

## فلسفه اخلاق

# از دیدگاه استاد شهید مطهری (ره)

محمد محمدرضایی\*

### چکیده

این مقال بر آن است تا فلسفه اخلاق از دیدگاه استاد شهید مطهری را بررسی قرار کند. ابتدا به تعریف فلسفه اخلاق و شاخه‌های آن و روابط آن، با حکمت عملی و همچنین به معیار فعل اخلاقی اشاره شده؛ سپس شاخه‌های مهم فلسفه اخلاق که اخلاق دستوری و فرا اخلاق به شمار می‌رود، مورد بحث قرار گرفته است.

در اخلاق دستوری از راه تحلیل عقلانی، تلاش می‌شود به معیارها و قواعدی دست یابیم که به واسطه آن می‌توانیم مشخص کنیم چه کاری خوب و چه کاری بد است. در این حوزه، به اخلاق غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه اشاره شده و در آخر، نظریه شهید مطهری به نام نظریه پرستش در حوزه اخلاق مورد بحث قرار گرفته است. در ادامه، مؤلف به نظریات متفاوت در حوزه فرا اخلاق که به اخلاق دستوری ناظر است و تعابیر و واژه‌های اخلاقی را مورد بحث قرار می‌دهد، اشاره کرده است که عبارتند از: ۱. طبیعت‌گرایی اخلاق؛ ۲. غیرطبیعت‌گرایی اخلاق یا شهودگرایی؛ ۳. غیرشناخت‌گرایی اخلاقی.

\* استادیار دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۸۲/۹/۶ تاریخ تأیید: ۸۲/۱۲/۴

در آخر، مؤلف، نظریه شهید مطهری را در حوزه فرا اخلاق را مطرح می‌کند تا در پرتو نظریات دیگر اتقان و استحکام آن هر چه بیش‌تر آشکار شود.

**واژگان کلیدی:** خدا، فلسفه اخلاق، حکمت عملی، شهید مطهری، فرا اخلاق، اخلاق دستوری، خوب و بد، باید و نباید، احکام اخلاقی، عقل عملی، اخلاق وظیفه‌گرایانه، اخلاق غایت‌گرایانه.

این مقاله بر آن است تا مسائل مهم فلسفه اخلاق و به تعبیری حکمت عملی را از دیدگاه شهید مطهری مورد بحث و بررسی قرار دهد.

یکی از حوزه‌های مهم و سرنوشت‌ساز حکمی و فکری، حوزه فلسفه اخلاق است. به طور معمول از قدیم، بحث فلسفه اخلاق میان اندیشه‌وران و فیلسوفان مهم، مطرح بوده است. فلسفه اخلاق شامل دو شاخه و بخش اصلی است: ۱. اخلاق دستوری؛ ۲. فرا اخلاق. شهید مطهری در هر کدام این بخش‌ها، نظری خاص و مستقل دارد که می‌توان در کنار نظریات مهم دیگر به آن اشاره کرد؛ اما قبل از پرداختن به این بحث، برای روشنی جایگاه فلسفه اخلاق بین علوم و همچنین مباحث مهم آن، ذکر نکاتی لازم است.

فیلسوفان از قدیم، حکمت یا فلسفه را به دو بخش تقسیم می‌کردند: حکمت نظری و حکمت عملی. شهید مطهری حکمت نظری و عملی را چنین تعریف می‌کند:

حکمت نظری عبارت است از علم به احوال اشیا آن‌چنان که اشیا هستند یا خواهند بود؛ ولی حکمت عملی عبارت است از علم به این که افعال بشر چگونه و به چه منوال خوب است و باید باشد و چگونه و به چه منوال بد است و نباید باشد. خلاصه آن که حکمت نظری از «هست»ها و «است»ها سخن می‌گوید و حکمت عملی از «باید»ها و «شاید» و «نشاید»ها [و «خوب‌ها» و «بدها»] (مطهری، ۱۳۷۹: ص ۱۷۸).

حکمت نظری به الاهیات و ریاضیات و طبیعیات و حکمت عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست جامعه تقسیم می‌شود؛ اما امروزه، وقتی از اخلاق و فلسفه اخلاق سخن به میان می‌آید کل مباحث حکمت عملی را شامل می‌شود. و همچنین حکمت عملی در معنا و اصطلاح متعارفش، بخشی از معنای فلسفه اخلاق را تشکیل می‌دهد؛ چون اخلاق دستوری، همان مباحث حکمت عملی است و بر آن است تا با تحلیل عقلانی روشن کند که بر اساس چه معیارها و ملاک‌هایی،

یک عمل «خوب»، و عمل دیگر «بد» می‌شود. بخش دیگر فلسفه اخلاق، فرا اخلاق است که درباره اخلاق دستوری است؛ یعنی در این بخش، مفاهیم و تعابیر اخلاق مانند «خوب» و «بد» تحلیل عقلانی می‌شوند که آیا این مفاهیم وجود خارجی دارند یا صرفاً مفاهیم انتزاعی هستند و... به نظر شهید مطهری، حکمت عملی ویژگی‌های خاصی دارد که عبارتند از:

اولاً محدود به انسان است و حوزه غیرانسان را در بر نمی‌گیرد. [ما مفاهیم خوب و بد را در مورد اشیا نیز به کار می‌بریم که خارج از اخلاق است].

ثانیاً مربوط به افعال اختیاری انسان است و افعال غیراختیاری او را که در قلمرو پزشکی و فیزیولوژی و روان‌شناسی است، در بر نمی‌گیرد.

ثالثاً مربوط است به «باید»های افعال اختیاری انسان که باید چگونه باشد و چگونه نباشد، نه بحث‌های مربوط به مقدمات اعمالی که باید انجام شوند؛ از این رو بحث‌های مربوط به ماهیت اختیار و این که آیا انسان مجبور است یا مختار، از حوزه حکمت عملی خارج است.

رابعاً حکمت علمی درباره همه «باید»ها بحث نمی‌کند؛ بلکه درباره آن عده از «باید»ها بحث می‌کند که «باید»های نوعی و کلی و مطلق و انسانی است و نه «باید»های فردی و نسبی؛ مثلاً این حکم که «باید راست گفت» یا «راستی خوب است» یا «باید با ظلم و ظالم ستیزه کرد»، مربوط به همه انسان‌ها است، نه برخی از انسان‌ها (همان: ص ۱۷۹)؛

ولی این حکم که «باید کتاب گرامر فارسی را خواند»، مربوط به کسانی است که می‌خواهند زبان فارسی را یاد بگیرند، نه همه انسان‌ها. اگر منکر چنین احکام عام و مطلق شویم، در حقیقت منکر حکمت عملی شده‌ایم.

از لوازم این نوع احکام کلی و مطلق انسانی، این است که اگر کسی آن‌ها را انجام دهد، قابل ستایش و آفرین و تحسین است. فردی که جان خودش را فدای مبارزه با ظالمان می‌کند، عمل او قابل ستایش و آفرین و تحسین است (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۱۳).

