

معیار فعل اخلاقی و رابطه دین و اخلاق از منظر استاد مطهری

عبدالرزاق حسامی فر^۱

چکیده

دیدگاه استاد مطهری در باب اخلاق، به طور پراکنده و گسترده در آثار ایشان آمده است و البته احصای اشارات مربوط به آن آسان نیست. هدف در این مقاله بیان نظر ایشان در دو مسأله مهم اخلاقی است: یکی این که معیار فعل اخلاقی چیست؟ استاد با تحلیل و نقد نظریات مهم اخلاقی همچون نظریه عاطفی، نظریه وجدانی و نظریه اراده می‌کوشد نظریه کرامت را به عنوان مبنای اخلاق اسلامی معرفی کند. مسأله دوم این که نسبت میان دین و اخلاق چیست و آیا اخلاق لزوماً باید بر دین استوار باشد؟ استاد در پاسخ به این پرسش، از یک سو دین را تنها پشتوانه اخلاق معرفی می‌کند و اخلاق بدون دین را چون اسکناس بدون پشتوانه، بی‌ارزش می‌داند و از سوی دیگر فعل اخلاقی انسان بی‌دین را دارای ارزش می‌داند. در این مقاله سعی شده است با توسل به معنای موسع دین و خداپرستی در اندیشه استاد و نیز تفکیک میان اخلاق فردی و اخلاق جمعی، تعارض ظاهری در کلام ایشان را برطرف کنیم.

واژگان کلیدی: اخلاق اسلامی، مکرمات اخلاقی، حسن و قبح افعال، دین، دگردوستی، وجدان.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۱۹

^۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، ahesamifar@yahoo.com

مقدمه

نیاز بشر به اخلاق، پس از نیازهای غریزی، یک نیاز مهم و همیشگی است؛ چنانکه دین به عنوان بهترین منبع معنویت برای انسان، بخش مهمی از آموزه‌های خود را به آن اختصاص داده است. انسان اگر بخواهد از نیازهای غریزی اولیه که در آن با دیگر حیوانات مشترک است، فراتر رود و به قلمرو انسانیت و معنویت وارد شود، درگاه این قلمرو اخلاق است. تأکید بسیار بر اخلاق نیکو در اسلام و سایر ادیان نشان می‌دهد که فهم پیام متعالی پیامبران در گرو پاکسازی باطن از رذائل و تخلق به اخلاق نیکوست. این جایگاه رفیع اخلاق در زندگی بشر، موجب شده است متفکران بشر، بخشی از مطالعات خود را در حوزه اخلاق شکل دهند.

استاد شهید مرتضی مطهری به عنوان یک روشنفکر مسلمان که به دنبال شناخت عوامل رشد و انحطاط جامعه اسلامی بود، اخلاق را یکی از محورهای اصلی دغدغه‌های فکری خود قرار داد. البته توجه او به اخلاق بیش از آنکه در حوزه اخلاق هنجاری باشد، در حوزه فلسفه اخلاق؛ یعنی تحلیل فلسفی مفاهیم و مکاتب اخلاقی بود. ایشان با تحلیل عقلی اخلاق اسلامی کوشیده است مقام والای آن را در میان سایر مکاتب اخلاقی مبرهن کند و در این زمینه با تأکید بر اهمیت ابتدای اخلاق بر خداشناسی، حصول این امر را در اخلاق اسلامی، پشتوانه بزرگ اخلاق اسلامی معرفی کند.

اخلاق جمع خُلُق به معنی خوی و رفتار و منش است و در معنای اصطلاحی شامل آن بخش از رفتار انسان می‌شود که در وهله نخست با اختیار انجام می‌شود، دوم این که درخور ستایش و نکوهش است. بنابراین نه افعال جبری و نه افعال اختیاری طبیعی، هیچ-یک در قلمرو مباحث اخلاقی قرار نمی‌گیرند. غزالی در *احیاء علوم الدین* درباره خُلُق و خُلُق می‌گوید:

خُلُق و خُلُق دو عبارت است که آن را یکجا استعمال کنند و گویند که فلان، نیکو خُلُق و خُلُق است، ای [یعنی] نیکو ظاهر و باطن است و مراد از خُلُق صورت ظاهر باشد و از خُلُق صورت باطن (غزالی، ۱۳۸۶: ص ۱۱۳)

وی همچنین در توضیح واژه خُلُق می‌افزاید:

خُلُق عبارت است از هیئتی راسخ در نفس که کارها از آن به سهولت و آسانی

صادر شود، بی آنکه به اندیشه و رویت حاجت بود. پس اگر هیئت چنان باشد که از او فعل‌های خوب که در عقل و شرع ستوده بود صادر گردد، آن را خوی نیک خوانند؛ و اگر فعل‌های زشت از او صادر شود، آن را خوی بد گویند. (همانجا)

نکته مهمی که بر سخن غزالی می‌توان افزود، این است که نباید تصور کرد اصول اخلاقی، اصولی هستند مغایر طبیعت انسانی هستند و انسان همواره برای عمل به اخلاق، باید با طبیعت خود در جنگ و از این‌رو در رنج باشد و انسان با فضیلت را کسی بدانیم که همواره برخلاف میل طبیعی خود عمل می‌کند؛ چنان‌که فی‌المثل طبعش او را به سمت بدی‌ها می‌کشاند؛ اما او با آن مبارزه می‌کند. خیر این طور نیست. غایت اخلاق این است که طبیعت انسان را تغییر دهد به طوری که طبیعت او به سمت نیکی گرایش داشته باشد و از بدی‌ها بیزار باشد.

غزالی فضایل اربعه؛ یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدل را اصول و امهات خوی‌ها معرفی می‌کند و می‌گوید از اعتدال این چهار اصل، همه‌خوی‌های نیکو حاصل می‌شود. وی زیادت و نقصان در هر یک از فضائل را این‌گونه بیان می‌کند: زیادت و نقصان در شجاعت، تهور و سستی، در عفت، شره و خمود، در حکمت، گربُزی (حیله‌گری، مکاری، بسپاردانی) و ابله‌ی؛ اما عدل زیادت و نقصان ندارد، تنها یک ضد دارد و آن جور است. (همان: ص ۱۱۵-۱۱۶) **خواججه نصیر نیز در اخلاق ناصری** تحت تأثیر فضایل اربعه افلاطونی و حد وسط ارسطویی، اجناس فضائل را چهار (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) و اجناس رذائل را هشت نوع (سفه و بله، تهور و جبن، شره و خمود شهوت، ظلم و انظلام) می‌داند و البته معتقد است به ازای هر فضیلتی، رذائل نامتناهی وجود دارد. (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۱۱۷-۱۲۲)

استاد مطهری در توضیح مفهوم اخلاق می‌گوید:

اخلاق جمع خلق است. خلق یعنی خوی. ساختمان وجود انسان تا آنجا که مربوط به بدن است، خُلق (به فتح خاء) گفته می‌شود و تا آنچه که مربوط به روح؛ یعنی مربوط به قسمتی از تمایلات روحی است، خُلُق (به ضم خاء) گفته می‌شود، به عبارت دیگر خُلُق مربوط به شخص است و خُلق مربوط به شخصیت. (مطهری، ۱۳۸۰: ص ۴۶۱)

استاد با نظر کسانی که نفس را شر بالذات می‌دانند مخالف است؛ ولی البته فساد اخلاق را به منزله شر بالعرض بودن نفس می‌پذیرد. وی می‌پرسد که آیا می‌توان آلودگی‌های روحی و اخلاقی را بیماری تلقی کرد؟ وی به سه نظریه در این زمینه اشاره می‌کند: یکی آنکه بیماری را مختص بدن می‌داند و فضائل و رذائل اخلاقی را به موافقت یا مخالفت با مصلحت اجتماعی تحویل می‌کند؛ یعنی اخلاق را مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی می‌داند؛ دوم آنکه برای روان انسان، ساز و کاری مثل بدن انسان قائل است و رذائل اخلاقی را ناشی از اختلال در روان می‌داند که باید معالجه شود و توصیه اخلاقی را در آن کارساز نمی‌داند؛ نظر سوم آنکه می‌گوید روان‌شناسی به امور مربوط به غریزه می‌پردازد؛ اما رذائل اخلاقی به وجود نوعی بیماری در انسان برمی‌گردد که به انسان‌شناسی، دین و حس پرستش مربوط می‌شود. در رذائل، انسان دچار از خودبیگانگی می‌شود و شخصیت‌اش اسیر یک امر مادی می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۹، ب، ص ۱۱۱-۱۱۵) استاد سپس به سخن امام علی (ع) در وصف انسان وابسته به دنیا اشاره می‌کند که می‌فرماید:

«عجبت للبخيل يستعجل الفقر الذي منه هرب و يفوته الغنى الذي اياه طلب،
 فيعيش في الدنيا عيش الفقراء، و يحاسب في الآخرة حساب الاغنياء» (نهج
 البلاغه، حکمت ۱۲۶: ص ۳۸۲-۳۸۳)

علمای اخلاق با این تلقی که رذائل بیماری است، از اخلاق به طب‌الروح تعبیر می‌کنند؛ به‌عنوان نمونه *ابن‌مسکویه* عنوان مقاله هفتم **تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق** را طب نفسانی قرار می‌دهد، تا نشان دهد همچنان که طب ابدان داریم، طب نفسانی داریم و اخلاق به منزله طب نفسانی است. (مسکویه، ۱۳۷۱: ص ۱۶۳) در قرآن نیز از تعبیر «شفا» برای تزکیه نفس استفاده شده است: «و نزل من القران ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين». (اسراء، ۸۲) (مطهری، ۱۳۷۹، ب: صص ۱۱۵-۱۱۶)

استاد در مقام تحلیل تفاوت نظر علمای قدیم و جدید اخلاق در باب آزادی یا مهار

۱. از بخیل درشگفتیم، به فقری می‌شتابد که از آن گریزان است و توانگری‌ای از دستش می‌رود که آن را خواهان است، پس در این جهان چون درویشان زید و در آن جهان چون توانگران حساب پس دهد.

