلاق از نظر استاد آغاز می‌کنیم.

یکم - تعریف اخلاق

استاد مطهری نخست از دیدگاه قدما حکمت عملی را که شامل اخلاق نیز می‌شود، علم به افعال اختیاری انسان از حیث اینکه چگونه باید باشد و اینکه چگونه اگر باشد، افضل، احسن و کامل‌ترین حالت ممکن خواهد بود تعریف می‌کند. در این تعریف، عناصری مثل «رفتار» و «اختیاری بودن» در تعریف لحاظ شده است؛ همچنین ایشان در تعریف اخلاق می‌گوید: اخلاق علم چگونه زیستن است که این چگونه زیستن هم شامل ملکات و هم شامل رفتار می‌شود؛ یعنی چه ملکاتی و چگونه رفتاری داشته باشیم که با ارزش باشد (مطهری، ۱۳۶۳: ص ۱۸۸-۱۸۹). در این تعریف، افزون بر رفتار، عنصر ملکه و ارزش نیز گنجانده شده است. منظور از با ارزش بودن هم، قداست و تعالی داشتن رفتار و

ملکه است. این قداست و تعالی داشتن به تعریف مفاهیم اخلاقی از نظر استاد، یعنی خروج از خودمحوری و بی توجهی به منافع فردی و مادی بستگی دارد که در ادامه به آن برمی گردیم. البته برخی از لغت دانان و عالمان اخلاق در تعریف اخلاق بر ملکات و خلق و خواها تکیه کرده اند که به راحتی و بدون تأمل، فعل متناظر و متناسب با آن ملکات از انسان صادر می شود (ابن مسکویه، ۱۳۸۳: ص ۴۵؛ ابراهیم انیس، بی تا، ج ۱: ص ۲۵۲).

آیا منظور از رفتار اختیاری که در تعریف استاد مطهری لحاظ شده، مطلق رفتار اختیاری است یا دسته مشخصی از رفتارهای اختیاری؟ اگر منظور مطلق رفتار باشد، به یقین همه احکام عبادی، معاملات، مسائل مختلف حقوقی و... را شامل می شود؛ اما اگر منظور این نباشد، بنا به قاعده منظور از اخلاق طیف محدودی از رفتارهاست که متناظر و متناسب با ملکات خاصی هستند. به نظر می رسد استاد مطهری در تعریف اخلاق شقّ دوم را اختیار کرده است. ایشان در بحث از مارکیسیسم و نسبیّت اخلاق، بین اخلاق و احکام (عبادات، معاملات و مانند آن) تقابل می اندازد و از زبان مارکیسیست ها می گوید منظور آنها از اخلاق یک معنای اعم است؛ یعنی همه دستورعمل ها و همه امور شایسته که شامل اخلاق و احکام می شود (مطهری، ۱۳۶۳: ص ۱۸۲)؛ اما از نظر خود استاد تمام تأکید در اخلاق بر ملکات است و رفتارها نیز با توجه به ملکات به اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می شوند. ایشان درباره تفاوت میان اخلاق و مقررات اجتماعی (حقوق) می گوید که در مقررات اجتماعی کسی که به اجبار قانون دروغ نمی گوید، خیانت نمی کند، عدالت می ورزد، دزدی نمی کند و... انسان خوبی است، ولی این انسان به لحاظ اخلاقی آدم متکامل و خوبی نیست؛ به بیان ایشان، اخلاق از انسان راست گفتن نمی خواهد، بلکه راستگویی می خواهد. اگر اخلاق از انسان امانت داری می خواهد، نه به دلیل ترس از قانون، بلکه به سبب آن است که امانت داری یک فضیلت است. پس راستگویی، امانت داری و... وقتی برای انسان ارزشمند هستند که به صورت یک تربیت در آیند، نه اینکه فقط اجرا شوند (مطهری، ج ۲۴: ص ۳۸۹). از تفاوت فوق به روشنی بر می آید که چه بسا اخلاق و حقوق در خیلی از رفتارها مشترک باشند، ولی تفاوت آنها به خود رفتارها بر نمی گردد، بلکه به درون انسان و نیت و نوع ملکات متناظر با آن رفتارها مرتبط است. در





هر صورت، از تعریف استاد از اخلاق معنای اعمّ و مطلق در نظر نیست. دست کم دستورعمل‌های عبادی، قوانین مربوط به معاملات، بخش‌های زیادی از مقررات اجتماعی، مثل برخی از قوانین راهنمایی و رانندگی، آداب و رسوم اجتماعات مختلف (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۱۵۷-۱۵۸) جزو دستورعمل‌های اخلاقی به شمار نمی‌آیند.

دوم - ماهیت احکام اخلاقی

پرسش این است که طبق تعریف یادشده، آیا دستورهای اخلاقی به تعاملات و شبکه روابط اجتماعی انسان محدود می‌شود یا موارد دیگری را نیز دربرمی‌گیرد؟ از نظر استاد مطهری، دستورهای اخلاقی هم تعامل با خدا و هم با خود انسان و جامعه و همه جان‌داران را شامل می‌شود. ایشان از تقسیم‌بندی‌ای که از موضوعات اخلاقی به عمل می‌آورد، برخی از موضوع‌های اخلاقی را موضوع‌های اجتماعی (مثل غیرت و حمیت، خوش‌بینی، خوش‌زبانی و...)، برخی را موضوع‌های دینی (ارتباط با خدا) (مثل اخلاص، توبه، خوف، یقین و...)، برخی را موضوع‌های فردی (ارتباط انسان با خویشتن) (مثل تسلط بر نفس، عفت شکم، شجاعت، حکمت و...) می‌داند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۲۷۶-۲۸۱).

از نوع موضوع‌های اخلاقی فوق روشن می‌شود که استاد مطهری در اخلاق بر ملکات اخلاقی تأکید دارد و رفتارها با توجه به ملکات درونی در حیطه اخلاق قرار می‌گیرند. البته استاد مطهری در بحث از معیار رفتار اخلاقی، در نقد نظریه عاطفی، فعل اخلاقی را فعلی نمی‌داند که صرفاً با هدف انسان‌دوستی انجام گیرد. به باور ایشان، چرا ما باید دوست‌داشتن را فقط منحصر به انسان‌ها کنیم؟ دوست‌داشتن جان‌داران (چه گیاهان و چه حیوانات)، هم بایستی در نظر گرفته شود (همو، ۱۳۶۹: ص ۳۲۵-۳۲۶). بنابراین، دستور اخلاقی همه جان‌داران را نیز شامل می‌شود. چه‌بسا انسان در تعاملات خود با جان‌داران یا اخلاقی و یا غیراخلاقی عمل کند.