حال که تا اندازه‌ای جایگاه و ماهیت فلسفه اخلاق و رابطه آن با حکمت عملی روشن شد، به مباحث دیگر می‌پردازیم. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، امروزه مطالعه و بررسی مباحث فلسفه اخلاق در دو حوزه اخلاق دستوری و فرا اخلاق بررسی می‌شود. اکنون به بررسی این حوزه‌ها خواهیم پرداخت، سپس دیدگاه شهید مطهری را در این باره مطرح می‌کنیم.

## ۱. اخلاق دستوری

در این شاخه از اخلاق، ما به طریق عقلانی می‌کوشیم، معیارها و قواعدی را عرضه کنیم که به کمک آن‌ها، اعمال «خوب» و «درست» را از اعمال «بد» و «نادرست» تشخیص دهیم یا به تعبیر دیگر، به طریق عقلانی می‌کوشیم اصولی را کشف کنیم که به ما کمک می‌کند چه کارهایی را باید انجام دهیم و چه کارهایی را نباید انجام دهیم یا چه کارهایی خوب، و چه کارهایی بد است (پالمر، ۱۹۹۵: ص ۱۱)؛ بنابراین، آنچه در این حوزه برای فیلسوف اخلاق اهمیت دارد، کشف این نکته است که چرا انسان‌ها بعضی از اعمال را «خوب» و بعضی دیگر را «بد» می‌دانند و چه اعمالی را «باید» و چه اعمالی را «نباید» انجام دهند. بحث در باب صحّت و سقم و اتقان این معیارها و قواعد، وظیفه فیلسوف اخلاق است. این شاخه از اخلاق که به آن فلسفه اخلاق نیز گفته می‌شود، سنت اصلی و رایج در حوزه فلسفه اخلاق است که مباحث دوران پیش از سقراط و زمان او و زمان افلاطون و ارسطو و... تا زمان کنونی را دربرمی‌گیرد.

دیدگاه‌های مربوط به اخلاق دستوری به طور معمول به دو گروه عمده تقسیم می‌شود:

۱. دیدگاه‌ها و نظریات غایت‌گرایانه (Teleological Theories)

۲. دیدگاه‌ها و نظریات وظیفه‌گرایانه (Deontological Theories) (همان).

### ۱. نظریات غایت‌گرایانه

پیروان این نظریه بر آنند که خوبی و بدی یا درستی یا نادرستی یک عمل، با توجه به نتیجه آن مشخص می‌شود؛ اما در باب نتیجه عمل، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی مانند آریستوییوس (۳۵۵ - ۴۳۵ ق.م) و اپیکور (۳۷۰ - ۴۴۲ ق.م) نتیجه عمل را سودمندی یا لذت شخص فاعل در نظر می‌گیرند. اگر عملی برای عامل، سودمند یا لذت‌آفرین بود، آن عمل خوب و گرنه بد است (کاپلسون، ج ۱: ص ۴۶۷).

برخی دیگر مانند جرمی بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲ م) و جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳ م) معتقدند که خوبی یک عمل، هنگامی است که افزون بر عامل، برای دیگران نیز سودمند باشد. منفعت عمومی نزد بنتام، وسیله‌ای برای دستیابی به منفعت شخصی است؛ در حالی که نزد میل، منفعت عمومی، مطلوب اصلی است (براتراند راسل، ۱۳۷۳: ص ۱۰۶۰).

نقد و بررسی: اشکال این نظریه این است که نتیجه عمل، پیش از درستی و نادرستی عمل باید تعیین شود که به آسانی قابل تشخیص نیست؛ زیرا به سرعت نمی‌توان درباره نتیجه بعضی از اعمال اظهار نظر کرد. استاد شهید مطهری، مکاتب اخلاقی را که بر لذت و نفع شخصی و جمعی مبتنی است، اصولاً اخلاق نمی‌داند:

۱. وی عملی را اخلاقی می‌داند که قابل ستایش و آفرین و تحسین است و کسی که برای نفع شخصی یا جمعی کارکند، همواره چنین نیست که قابل تحسین باشد (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۱۲). همچنین، خودپرستی را همراه با انواع تجاوزها، مظالم و سبب‌ها اخلاقی می‌داند (همان: ص ۲۸۰). فرد یا ملتی که برای منفعت شخصی یا جمعی عملی را انجام می‌دهند، ممکن است برای رسیدن به لذت و نفع به هر جنایت و ظلمی دست بزنند؛ در حالی که ظلم و جنایت و آدم‌کشی را همه انسان‌ها تقبیح می‌کنند؛ بنابراین چه بسیار اعمال زشت و ناپسندی وجود دارد که وسیله رسیدن به لذت هستند؛ ولی در این مکاتب‌ها، اخلاقی لحاظ می‌شوند؛ حال آن که همه آدمیان، آن‌ها را اخلاقی نمی‌دانند.

۲. اشکال دیگری که متوجه این مکاتب منفعت‌گرا است، این که آن‌ها، بر نظام فلسفی مادی‌گرایانه مبتنی هستند؛ یعنی لذت و نفع را منحصر به لذت و نفع مادی و این جهانی می‌دانند. در نظر استاد شهید مطهری، اخلاق و شرافت‌های انسان و اخلاق، جز در مکتب خداپرستی در هیچ مکتب دیگری قابل توجیه و تأیید نیست (همان: ص ۱۳۴).

استاد معتقد است:

اگر خدا و ایمان نباشد، اخلاق مثل اسکناسی است که پشتوانه نداشته باشد. ابتدا ممکن است عده‌ای نفهمند؛ ولی اساس و پایه ندارد. مگر فرانسوی‌ها اوّل کسانی نبود، که اعلامیه جهانی حقوق بشر را منتشر کردند؟ ولی این اعلامیه در جنگ اوّل و دوم کجا رفته؟ در حادثه الجزایر کجا رفته؟! مگر آن‌جا حقوق بشر نبود؟! مگر جز این بود که یک ملت حقّ خودش را می‌خواست؟! غیر از این، حرف دیگری نبود. آن وقت چه کارهایی که نشد! آیا به زن رحم کردند، و به بچه رحم کردند؟ به آثار تمدن رحم کردند؟ به کتابخانه‌ها رحم کردند؟ به مؤسسات فرهنگی رحم کردند؟ به عابد رحم کردند؟ (در زمان خودمان می‌بینید) چرا؟ چون پایه نداشت (همان: ص ۲۸۶)؛

بنابراین، کسی که به خدا و جاودانگی نفس و حیات بعد از مرگ و رسالت انبیای الهی اعتقاد داشته باشد نمی‌تواند به این نظام اخلاقی معتقد بشود؛ زیرا چه بسا برای چنین فردی انجام