نفس، می گوید که اخلاقیون قدیم آزاد گذاشتن نفس را سبب فساد و انحراف می دانستند. لذا از مهار آن سخن می گفتند، در حالی که علمای جدید راه اصلاح نفس را آزادی دادن به آن می دانند. چنانکه برتراند راسل معتقد است در امور جنسی و اخلاق جنسی باید قیود و محدودیتها را برداشت. علمای جدید در اخلاق اقتصادی که مربوط به غریزه تملک است و در اخلاق سیاسی که مربوط به غریزه قدرت و برتری طلبی است و در اخلاق جنسی که مربوط به غریزه جنسی است، طرفدار آزادی دادن به استعدادها هستند. استاد می گوید:

ما هم طرفدار دموکراسی در اخلاق هستیم. طرفدار آزادی دادن به استعدادها هستیم. طرفدار این هستیم که استعداد جنسی فی حد ذاته استعداد پاک و شریفی است و باید پرورانده و بارور گردد؛ ولی دموکراسی در اخلاق غیر از هرج و مرج اخلاقی است. همان طور که دموکراسی در سیاست نیز غیر از هرج و مرج است. (همان: صص ۱۳۹-۱۴۰)

از نظر ایشان در هر سه اخلاق یاد شده، باید استعدادهای بشری پرورش یابد و مهمل گذاشته نشود. باید آنها را بر اساس نظم بسیار دقیقی پرورش داد و اجازه نداد که بر اثر محرکات و مهیجات، به یک عطش بی منطق روحی تبدیل شوند. شخصیت اخلاقی، در گرو آزادی از قدرت پرستی، پول پرستی و زن پرستی است که هر سه به ترتیب معبود نیچه، مارکس و فروید هستند. (همان: صص ۱۴۱-۱۴۲)

معيار فعل اخلاقی

یکی از مسائل مهمی که در فلسفه اخلاق مطرح می شود این است که معیار و مقیاس اخلاقی بودن یک فعل که آن را از فعل طبیعی متمایز می کند، چیست؟ مسأله دیگر آن- که مبنای ارزشمندی یک فعل اخلاقی چیست و یک فعل اخلاقی باید حائز چه شرایطی باشد تا نیک شناخته شود. نظریات گوناگونی در این باب وجود دارد که استاد به تحلیل و نقد آنها می پردازد^۱:

^۱ در میان نظریات اخلاقی ای که استاد به آنها اشاره می کند برخی نظریات در کتب فلسفه اخلاق مطرح هستند در مورد این نظریات پس از معرفی اجمالی آنها به بیان نظر استاد در باره آنها می پردازیم.

۱. نظریه عاطفی^۱

بر اساس نظریه عاطفه‌گرایی مفاهیم ارزشی بر گرایش‌های عاطفی استوارند. زمینه‌های این نظریه را می‌توان در پیوندی ملاحظه کرد که دیوید هیوم میان مفاهیم اخلاقی و رویکرد عقلی یا احساسی نسبت به آن‌ها برقرار می‌کند.^۲ البته هیوم در بحث درباره تمایزات اخلاقی مخالف عقل‌گرایی است و نه عقل؛ بلکه احساس را برانگیزاننده انسان در انجام افعال می‌داند. تأیید نظریه عاطفه‌گرایی از جانب فیلسوفان حلقه وین باعث شد این نظریه در مباحث جدید ارزشمند واقع شود و مورد توجه قرار گیرد. این نظریه را علاوه بر اخلاق در قلمرو زیبایی‌شناسی به کار برد و کلسن^۳ آن را به حوزه فلسفه حقوق کشاند. روایت کلاسیک این نظریه را می‌توان در آثار چارلز استیونسون ملاحظه کرد. (Reese, 1996: p.197)

از نظر استیونسون احکام اخلاقی، بیان‌هایی از احساسات و مواضع ماست. وی در خصوص معنای واژه‌های اخلاقی دو الگو عرضه می‌کند: در الگوی نخست گزاره‌ی «این خوب است»، را معادل این گزاره می‌گیرد: «من این را دوست دارم، تو نیز آن را دوست داشته باش». الگوی دوم تعابیری هستند که متضمن «تعاریف متقاعدکننده»^۴ اند. این تعابیر دارای معنای توصیفی‌اند و با وجود این تداعی‌کننده یک معنای عاطفی‌اند. (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ص ۵۱۵) برای مثال اگر در منازعه‌ای ظلمی در حق شخص رفته باشد و او بگوید عدالت، یعنی حق هر صاحب حقی به او داده شود. این عبارت اگر چه

^۱ . emotivism

^۲ . هیوم در رساله در اصول اخلاق به این مسأله درباره مبنای اصول اخلاق اشاره می‌کند که آیا این اصول برآمده از عقل‌اند یا احساس. وی می‌گوید که فیلسوفان قدیم اگرچه اغلب فضیلت را چیزی جز موافقت با عقل نمی‌دانند؛ اما اصول اخلاق را برآمده از ذوق و احساس می‌دانند. از سوی دیگر پژوهشگران زمان ما اگرچه از زیبایی فضیلت و بدشکلی شرسخن می‌گویند؛ اما می‌کوشند درباره مفاهیم اخلاقی ادله مابعدالطبیعی بیاورند و بر اساس اصول انتزاعی فاهمه استنتاج کنند و حتی شافتمبری هم که متوجه این آشفتگی شد، خود دچار آن شده بود. البته باید تصدیق کرد که هر دو طرف پرسش قابلیت ادله موجه‌نما را دارند. می‌توان گفت که تمایزات اخلاق را می‌توان با عقل محض تشخیص داد. هیوم پس از بررسی دو دیدگاه می‌گوید که عقل و احساس تقریباً در همه تصمیم‌ها و نتایج اخلاقی ملازم یکدیگرند. (Hume, 1975: pp.170-172)

^۳ . Kelsen

^۴ . persuasive definitions

توصیفی است؛ اما در عین حال بیانگر احساس شخص نسبت به طرف مقابل است؛ یعنی حق من را به من بده.

مک/ اینتایر چند انتقاد بر عاطفه گرایی وارد می کند:

۱- معنای عاطفی که به گزاره های اخلاقی نسبت داده می شود، مفهوم واضحی نیست. در عاطفه گرایی به تمایز میان معنای یک گزاره و کاربرد آن در موقعیت های مختلف توجه نمی شود و معنا و کاربرد با هم خلط می شود.

۲- کاربرد اولیه ای که در این نظریه به تعبیر اخلاقی نسبت می دهند، کاربرد اولیه نیست؛ بلکه کاربرد دوم شخص است که در آن شخص می کوشد دیگران را به قبول نظریه اش برانگیزد.

۳- در این نظریه تعبیر اخلاقی بر حسب مفاهیم مواضع و احساسات توضیح داده می شود؛ اما خود این دو مفهوم چندان روشن نیست. (همان: ص ۵۱۵-۵۱۶)

آنچه مطهری در مباحث اخلاقی خود ذیل عنوان نظریه عاطفی می آورد، با عاطفه-گرایی مطرح در کتب متأخر فلسفه اخلاق متفاوت است. بر اساس نظریه عاطفی از نظر استاد، فعلی اخلاقی است که از عاطفه غیردوستی انسان سرچشمه می گیرد، برخلاف فعل طبیعی که برخاسته از تمایلات فردی است. دو نمونه از این نگرش به اخلاق، اخلاق هندی و اخلاق مسیحی است که هر دو، اخلاق عاطفی اند. گاندی می گوید:

من از مطالعه ی *اوپانیشادها* به سه اصل رسیدم: نخست اینکه در همه دنیا یک معرفت وجود دارد و آن شناخت نفس است. دوم اینکه هر کس خود را شناخت، خدا و جهان را شناخته است. سوم اینکه در همه دنیا تنها یک نیرو و یک نیکی وجود دارد: نیروی تسلط بر خویشتن و نیکی دوست داشتن دیگری مثل دوست داشتن خود. در مسیحیت هم لافل به حسب ادعا بر محبت به دیگران تأکید می شود. مبلغان مسیحی خود را پیام-آور محبت و مسیح را پیامبر محبت می دانند تا آنجا که می گویند اگر کسی به طرف راست صورت شما سیلی زد طرف چپ صورتتان را بیاور. (مطهری، ۱۳۶۹ الف: ص ۴۰-۴۲) البته استاد در صدق سخنان غربیان مسیحی تردید می کند و می گوید که هندی-ها به رغم شرقی بودن دروغ و نفاقشان کمتر از مسیحیان غربی است. اما به نظر می رسد

که تردید ایشان را نتوان به صورت یک حکم کلی درباره همه مسیحیان، حتی همه مسیحیان غربی صادق دانست.