حال به ماهیت احکام اخلاقی می‌پردازیم. در اخلاق موضوعاتی (ملکات و رفتار متناظر) وجود دارد که به یک سلسله مفاهیم ارزشی مثل خوب و بد و مفاهیم الزامی مثل باید و نباید، صواب و خطا و وظیفه متصف می‌شود. بحث درباره منشأ اتصاف این

موضوعات به مفاهیم اخلاقی است. چگونه یک ملکه یا فعل اختیاری انسان به معمولی مثل خوب یا بد بودن و یا بایسته و نبایسته بودن و... متصف می شود؟ آیا علت این حکم اخلاقی (خوب بودن فلان رفتار یا ملکه) به ذات خود فعل یا ملکه برمی گردد؟ پاسخی که استاد مطهری در آغاز به این پرسش می دهد نفی حسن و قبح ذاتی افعال و ملکات است. به نظر ایشان، اینکه صفات انسان به طور ذاتی زشتی ها و زیبایی هایی داشته باشد که قابل ادراک عقلی باشد، یک فکر سقراطی است و به اخلاق اسلامی هیچ ربطی ندارد. اخلاق برای سلامتی روان است. اخلاق، یعنی نظم دادن به غرایز و اراده و فکر و تقویت آنها و این مطلب به حسن و قبح عقلی ربطی ندارد (همو، ۱۳۶۲: ص ۱۹۹-۲۰۱؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۹۹؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۱۹۱).

استاد در اینجا دیدگاه علامه طباطبایی را در بحث اعتباریات مطرح می کند و با اصلاحاتی آن را می پذیرد. از نظر علامه حسن و قبح یک صفت عینی نیست که عقل آن را درک کند. حیوان و انسان برای رسیدن به مقاصد خود به تجهیزات طبیعی اکتفا نمی کنند، بلکه از دستگاه شعوری و ادراکی خود نیز استفاده می کنند. همین که دستگاه ادراک چیزی را تصور و درک کرد، یک میلی در او پیدا می شود و برای او نوعی لذت از رسیدن و نوعی ألم از نرسیدن بدان حاصل می شود. سپس برای کسب لذت و نجات از درد، مثلاً در پی غذا می رود. در اینجا طبیعت هم کمبودهایی دارد که با خوردن غذا تأمین می گردد؛ یعنی هم هدف تجهیزات طبیعی و هم مقاصد دستگاه شعوری و ادراکی برآورده می شود و نوعی هماهنگی میان دستگاه طبیعی و ادراکی وجود دارد. دستگاه ادراکی از آن چیزی لذت می برد که دستگاه طبیعی نیاز دارد. از نظر علامه اعتبارات از اینجا آغاز می شود. انسان میان طبیعت و غایاتش نوعی رابطه ضروری و وجوبی ایجاد می کند. البته بین طبیعت و غایات آن همانند امور واقعی (مثل رابطه ضروری میان علت و معلوم) رابطه ضروری وجود ندارد، ولی جانداران چنین رابطه ای را اعتبار می کنند. موجود جان دار، و خوب را از همین جا اعتبار می کند. به بیان علامه اعتبار باید و نباید بر اعتبار خوب بودن و بد بودن مقدم است. وقتی جان دار اعتبار می کند که «من باید انجام دهم»، از این اعتبار «خوب بودن» فلان رفتار نیز انتزاع می شود. پس در واقع مفاهیم الزامی بر





مفاهیم ارزشی مقدم هستند. یک نوع امور واقعی وجود دارد که بیانگر نوعی ملایمت یا منافرت هستند و جاندار به سمت آنها کشیده می‌شود. جاندار غایت یک فعل را تصور می‌کند، سپس میان خود و فعل و غایت فعل یک «باید» یا «نباید» اعتبار می‌کند. آن گاه از همین باید و نباید مفهوم خوب و بد نیز انتزاع می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶: ص ۳۹۹-۴۰۰).

به نظر می‌رسد در اینجا مفاهیم ارزشی بر الزامی تقدم داشته باشند؛ زیرا تا جاندار چیزی را ملایم یا منافر با خود نداند، اعتبار باید و نباید نمی‌کند. من تا غذا را امری خوب و ملایم با طبیعت خودم ندانم، چرا باید الزام کنم که حتماً بایستی به سمت آن حرکت کنم؟ استاد مطهری اصل سخن فوق (ایجاد اعتبارات) را از علامه می‌پذیرد، ولی البته به اعتقاد ایشان در گیاهان و حیوانات چنین اعتباراتی وجود ندارد. این اعتبارات تنها مخصوص انسان است. اما در اینکه ماهیت احکام اخلاقی یک ماهیت واقعی و نفس‌الامری نیست، بلکه آنها یک سلسله اعتبارات‌اند که دستگاه شعوری و ادراکی انسان برای نیل به مقاصد طبیعی و ادراکی خود ایجاد می‌کند، با علامه هم‌داستان است (همو، ۱۳۶۳: ص ۹۱-۹۵). حال پرسش مطرح در اینجا آن است که اگر احکام اخلاقی همگی ربطی به واقعیت و نفس‌الامر ندارند و تنها اموری هستند که دستگاه شعوری انسان برای رسیدن به مقاصد و اهداف خود اعتبار می‌کند، آیا چنین نظریه‌ای از نسبیّت اخلاقی سر در نمی‌آورد؟ اعتبارات اخلاقی به تعداد انسان‌ها متفاوت است؛ هر کسی با توجه به دوست داشتن‌های خود اعتباری می‌کند که با اعتبارهای دیگری تفاوت می‌کند. استاد مطهری چنین ملازمه‌ای را در دیدگاه علامه می‌پذیرد؛ زیرا از نظر علامه، اخلاق یعنی «من این گونه دوست دارم»؛ اعتبار «باید» به معنای «من این گونه دوست دارم» است و دوست داشتن‌ها هم به تعداد آدم‌ها متفاوت است (همان: ص ۱۹۵) و خود برای رهایی از نسبیّت‌گرایی، به خاستگاه احکام اخلاقی می‌پردازد و به زعم خویش با این شیوه می‌توان از نسبی بودن احکام اخلاقی رهایی یافت.