فرمان‌های خدا می‌تواند لذت‌بخش‌ترین عمل باشد؛ هر چند به ضرر دنیای او تمام شود؛ از این رو، پیش از هر چیز باید معنای نفع و مصلحت معنا شود. اگر منظور از نفع، لذت مادی است. این مکتب، بر نظام مادی‌گرایانه مبتنی است که مشکلات خاص خود را دارد و اگر منظور از نفع، مادی و معنوی با هم است، موارد بسیاری پیش می‌آید که باید یکی از آن‌ها را بر دیگری ترجیح داد. در آن صورت، ملاک ترجیح چیست؟ و اگر منظور از نفع و لذت، معنوی است، در آن صورت، مکتب غایت‌گرایانه نفی می‌شود؛ زیرا نفع معنوی در مکاتب و وظیفه‌گرایانه نیز میسر است و به مشخص کردن غایت آن عمل نیازی نیست، بلکه نفع و لذت معنوی می‌تواند در انجام نفس عمل نیز نهفته باشد، نه نتیجه عمل؛ از این رو، امیرمؤمنان علی علیه‌السلام می‌فرماید:

اگر خدا، بهشت و جهنم را هم خلق نکرده بود، من خدا را عبادت می‌کردم؛ چون خدا شایسته عبادت است و این عمل او، لذت معنوی را به دنبال دارد (همان: ص ۱۳۵).

۳. سومین اشکال متوجه برخی از مکاتب منفعت‌گرا، این است که این عقیده (منفعت عمومی، مطلوب اصلی است)، نه یک گزاره بدیهی است و نه یک گزاره مستدل و مبرهن؛ بنابراین، هیچ دلیلی وجود ندارد که جهتگیری تمام فعالیت انسان، منفعت عمومی باشد. چرا انسان باید منفعت خود را فدای عموم مردم کند؟ در این مکتب، برای این سؤال پاسخ قانع‌کننده‌ای وجود ندارد. استاد شهید مطهری در نقد منفعت عمومی که در غیردوستی ریشه دارد، می‌گوید:

اولاً دایره اخلاق از حدود غیردوستی وسیع‌تر است. همه کارهای مقدس و با شکوه انسان از نوع غیردوستی نیست؛ مانند تن به ذلت ندادن؛ بنابراین، انسانی که تن به ذلت نمی‌دهد و جان خود را در این راه از دست می‌دهد، قابل تمجید است؛ ولی ربطی به غیردوستی و [منفعت عمومی] ندارد (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۴۵).

ثانیاً تعابیر «عموم مردم» و «انسان» نیاز به تفسیر دارد. آیا مقصود از انسان و یا مردم، همین حیوان یک سر و دو گوش است؟ آیا هر کجا چنین موجودی یافته شد، هر چند در بین آن‌ها افراد پلید و جنایتکار وجود داشته باشد، باید در منفعت آن‌ها تلاش کنیم؟ یا مقصود از انسان، نه هر انسانی است، نه انسان بالقوه و نه انسان ضد انسان؛ بلکه انسان دارای انسانیت است. هر انسانی به هر اندازه که واجد ارزش‌های انسانی است، لایق دوستی (و نفع‌رسانی) است و به هر اندازه که از انسانیت خلع شده و لو به ظاهر مانند انسان‌های دیگر است، [لایق دشمنی است. از نظر ظاهر،] چنگیز و یزید بن معاویه و حجاج بن یوسف هم انسانند؛ ولی انسان‌هایی که چیزی که

در آن‌ها وجود ندارد، ارزش‌های انسانی است؛ انسان‌هایی ضد انسان؛ پس انسان دوستی احتیاج به تفسیر دارد. انسان دوستی یعنی هر انسانی به هر نسبت که از ارزش‌های انسانی بهره‌مند است، شایسته دوستی است، و انسانی هم‌که بالفعل از ارزش‌های انسانی بهره‌مند نیست، باز لایق دوستی است برای رساندن او به ارزش‌های انسانی. یک انسان کامل، یک انسان فاقد ارزش‌های انسانی را هم دوست دارد؛ ولی نه این‌که چون دوستش دارد فقط می‌خواهد شکمش را سیر بکند. دوست دارد که او را نجات بدهد و برساند به ارزش‌های انسانی. به این معنا است که پیغمبر اکرم رحمة للعالمین است؛ برای همه مردم اعم از کافر و مؤمن، رحمت است (همان: ص ۴۶)؛

از این رو تا هنگامی که مفهوم «مردم» و انسان، روشن نشود، نفع‌رسانی و دوستی انسان‌ها معنای روشنی ندارد؛ بنابراین نمی‌توان اثبات کرد که منفعت عمومی، مطلوب اصلی است؛ بلکه این ارزش‌های انسان است که مطلوب اصلی است. همچنین بدون در نظر گرفتن خدا، تمام ارزش‌های انسانی، بی‌محتوا خواهند بود.

## ۲. نظریات وظیفه‌گرایانه

نظریات وظیفه‌گرایانه در اخلاق، بر آن است که خوبی و بدی، عمل مبتنی بر نتایج آن نیست؛ بلکه ویژگی‌های خود عمل است که مشخص می‌کند آن عمل، خوب یا بد است؛ برای مثال، احکامی نظیر «راست‌گویی خوب است» یا «باید با مردم به عدالت رفتار کنی»، اگر به خود عمل توجه داشته باشیم، یعنی راستی و عدالت را برای خود راستی و عدالت انجام دهیم و نه برای غایت و نتیجه آن‌ها و همچنین اگر نتایج راستی و عدالت، در خوبی و بدی آن‌ها تأثیری نداشته باشد، چنین نظریه‌ای، نظریه وظیفه‌گرایانه است. در این که وظیفه اخلاقی را چه منبعی مشخص می‌کند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۹ م) عقیده دارند که این وظیفه را جامعه مشخص می‌کند (دورکیم، ۱۳۶۰: ص ۵۱؛ دورکیم، ۱۳۵۹: ص ۴۵۸).

برخی دیگر مانند ژان‌ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ م) و ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) برآنند که این وظیفه را وجدان یا عقل عملی مشخص می‌کند و برخی دیگر مانند طرفداران نظریه فرمان الاهی معتقدند که این وظایف را خدا مشخص می‌سازد. ما در این جا فقط به بررسی آرای کانت می‌پردازیم.

## دیدگاه کانت

به نظر استاد، شهید مطهری، هیچ کس به اندازه کانت به وجدان اهمیت نداده است. او حتی اعتقاد دارد که خدا را از راه برهان عقلی نمی‌شود ثابت کرد؛ ولی از راه وجدان اخلاقی می‌شود ثابت کرد. خود او به خدا از راه وجدان اخلاقی اعتقاد دارد. کانت معتقد به الهام وجدانی است و می‌گوید: بعضی چیزها را انسان در وجدان خودش به صورت یک تکلیف و یک امر و نهی احساس می‌کند که ظلم نکن. دروغ نگو. راست بگو. به دیگران محبت بورز و خیانت نکن، و هیچ غرض و غایتی هم جز خود عمل ندارد. اگر وجدان بگوید که من این عمل را برای فلان هدف انجام می‌دهم، مثل این که بگوید، راست بگو تا مورد اعتماد مردم واقع شوی، دیگر اخلاقی نیست (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۳۰۲ و ۶۵).