استاد چند نقد بر نظریه عاطفی وارد می کند: نخست اینکه هر محبتی اخلاق نیست؛ چنانکه محبت مادر به فرزند، نه اکتسابی بلکه غریزی است. محبت ناشی از احساس خویشاوندی و هموطن دوستی و ملیت دوستی نیز به دلیل عدم اکتسابی بودن اخلاقی نیست. دوم اینکه اخلاق محدود به غیردوستی نیست؛ چنانکه ذلت ناپذیری، با وجود غیردوستی نبودن، اخلاقی است. سوم اینکه این غیر را نباید به انسان محدود کرد؛ بلکه باید به جای انسان دوستی، جاندار دوستی را بگذاریم تا شامل حیوانات هم بشود. در انسان دوستی نیز، محبت کردن به انسان هایی که دارای ارزش های انسانی هستند اخلاقی است؛ درحالی که دوستی انسان هایی که از ارزش های انسانی بهره ای نداشتند؛ مثل چنگیز و یزید و حجاج نمی تواند اخلاقی باشد. به هر حال از نظر مطهری این نظریه با وجود بهره مند بودن از حقیقت کامل نیست. (همان: ص ۳۷-۴۶)

استاد در برخی از آثار خود، نظریه عاطفی را ذیل عنوان نظریه دگردوستی آورده و آن را نقد کرده است. وی می گوید بر اساس نظریه دگردوستی، فعلی فضیلت به شمار می آید که نه بر اساس خود دوستی؛ بلکه بر اساس غیردوستی انجام شده باشد. به بیان دیگر افعالی که انسان در انجام آنها به دنبال کسب منفعتی برای خود و یا دفع ضرری از خود است، نیک شمرده نمی شوند و تنها افعالی نیک شمرده می شود که به جهت رساندن منفعتی به دیگری و یا دفع ضرری از او صورت پذیرد.

نقد مطهری بر این نظر این است که دگرخواهی گاهی غریزی است؛ مثل محبت مادر به فرزند. شاید برای اصلاح این نظریه گفته شود معیار فعل اخلاقی، ایثار و از خودگذشتگی است؛ اما این سخن نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا گاهی افراد تحت تأثیر احساسات خاص میهنی و گاهی از سر جاه طلبی و برای این که نامشان در تاریخ بماند ایثار می کنند. پس این نیز نمی تواند معیار فعل اخلاقی باشد. (مطهری، ۱۳۶۹: صص ۹۷-۹۸)

۲. نظریه وجدانی

نظریه وجدانی در تعبیر استاد مطهری نظریه کانت است. از نظر کانت فعلی اخلاقی است که نه مطابق با تکلیف؛ بلکه بر اساس احساس تکلیف انجام شده باشد و البته تکلیف را بر اساس یک اصل کلی می توان تشخیص داد. در خصوص هر فعلی باید ابتدا بینیم که آیا می پذیریم انجام آن فعل به صورت یک قاعده عمومی در آید و دیگران نیز آن را انجام دهند. اگر پذیرفتیم انجام آن فعل رواست و در غیر این صورت انجام آن نارواست. سی. دی. براد نظریه اخلاقی کانت را در چند گزاره خلاصه می کند:

۱- چیزی جز اراده خیر، ذاتاً خیر نیست و اموری چون سعادت و توان عقلی در صورتی که مقرون با اراده خیر باشند، ارزشمند خواهند بود.

۲- اراده خیر، اراده ای است که از روی عادت به درستی اراده می کند.

۳- درستی یا نادرستی یک خواست بر ذات محرک آن استوار است، نه بر نتایج بالفعل آن.

۴- در پاسخ به این پرسش که معیار درستی انگیزه چیست، کانت میان دو گونه فعل ارادی فرق می گذارد؛ یکی فعل بی اختیار و نسنجیده^۱ و دیگری فعل اخلاقی، یک فعل تنها در صورتی درست است که بر اساس اصلی کلی که مقبول فاعل است انجام شود.^۲

۵- البته این یک معیار کافی برای درستی نیست. کانت اصول یا قواعد رفتار را به دو طبقه تقسیم می کند: امر شرطی^۳ و امر مطلق یا تنجیزی^۴ منظور او از امر شرطی یک اصل رفتاری است که نه به جهت مزیت هایش؛ بلکه فقط به عنوان قاعده ای برای رسیدن به یک غایت مطلوب پذیرفته می شود؛ چنان که فی المثل شخص به این دلیل دروغ نگوید که آن را مایه سلب اطمینان و کاهش خشنودی دیگران بداند و چنانچه در جایی دروغ چنین پیامدی منفی نداشت، آن را روا بداند. پس حکم او مشروط است. درحالی که امر مطلق یا تنجیزی امری است که نه چونان قاعده ای برای رسیدن به یک غایت مطلوب باشد؛ بلکه به

1. action on impulse

2. action on principle

3. hypothetical imperative

4. categorical imperatives

جهت مزیت‌هایش پذیرفته شود. (Broad, 1979: pp.117-119)

از نظر کانت ما خود آیین^۱ هستیم. خود آیین از دو بخش تشکیل شده است یکی اینکه هیچ حجیت بیرونی نیست که ما را نیازمند اخلاق کند. بدون اینکه کسی به ما گفته باشد، می‌دانیم که چه باید بکنیم؛ زیرا این ما هستیم که الزامات اخلاقی را بر خود تحمیل می‌کنیم. دوم اینکه در استقلال و خودگردانی، ما می‌توانیم خود را در عمل مهار کنیم. (Schneewind, 1993: p.309)

مطهری در مقام معرفی نظریه وجدانی می‌گوید که بر اساس این نظریه، فعل اخلاقی کاری است که از وجدان الهام گرفته باشد. الهام وجدان یک امر عاطفی است برخلاف هدایت عقل که امری اکتسابی است. استاد شواهدی از قرآن مبنی بر وجود الهامات فطری در انسان نقل می‌کند: فالهمها فجورها و تقویها (شمس، ۸)، و اوحینا الیهم فعل الخیرات (انبیاء، ۷۳) وی مصداق نظریه وجدانی را دیدگاه اخلاقی کانت معرفی و به این نکته اشاره می‌کند که در روان‌شناسی از وجود چهار وجدان در انسان یاد می‌شود: وجدان حقیقت‌جویی یا وجدان علم؛ وجدان زیبایی و زیبادوستی؛ وجدان پرستش یا وجدان دینی و بالاخره وجدان اخلاقی که مورد توجه کانت است. (مطهری، ۱۳۶۹ الف: صص ۵۶-۵۷)

بر اساس تفسیری که استاد از نظریه کانت به دست می‌دهد، از نظر کانت احکام اخلاقی، احکام پیشینی عقل عملی‌اند؛ یعنی سرشت و فطرت بشر به او می‌آموزد که چه کارهایی خوب و چه کارهایی بد است و این دستورهای وجدان، برخلاف مصلحت-اندیشی‌های عقل، که حکم مشروط صادر می‌کند، فطری و مطلق‌اند. بنابراین از نظر کانت فعلی اخلاقی است که از سر تکلیف انجام شده باشد نه به جهت رسیدن به منفعتی. (همان: صص ۵۳-۷۸)

تفسیری که استاد از دیدگاه اخلاقی کانت به دست می‌دهد، خالی از اشکال نیست؛ زیرا ایشان هدایت وجدان را در نظریه کانت به صورت یک هدایتگر روشن تلقی کرده است چنانکه این هدایتگر، به نحو پیشینی، فضائل و ردائل را می‌شناسد و انسان را در آن

¹. autonomous

مسیر هدایت می‌کند؛ مشابه آنچه در قرآن آمده است؛ اما این تفسیر به ظاهر درست نیست؛ چراکه از نظر کانت فعلی اخلاقی است که از روی وظیفه انجام شود و صرف مطابقت با وظیفه کافی نیست. (کانت، ۱۳۶۹: ص ۲۰)

بر طبق دیدگاه کانت، حکم وجدان پس از تأمل به دست می‌آید؛ به این معنا که در هر مورد اخلاقی چنین نیست که شخص به نحو پیشینی تکلیف خود را بداند؛ بلکه بر اساس امر مطلق در اخلاق کانت باید ببیند که آیا قاعدهٔ عمومیت آن فعل را می‌پذیرد یا نه و بر آن اساس، تکلیف خود را تشخیص بدهد؛ یعنی در انجام یا ترک یک فعل باید ببیند آیا می‌پذیرد که انجام یا ترک آن فعل به صورت یک قاعدهٔ عمومی درآید و همه آن‌گونه عمل کنند؟ اگر پذیرفت تکلیف او انجام یا ترک آن فعل خواهد بود. کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق پس از اشاره به مثال وعدهٔ دروغ و ضرورت احساس وظیفه در ترک آن، دربارهٔ نحوهٔ تشخیص وظیفه می‌گوید:

برای آنکه بدانم که چه باید بکنم، تا خواست [و اراده]م از دیدگاه اخلاقی خوب باشد، ... فقط باید از خود بپرسم که آیا می‌پسندی که آیین رفتارت قانونی عام باشد؟ اگر نمی‌پسندم باید آن آیین را رد کنم، نه به سبب زیانی که از آن آیین به من یا حتی به دیگران می‌رسد؛ بلکه از آن رو که چنین آیینی نمی‌تواند به عنوان یک اصل در یک قانونگذاری عام احتمالی به کار آید. (همان: ص ۲۹)