سوم - خاستگاه احکام اخلاقی

استاد مطهری می‌پذیرد که یک سلسله احکام و اعتبارات جزئی در وجدان انسان وجود

دارد و این جزئیات البته به نوع اختلاف دوست داشتن آدم‌ها برمی‌گردد، اما از نظر ایشان یک سلسله احکام کلی و مشترک نیز در وجدان همه انسان‌ها موجود است. ریشه این احکام مشترک که جاودانگی و مطلق بودن اخلاق را رقم می‌زند به طبیعت انسان برمی‌گردد. امکان ندارد انسان کاری کند که به طبیعت او ارتباطی نداشته باشد، ولی انسان در طبیعت خود دارای دو «من» است. «من علوی» و «من سفلی». دستگاه ادراکی و شعوری انسان در خدمت این دو «من» است. البته انسان یک واقعیت بیشتر ندارد، منتهی این واقعیت وجودی در یک درجه، حیوانی و در درجه بالاتر که بخش اصیل وجود انسان است، ملکوتی است. معنای خوب بودن و بد بودن همان «دوست داشتن» و «دوست نداشتن» است؛ ولی کدام دوست داشتن؟ اگر من سفلی و حیوانی دوست داشته باشد، بد و اگر من علوی و ملکوتی دوست داشته باشد، خوب است. بنابراین، از دیدگاه استاد مطهری اگر ما طبیعت انسان را به همان من سفلی و امیال و خواست‌های مادی محدود کنیم، چیزی که از آن نتیجه می‌شود دوست داشتن‌ها و اعتبارات جزئی و بعد گرفتار شدن در دام نسیب اخلاقی است (همان: ص ۱۹۷)؛ اما من علوی ریشه احکام کلی و مطلق اخلاقی است. همه ارزش‌های اخلاقی اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح و کمال نوع انسان به سوی آنها می‌شتابد و علاقه به این امور را در نفس همه افراد ایجاد می‌کند و به سبب همین علاقه، باید و نیایدها به صورت احکام کلی انشائی در نفس انسان پدید می‌آید. البته همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، استاد مطهری احکام اخلاقی را تنها ناظر به اجتماع و نوع انسان نمی‌داند. اخلاق همه تعاملات چندگانه انسان را پوشش می‌دهد (البته گفتیم که منظور از این سخن معنای مطلق اخلاق نیست. اخلاق در همه تعاملات انسان از حیث ملکات و رفتارهای متناظر حکم صادر می‌کند) و ریشه همه احکام کلی اخلاقی نیز به دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌های من علوی انسان برمی‌گردد. از این رو، از نظر استاد مطهری این نظریه هم احکام کلی اخلاقی مربوط به اجتماع را توجیه می‌کند و هم دیگر احکام کلی ناظر به جنبه‌های دیگر مانند رابطه انسان با خود، خدا و جهان را (همان: ص ۲۰۹). اما به نظر می‌رسد این بحث هنوز به مذاقه بیشتری نیاز دارد، از همین رو، استاد مطهری آن را از جنبه‌های دیگری نیز بحث می‌کند.



چهارم - وجدان انسان و احکام اخلاقی

استاد مطهری در جایی دیگر به جای تعبیر «من حیوانی و ملکوتی»، از تعبیر «وجدان» استفاده می‌کند. به بیان ایشان، اخلاق به جای اینکه بر حسن و قبح ذاتی و عقلی مبتنی باشد، بر وجدان ابنا دارد. وجدان یعنی آن قوه قضاوت‌کننده و ملامت‌گر که حتی علیه خود انسان هم قضاوت و داوری می‌کند؛ به بیان استاد، وجدان همان نفس لوامه است که در قرآن بدان اشاره شده است: «لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ * وَ لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ» (قیامت: ۲-۳). در اینجا نفس ملامت‌گر با قیامت مرادف گرفته شده است؛ یعنی در نفس آدمی یک نیروی ملامت‌گری مانند همان میزانی که در قیامت هست وجود دارد. قرآن می‌فرماید: «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸). خداوند به نفس انسان کارهای خوب و بد را الهام فطری کرده است؛ یعنی او با الهام الهی امور خوب و بد را می‌فهمد و لازم نیست خوب و بد به صورت اکتسابی به انسان آموزش داده شود. همچنین قرآن کریم می‌فرماید: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرَاتِ وَ إِقَامَ الصَّلَاةِ» (انبیاء: ۷۳)؛ یعنی ما خود کار خیر را به انسان وحی کردیم نه امر به کار خیر را. در واقع اگر امر به کار خیر منظور بود، همان وحی عمومی مراد بود و در آن صورت، تنها انبیا را خطاب قرار می‌داد، ولی می‌فرماید که ما کار خیر را به انسان وحی کردیم. در این صورت، منظور از وحی همان الهامات فطری است (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۹: ص ۳۸۵).

استاد مطهری روایتی را از پیامبر اسلام ﷺ نقل می‌کند که وقتی آیه «تَعَاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (مائده: ۲) نازل شد، شخصی به نام ابصه خدمت رسول خدا رسید و از معنای «إِثْم» پرسید. پیامبر در جواب فرمود: کار بد همان است که دلت قبول نمی‌کند. خداوند به انسان دلی داده که با کارهای خوب پیوند دارد و با بدها بیگانه است. سپس فرمود: «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ یَا ابصه؛ از قلبت استفتا کن ای ابصه» (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۹۵: ص ۷۴). از این مباحث، یکی از شاخصه‌های فطرت اخلاقی، یعنی آگاهی‌های اخلاقی به روشنی قابل فهم است. اخلاق به همان معنایی که خود استاد تعریف کردند، قابل شناخت از طریق فطرت انسان است. نیاز به هیچ معلمی ندارد.



حقیقت وجود انسان، یعنی آن ساحت ملکوتی آدمی و نیروی درونی وجدان نسبت به احکام اخلاقی به صورت غیر حصولی و غیر اکتسابی آگاهی دارد و هر کسی به درون خویش مراجعه کند می‌تواند ندای درون خودش را بفهمد و احکام و دستورهای اخلاقی‌اش را درک نماید. البته از آیات و روایت یادشده، شاخصه دوم فطرت اخلاقی، یعنی گرایش به خوبی‌ها و نفرت از بدی‌ها نیز قابل فهم است. وجدان ملامت‌گر وقتی انسان را ملامت می‌کند که هم از خوبی‌ها و بدی‌ها مطلع باشد و هم گرایش به خوبی‌ها و نفرت از بدی‌ها داشته باشد. در روایت یادشده پیامبر اسلام ﷺ فرمود: دل انسان با کارهای خوب پیوند دارد و با بدی‌ها بیگانه است. به نظر می‌رسد این حالت ملامت‌گری و پیوند داشتن به خوبی‌ها، چیزی متفاوت از صرف آگاهی داشتن است. به لحاظ منطقی امکان دارد که یک موجودی از خوبی‌ها و بدی‌ها مطلع باشد، ولی هیچ گرایشی در او به خوبی‌ها و بدی‌ها وجود نداشته باشد. بنابراین، اینکه می‌بینیم انسان در هنگام عمل خوب شادمان می‌شود و به هنگام بدی کردن غمگین می‌گردد، تنها به دلیل این نیست که از خوبی‌ها و بدی‌ها آگاهی دارد، بلکه شاخصه دوم یعنی گرایش در وجودش شکوفاست که وجدانش به ملامت‌گری و سرزنش و تشویق دست می‌زند. اما اکنون سخن در این است که از دیدگاه استاد مطهری گستره آگاهی فطری تا چه حد است؟ آیا آگاهی فطرت اخلاقی تنها در حد امور کلی اخلاقی است یا به جزئیات و مصداق‌ها نیز علم دارد؟