شهید مطهری همچنین بر آن است که کانت، بین سعادت و کمال فرق گذاشته است: سعادت یک مطلب است، و کمال، مطلب دیگر. چون اوامر وجدان، مطلق و غیرمشروط است و به نتایج عمل، توجه ندارد و می‌گوید: عمل خواه برای تو مفید فایده و لذتی باشد یا نباشد، خوشی به دنبال بیاورد یا رنج، آن را انجام بده؛ پس با سعادت انسان کار ندارد؛ چون سعادت در نهایت امر یعنی خوشی، منتها هر لذتی خوشی نیست. لذتی که به دنبال خودش رنج بیاورد خوشی نیست. سعادت یعنی خوشی هر چه بیش‌تر. وجدان به خوشی کار ندارد، به کمال کار دارد. می‌گوید: تو این کار را بکن برای این که خودش فی حد ذاته کمال است؛ سعادت دیگران را بخواه که کمال تو است. این‌جا است که آقای کانت میان کمال و سعادت فرق گذاشته است (همان: ص ۷۰).

برای روشنی اخلاق و وظیفه‌گرایانه کانت، توضیح مطالبی لازم است؛ سپس بعد از این مطلب انتقاد شهید مطهری را در باب اخلاق کانت مطرح می‌کنیم.

کانت برای رسیدن به اخلاق خاص خود از اخلاق متعارف آغاز می‌کند و می‌گوید: محال است چیزی را در جهان و حتی خارج از آن تصور کرد که بدون قید و شرط خیر باشد، مگر فقط اراده نیک را (کانت، ۱۹۷۲: ص ۵۹).

اموری نظیر ثروت، علم، تیزهوشی، شجاعت و همت وجود دارند که در بسیاری از موارد و جهات خیرند؛ ولی در همه اوضاع و شرایط خیر نیستند؛ یعنی هنگامی که اراده بد آن‌ها را به کار می‌گیرد، کاملاً بد می‌شوند؛ بنابراین آن‌ها خیرهای مشروطند؛ یعنی تحت شرایط خاص خیرند نه مطلقاً و به خودی خود (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ص ۳۷).



کانت برای این که ماهیت اراده خیر را روشن کند، از مفهوم تکلیف کمک می‌گیرد و می‌گوید: اراده‌ای که به خاطر تکلیف عمل می‌کند، اراده خیر است (کانت، ۱۳۷۲: ص ۶۲).

تکلیف به معنای ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است (همان: ص ۶۶). کانت فرمان‌ها و اوامر عقل عملی را دوگونه می‌داند: اگر فرمان عقل، مشروط به غایتی باشد، به آن امر شرطی (hypothetical imperative) می‌گویند؛ مانند این حکم که راست بگو تا مورد اعتماد مردم واقع شوی؛ اما اگر فرمان عقل مشروط به غایتی نباشد، بلکه عمل به سبب خودش، یعنی به صورت خیر فی نفسه و بدون ارجاع به غایتی دیگر خواسته می‌شود، در این صورت امر مطلق یا تنجیزی (categorical imperative) است؛ مانند این حکم که «راست بگو؛ بنابراین، در این حکم به نتیجه راست‌گویی توجه نمی‌شود؛ بلکه خود عمل، مورد نظر است.

کانت امر اخلاقی را فقط اوامر مطلق می‌داند، نه اوامر مشروط. او همچنین پنج فرمول و قاعده برای شناسایی امر مطلق ارائه می‌دهد که به سه فرمول اصلی آن اشاره می‌کنیم: اگر فرمان عقل بتواند در این قالب‌ها درآید، آن، امر اخلاقی خواهد بود وگرنه اخلاقی نیست. آن‌ها عبارتند از: فقط طبق دستوری عمل کن که به وسیله آن بتوانی در عین حال اراده کنی که دستور مزبور، قانون کلی و عمومی شود (همان: ص ۸۴).

کانت این صورت‌بندی را به این شکل نیز مطرح کرده است.

چنان عمل کن که گویی دستور عمل شما بنا است به وسیله اراده قانون کلی طبیعت شود (همان).  
چنان عمل کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگران همواره در عین حال به عنوان غایت به کاربری، نه صرفاً به عنوان وسیله (همان: ص ۹۱).  
چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به واسطه دستور اراده، خود را واضع قانون عام لحاظ کند (همان: ص ۹۳)؛

برای مثال، کسی که برای گرفتن قرض، وعده کاذب می‌دهد، وعده کاذب، امر اخلاقی نیست؛ زیرا نمی‌توان آن را به صورت قانون کلی طبیعت قرار داد. اگر وعده کاذب، قانون عام طبیعت شود با خود متناقض می‌شود و دیگر نمی‌توان وعده کاذب داد؛ زیرا هیچ کس به شنیدن وعده‌ای حاضر نخواهد شد؛ یعنی همه وعده‌ها کاذب می‌شود و وعده راستی باقی نمی‌ماند تا بتوان در کنار آن وعده کاذب داد. همچنین بر اساس صورت‌بندی دوم، برده‌داری، امر غیر اخلاقی است؛ زیرا که در آن، از برده به صورت وسیله صرف استفاده شده است.

بر اساس صورت‌بندی سوم، اگر دستوری با خودمختاری انسان ناسازگار باشد، آن دستور غیراخلاقی است.

کانت همچنین از راه اخلاق، وجود خدا و جاودانگی نفس را ثابت می‌کند و می‌گوید: «او می‌گوید: عقل حکم می‌کند که برترین خیر (Summum Bonum) را طلب کنیم. به نظر کانت، برترین خیر، معنای مشترک بین خیراخلاقی و خیرطبیعی حسّی است. خیراخلاقی که به آن فضیلت نیز می‌گویند، تنها خیر نیست. فضیلت مناسب با برترین خیر، فضیلت تام است؛ یعنی مطابقت تام بین اراده و قانون اخلاقی. یا اراده همواره به گونه‌ای باشد که از قانون اخلاقی تبعیت کند. خیر حسّی که به آن سعادت نیز می‌گویند، به معنای خشنودی همه امیال در سراسر عمر است؛ یعنی اگر در سراسر عمر موجود عاقل، همه چیز مطابق میل و اراده او صورت بگیرد، به آن سعادت می‌گویند (اکتون، ۱۹۷۴: ص ۲۶۱).

کانت همچنین معتقد است که فضیلت، علت سعادت است؛ یعنی به هر مقدار که انسان با فضیلت می‌شود، باید سعادت‌مند هم بشود؛ اما چنین نیست؛ بنابراین، عقل حکم می‌کند که برترین خیر را بطبییم و آنچه فقط در اختیار انسان است، فضیلت است و همچنین بر اساس نظر کانت به هر مقدار که کسی فضیلت کسب می‌کند، باید سعادت‌مند نیز بشود؛ یعنی جهان مطابق میل او شود؛ اما از طرفی چون انسان نه خالق جهان است و نه قادر به نظم بخشی طبیعت تا جهان را با اراده و میل خود هماهنگ کند تا بتواند سعادت متناسب با فضیلت را مهیا سازد، ما باید یک علت را برای کل طبیعت فرض کنیم که متمایز از طبیعت و در بردارنده اساس و علت هماهنگی دقیق بین فضیلت و سعادت است که آن خدا است (کانت، ۱۹۵۶: ص ۱۲۸).