بنابراین از نظر کانت حکم وجدان با یک تأمل عقلی به دست می‌آید و تأثیر وجدان در حد وجود یک گرایش و نه یک تشخیص پیشینی است. از نظر او اگر افراد، معیار تشخیص وظیفه را در دست داشته باشند، به خوبی می‌توانند تشخیص دهند که در هر موردی که پیش می‌آید نیک و بد کدام است. پس در اینجا نه به فلسفه نیازی هست و نه به علم. فهم مشترک انسانی می‌تواند در هر موردی براساس آن قاعدهٔ کلی وظیفه خود را بشناسد. (همان: صص ۳۰-۳۲)

مطهری در مقام بررسی نظر کانت می‌گوید:

ارزش زیادی که کانت برای وجدان قائل می‌شود؛ مانند ارزش والایی است که اهل ایمان برای اخلاص نسبت به باری تعالی قائلند و بندهٔ مخلص را کسی می‌دانند که امر خدا را نه به جهت نیل به نعمت‌های او و نه از سر ترس از عقاب

الهی اطاعت کند؛ بلکه چون امر اوست، این کار را انجام می‌دهد. ... ما این وجدان را نفی نمی‌کنیم؛ بلکه در اسلام وجود وجدان اخلاقی در انسان پذیرفته است. البته این معنای از وجدان، از نظر علمی صد در صد تأیید شده نیست. (مطهری، ۱۳۶۹: ب: صص ۱۱۰-۱۱۱)

مطهری ضمن اشاره به برخی از اندیشه‌های کانت، انتقاداتی بر آن‌ها وارد می‌کند: یکی این که در اندیشه کانت، فلسفه که محصول عقل نظری است، بیش از حد تحقیر شده است؛ چون می‌گوید از راه عقل نظری هیچ یک از مسائلی چون اثبات وجود خدا، اختیار و جاودانگی نفس را نمی‌توان ثابت کرد؛ اما برخلاف نظر کانت، عقل قادر به اثبات وجود خدا، آزادی و اختیار انسان و بقاء و خلود نفس است. همین فرمان‌هایی که انسان از وجدان الهام می‌گیرد، عقل نیز همچون مؤیدی از وجدان، آن‌ها را تأیید می‌کند. دوم این که برخلاف نظر کانت، کمال از سعادت منفک نیست. سوم این که چنین نیست که همه احکام وجدان مطلق باشد؛ چنان که سعدی گفته است: «دروغ مصلحت - آمیز به از راست فتنه‌انگیز». البته منظور سعدی دروغ مصلحت‌آمیز است نه دروغ منفعت‌خیز.

استاد از امثال کانت اظهار شگفتی می‌کند که چگونه آن‌ها معتقد شده اند که همیشه باید راست گفت و هیچ‌گاه نباید دروغ گفت؛ چرا که گاهی دروغ به مصلحت نزدیک‌تر است تا راست. (مطهری، ۱۳۶۹: الف: صص ۷۸-۸۹) این انتقاد استاد نشان می‌دهد که وجدان مورد نظر کانت را دانای خیر و شر می‌داند و امر مطلق کانت را به معنای مطلق - انگاری اخلاقی گرفته است؛ در حالی که این دو با هم تفاوت دارند. بر اساس امر مطلق کانت دروغ مصلحت‌آمیز، اخلاقی می‌شود؛ چرا که شخص با مراجعه به وجدان خود می‌بیند که می‌پذیرد دروغ مصلحت‌آمیز عمومیت پیدا کند. به هر حال از نظر استاد، نظریه کانت به‌رغم انتقاداتی که بر آن وارد می‌شود، متضمن عناصر درستی است.

۳. نظریه کمونیستی

اخلاق کمونیستی، یا به تعبیر بهتر اخلاق مارکسیستی، به اخلاق اجتماعی توجه دارد و حتی گاهی ادعا می‌شود که تا پیش از مارکس توجه چندانی به پیوند میان اخلاق و اجتماع نشده است و پیش از او عمل اجتماعی و علوم اجتماعی چندان پیشرفتی نداشته -

اند. (Anguelov, 1972: p.209) ادعایی که چندان قرین صواب نیست؛ زیرا در کتب مربوط به تاریخ اخلاق از اخلاق اجتماعی یونانی و اخلاق اجتماعی یهودی سخن گفته می‌شود و نیچه سابقه اخلاق بردگان را به اخلاق اجتماعی یونان قدیم برمی‌گرداند. (Irwin, 2009: pp. 347-349) اخلاق مارکسیستی، اخلاق را نه چونان مجموعه‌ای از حقایق ازلی، بلکه چونان بسط نظامی علمی می‌داند که طبیعت انسان را آشکار می‌کند.

مارکس و انگلس برخلاف دیدگاه مادی‌گرایانه مکانیستی زمانه خود که انسان را محصول طبیعت می‌دانست، به دنبال کشف طبیعت اجتماعی انسان بودند. از نظر ایشان اختیار، صفت جاودانی روح انسان نیست؛ بلکه محصول بسط تاریخی است. تاریخ را یک نیروی فرا بشری خارجی که مستقل از افراد انضمامی باشد به وجود نیاورده است. مارکس جامعه را در برابر افراد آن قرار نمی‌دهد. برعکس، از نظر او تنها انسان موجود بالفعل، ارزش برتر را بازنمایی می‌کند و خود اوست که تاریخش را می‌سازد. از نظر او روابط متقابل میان انسان‌ها، تاریخ انسان را برمی‌سازد و وجود اجتماعی، خودآگاهی اجتماعی انسان‌ها را تعیین می‌بخشد. اخلاق یکی از این صور خودآگاهی اجتماعی است؛ بنابراین بازتاب خاصی از وجود اجتماعی است. همچنان که جامعه گسترش می‌یابد و خود را اصلاح می‌کند، اخلاق نیز که بر آمده از روابط اجتماعی است، توسعه می‌یابد و اصلاح می‌شود. (ibid: p. 209-210)

مارکسیسم نه تنها اخلاق را بر وجود اجتماعی استوار می‌کند؛ بلکه اهمیت کارکردی آن را نیز بر وجود اجتماعی استوار می‌کند. اخلاقیات تنها در صورتی می‌توانند نقش اساسی داشته باشند که منطبق بر نیازهای مربوط به تکامل جامعه باشند. مارکسیست‌ها ادعا می‌کنند که اخلاق همچون بخشی از مارکسیسم یک علم انقلابی فعال است؛ چنانکه لنین در نهضت پرولتاریا و در انقلاب اکتبر، اصول بنیادی اخلاق کمونیستی را کشف کرد.

در میان مارکسیست‌ها بر سر این موضوع که آیا اخلاق یک علم مستقل است،

اختلاف نظر وجود دارد. کسانی چون /اف. چیکن^۱ و جی. بنثرلیدز^۲، اخلاق مارکسیستی را علمی مستقل نمی دانستند؛ بلکه همچون مادی گرایی تاریخی و دیالکتیک و زیبایی شناسی مارکسیستی، بخشی از فلسفه مارکسیستی می دانند. در مقابل کسانی چون ج. انگست^۳، مارکسیست اهل چک و اسلواکی می گویند که اگرچه اخلاق مارکسیستی تاکنون در قلمرو مادی گرایی تاریخی مورد بحث قرار می گرفت؛ اما اکنون همچون علمی مستقل باید به آن توجه شود. /ای. پوپلوا^۴ نیز طرفدار این نظر است و می گوید چون روابط اخلاقی ذیل روابط اجتماعی قرار می گیرند، پس اخلاق یک علم اجتماعی خاص است. پاره‌ای دیگر از مارکسیست‌ها می گویند چندان مهم نیست که اخلاق در چارچوب فلسفه قرار بگیرد یا همچون یک علم، مستقل از آن تلقی شود. (ibid: pp. 211-212)

مطهری در مقام توصیف اخلاق کمونیستی می گوید بر اساس این اخلاق، معیار اخلاق، تکامل اجتماعی است؛ یعنی هر فعلی که جامعه را به سوی کمال ببرد، اخلاقی است و فعلی که مانع تکامل جامعه بشود، غیر اخلاقی است. وی می گوید که این سخن تا اینجا مقبول هر مکتب اخلاقی است؛ ولی باید دید منظور آن‌ها از این تکامل چیست. آن‌ها تکامل را در گرو انقلاب ناشی از تضادهای درونی جامعه می دانند. پس هر فعلی که موجب تسریع در انقلاب بشود اخلاقی است. (مطهری، ۱۳۶۹ الف: ۲۵۹، ۲۵۴)

انتقادات استاد بر این نظریه عبارتند از: یکی اینکه این مکتب تک‌ارزشی است و تنها انقلاب اجتماعی را مبنای ارزش می داند؛ از این رو نمی تواند در مواردی که با تضاحم و تعارض ارزش‌ها مواجه هستیم پاسخگو باشد؛ مثل زمانی که یک جوان میان حب مادر و حب وطن مانده است، یک فرد او را ترغیب به رفتن به جنگ می کند و دیگری مانع می شود. انتقاد دوم مطهری این است که این نظریه تنها تکامل جامعه را در نظر می گیرد؛ در حالی که تکامل فرد هم باید مدنظر قرار بگیرد. سرانجام انتقاد سوم این که نه تکامل

1. A. F. Chichkine

2. G. Bendzeladze

3. J. Engst

4. I. Popelova

تنها در گرو انقلاب است و نه هر انقلابی لزوماً به تکامل انجامیده است. (همان: صص ۲۵۲-۲۷۰) مثالی که استاد در انتقاد اول به آن اشاره می‌کند، ظاهراً وافی به مقصود نیست؛ چرا که در اخلاق کمونیستی، اخلاق جمعی بر اخلاق فردی ترجیح داده می‌شود؛ از این رو در مثال یاد شده تکلیف اخلاقی، رفتن به جنگ خواهد بود؛ زیرا در مسیر کمک به انقلاب اجتماعی است.