پنجم - گستره آگاهی فطرت اخلاقی

استاد مطهری در بحث نسبت احکام اخلاقی میان دو مسئله تفاوت قائل می‌شود: ملکات اخلاقی و رفتار اختیاری. به نظر ایشان آنچه که در اخلاق مطلق است و هیچ نسبیتی در آن راه ندارد، ملکات اخلاقی است. راستگوبودن، خیانت‌نکردن، عدالت‌ورزیدن، اخلاص داشتن در همه زمان‌ها خوب است و هیچ زمانی نیست که کسی در ملکات اخلاقی مثلاً به خوبی‌دروغگویی قائل شود، اما در رفتارها نسبیت امکان دارد؛ برای مثال، ممکن است راست گفتن (نه راستگویی) در شرایطی خوب و در شرایطی بد باشد.





دزدی کردن در شرایطی خوب و در شرایطی بد باشد و... بنابراین، خود خلق و خواها، اصول اخلاقی مطلق و رفتارها با توجه به شرایط و اوضاع نسبی اند (مطهری، ۱۳۸۶: ص ۱۴۸). از همین رو، استاد مطهری در نقد معیارهای فعل اخلاقی از منظر کانت، آن را با اصلاحاتی می‌پذیرد. از نظر کانت کار اخلاقی کاری است که از وجدان و الهام وجدانی سرچشمه بگیرد (همو، ۱۳۶۹: ص ۳۳۳). از نظر این فیلسوف، وجدان یا عقل عملی یک سلسله احکام پیشینی دارد که از راه حس و تجربه به ما نرسیده است، بلکه جزو سرشت و فطرت انسان است (همان: ص ۳۴۰). از نظر کانت احکام وجدان مطلق است و این عقل انسان است که در پی مصلحت، هدف، غایت و نتیجه در کارهاست و احکامش همیشه مشروط است (همان: ص ۳۴۱).

نقد استاد مطهری بر دیدگاه کانت این است که احکام وجدان همیشه مطلق نیست؛ بعضی از احکام وجدان همیشه مطلق است؛ مثل حکم به خوبی عدالت و بدی ظلم، ولی حکم به صداقت همیشه خوب نیست و مطلق نخواهد بود (همان: ص ۳۵۱). از نقد استاد مطهری بر سخن کانت به روشنی بر می‌آید که وجدان انسان اولاً همه خوبی‌ها و بدی‌ها و همه کلیات و جزئیات اخلاقی را می‌فهمد و ثانیاً این عقل نیست که با توجه به تحلیل شرایط، احکام مطلق وجدان را در رفتارها تحدید می‌کند، بلکه خود وجدان است که هم حکم مطلق (درباره ملکات) صادر می‌کند و هم (در رفتارها) به نسبیّت می‌گراید.

به نظر می‌رسد این سخن استاد مطهری اندکی قابل تأمل باشد. اساساً تحلیل شرایط، توجه به هدف اخلاق، ایجاد محدودیت در مفاهیم و... کار عقل انسان است. در واقع کانت درست می‌گوید که احکام وجدان مطلق است و این عقل است که حکم مشروط صادر می‌کند. اینکه وجدان بشر بدون تحلیل عقلی بتواند در جزئیات و مصداق‌ها نیز راهگشا باشد، سخن بسیار دشواری است. وجدان انسان به طور مطلق حکم می‌کند و عقل چون کارش تحلیل شرایط با توجه به اهداف و غایات است، هر جا که لازم باشد طبق احکام وجدان عمل می‌کند و جایی که نیاز باشد، حکم وجدان را تقیید می‌کند و مشروط می‌سازد. عیب کار کانت این بود که تنها به احکام مطلق وجدان بها داد و اجازه محدود و مشروط‌سازی را به عقل بشر نداد. از این رو، به مخصمه‌ای دچار شد که هیچ

عقل سلیمی نمی‌تواند آن را بپذیرد. البته خلأ تحلیل کانت را استاد مطهری با طرح نظریهٔ مطلق‌بودن ملکات و نسبیّت در رفتار پر کرد، اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که روش فهم احکام فطرت اخلاقی چیست؟ انسان چگونه بایستی عمل کند تا به احکام وجدان نائل آید؟

ششم - روش فهم احکام اخلاقی

استاد مطهری روش درون‌نگری و خودشناسی را برای فهم احکام اخلاقی ارائه می‌دهد. به باور ایشان، اگر انسان حقیقت وجود خودش را بشناسد، به یک سلسله حقایق و ارزش‌ها نائل می‌شود. عزت نفس، علو، نفیس‌بودن نفس، شرافت و کرامت نفس، حریت و آزادگی، ارزش‌هایی هستند که انسان با درون‌بینی و فهم حقیقت وجود خویش به آنها می‌رسد. پس از اینکه ارزش‌ها را در خود یافت و فهمید که حقیقت وجودش یک حقیقت عزیز، نفیس، شریف و با کرامت (بزرگوار) و آزاده است، دیگر در می‌یابد که پستی و دنائت با این گوهر سازگاری ندارد. می‌فهمد ملکات زشت (ردائل) و رفتارهای غیراخلاقی با این وجود ملکوتی و آسمانی ناسازگار است و از طرفی همه فضائل و رفتارهای اخلاقی را نیز که کاملاً با این گوهر سازگارند با همین درون‌بینی کشف و فهم می‌کند (مطهری، ۱۳۸۶: ص ۲۱۱).