## اشکالات استاد مطهری به کانت

شهید مطهری در عین حال اذعان می‌کند که نکات عالی و لطیفی و به تعبیری عناصر صحیحی در اخلاق کانت وجود دارد، انتقادهایی را هم بر او وارد می‌کند:

۱. اشکال اولی که وی طرح می‌کند، انتقاد به این نظر کانت است که عقل نظری نمی‌تواند در باب مسائل اساسی ما بعدالطبیعه از قبیل خدا، جاودانگی نفس و اختیار آدمی، اظهار نظر کند. وی این تفکر کانت را فاقد انسجام منطقی می‌داند و به بعضی از این انتقادات اشاره می‌کند که چون این انتقاد از قلمرو بحث خارج است، از ذکر آن خودداری می‌کنیم (دژاکام، ۱۳۷۵: ص ۲۳۵).

۲. اشکال آن است که همه احکام وجدانی و به تعبیری احکام اخلاقی، مطلق نیست. «عدالت، خوب، و ظلم، بد است» احکام مطلق است؛ اما راستگویی، حکم مطلق نیست. اگر دیوانه ظالمی، کاردی به دست گرفته و سراغ بیچاره‌ای را می‌گیرد که شکمش را سفره کند و از تو می‌پرسد آیا اطلاع داری او کجا است؟ اگر بگویی اطلاع ندارم، دروغ گفته‌ای؛ در حالی که وجدان به تو گفته باید راست بگویی؛ اگر بگویی اطلاع دارم، او را به ناحق می‌کشد. آیا واقعاً وجدان انسان این‌قدر مطلق است و می‌گوید تو باید راست بگویی و به نتیجه کار نداشته باشی؟ (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۸۲)؛ بنابراین، به نظر استاد، تمام احکام اخلاقی، مطلق نیست. نکته‌ای که از فحوای کلام شهید مطهری بر می‌آید، این است که کانت در تعارضات اخلاقی، راه‌حلی ارائه نداده است. حفظ جان انسان، حکم اخلاقی است، راستگویی حکم اخلاقی دیگر است. هنگامی که این دو با هم متعارض شد، وظیفه چیست؟

۳. اشکال اساسی شهید مطهری به کانت این است که کانت، کمال یا فضیلت و سعادت و به تعبیری، خوشی و لذت را از هم تفکیک، و بر این اساس هم وجود خدا و جاودانگی نفس را اثبات کرده است. حال اگر اثبات شود که بین سعادت و فضیلت هیچ انفکاک وجود ندارد، بخش فراوانی از تفکر کانت با اشکال جدی مواجه است.

شهید مطهری می‌گوید:

هنگامی که انسان، فضیلتی را انجام داد، غرق نوعی خاص از مسرت و شادی می‌شود؛ یک نوع مسرت و شادی که قابل توصیف با لذت حسی نیست. عالمی که به کشف یک حقیقت علمی می‌رسد، لذتی به او دست می‌دهد که با هیچ خوشی حسی قابل مقایسه نیست. همواره لذت از رسیدن پیدا می‌شود و الم و درد از نرسیدن به کمالی که انسان باید برسد؛ بنابراین تفکیک کمال و فضیلت از لذت و سعادت که کم‌کم در فلسفه اروپا یک سخن رایجی شده که آیا انسان باید طالب کمال باشد یا طالب سعادت و لذت، حرف درستی نیست. هر کمال [یا فضیلتی] خواه‌نخواه نوعی لذت را به دنبال خود می‌آورد (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۷۸).

بر اساس دیدگاه شهید مطهری، فضیلت و سعادت، توأمان هستند؛ پس اگر هر فضیلتی سعادت و لذتی را به دنبال داشت، دیگر لازم نیست [به عقیده کانت] موجودی خارج از عالم را به نام خدا فرض کنیم که به هر مقدار که انسانی فضیلتی را انجام داد، به او خوشی و سعادت بدهد؛ یعنی جهان را با اراده شخص با فضیلت هماهنگ کند؛ زیرا که هر فضیلتی، سعادت متناسب خود را در

پی دارد و اصولاً خوشی منحصر به خوشی و سعادت حسّی نیست؛ بلکه درانجام همان فضیلت خوشی نهفته است؛ خوشی که قابل مقایسه با خوشی‌های حسّی نیست؛ از این رو، اگر تفکیک بین فضیلت و سعادت از بین برود، این بخش از عقیده اخلاقی کانت نیز مخدوش می‌شود.

۴. اشکال دیگر شهید مطهری بر کانت این است که او، وجدان را مستقل از تکلیف کننده لحاظ کرده است. در صورتی که وجدان، جدا از حسّ خداشناسی نیست. وجدان انسان، همان‌گونه که تکلیف را درک می‌کند، تکلیف کننده را نیز درک می‌کند. وجدان انسان، به ریشه و تمام عالم هستی اتصال دارد و چون با خدا ارتباط دارد، تکالیف خدا را در وجدان احساس می‌کند. وی به این آیه قرآن تمسک می‌کند که اوحینا الیهم فَعَلَ الْخَيْرَاتِ (انبیاء، ۷۳). ما خود، کار خیر را در قلب مردم الهام و وحی کردیم؛ بنابراین، همان طور که کاری خیر را که متعلق وحی است، درک می‌کنیم، وحی کننده را نیز که خدا است، درک می‌کنیم.

## دیدگاه شهید مطهری در باب اخلاق دستوری

استاد مطهری در حوزه اخلاق دستوری، نظریه بدیع و متقنی به نام نظریه پرستش را ارائه می‌دهد: کارهای اخلاقی که مورد تقدیس و ستایش دیگران قرار می‌گیرد، از مقوله پرستش است. قوانین اجتماعی، قوانین الهی است. خداوند، دو نوع قانون برای انسان مقرر کرده است: یک نوع قوانین را در فطرت انسان ثبت کرده است و نوع دیگر، قوانینی که در فطرت انسان نیست؛ بلکه از همان قوانین فطری منشعب می‌شود و تنها به وسیله انبیا بیان شده است. انبیا علاوه بر این که قوانین فطری را تأیید می‌کنند، یک قوانین اضافه هم برای انسان می‌آورند. آن عمق روح انسان، آن فطرت انسان، آن عمق قلب انسان، با یک شامه مخصوص ناآگاهانه همین‌طور که خدا را می‌شناسد؛ این قوانین خدا را می‌شناسد، رضای خدا را می‌شناسد و کار را بالفطره در راه رضای خدا انجام می‌دهد؛ ولی خودش نمی‌داند که دارد قدم در راه رضای خدا بر می‌دارد. حال کسی که ناآگاهانه مثل یک بت پرست از چنین قوانین فطری تبعیت می‌کند، آیا چنین کارهایی نزد خدا اجر دارد؟ جواب آن است که بی‌اجر هم نیست (همان، ۱۳۷۵: ص ۱۲۸). از این رو، اخلاق از مقوله عبادت و پرستش است. انسان به همان میزان که خدا را ناآگاهانه پرستش می‌کند، ناآگاهانه هم از یک سلسله قوانین الهی که در فطرت انسانی است، پیروی می‌کند. پیامبران الهی برای آن آمده‌اند که این عبادت ناآگاهانه را به یک امر آگاهانه تبدیل کنند. آن وقت دیگر تمام کارهای او می‌شود اخلاقی؛ چون تمام کارها بر اساس تکلیف و رضای خدا تنظیم شده است (همان: ص ۱۳۳). «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي

وَسُكِّي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (انعام، ۱۶۲)؛ بگو: در حقیقت، نماز من و [سایر] عبادات من و زندگی و مرگ من، برای خدا، پروردگار جهانیان است؛ بنابراین، پرستش منحصر به پرستش آگاهانه نیست. پرستش آگاهانه مخصوص بعضی از انسان‌ها است؛ ولی ناآگاهانه، تمامی موجودات، خدا را پرستش می‌کنند، چنان‌چه قرآن می‌فرماید: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حدید، ۱)؛ آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است، خدا را به پاکی می‌ستایند و او است ارجمند حکیم». «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴)؛ هیچ چیز نیست، مگر این که در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید؛ ولی شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید؛ پس اگر کسی قانون اخلاقی را انجام می‌دهد، به این علت انجام می‌دهد که این قانون را قانون خدا می‌داند و تبعیت از قانون الهی مورد رضایت الهی است. در واقع با پیروی از قانون، رضایت خدا را برآورده می‌سازد. فاعل اخلاقی، از آن‌رو از قانون اخلاقی تبعیت می‌کند که حس می‌کند محبوب واقعی‌اش یعنی خدا، آن را از او می‌خواهد؛ از این جهت آن قانون اخلاقی را دوست دارد (همان: ص ۱۳۱).

از نظر شهید مطهری، انگیزه تبعیت از قانون اخلاقی از آن‌رو است که قانون اخلاقی مورد رضایت خدا است و چون از ناحیه خدا است، زیبا است و هر انسانی دوست دارد، رضایت محبوب واقعی خود را برآورد.

نظریه پرستش شهید مطهری در باب اخلاق، این برتری را بر نظریه کانت دارد که انگیزه تبعیت از قانون اخلاقی نزد کانت، فقط احترام به قانون است؛ یعنی هنگامی که قانون را تصور کند، فاعل به عمل واداشته می‌شود؛ در حالی که مشاهده می‌کنیم تمایلات طبیعی، مانع مهمی در راه فاعل اخلاقی است که صرف انگیزه احترام به قانون نمی‌تواند بر تمام این موانع غلبه کند؛ ولی انگیزه نزد شهید مطهری افزون بر زیبایی و حسن قانون اخلاقی، ارتباط آن قانون با خدا نیز می‌تواند برای فاعل اخلاقی کارآمد باشد؛ یعنی هنگامی که فاعل اخلاقی، زیبایی قانون اخلاقی را درک می‌کند و همچنین درک می‌کند که این قانون مورد رضایت محبوب واقعی است، بیش‌تر بر انجام آن قانون راغب شده، بر تمایلات طبیعی خود نیز راحت‌تر غلبه می‌کند.

برخی از فیلسوفان اخلاق اشکال گرفته‌اند که اعتقاد به خدا، و تبعیت از او با اخلاق سازگاری ندارد، و خود مختاری و آزادی عامل اخلاقی را خدشه‌دار می‌سازد.

اولاً تبعیت از خدا منافاتی با خود مختاری اخلاقی ندارد؛ زیرا عامل اخلاقی از سر اختیار از قوانین الهی تبعیت می‌کند و نه از سر اجبار.

ثانیاً به نظر استاد شهید مطهری، عبادت، مراتبی دارد: یک مرتبه، همان عبادت ناآگاهانه است که در همه اشیا و فطرت آدمی وجود دارد. عالی‌ترین مرتبه هم، عبادتی است که در آن نه طمع بهشتی است و نه ترس از جهنم؛ ولی در عین حال، عبادت‌هایی که به طمع بهشت یا به سبب ترس از جهنم است، عبادت است. امیر مؤمنان علی‌علیه‌السلام می‌فرماید که اگر خدا، بهشت و جهنمی هم خلق نکرده بود، باز او خدا را پرستید.

الاهی ما عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِّن نَّارِكِ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِّلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ (همان: ص ۱۳۵).

خدایا! من تو را از سر ترس از جهنم و از سر طمع به بهشت عبادت نمی‌کنم؛ بلکه چون تو را اهل عبادت یافتم، عبادت می‌کنم؛

بنابراین برترین مرتبه عبادت، عبادتی است که نه به سبب ترس از جهنم و نه به سبب طمع به بهشت صورت می‌گیرد. در آن صورت ترس از عقاب و طمع به بهشت وجود ندارد که با اخلاق ناسازگار باشد.

## فرا اخلاق

فرا اخلاق، به تحلیل فلسفی در باب تعبیر اخلاقی، مانند «خوب» و «بد» و «باید» و «نباید» می‌پردازد؛ از این رو، اخلاق، ناظر به اخلاق دستوری، و در پی آن است که واژه‌ها و مفاهیمی را که در آن بکار رفته بفهمد. آیا «خوبی» واقعیت خارجی دارد با مفهوم انتزاعی است؟ آیا خوبی چیزی مانند رنگ است که می‌توانیم ببینیم یا چیزی مانند درد است که آن را می‌توانیم احساس کنیم. در سال‌های اخیر، به دلیل دلمشغولی فزاینده فلسفه به تحلیل زبان، این شاخه از فلسفه اخلاق، ظهور و بروز بیش‌تری یافته است. (پالمر، همان: ص ۱۱)

در حوزه فرا اخلاق، نظریات متفاوتی مطرح شده است که ابتدا به صورت خلاصه به این نظریات اشاره کرده؛ سپس دیدگاه شهید مطهری را مطرح می‌کنیم. این نظریات را می‌توان تحت سه عنوان کلی گنجانند:

۱. طبیعت‌گرایی اخلاقی (Ethical Naturalism)؛
۲. غیرطبیعت‌گرایی اخلاقی یا شهودگرایی (Ethical non-naturalism or intuitionism)؛
۳. غیر شناخت‌گرایی اخلاقی (Ethical non-cognitivism).