۴. نظریه عقل‌دوراندیش

بر اساس نظریه عقل فردی یا عقل‌دوراندیش و غریزه‌هوشیاری که نظریه اغلب مادیون و راسل است، فرد می‌بیند که اگر بخواهد فعل بدی انجام دهد و قرار باشد دیگران نیز چنین کنند، او متضرر می‌شود. پس به این نتیجه می‌رسد که مصلحت‌اش در این است که فی‌المثل ندرزد تا دیگران نیز از او نذرند.

نظریه عقل‌دوراندیش در تعبیر استاد بیان دیگری از نظریه سودانگاری است که بر اساس آن فعلی اخلاقی است که بیشترین سود را برای بیشترین افراد فراهم کند. دو نماینده برجسته سودانگاری عبارتند از جرمی بنتام و جان استوارت میل و مهم‌ترین کتاب در دفاع از سودانگاری کتاب *سودانگاری* میل است که در ۱۸۶۱ منتشر شد. وول^۱ سابقه سودانگاری بنتام را به اراده‌گرایی کلامی^۲ پلی^۳ برمی‌گرداند و او را سودانگاری معرفی می‌کند که قائل به اراده‌گرایی کلامی است و بنتام و گادون^۴ را سودانگار غیر کلامی می‌داند. میل با نظر وول موافق است اگرچه برخلاف نظر او معتقد است سودانگاری را نه در خطاهای پلی، بلکه باید در سودانگاری غیر کلامی جست و جو کرد. (Irwin, 2009: p.364) از نظر وول بنتام دو مطلب را در سودانگاری کلامی تغییر داد: یکی این که فرض‌های مربوط به اینکه چه افعال و قواعدی سود را به حداکثر می‌رسانند نقد کرد. دوم این که عنصر کلامی و هرگونه ارجاع به دستورات الهی و ثواب

1. Whewell

2. theological voluntarism

3. Paley

4. Godwin

و عقاب الهی را از سودانگاری حذف کرد. میل نیز در این دو مطلب با او از در موافقت در آمد. البته گفته‌اند که تغییر دوم، شکافی را در سودانگاری ایجاد می‌کند؛ زیرا سودانگار با دو پرسش مواجه است که پاسخ کلامی را روا می‌دارد:

یک. صدق این سخن که اصول اخلاقی سود را به حداکثر می‌رساند، به چه چیز است؟ پاسخ اراده‌گرایان کلامی این است که اصول اخلاقی بیانگر دستورات الهی‌اند و خدا به واسطه قدرت منظم خود، قواعدی را دستور می‌دهد که سود حداکثری دارند. براساس این دیدگاه اصول اخلاقی اساساً اصولی نیستند که سود تولید می‌کنند. پاسخ غیر کلامی به پرسش یاد شده چیست؟ اراده‌گرایان و احساس‌گرایان اخلاق را با سود پیوند می‌دهند و اصول اخلاقی را مولد سود می‌دانند. به این دلیل که حس اخلاقی سود را دوست دارد.

دو. چه دلیلی وجود دارد که باید اصولی را رعایت کرد که بیشترین سود را تولید کنند؟ پاسخ اراده‌گرایان کلامی، برای رسیدن به ثواب و دوری جستن از عقاب الهی است؛ اما دلیل غیر کلامی چیست؟

این پرسش‌ها نشان می‌دهد که شکاف‌های عمیقی در سودانگاری بنیادین وجود دارد؛ اما بنیادین پژوهشی را در فرااخلاق برای پاسخگویی به این پرسش‌ها انجام نمی‌دهد. وی اگرچه معتقد است اخلاق باید به دنبال بزرگترین سعادت تام باشد و می‌پذیرد که هر کسی به دنبال سعادت خود است؛ با وجود این هیچ مبنای انگیزشی مستقلی برای پیوند به سودانگاری پیشنهاد نمی‌کند. گادون برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها از یک پاسخ عقل‌گرا و واقع‌گرا به سمت یک پاسخ احساس‌گرا روی می‌آورد. میل با توسل به فرااخلاق و روانشناسی اخلاقی می‌کوشد این شکاف‌ها را در سودانگاری غیر کلامی برطرف کند. سیجویک برای پاسخگویی به پرسش‌های *وول* راه دیگری را دنبال می‌کند. به هر حال *میل* و *سیجویک* می‌کوشند بدون توسل به مفروضات کلامی *بارکلی*، *هاچسون* یا *پلی*، نظریه سودانگاری را توجیه کنند. (Ibid: pp.365-366)

نقدی که *مطهری* بر این نظریه وارد می‌کند، یکی این است که اخلاق را از قداست می‌اندازد و آن را به منفعت‌طلبی تحویل می‌کند؛ دیگر آنکه تنها جایی کاربرد دارد که طرفین، قدرت یکسان داشته باشند؛ اما وقتی که یکی قدرتمند و دیگری ضعیف بود،

تعدی بر او مجاز می‌شود؛ چراکه از او بیم تلافی نیست. استاد می‌گوید که فلسفه راسل برخلاف همه شعارهای صلح‌دوستی و انسان‌دوستی اش، به جهت دفاع از این نظریه، یک فلسفه ضد اخلاقی است. (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۱۱۵)

۵. نظریه اراده

بر اساس این نظریه، فعل ناشی از تسلط یک میل یا عاطفه اخلاقی نیست؛ بلکه فعلی اخلاقی است که بر اساس نیرومندی عقل و اراده صورت گیرد. مطهری این نظریه را به فلاسفه اسلامی نسبت می‌دهد و تأکید می‌کند که نمی‌توان آن را نظر اسلام دانست. وی در مقام توضیح این نظریه میان میل و اراده فرق می‌گذارد و دومی را مختص به انسان می‌داند؛ به این معنا که اراده را مسبوق به مصلحت‌اندیشی عقل می‌داند؛ (مطهری، ۱۳۶۹ الف: صص ۴۷-۵۳) اما بیان ایشان به ظاهر خالی از اشکال نیست؛ چراکه محدود کردن فعل ارادی به فعلی که مسبوق به مصلحت‌اندیشی عقل است، چندان موجه نیست و نمی‌توان همه افعال ارادی انسان را این گونه دانست. گاهی این اراده مسبوق به یک گرایش عاطفی است و گاهی احساس، حاکم بر مصلحت‌اندیشی عقل است. به بیان دیگر عقل کاملاً از تأثیر احساس و عواطف برکنار نیست. دیگر آن که هم‌ارزی اراده و عقل در تعبیر استاد، مستلزم نادیده گرفتن یک نزاع فلسفی است بر سر اینکه عقل تابع اراده است یا اراده تابع عقل.

توجه و تأکید بسیاری که در فلسفه‌های شوپنهاور و نیچه بر سر اراده وجود دارد، برای آن است که از تقدم اراده بر عقل سخن بگویند. گاهی عقل انسان حکم می‌کند که انجام فعلی نادرست است؛ اما تمایلات او اراده اش را به سمت انجام آن فعل سوق می‌دهد. البته چه بسا در دفاع از نظر استاد، گفته شود فعل ارادی غیر مسبوق به مصلحت‌اندیشی درست عقل، اخلاقی نیست؛ در این صورت پذیرفته می‌شود که مصلحت‌اندیشی عقل همیشه درست نیست و هر فعل مسبوق به عقل و اراده، لزوماً اخلاقی نیست؛ چنان که گاهی شخص برای انجام یک فعل بد؛ مثل دزدی یا جنایت بسیار هوشمندانه عمل می‌کند و پلیس برای کشف او بسیار به زحمت می‌افتد. پس چنین نیست که هر فعل مبتنی بر عقل لزوماً نیک باشد. مگر آنکه گفته شود منظور از عقل، عقل الهی و کلی است نه عقل جزوی منفعت‌اندیش که البته در این صورت درستی در تعریف عقل، به نحو پیشینی مفروض است.