استاد مطهری بار دیگر تأکید می‌کند که این الهامات را کسی در گوش ما نگفته است، بلکه درک حقیقت وجود خود برای فهم همه الهامات اخلاقی کافی است و این است معنای آیه مبارکه: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (همان: ص ۲۳۷). ایشان در جایی دیگر از درک ناآگاهانه احکام اخلاقی سخن می‌گویند و از همین جا اشتراک، کلی‌بودن و جاودانگی این احکام را نتیجه می‌گیرد. به بیان استاد، انسان به حکم اینکه دارای شرافت و کرامت ذاتی است که همان جنبه ملکوتی و نفخه الهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند. بعد در میان کارها و ملکات هر کدام که مناسب با آن جنبه بود، خیر و فضیلت و هر کدام که مناسب نبود، ردیلت می‌داند. همه انسان‌ها از این جنبه ملکوتی مشابه هستند و از این رو، دوست داشتن‌ها، نداشتن‌ها و





خوب و بدها در آنجا یکسان و دائم است و تمام فضائل چه اجتماعی (احسان، راستی، خیر رساندن به دیگران) و چه غیراجتماعی (صبر، استقامت و...) به همین برمی گردد (همو، ۱۳۶۳: ص ۲۰۵-۲۰۸).

از عبارت فوق نتیجه می شود که فهم و درک حقیقت وجود انسان برای برخی به صورت آگاهانه و برای برخی دیگر حتی به شکل ناآگاهانه تحقق می یابد. برای کسانی که ناآگاهانه به نفیس بودن، کرامت و آزادگی حقیقت وجود خویش پی می برند نیز اخلاقی زیستن و درک حریم های اخلاقی مطرح است. در هر صورت، فطرت اخلاقی از حیث انسان شناختی دو پایه در عمق وجود انسان و در ساختار شخصیت این موجود دارد. یکی آگاهی کلی غیراکتسابی از احکام اخلاقی و دیگری گرایش به سمت خوبی ها و نفرت و گریز از بدی ها. در حقیقت وجود آدمی این حیث اخلاقی تعبیه شده است و انسان با این صبغه خاص در ساختار تکوینی خویش پای به میدان هستی می گذارد. این ساحت از وجودش را از هیچ معلمی به وی نیاموخته و هیچ فشار و تلقینی در جامعه بشری آن را بر آدمی تحمیل نکرده است.

۳. وابستگی های اخلاق به دین

وابستگی اخلاق به دین از چند جهت قابل بررسی است. در ادامه به بررسی انواع وابستگی های اخلاق به دین می پردازیم:

الف) وابستگی معناشناختی اخلاق به دین

در این نوع از وابستگی سخن درباره چگونگی تعریف مفاهیم اخلاقی است. منظور از مفاهیم اخلاقی همان مفاهیم ارزشی و الزامی است که پیش تر گذشت. این مفاهیم در گزاره های اخلاقی، محمول موضوع های اخلاقی (ملکات و رفتارهای اختیاری) قرار می گیرند. پرسش این است که در تعریف مفاهیم اخلاقی آیا ما باید از گزاره ای دینی استفاده کنیم؟ یعنی وقتی می گوئیم مثلاً «حسادت از نظر اخلاقی نادرست است» یا «راستگویی از نظر اخلاقی درست است»، آیا درستی و نادرستی در این دو گزاره بدین

معناست که خداوند حسادت را نهی کرده و به راستگویی امر نموده است؟ اگر کسی به چنین چیزی باور داشته باشد، اخلاق را در تعریف مفاهیم اخلاقی به دین و گزاره‌های دینی وابسته می‌داند. به ظاهر می‌رسد استاد مطهری در تعریف مفاهیم اخلاقی هیچ‌گاه از گزاره‌های دینی استفاده نکرده است. ایشان در بحث معیار فعل اخلاقی پس از نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف، فعل اخلاقی را به فعلی که هدف آن منافع مادی و فردی نباشد تعریف می‌کند (همو، ۱۳۸۶: ص ۱۳۵). یا در جایی دیگر از واژه دوست داشتن و دوست نداشتن در تعریف فعل اخلاقی بهره می‌برد (همو، ۱۳۶۳: ص ۲۰۸). روشن است که هیچ‌کدام از این مفاهیم مثل هدف، مادیت، فردیت و دوست داشتن و نداشتن مفاهیم دینی نیستند. اینها یک سلسله مفاهیم طبیعی و علمی هستند که استاد مطهری از آنها در تعریف اخلاق و مفاهیم اخلاقی استفاده کرده است. بنابراین، ایشان در تعریف مفاهیم اخلاقی یک فیلسوف طبیعت‌گراست و به هیچ وابستگی میان اخلاق و دین در تعریف مفاهیم اخلاقی قائل نیست و این طبیعت‌گرایی یک مبنای اساسی است که استاد مطهری برای تحلیل بسیاری از مباحث حقوقی و فقهی از آن استفاده کرده است که مجال پرداختن به این مباحث در این نوشتار نیست.

ب) وابستگی وجودشناختی اخلاق به دین

مبحث پیشین به رابطه مفهومی مفاهیم اخلاقی با مفاهیم دینی مربوط بود، اما این بحث با وجود قواعد و احکام اخلاقی مرتبط است. در این مرحله، پرسش این است که آیا وقتی یک وصف اخلاقی به یک موضوع متّصف می‌شود، وجودش بر امر و نهی، بایستگی و نبایستگی و... الهی توقف دارد؟ یعنی تا پیش از امر خداوند به بایستگی صداقت، چنین چیزی در جهان وجود نداشت و بعد که خدای متعال چنین امری کرد، این حکم و وصف اخلاقی وجود یافت؟ یا اینکه این امور پیش از فرمان و نهی و... الهی وجود داشته‌اند و وجودشان هیچ وابستگی و توقفی بر اراده و نهی خداوند ندارد؟

دیدگاه استاد مطهری در این زمینه دیدگاه جالبی است. نخست شاید به نظر برسد که ایشان با توجه به اینکه در بحث مفاهیم اخلاقی یک فیلسوف طبیعت‌گراست، در این