۱. طبیعت‌گرایی اخلاقی: این نظریه بر آن است که تمام گزاره‌های اخلاقی می‌توانند به گزاره‌های غیراخلاقی به ویژه به گزاره‌های واقعی، تحقیق‌پذیر یا اثبات‌پذیر تعبیر بشوند. این دو گزاره را در نظر بگیرید:

أ. هیتلر در سال ۱۹۴۵ مرتکب خودکشی شد؛

ب. هیتلر انسان بدی بود.

نخستین گزاره، یک گزاره واقعی است و صدق و کذب آن با شاهد و دلیل اثبات می‌شود. طبیعت‌گرایان اخلاقی برآنند که گزاره دوم نیز مانند گزاره اول اثبات‌پذیر یا ابطال‌پذیر است. ما می‌توانیم با اثبات این که او در رفتار شخصی‌اش ظالم، فریبکار و ترسو بوده یا با اثبات این که اعمال او نتایج بدی داشته، مشخص کنیم که هیتلر انسان بدی بوده است.

شکل دیگر طبیعت‌گرایی، این است که تمام گزاره‌های اخلاقی به احساس (یا اظهار) رضایت یا عدم رضایت شخصی یا جمعی برگردانده می‌شود. اگر گفته می‌شود: فلانی فرد خوبی است، در مورد ماهیت او چیزی نمی‌گوییم؛ بلکه صرفاً احساس رضایت خود را از او بیان می‌داریم یا این که منظور آن است که اکثر مردم از او احساس رضایت می‌کنند؛ بنابراین، بازگزاره‌های اخلاقی اثبات‌پذیر یا ابطال‌پذیرند؛ یعنی از طریق واکنش روان‌شناختی خود یا مردم، به کمک مشاهده یا بیان آماری، رضایت یا عدم رضایت را آشکار می‌سازیم.

روشن‌ترین اشکال طبیعت‌گرایی اخلاقی این است که این نظریه، از حلّ و فصل منازعات اخلاقی ناتوان است. اگر شخصی اظهار بدارد برده‌داری باطل و نادرست است و شخص دیگر بگوید: برده‌داری درست است، هر دو نگرش صحیح است و معیاری برای حلّ و فصل آنها وجود ندارد.

مشهورترین اشکال به طبیعت‌گرایی را جرج مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸م) مطرح کرده است. مور، در کتاب *اصول اخلاقی‌اش* استدلال می‌کند که همه اشکال طبیعت‌گرایی اخلاقی، مرتکب مغالطه‌ای به نام مغالطه طبیعت‌گرایانه (Naturalistic Fallacy) شده‌اند. استدلال او بر فن و شیوه‌ای مبتنی است که او برای آزمون تعاریف پیشنهادی درست از نادرست ابداع کرده است که این شیوه را شیوه سؤال باز (Open question Technigue) می‌نامد؛ برای مثال، تعریف برادر چنین است: برادر کسی است که مذکر و هم مادر ویا هم پدر است. اگر سؤال کنیم که من می‌دانم فلان کس برادر است؛ اما آیا هم مادر و هم پدر هم هست، این سؤال، بی‌ثمر و بی‌معنا است. مور این سؤال را سؤال بسته

(closed question) می‌نامد؛ اما اگر این سؤال را مطرح کنیم: من می‌دانم فلانی برادر است؛ اما آیا او معلم نیز هست؟ این سؤال بی‌معنا نیست. تعریف برادر بودن، چیزی درباره‌ی معلم بودن به ما نمی‌گوید: مور این سؤال را سؤال باز (open question) می‌نامد. مور از این بحث نتیجه می‌گیرد که تعریف، هنگامی درست است که سؤال بسته باشد و اگر سؤال باز باشد، تعریف نادرست است. مور معتقد است که همه‌ی تعاریف طبیعت‌گرایانه‌ی واژه‌های اخلاقی، به سؤالات باز منتهی می‌شود؛ بنابراین، هیچ واژه اخلاقی را نمی‌توان برحسب صفت طبیعت‌گرایانه تعریف کرد؛ برای مثال، اگر بدی هیتلر را به سبب ظالم بودن بدانیم، باز این سؤال مطرح می‌شود که من موافقم که هیتلر ظالم است؛ ولی آیا ظلم، بد و شر است؟ با این که من از آن رضایت دارم، آیا رضایت داشتن خوب است؟ بنابراین نمی‌توان بدی را با ظلم و عدم رضایت اثبات کرد.

۲. غیرطبیعت‌گرایی اخلاقی (یا شهودگرایی): مور که مغالطه طبیعت‌گرایانه را در همه اشکال طبیعت‌گرایی اخلاقی جاری می‌داند، نظریه خود را به نام شهودگرایی اخلاق مطرح می‌کند. ما از طریق شهود اخلاقی پی می‌بریم که گزاره اخلاقی صادق است یا کاذب؛ زیرا به گونه‌ای بی‌واسطه می‌توانیم صفت خوبی را مشاهده کنیم؛ اما این صفت چیست؟ مور می‌گوید که این صفت، منحصر به فرد و غیرقابل تعریف است. خوبی، چیزی است که اگرچه قابل تحلیل نیست می‌توانیم تصدیق کنیم که فردی آن را واجد است یا نه. اگر سؤال شود که خوب و خیر چیست، پاسخ این است که خوب، خوب است. این نهایت چیزی است که در این باره می‌توان گفت. یا اگر سؤال شود که خوب چگونه تعریف می‌شود، پاسخ آن است که خوب، تعریف‌ناپذیر است؛ زیرا بسیط و غیرمرکب است. امور دیگر با خوب تعریف می‌شوند؛ ولی خود خوب تعریف‌ناپذیر است (مور، ۱۹۰۳: ص ۶ و ۹).

این نظریه، اشکالات فراوانی دارد. یکی از اشکالات آن، شبیه اشکال به طبیعت‌گرایی اخلاقی است. اگر من شهود می‌کنم فلان چیز خوب است و شما شهود می‌کنید که همان چیز بد است، در این موارد که شهودها متعارضند، معیاری بر صحت و سقم شهودها وجود ندارد؛ زیرا بر اساس نظریه مور، یگانه روش اثبات‌پذیری معمول برای شهودگرایی، بداهت خود شهود است.