۶. نظریه زیبایی

بر اساس این نظریه، معیار فعل اخلاقی، زیبایی روحی به معنی تناسب در امور معنوی و روحی است. علمای اخلاق می‌گویند ریشه همه اخلاق‌ها «عدالت» است و عدالت را به موزون بودن و رعایت حد وسط تعریف می‌کنند و غایت را معیار شناخت حد وسط می‌دانند. (مطهری، ۱۳۶۹ ب: ص ۱۲۷) بر اساس نظریه زیبایی، اگر انسان زیبایی را حس کند مرتکب اعمال زشت نمی‌شود. پس باید کاری کرد که ذائقه عقلی و معنوی شخص اصلاح شود؛ چنان که دوستدار نیکی‌ها و بیزار از بدی‌ها باشد و بتواند زیبایی‌های معنوی کارهای اخلاقی را درک کند. نظر افلاطون، متکلمان معتزله و شیعه و نیز گروهی از فقهای اسلامی در باب حسن و قبح عقلی در راستای همین نظریه است؛ چراکه زیبایی را به زیبایی معقول برمی‌گردانند و حسن و قبح را نیز به عقل برمی‌گردانند. استاد در پایان بحث در باب نظریه زیبایی به این نکته اشاره می‌کند که در اندیشه افلاطون، مفهوم زیبایی نه چونان ویژگی افعال، بلکه چونان ویژگی افراد، مطرح نظر قرار می‌گیرد.

استاد در مقام تحلیل این نظریه بر وجود دو گونه زیبایی حسی و عقلی تأکید می‌کند و تنها نقدی که بر آن وارد می‌کند این است که می‌گوید حسن و قبح عقلی مطرح در نظریه زیبایی، باید به حسن و قبح قلبی تحویل شود. وی همچنین در پایان بحث درباره معیار زیبایی، به چند نکته اشاره می‌کند که برخی از آن‌ها صبغه انتقادی دارند: یکی این که تحلیل نظریات اخلاقی اگرچه پیوند مستقیمی با اخلاق مردم ندارد؛ اما به کار برنامه‌ریزان اخلاقی جامعه می‌آید و هر نظریه‌ای، گونه‌ای برنامه‌ریزی را برای جامعه توصیه می‌کند. از این رو تحلیل نظریات اخلاقی از جمله نظریه زیبایی می‌تواند به کار برنامه‌ریزان جامعه بیاید و ایشان را چراغ راهی باشد تا فضای اخلاقی بهتری را در جامعه حاکم کنند. دیگر آنکه زیبایی قابل تعریف نیست؛ سوم اینکه زیبایی امری نسبی است. چهارم اینکه علاوه بر زیبایی محسوس، زیبایی غیرمحسوس و معنوی هم وجود دارد. (مطهری، ۱۳۶۹ الف: صص ۹۱-۱۱۰)

۷. نظریه پرستش

بر اساس این نظریه فعل اخلاقی، فعلی در راستای خداپرستی و پرستش آگاهانه یا ناآگاهانه است و همه کارهای اخلاقی انسان، آگاهانه یا ناآگاهانه، خداپرستی است.

انسان‌ها دارای دو گونه شعور یا ضمیر هستند: خودآگاه و ناخودآگاه. همه مردم در عمق فطرت خود، یعنی در ضمیر ناخودآگاه خود، خدای خود را می‌شناسند. پرستش ناآگاهانه را می‌توان در تسبیح الهی همه موجودات نیز نشان داد.

پرستی که اینجا پیش می‌آید این است که آیا کار اخلاقی انسان بی‌ایمان که ناشی از پرستش ناآگاهانه است، اجر دارد؟ پاسخ البته مثبت است. انسان به حسب فطرت خود کارهای اخلاقی را شرافتمندانه می‌داند و در آن‌ها نوعی عظمت، علو و بزرگواری می‌بیند. استاد این الهامات اخلاقی را اسلام فطری می‌نامد و در تأیید آن آیاتی را از قرآن نقل می‌کند: «و اوحینا الیهم فعل الخیرات»^۱ (انبیاء، ۷۳)، «فالمهما فجورها و تقویها» (شمس، ۸)

حال اگر انسانی به این حس اخلاقی خود که جدا از حس خداشناسی نیست عمل کند، و لو آنکه ایمان نداشته باشد، مسلمان فطری است. استاد می‌گوید:

اسلام یعنی تسلیم به قانون خدا. خدا دو نوع قانون دارد. یک نوع، قوانینی که آن قوانین را در فطرت انسانی ثبت کرده است، و نوع دیگر، قوانینی که در فطرت انسان نیست؛ بلکه از همان قوانین فطری منشعب می‌شود و تنها به وسیله انبیاء بیان شده است. انبیاء علاوه بر اینکه قوانین فطری را تأیید می‌کنند یک قوانین اضافه هم برای انسان می‌آورند. (مطهری، ۱۳۶۹ الف: ص ۱۲۷)

مطهری پس از معرفی نظریه‌های مختلف در باب معیار فعل اخلاقی، درستی همه این نظریات را در گرو باور به خدایی می‌داند که سرسلسله معنویات است. از نظر ایشان وقتی به خدا اعتقاد پیدا کردیم همه این نظریات را می‌توانیم با هم جمع کنیم و بگوییم:

^۱. استاد نظر مرحوم علامه طباطبایی را در تفسیر المیزان می‌پذیرد مبنی بر اینکه قرآن فرموده است «و اوحینا الیهم ان افعلوا الخیرات» تا تکلیف شرعی از آن استنباط شود. قرآن می‌گوید ما خود، کار خیر را به قلب مردم الهام و وحی کردیم. در منطوق قرآن وحی عمومیت دارد. (مطهری، ۱۳۶۹ الف: ص ۱۳۰). از نظر مرحوم طباطبایی در آیات تشریح کلمه «أن» روی فعل می‌آید نه مصدر مضاف و چون در این آیه از مصدر مضاف استفاده شده است، معلوم می‌شود عمل خیراتی که از پیامبران صادر می‌شده به وحی باطنی و الهی بوده است و مقدم بر وحی تشریحی بوده است. مؤید این معنا آخر این آیه است که می‌فرماید: «و کانوا لنا عابدین»؛ یعنی آن‌ها قبل از وحی هم خدا را عبادت می‌کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۴: صص ۴۵۸-۴۶۰)

«فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف از آن، منافع مادی و فردی نباشد، خواه انسان آن را به دلیل احساسات نوع دوستی انجام دهد، خواه به دلیل زیبایی فعل، خواه به سبب زیبایی روح خود، خواه به سبب استقلال روح و عقل خویش و خواه به دلیل هوشیاری.» (مطهری، ۱۳۶۹: ب: صص ۱۳۵-۱۳۶)

یکی از شبهاتی که استاد در ذیل بحث در باب نظریه پرستش مطرح می کند و بدان پاسخ می دهد این است که میان دین و اخلاق از آن رو تعارض است که توصیه به عبادت در دین، برای ترس از جهنم و یا طمع در بهشت است و بنابراین برای مطامع مادی است در حالی که کار اخلاقی یک کار شرافتمندانه است که به خاطر شرافت و قداستش انجام می شود. پاسخ استاد این است که در اسلام عبادت مراتب دارد و در عالی ترین مراتب آن، نه طمع بهشتی هست و نه ترس از جهنمی؛ چنانکه امام علی می فرماید:

« ان قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، و ان قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد و ان قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الاحرار » (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷: ص ۴۰۰)

با این همه، استاد عبادت هایی را که به طمع بهشت و یا ترس از جهنم انجام می شود، نیز عبادت، اما در مراتب پایین آن می داند. (مطهری، ۱۳۶۹ الف: صص ۱۳۴-۱۳۵)

۸. نظریه کرامت

بر اساس این نظریه اصول اخلاقی بر کرامت و بزرگواری روح انسان استوار است؛ به این معنا که همه فضائل اخلاقی عناصری هستند که عمل به آنها موجب بزرگواری روح انسان است و همه رذائل، موجب دنائت و پستی روح انسان می شوند. استاد خود قائل به این نظریه است. از نظر وی محور اخلاق اسلامی و آن نقطه ای که اسلام برای احیاء اخلاق انسانی و هدایت انسان به سمت اخلاق بر آن تأکید کرده است، کرامت و عزت نفس است. مطهری آیات و روایات بسیاری در تأیید این نظر می آورد. این نظریه حاصل تأملات خود استاد در اخلاق اسلامی است و در فلسفه اخلاق می گوید که سیزده سال

^۱ . مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند. این پرستش بازرگانان است و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند و این عبادت بردگان است و گروهی وی را برای سپاس پرستیدند و این پرستش آزادگان است.