مبحث نیز هیچ وابستگی بین امر و نهی‌های الهی و وجود اوصاف اخلاقی قائل نباشد، اما ابتدا بایستی میان امر و نهی‌های الهی که در متون دینی و وحیانی وجود دارد و امر و نهی‌ها و تحسین و تقبیح‌هایی که در متن تکوین و حقیقت هستی انسان و عمق وجدان آدمی وجود دارد تفاوت گذاشت. اگر منظور از امر و نهی‌های الهی همان‌هایی باشد که در متون دینی و وحیانی اسلام (قرآن و سنت) موجود است، بی‌گمان استاد مطهری وجود هیچ حکم و وصف اخلاقی را بر این امر و نهی‌ها متوقف نمی‌داند. پیش‌تر گفته شد که ایشان همه اخلاق (به همان معنایی که خود قبول دارد) را در درون وجدان آدمی موجود می‌داند و برای فهم این قواعد (که به رابطه معرفت‌شناختی اخلاق و دین مربوط می‌شود) یک نوع درون‌بینی و خودشناسی لازم می‌داند. بنابراین، وجود خوبی و بدی‌های اخلاقی به امر و نهی‌های کتاب و سنت توقف ندارد، ولی استاد مطهری همه این قواعد اخلاقی مرکز در وجدان انسان را امر و نهی‌های خداوند می‌داند. انسان با درون‌بینی و خودشناسی در پی فهم ندای وجدان است؛ همان ندایی که ندای خدای متعال است که در جان انسان جای گرفته است. استاد مطهری فطرت اخلاقی را با فطرت خداشناسی یکی می‌داند. به بیان ایشان، حس اخلاقی همان حس خداشناسی است، ولی حس شناخت تکلیف خداوند. ایشان در نقد سخن کانت که ریشه اخلاق را در وجدان انسان می‌داند، می‌گوید این سخن از یک جهت درست است و آن اینکه وجدان به‌طور مستقل برای ما تکلیف مشخص می‌کند و ما باید تکلیف او را بشناسیم، اما جهتی دیگر نادرست است. وجدان هم تکلیف را مشخص می‌کند و هم تکلیف‌کننده را. الهامات وجدانی همه ناشی از فطرت خداشناسی انسان است. وجدان انسان به ریشه و تمام عالم هستی متصل است. او تکلیف را از جای دیگر گرفته است. دل شامه دارد و با آن، خدا و تکلیف او را می‌شناسد. استاد مطهری این الهامات را «اسلام فطری» می‌داند (همو، ۱۳۶۹: ص ۳۸۴-۳۸۵). البته در اینجا بحث درباره چگونگی شناخت و فهم قواعد اخلاقی (بعده معرفت‌شناختی) نیست، ولی از مباحث یادشده وجود تکوینی قواعد اخلاقی و وابستگی وجودی این قواعد بر امر و نهی‌های تکوینی خدای متعال روشن می‌شود.

پرسشی که در اینجا قابل طرح است اینکه اگر احکام اخلاقی به صورت فطری در وجود انسان موجود هستند، استاد مطهری چگونه به هیچ ادراک فطری قائل نمی‌شود و دیدگاه فیلسوفانی مثل دکارت و کانت و... را که به مفاهیم و تصورات فطری و پیشینی قائل هستند مردود می‌داند؟ (همو، ۱۳۷۳، ج ۶: ص ۲۴۶-۲۶۲) به ویژه اینکه خود در نفی ادراکات فطری به آیات زیر استناد می‌کند: «وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)؛ «إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۱-۲۲)؛ «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا» (طلاق: ۱۰) که آیه اول به طور مطلق علم و ادراک را در هنگام تولد نفی می‌کند و دو آیه بعد قرآن و رسول را «ذکر» و «مذکر» معرفی می‌کند و روشن است که مذکر یعنی کسی که چیزی را که فرد دیگری از قبل می‌داند به او یادآوری می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۶۰-۶۱). پاسخ تفصیلی به این پرسش نوشتار دیگری می‌طلبد و به اختصار می‌گوییم که ایشان نفی مطلق علم و ادراک در آیه یادشده را به علوم حصولی مربوط می‌داند و همه ادراکات فطری را اموری غیر حصولی و البته نه بالفعل، بلکه به صورت بالقوه تلقی می‌کند که البته به نظر می‌رسد بعضی از جنبه‌های پاسخ استاد به پرسش فوق قابل تأمل است و کاملاً نمی‌تواند قانع‌کننده باشد.

ج) وابستگی معرفت‌شناختی اخلاق به دین

این نوع وابستگی به فهم و شناخت احکام اخلاقی مربوط می‌شود. آیا انسان به صورت مستقل از متون دینی، می‌تواند با ابزارهای شناختی خود به درک قواعد و اوصاف اخلاقی نائل شود؟ یا فهم همه قواعد اخلاقی بر رجوع به متون دینی وابسته متوقف است؟ از مبحث پیشین پاسخ این پرسش نیز روشن است. استاد مطهری شناخت قواعد اخلاقی را با درون‌بینی و تکیه بر خودشناسی ممکن می‌داند و همان‌گونه که دیدیم، ایشان این جنبه از سخن کانت را پذیرفتند که وجدان به‌طور مستقل برای ما تکلیف مشخص می‌کند و ما باید تکلیف او را بشناسیم. بنابراین، در فهم قواعد اخلاقی هیچ





توقفی بر متون مقدس وجود ندارد. البته استاد مطهری یکی از نقش‌های دین^۱ را احیای ملاک و معیارهای ارزش می‌داند^۲ و باور دارد که دین در اعتقاد انسان اموری را احیا می‌کند و انسانیت انسان را به شکلی زنده می‌سازد که در پرتو آن، تمام ارزش‌های انسانی معنای منطقی و دقیق می‌یابند (همو، ۱۳۶۸: ص ۲۴۱). همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، این سخن به دیدگاه استاد درباره بالقوه‌بودن فطرت اخلاقی برمی‌گردد و اینکه دین الهی این استعدادها را در وجود انسان بالفعل می‌کند. البته پاسخ به این پرسش که آیا شکوفایی ارزش‌های اخلاقی در وجود انسان تنها بر صورت‌بندی متون دینی متکی است یا اینکه انسان با رشد عقلانی خود هم می‌تواند به چنین صورت‌بندی‌هایی برسد در کلام استاد مغفول مانده است.

(د) وابستگی روان‌شناختی اخلاق به دین

آیا در عمل به خوبی‌ها و ترک بدی‌های اخلاقی، صرف باور به خوبی و بدی یک فعل یا صفت کفایت می‌کند یا اینکه افزون بر باور، امر دیگری مثل میل نیز برای انگیزش اخلاقی لازم است؟ اینکه کسی ادعا کند صرف باور برای عمل کردن و ترک کردن کفایت می‌کند با این نقض مواجه می‌شود که برخی از آدم‌ها با وجود علم به خوبی یا بدی یک فعل، همچنان به خوبی عمل نمی‌کنند و از بدی فاصله نمی‌گیرند. بنابراین، اگر منظور از باور همان باور صادق موجه باشد که به صورت یک قضیه در ذهن انسان شکل می‌گیرد، بی‌شک هیچ ضرورتی میان چنین باوری و عمل به محتوای آن وجود ندارد. به همین دلیل، بایستی برای ایجاد انگیزش در فاعل اخلاقی مؤلفه دیگری مثل میل را افزود، ولی چه میلی می‌تواند در کنار باور، انسان را به سمت عمل اخلاقی برانگیزاند؟ در اینکه ممکن است یک میل خودخواهانه مثل تمجید و تشویق دیگران و

۱. با توجه به سیاق مباحث، منظور متون دینی است.