۳. غیر شناخت‌گرایی اخلاقی: طبیعت‌گرایی اخلاقی و شهودگرایی اخلاقی، هر دو نظریات شناختی فرا اخلاق هستند. آن‌ها هر دو مدعی آنند که قضایای اخلاقی، نوعی شناخت را اظهار می‌دارند؛ ولی نظریه غیرشناخت‌گرایی اخلاقی، بر آن است که گزاره‌های اخلاقی، غیرشناختی



هستند و هیچ‌گونه شناختی را بیان نمی‌کنند؛ پس وظیفه گزاره‌های اخلاقی مطابق این نظریه چیست؟ فیلسوف انگلیسی آیر، در کتاب *زبان، صدق و منطقی* معتقد است که وظیفه آن‌ها به طور کامل احساسی است و صرفاً احساسات و عواطف کسانی را اظهار می‌دارند که آن‌ها را به کار می‌برند. تا این حد، آن‌ها شبیه جیغ و فریادها، ناله‌ها یا هوم هوم لذت هستند یا برای برانگیختن احساسات در دیگران یا تحریک عملی است؛ برای مثال، اختلاف میان کسی که می‌گوید: «درد دارم»، با کس دیگری که می‌گوید: «آخ»، در این است که فرد نخست وصف می‌کند که درد دارد و اگر در واقع درد داشته است، گزاره، صادق و گرنه کاذب است؛ اما فرد دوم، اصلاً چیزی را اظهار یا وصف نمی‌کند. واژه «آخ» صرفاً دردش را اعلام می‌دارد. همچنین مادری که به فرزندش توصیه می‌کند «راست بگو»، میلش را برای پرورش و توسعه این احساس در فرزندش اظهار می‌دارد. به نظر آیر، دقیقاً همان‌طور که کسی نمی‌گوید، «فریاد درد» یا «فرمان»، صادق یا کاذب است، به همان طریق، درست نیست که بگوییم: احکام اخلاقی که احساساتی را ابراز می‌دارند یا فرمان‌هایی را صادر می‌کنند، صادق یا کاذب هستند. اگر فردی می‌گوید: «دزدی خوب است» و شخص دیگری می‌گوید: «دزدی بد است»، این امر شبیه «هورا» برای دزدی و «أف» (اظهار تنفر) برای دزدی است. آن‌ها بیانگر احساس رضایت و عدم رضایت است؛ اما آن‌ها، نه احساسات را وصف می‌کنند و نه حتی این که بیان می‌کنند که آنان این احساسات را دارند (آیر، ۱۹۴۶: ص ۱۰۲؛ پالم، ۱۹۹۵: ص ۱۵۸).

انتقاد به این نظریه، این است که هیچ ملاکی برای صدق و کذب ادعاهای متعارض وجود ندارد.

## نظریه شهید مطهری در باب فرا اخلاق

شهید مطهری در باب خوبی و بدی می‌گوید:

خوبی و بدی همچون هستی و نیستی است؛ بلکه اساساً خوبی، عین هستی و بدی، عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می‌رود، حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است (مطهری، ۱۳۵۹: ص ۱۴۴). بدی یا خودش از نوع نیستی است و یا هستی است که مستلزم نوعی نیستی است؛ یعنی موجودی است که خودش از آن جهت که خودش است، خوب است و از آن جهت بد است که مستلزم یک نیستی است و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است، بد است، نه از جهت دیگر. ما

نادانی، فقر و مرگ را بد می‌دانیم. این‌ها ذاتاً نیستی و عدمند. گزندگان، درندگان، میکرب‌ها و آفت‌ها را بد می‌دانیم. این‌ها ذاتاً نیستی نیستند؛ بلکه هستی‌هایی هستند که مستلزم نیستی و عدمند. نادانی، فقدان و نبود علم است. علم، یک واقعیت و کمال حقیقی است؛ ولی جهل و نادانی واقعیت نیست. وقتی می‌گوییم نادان، فاقد علم است، چنین معنا نمی‌دهد که وی صفت خاصی به نام فقدان علم دارد و دانشمندان آن صفت را ندارند. فقر نیز بی‌چیزی و ناداری است، نه دارایی و موجودی. آن که فقیر است، چیزی را به نام ثروت فاقد است، نه آن که او هم چیزی دارد و آن فقر است. مرگ هم از دست دادن است، نه به دست آوردن؛ اما گزندگان، درندگان و... از آن جهت بد هستند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می‌شوند یا مانع رشد و رسیدن استعدادها به کمال می‌گردند. اگر گزندگان، موجب مرگ و بیماری نمی‌شدند، بد نبودند. در حقیقت آن چه ذاتاً بد است، همان فقدان حیات است و اگر درنده وجود داشته باشد و درندگی نکند، یعنی موجب فقدان حیات کسی نشود، بد نیست و اگر وجود داشته باشد و فقدان حیات تحقق یابد بد است (همان: ص ۱۴۶).

در مورد کارهای اخلاقی و صفات زشت نیز جریان از همین قرار است. ظلم بد است؛ زیرا حقّ مظلوم را پایمال می‌کند. حقّ چیزی است که یک موجود استحقاق آن را دارد و باید آن را دریافت کند؛ مثلاً علم برای انسان یک کمال است که استعداد انسانی، آن را می‌طلبد و به سوی آن رهسپار است و به همین دلیل، استحقاق آن را دارد. اگر حقّ آموزش را از کسی سلب کنند و به او اجازه تعلیم ندهند، ظلم و بد است؛ زیرا مانع کمال و موجب فقدان شده است (همان)؛

بنابراین، هرچه در جهان وجود دارد، از جهت وجود داشتن، خوبی و خیر است و بدی‌ها هم از نوع نیستی است.

این نظریه در باب خوبی و بدی از اشکالات نظریات گذشته مصون است.

اولاً خوبی که همان وجود است واقعیتی است و هیچ کسی در آن شبهه‌ای ندارد.

ثانیاً در تعارض‌های حکم اخلاقی، معیار روشنی برای صدق و کذب وجود دارد.

ثالثاً خوبی که همان وجود است، مفهومی بدیهی و آشکار است که به تعریف نیازی ندارد و اصولاً هر چیزی را به وجود تعریف می‌کنند و مفهومی روشن‌تر از وجود نیست تا در تعریف آن اخذ شود.

## منابع و مأخذ

### أ. فارسی

۱. دژاکام، علی، تفکر فلسفی غرب، از منظر استاد شهید مطهری، مؤسسه فرهنگی اندیشه، تهران، ۱۳۷۳ش.
۲. دورکیم، امیل، فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، ۱۳۶۰ش.
۳. ———، تقسیم کار اجتماعی، ترجمه حسن حبیبی، تهران، ۱۳۵۹ش.
۴. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب پرواز، تهران، ۱۳۷۳ش.
۵. کاپلسون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۶. محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۹ش.
۷. مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، سوم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸ش.
۸. مطهری، مرتضی، عدل الهی، دوم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۵۹ش.

۹. \_\_\_\_\_، آشنایی با علوم اسلامی، بیست و چهارم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۹ش.  
۱۰. \_\_\_\_\_، فلسفه اخلاق، پانزدهم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۵ش.

## ب. لاتین

1. Palmer, Michael, *Moral Problems*, the Lutterworth Pres, Cambridge, 1995.
2. Moore, G. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.
3. Ayer. A.J. Language, *Truth and Logic*, Victor Gollancz Ltd, London, 1946.
4. Acton, H.B. "Kant's Moral Philosophy", in *New Studies in Ethics*, Vol, I, ed: Hudson, W.D. Macmillan Press, London, 1974.
5. Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Tr, Beck, L.W. the Library of Liberal Arts, New York, 1956.
6. Kant, Immanuel " Groundwork of Metaphysics of Morals", Tr, Paton, H. PP. 53 – 123, in: the *Moral Law*, Hutchinson University Library, 1970.