پیش در بحثی دربارهٔ مسأله «خودی» در اخلاق، این فکر به ذهنشان خطور کرده است و مطالعات بعدی وی نیز آن را تقویت کرده است. (همان، صص ۱۴۶-۱۶۴)

نسبت میان دین و اخلاق

مطهری در خصوص نسبت میان دین و زندگی انسان، از چهار گونه زندگی سخن می‌گوید: زندگی لادینی احمقانه، زندگی لادینی عاقلانه، زندگی رهبانی یا دینی احمقانه، زندگی صحیح دینی. وی سپس تفاوت میان آن‌ها را بر اساس غنیمت‌شماری فرصت حاضر یا آینده‌نگری بیان می‌کند. در زندگی لادینی احمقانه، شخص تنها به هوس‌های موقت قناعت می‌کند و هرگز به فکر آینده نیست. در زندگی لادینی عاقلانه، شخص تنها در فکر هوس‌های آنی نیست و آینده‌نگر است. این دو گونه زندگی را می‌توان خیامی و اپیکوری خواند. در زندگی رهبانی یا دینی احمقانه، شخص از همه چیز دنیا، یعنی هم از هوس‌ها و هم از نقشه‌های وقت‌دار دست شسته است و در انتظار مرگ است و در زندگی صحیح دینی، شخص در زندگی دنیوی بنا را بر بقا می‌گذارد و کارهای وسیعی را انجام می‌دهد و از حیث کارهای اخروی بنا را بر عدم بقا و رفتن می‌گذارد. چنانکه در حدیث آمده است: «اعمل لدنیاک کانک تعیش ابدأ و اعمل لآخرتک کانک تموت غداً» (مطهری، ۱۳۷۹ الف: صص ۳۷-۳۸)

استاد با طرح این مسأله که آیا اخلاق منهای دین می‌تواند وجود داشته باشد یا نه، می‌گوید که برخی حتی خود فرنگی‌ها گفته‌اند که اخلاق منهای دین پایه‌ای ندارد؛ چنانکه د/ستا یوفسکی می‌گوید: «اگر خدا نباشد همه چیز مباح است.» از نظر مطهری به حکم تجربه، هر جا که دین از اخلاق جدا شده، خیلی عقب مانده است و هیچ یک از مکاتب اخلاقی غیردینی در کار خود موفق نبوده است. از این رو دین، دست کم همچون پشتوانه‌ای برای اخلاق بشر ضروری است. اگر امروز فریاد برمی‌آورند که انسان از لحاظ صنعت و تمدن پیشرفت کرده؛ اما از لحاظ اخلاق عقب مانده است، بدین جهت است که مکاتب اخلاقی گذشته بیشتر دینی بودند و با تضعیف دین، آن‌ها هم از رونق افتاده‌اند. پس

^۱ برای دنیای خود چنان کن که گویی عمر جاودان داری و برای آخرت خود چنان کن که گویی فردا خواهی مرد.

«برای ایمان، لاقل به عنوان پشتوانه‌ای برای اخلاق - اگر نگوییم تنها ضامن اجرای آن - باید ارزش فوق‌العاده قائل باشیم.» (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۱۱۸ - ۱۱۹)

از نظر استاد یکی از کارکردهای دین استوار ساختن میثاق‌ها و پیمان‌هاست و وجود فلسفه‌ها، سازمان‌ها، اعلامیه‌هایی مثل اعلامیه حقوق بشر و قطعنامه‌هایی که مدعی دفاع از انسانیت و اخلاق‌اند، نشانه‌ی نیاز انسان به انسانیت و اخلاق است؛ اما این‌ها چون نکوشیده‌اند این نیاز را از مسیر دین برآورده کنند، به بیراهه رفته‌اند. حقیقت این است که علم و فکر و فلسفه، حاکم بر طبیعت جهانی و محکوم طبیعت انسانی است. حقوق بشر تا وقتی که فقط شکل یک فلسفه دارد، ابزاری در دست بشر است و بدین قرار ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن، آن‌چه محکوم طبیعت بشر است، سخت توسعه یافته و نیرو گرفته است؛ اما آن‌چه حاکم بر طبیعت اوست؛ یعنی دین، ناتوان مانده است و انسان متوجه نیاز خود به دین، معنویت، ایمان و پیامبر نیست. (مطهری، ۱۳۷۷: صص ۲۶-۲۷)

انسان اگرچه دم از اخلاق و عدالت می‌زند؛ اما در مقام عمل، خلاف این دو عمل می‌کند. در حالی که آن چیزی که پشتوانه اخلاق و عدالت است و وجود آن در انسان راه اخلاق و عدالت را برای او هموار می‌کند، این است که انسان به خود عدالت و اخلاق ایمان داشته باشد و زمانی می‌تواند به اخلاق همچون امری مقدس، ایمان داشته باشد که به اساس تقدس، یعنی خدا ایمان داشته باشد. از این رو پایبندی انسان به عدالت، به اندازه پایبندی او به خداست.

خطای بشر امروز این است که گمان می‌کند علم برای تحقق عدالت و اخلاق کافی است؛ در حالی که علم منفک از ایمان، برای اخلاق و عدالت نه تنها مفید نیست؛ بلکه مضر است. مطهری می‌گوید:

«اخلاق و عدالت بدون ایمان مذهبی مثل نشر اسکناس بدون پشتوانه است. ایمان مذهبی که آمد، اخلاق و عدالت هم می‌آید.» (مطهری، ۱۳۸۶: صص ۵۱۷)

تشبیه اخلاق بدون دین، به اسکناس بدون پشتوانه در آثار استاد چندین بار مطرح شده است. (همان: صص ۷۶۳ و همو، ۱۳۶۹: ج: ص ۱۷۰ و همو ۱۳۷۷: صص ۲۶) آیا استاد

اخلاق غیردینی و از این رو اخلاق شخص بی دین را به طور مطلق رد می کند و آن را فاقد ارزش می داند؟ پاسخ البته منفی است. وی در کتاب *عدل الهی* ذیل عنوان عمل خیر از غیرمسلمان می گوید:

مسأله ای که پیش می آید این است که از یک سو می بینیم بعضی از مخترعین و مکتشفین بشر مثل پاستور و ادیسون در عصر اخیر مسلمان نیستند؛ ولی خدمات بسیار ارزنده ای به بشریت کرده اند و از این رو لایق پاداش اند. از طرف دیگر تصور بر این است که عمل غیرمسلمان مطلقاً هدر می رود. (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۲۷۰)

وی سپس مسأله را به این صورت پی می گیرد که اولاً آیا تنها دین اسلام مقبول است یا همه ادیان آسمانی؟ دیگر آنکه اگر پذیرفتیم دین حق یکی است اگر کسی بدون داشتن دین، عمل نیکی انجام داد، چه وضعی خواهد داشت؟ پاسخ استاد به پرسش اول این است که

«دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند.» (همان: ص ۲۷۵)

بنابراین از نظر ایشان دین الهی در گذر زمان کمال یافته است و در هر دوره ای باید پیرو و پیامبر آن دوره بود و البته در دوره خاتمیت باید پیرو پیامبر خاتم بود. پیداست که دیدگاه استاد در اینجا در مقابل کثرت گروهی دینی است.

مطهری به دو دیدگاه در باب عمل نیکی که فرد غیرمسلمان انجام می دهد، اشاره می کند: یکی دیدگاه روشنفکر مآبان که قائل به صلح عمومی اند و در انجام عمل نیک و استحقاق پاداش الهی فرقی میان مسلمان و غیرمسلمان، بلکه میان موحد و غیرموحد نمی گذارند، دیگری نظر خشک مقدسان تنگ نظر که غضب الهی را بر رحمت الهی ترجیح می دهند و می گویند تنها عمل شیعه راستین پذیرفته می شود. دلیل عقلی گروه اول یکسانی نسبت خداوند با همه بندگانش و عدم خویشاوندی او با گروهی خاص است و دلیل عقلی گروه دوم لزوم وجود تفاوت میان دین دار و بی دین است؛ چراکه در غیر این صورت، دین داری بی ارزش می شود.

مطهری در مقام پیگیری بحث شرط بودن ایمان برای عمل خیر، به اقسام کفر اشاره

می‌کند: یکی کفر جحود که از روی لجبازی و عناد است و دیگری کفر از روی جهالت و نادانی. وی می‌گوید که بر سر استحقاق عقوبت کفر جحود، تردیدی نیست؛ اما عقوبت گروه دوم، تنها در صورتی است که نه قاصر، بلکه مقصر باشند. (همان: ص ۲۸۹) وی با اشاره به تفاوت میان اسلام واقعی و اسلام منطقه‌ای می‌گوید اسلامی که پذیرفته است، اولی است و کسی که «دارای صنعت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این باره بی‌تقصیر باشد هرگز خداوند او را معذب نمی‌سازد، او اهل نجات از دوزخ است.» (همان: ص ۲۹۳)

وی به آیه شریفه «و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولا» (اسراء، ۱۵) و نیز قاعده قبح عقاب بلا بیان اشاره می‌کند. وی دکارت را بر طبق سخنان خود او، از این گروه معرفی می‌کند؛ زیرا گفته بود که من نمی‌گویم مسیحیت بهترین دین است، تنها می‌گویم در میان ادیانی که من می‌شناسم و به آن‌ها دسترسی دارم، بهترین دین است شاید در جای دیگری مثل ایران، دینی وجود داشته باشد که بر مسیحیت ترجیح داشته باشد. مطهری سپس می‌گوید:

«این گونه اشخاص را نمی‌توان کافر خواند زیرا این‌ها عناد نمی‌ورزند... این‌ها در مقام پوشیدن حقیقت نیستند. ماهیت کفر چیزی جز عناد و میل به پوشانیدن حقیقت نیست. اینها مسلم فطری می‌باشند.» (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۲۹۴)

از نظر وی عمل نیک کافران قاصر بالا برنده به سوی خدا نیست، پاداش دارد، نه بهشت نه جهنم، مرجون لامر الله هستند. (همان: صص ۳۴۲-۳۴۱) تا اینجا دیدیم که مطهری اخلاق را بدون پشتوانه دین چون اسکناس بدون پشتوانه می‌داند که از آن لازم می‌آید رعایت اصول اخلاقی در غیردینداران بی‌ارزش باشد؛ اما آیا استاد همواره به این استلزام قائل بوده است؟ از آثار ایشان برمی‌آید که چنین نیست؛ چرا که ایشان از یک سو تشبیهی به کار می‌برد که لازمه آن نفی اخلاق غیردینی است؛ اما از سوی دیگر فعل اخلاقی انسان غیردیندار را ارزشمند تلقی می‌کند. برای رفع این تعارض می‌توان تفسیری از اندیشه وی به دست داد که مشکل را حل کند و آن این که بگوییم نخست این که استاد تعبیری بسیار موسع از دین به دست می‌دهد؛ چنانکه تقریباً افعال اخلاقی اندکی می‌ماند که بتوان گفت غیردینی و از این رو بی‌ارزش‌اند. استفاده مطهری از تعبیر مسلمان

فطری برای کسی که در حد رسول باطنی و الهام فطری عمل می‌کند؛ یعنی به فضائل عمل می‌کند و از رذائل دوری می‌کند، همچنین تفکیک میان کافر قاصر و کافر مقصر و تأکید ایشان بر اینکه کافر حقیقی کسی است که به رغم آگاهی از حقانیت دین آن را انکار می‌کند، نشان می‌دهد که دامنه فعل اخلاقی فارغ از دین، در اندیشه ایشان بسیار محدود است.