۲. منظور از ملاک و معیار مفاهیمی مثل عزت، کرامت، آزادگی و... است که متون دینی با صورت‌بندی این مفاهیم در احیای ارزش‌های اخلاقی در وجود انسان نقش ایفا می‌کند.

توجه به نظم اجتماعی و رعایت دیگران و... فاعل اخلاقی را به سمت اخلاق بکشاند تردیدی نیست، ولی چون در اخلاق افزون بر حُسن فعلی، حُسن فاعلی هم شرط است، کسی که به دلیل منافع و سود و زیان‌های مادی به سمت عمل اخلاقی انگیزه می‌شود، یک فاعل اخلاقی واقعی و شریف نیست. اما غیر از امیال مادی و خودخواهانه چه میلی می‌تواند وجود داشته باشد؟

پاسخ به این پرسش را از تحلیل دیدگاه کانت پی می‌گیریم. کانت فعل اخلاقی را فعلی می‌داند که فاعل اخلاقی بدون توجه به هیچ جهت مادی و معنوی و صرفاً به سبب احترام به قانون اخلاق آن را انجام دهد (کانت، ۱۳۶۹: صص ۲۳ و ۹۴؛ همو، ۱۳۸۵: ص ۴۳؛ یاسپرس، ۱۳۷۲: ص ۱۶۳). استاد مطهری در نقد این دیدگاه کانت می‌گوید امکان ندارد که کسی بدون هیچ جهت و هدفی کاری را صرفاً به سبب خود قانون اخلاق انجام دهد. اگر منظور از سخن کانت این است که ما بایستی بدون توجه به منافع و سود و زیان‌های مادی، کاری را انجام دهیم تا اخلاقی باشیم، این درست است، اما آیا کسی که از خیر رساندن به دیگران هیچ سودی نمی‌برد و تنها از این کار لذت می‌برد نیز یک فاعل شریف اخلاقی نیست؟ به باور مطهری، امکان ندارد انسان کاری انجام دهد که به هیچ وجه به طبیعت او ارتباط نداشته باشد. انسان بعضی کارها را به حکم اینکه من علوی و ملکوتی (نه من سفلی که تنها در پی خودخواهی‌ها و سود و زیان خویش است) او آن را دوست دارد انجام می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۳: صص ۲۰۷-۲۰۸). بنابراین، از دیدگاه ایشان چنین فاعلی یک فاعل اخلاقی شریف است.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا بین این لذت‌های وجدانی و ملکوتی و عمل اخلاقی رابطه ضرورت وجود دارد؟ البته پاسخ منفی است؛ چون همه انسان‌ها از این لذت‌ها و تمایلات درونی برخوردارند، ولی در عمل می‌بینیم که خیلی از انسان‌ها (چه بی‌دین و چه دین‌دار) از عمل به خوبی و ترک بدی سرباز می‌زنند. سؤال این است که این لذت‌ها و امیال انسانی (نه حیوانی که به جنبه‌های سفلی شخصیت انسان مربوط است) چه وقت می‌توانند نقش انگیزانندگی کامل داشته باشند؟ در اینکه امیال





مادی با اینکه فاعل اخلاقی را شریف و عزیز نمی‌کنند، نیز هیچ‌گاه نمی‌توانند نقش انگیزانندگی کامل داشته باشند تردیدی نیست. به بیان استاد مطهری در نقد نظریه هوشیاری به‌عنوان معیار فعل اخلاقی، این نظریه تنها برای کسانی جواب می‌دهد که قدرت‌شان در یک حد و اندازه باشد. در این صورت مجبورند همدیگر را رعایت کنند و با هم عادلانه رفتار کنند، ولی در حق کسانی که در یک حد مساوی از قدرت نیستند و نیز چون در این نظریه مسائل وجدانی و ایمانی و خدا و معاد حذف می‌شوند، انسان قوی هیچ الزامی برای رعایت انسان ضعیف در خود نمی‌بیند (همو، ۱۳۶۸: ص ۹۰-۹۲).

آیا ما می‌توانیم با تربیت انسان و توجه‌دادن ایشان به شخصیت غیرمادی او و شرافت و کرامت ذاتی‌اش (هرچند چنین انسانی دین‌دار نباشد) در او انگیزشی ایجاد کنیم که کاملاً اخلاق را رعایت کند و گرد پلیدی‌ها نگردد؟ اینکه در دنیا کسانی هستند که با وجود همه الحاد و بی‌ایمانی، انسان‌های اخلاقی هستند و از اخلاقی بودن خویش در پی سود و زیان نیستند و از این خوب بودن نیز لذت وجدانی و درونی می‌برند، تردیدی نداریم، ولی اما سخن در این است که درباره همین انسان‌ها به‌سختی می‌توان ادعا کرد که در لحظات سخت انتخاب و بدون هیچ ایمانی به معاد و خدا بتوانند جنبه اخلاقی کار را رعایت کنند؛ یعنی میان لذت‌های درونی این افراد و فعل اخلاقی به‌لحاظ انگیزانندگی نمی‌تواند یک رابطه ضروری وجود داشته باشد؛ به این بیان که با همین وضع شخصیتی و باورهای خاصی که دارند، در طول عمرشان گرد هیچ پلیدی نگردند و یک فاعل کاملاً اخلاقی باشند. استاد مطهری در نقد کسانی که اخلاق را بر وجدان تنها مبتنی می‌کنند، می‌گوید: این وجدان‌ها تا آن حد قوی نیست که بتوان مکتبی را بر اساس آنها بنا نهاد تا منافع عمومی بشر فدای آن آرمان‌ها شود و انسان حاضر باشد به خاطرشان کشته شود. پابندی به لذت‌های وجدان فقط تا مرز کشته شدن و و زندان‌های طولانی است، نه تا حد کشته شدن و پاک‌بازی کردن (همان: ص ۹۸-۱۰۴).

اینجاست که استاد مطهری دین و اعتقاد به خدا را تنها ضامن اجرای اخلاق می‌داند و معتقد است هیچ‌یک از مکتب‌های اخلاق غیردینی در کار خود موفق نبوده‌اند و تجربه

نشان داده است که آنجا که دین از اخلاق جدا شده، اخلاق خیلی عقب مانده است (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۱۱۸). مطهری به جای باور دینی از واژه ایمان بهره می‌گیرد؛ زیرا ایمان تنها یک باور ذهنی نیست. بسیاری از دین‌داران کارهای غیراخلاقی مرتکب می‌شوند. بنابراین، اگر سخن از دین و باور دینی می‌شود، منظور ایمان است که می‌تواند نقش انگیزانندگی داشته باشد (همو، ۱۳۸۶: ص ۹۴).

حال پرسش این است که ایمان به چه معنا نقش انگیزانندگی دارد؟ ایمان در یک سطح پایین هرچند با باور صرف متفاوت است و فقط یک درگیری ذهنی نیست، بلکه تمام وجود انسان را درگیر می‌کند، همین درجه پایین نیز مثل وجدان و منافع مادی فقط تا حدودی نقش انگیزانندگی دارد. اما اگر ایمان به خدا به مرتبه عشق و محبت برسد، به گونه‌ای که انسان مؤمن را واله و شیدا نماید، در این صورت میان ایمان و اخلاق رابطه ضرورت ایجاد می‌شود و تا این شعله شیدایی وجود دارد، عمل اخلاقی نیز وجود خواهد داشت. بنابراین، تنها ایمان به معنای خاص می‌تواند رابطه لزوم و ضرورت را بین خود و عمل اخلاقی ایجاد کند و تمام عوامل دیگر حتی ایمان در درجات پایین تنها یک رابطه امکانی دارند، نه ضروری.

نتیجه‌گیری

استاد مطهری با اعتقاد به نوع خاصی از انسان‌شناسی، بسیاری از مسائل اسلامی را توجیه و تبیین می‌کند. ایشان از فطرت اخلاقی به عنوان یک ساختار وجودی خاص که هم از آگاهی اخلاقی و هم از گرایش اخلاقی برخوردار است، به عنوان یکی از جنبه‌های انسان‌شناسی اسلامی یاد می‌کند. از دیدگاه ایشان در ساختار وجود انسان همه قواعد اخلاقی به صورت بالقوه موجود است و انسان بایستی با درون‌نگری و خودشناسی این مفاهیم و حقایق را درون خویش کشف نماید. در مقام تعریف، میان مفاهیم اخلاقی و مفاهیم دینی هیچ وابستگی وجود ندارد و در مقام وجود نیز، مفاهیم اخلاقی به مفاهیم برگرفته از متون دینی هیچ وابستگی ندارد، ولی میان مفاهیم اخلاقی و حقیقت وجود انسان که با وجود خدای متعال ارتباط وجودی دارد، رابطه وابستگی برقرار است؛ یعنی



وجود مفاهیم اخلاقی بر امر و نهی الهی در ساختار تکوینی وجود انسان مبتنی است. انسان در فهم حقایق اخلاقی نیز مستقل از دین است، ولی به لحاظ روان‌شناختی این تنها ایمان به خداست که می‌تواند به‌عنوان تنها عامل انگیزاننده، رابطه ضرورت را بین عامل اخلاقی و عمل اخلاقی ایجاد نماید. امیال مادی، لذات وجدانی و دوست‌داشتن‌های درونی انسان مثل ایمان در سطوح پایین تنها یک رابطه امکانی بین عمل و فاعل اخلاقی برقرار می‌کنند و این تنها ایمان در مراتب بالاست که می‌تواند این رابطه را به ضرورت بدل سازد. ایمان در مقام عشق و پرستش، انسان را چنان سرگشته و شیدا می‌کند که تمام خواست و انگیزه فاعل اخلاقی برآورده شدن اراده محبوب می‌شود؛ به گونه‌ای که حتی اگر بهشت و جهنمی نباشد، او یک عامل کاملاً اخلاقی می‌گردد؛ زیرا جز به رضای معشوق نمی‌اندیشد.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابراهیم، محمد اسماعیل (۱۳۴۸)، معجم الالفاظ والاعلام القرآنیه، چاپ دوم، قاهره: نشر دار الفکر العربی.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن علی بن ابراهیم الاحسایی (۱۴۰۳ق)، عوالی اللثالی العزیزه، چاپ اول، قم: نشر سیدالشهداء.
۳. ابن اثیر (بی تا)، النهایة فی غریب الحدیث والاثر، بیروت: دار التراث العربی.
۴. ابن منظور (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، چاپ اول، بیروت: دار احياء التراث العربی.
۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۳)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چاپ اول، تهران: انتشارات نورالثقلین.
۶. راغب اصفهانی (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار المعرفه.
۷. قمی، شیخ عباس (۱۴۱۸ق)، سفینه البحار، چاپ اول، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۸. سارتر، ژان پل (۱۳۹۴)، هستی و نیستی، ترجمه مهستی بحرینی، چاپ اول، تهران: انتشارات نیلوفر.
۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۵)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات نورالثقلین.
۱۰. _____ (۱۳۶۹)، بنیان مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۱. یاسپرس، کارل (۱۳۷۲)، کانت، ترجمه میرعبدالحسین تقیب زاده، چاپ اول، تهران: انتشارات طهوری.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، مجموعه آثار، ج ۶، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۶۲)، اسلام و مقتضیات زمان، چاپ اول، تهران: صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم، چاپ اول، تهران: صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۶۸ الف)، تعلیم و تربیت در اسلام، چاپ شانزدهم، تهران: صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۶۸ ب)، تکامل اجتماعی انسان، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۶۸ ج)، حق و باطل، چاپ نهم، تهران: صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۶۸ د)، مسئله شناخت، چاپ پنجم، تهران: صدرا.



۱۹. _____ (۱۳۶۹ الف)، ختم نبوت، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۶۹ ب)، فلسفه اخلاق، چاپ هشتم، تهران، صدرا.
۲۱. _____ (۱۳۶۹ ب)، سیری در سیره ائمه اطهار، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۲۲. _____ (۱۳۷۰ الف)، خاتمیت، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۷۰ ب)، فطرت، چاپ اول، تهران: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۸۴ الف)، مجموعه آثار، ج ۱۵، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۸۴ ب)، مجموعه آثار، ج ۲۲، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، ج ۲۴، چاپ اول، تهران: صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۸۶ الف)، آزادی معنوی، چاپ سی و هفتم، تهران: صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۸۶ ب)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی ۴ (انسان در قرآن)، چاپ بیست و هشتم، تهران: صدرا.
۲۹. _____ (۱۳۸۷)، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱۱، چاپ اول، تهران، صدرا.
۳۰. _____ (۱۳۹۴)، مجموعه آثار، ج ۳۰، چاپ اول، تهران: صدرا.
۳۱. _____ (۱۳۹۵ الف)، آشنایی با قرآن، چاپ چهل و هشتم، تهران: صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۹۵ ب)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (جهان‌بینی توحیدی)، چاپ چهل و پنجم، تهران: صدرا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نظر
صدرا

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