دوم این که وقتی وی از آن تشبیه استفاده می‌کند اخلاق و باورهای فردی را مطمح- نظر دارد و می‌خواهد بگوید که وقتی شخص به هیچ امر قدسی ماورایی قائل نیست، توجیه اخلاقی زیستن برای او بسیار دشوار و بلکه ناممکن است. اگر ما حیات انسان را به همین دنیا محدود بدانیم و منافع او را به منافع دنیوی محدود کنیم، چگونه می‌توانیم از او انتظار داشته باشیم تا پای جان از ارزش‌های انسانی دفاع کند. هیچ منفعت دنیوی نیست که ارزش جان آدمی را داشته باشد. پس باور به حقیقتی ماورایی و دینی بهترین پشتوانه برای عمل اخلاقی است.

البته آنجا که استاد فعل اخلاقی انسان غیردیندار را نیکو می‌شمارد، نگاهش به اخلاق جمعی است؛ چرا که در اخلاق جمعی مهم‌ترین اصل اخلاقی رعایت حقوق دیگران و عدم ظلم در حق آنهاست. از این رو انسان‌ها با هر مبنای فکری دیندارانه یا غیردیندارانه، وقتی به حقوق دیگران احترام بگذارند و دیگران از آنها در امان باشند و از لطف ایشان بهره‌مند باشند، انسان‌های نیک شناخته می‌شوند. به بیان دیگر در اخلاق جمعی اگر فرد دینداری در حق فرد بی‌دینی ظلم کند فعل او قبیح شمرده می‌شود و اگر فرد بی‌دینی، حق فرد دیندار را حرمت گذارد، فعل او نیک شناخته می‌شود. با این توضیح روشن می‌شود که چرا استاد عمل خیر را از غیر مسلمان نیک تلقی می‌کند.

توجه استاد را به لزوم رعایت اخلاق اجتماعی در جامعه اسلامی، می‌توان در پاسخ ایشان به یک پرسش ملاحظه کرد. پرسش این است که چگونه از نظر اسلام در سفر حج، استطاعت مالی، بدنی و طریقی شرط است اما استطاعت روحی و اخلاقی شرط نیست؟ ایشان در پاسخ می‌گویند استطاعت روحی و اخلاقی، شرط وجود و آن سه استطاعت، شرط وجوب‌اند. شرط وجوب یعنی شرطی که تا حاصل نشود، تکلیفی در کار نیست و انسان مکلف به حصول آن نیست؛ اما شرط وجود، شرطی است که صحت

و قبول عمل دینی در گرو حصول آن است. در حدیثی از امام باقر (ع) نقل شده است که عنایت خداوند به شخص حج گزار در گرو وجود سه خصلت در اوست: اخلاق مناسبی برای معاشرت با همسفران، علم و بردباری برای مهار خشم و پارسایی بازدارنده از گناه. به هر حال اگرچه استطاعت روحی و اخلاقی شرط قبول همه عبادات است؛ اما چون عمل حج، یک عمل اجتماعی است، از این رو

«هر کسی باید دارای اخلاق اجتماعی مناسبی باشد تا بتواند این وظیفه الهی را درست انجام دهد و آن اثری که منظور اسلام از این اجتماع بزرگ است، پیدا شود.» (مطهری، ۱۳۸۰: ص ۴۶۰)

نتیجه گیری

دیدگاه مطهری را در باب اخلاق، باید در پرتو مباحث اخلاقی که به طور پراکنده در خلال آثار ایشان آمده است، جست و جو کرد. در این مقاله کوشیدیم نظر ایشان را در چارچوب پاسخی که به دو پرسش جدی در باب اخلاق می دهد بیان کنیم. پرسش نخست شامل دو بخش بود: یکی اینکه معیار فعل اخلاقی چیست؟ دوم اینکه معیار فعل نیک اخلاقی کدام است؟ استاد نظریات مهم مطرح در این باب را مورد نقد قرار داد و در نهایت کرامت نفس را به عنوان محور اخلاق در اخلاق اسلامی معرفی کرد.

پرسش دوم در باب نسبت میان دین و اخلاق بود و پاسخ استاد ذووجهین بود. وی از یک سو از ضرورت ابتدای اخلاق بر خداپرستی سخن گفت و بیانگر این شد که اخلاق بدون دین همچون اسکناس بدون پشتوانه است. از سوی دیگر عمل نیک انسان بی دین را ارزشمند دانست و خوانندگان آثار خود را با این چالش مواجه کرد که بالاخره ارزشمندی اخلاقی فعل انسان، در گرو باور به دین است یا فارغ از دین هم می توان انسان با فضیلت بود. راه برونش از این تعارض یکی در توجه به معنای موسع دین در اندیشه مطهری است و دیگری در توجه به تفاوت نگاه استاد به اخلاق فردی و اخلاق جمعی است؛ چنان که مسأله ابتدای اخلاق بر خداپرستی، در حوزه اخلاق فردی و ارزشمندی عمل نیک فرد بی-دین، در قلمرو اخلاق جمعی مطمح نظر قرار می گیرد. آنچه در این مقاله آمده است، به ویژه در طرح تعارض یادشده و راه حل آن خوانشی است که بر فهم نویسنده از آثار و آراء استاد استوار است و لزوماً منعکس کننده نظر وی نیست.

منابع

نهج البلاغه (۱۳۷۰) ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۳) *تفسیر المیزان*، دوره ۲۰ جلدی، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء و انتشارات امیر کبیر، تهران.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳) *اخلاق ناصری*، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، خوارزمی، تهران.

غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۶) *احیاء علوم الدین*، (دوره ۴ جلدی) ترجمه: مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی-فرهنگی، تهران.
کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹) *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق* [گفتاری در حکمت کردار]، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات خوارزمی، تهران.

مسکویه، ابی علی احمد بن محمد بن یعقوب الرازی (۱۳۷۱) *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، انتشارات بیدار، قم.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹ الف) *فلسفه اخلاق*، انتشارات ملامصدرا، تهران.

_____ (۱۳۶۹ ب) *تعلیم و تربیت در اسلام*، انتشارات صدرا، تهران.

_____ (۱۳۷۳) *مجموعه آثار (ج ۱)* (جلد اول از بخش اصول عقاید) عدل الهی، انسان و سرنوشت، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، تهران.

_____ (۱۳۶۹ ج) *مجموعه آثار (جلد ۲)* (جلد دوم از بخش اصول عقاید) مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی (انسان و ایمان، جهان بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان در قرآن، جامعه و تاریخ)، تهران: انتشارات صدرا.

_____ (۱۳۷۷) *مجموعه آثار (جلد ۱۶)* سیری در سیره نبوی، جاذبه و دافعه علی (ع)، سیری در نهج البلاغه، مشکلات علی (ع)، صلح امام حسن (ع)، تهران: انتشارات صدرا.

_____ (۱۳۸۶) *مجموعه آثار (جلد ۲۳)* عرفان، انسان کامل، عرفان حافظ، آزادی معنوی، تقوا، احترام حقوق و تحقیر دنیا، شاداند و گرفتاریها، فوائد و آثار

ایمان، عقل و دل، دعا، تهران: انتشارات صدرا.

_____ (۱۳۷۹ الف) *یادداشت‌های استاد مطهری*، جلد اول: حرف الف،

تهران: صدرا.

_____ (۱۳۷۹ ب) *یادداشت‌های استاد مطهری*، جلد دوم: حروف ب،

پ، ت، ج، تهران: صدرا

_____ (۱۳۸۰) *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج چهارم، تهران: انتشارات

صدرا.

مک اینتایر، السدر (۱۳۷۹) *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات

حکمت، تهران.

Anguelov, Stefan (1972) "Ethics as a Science" in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.33, No.2 (Dec. 1972), pp. 207-215.

Broad, C. D. (1979) *Five Types of Ethical Theory*, ed. C. K. Ogden, London: Routledge and Kegan Paul.

Hume, David (1975) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Third Edition, Oxford: Oxford University Press.

Irwin, Terence (2009) *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, Vol. 3: From Kant to Rawls, Oxford University Press.

Reese, William L. (1996) *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey: Humanities Press.

Schneewind, J. B. (1993) "Autonomy, Obligations, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy", in: *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 309-341.