

فلسفه اخلاق از دیدگاه استاد شهید مطهری (ره)

<?xml encoding="UTF-8?">

چکیده این مقال بر آن است تا فلسفه اخلاق از دیدگاه استاد شهید مطهری را بررسی قرار کند. ابتدا به تعریف فلسفه اخلاق و شاخه های آن و روابط آن، با حکمت عملی و همچنین به معیار فعل اخلاقی اشاره شده؛ سپس شاخه های مهم فلسفه اخلاق که اخلاق دستوری و فرا اخلاق به شمار می رود، مورد بحث قرار گرفته است. در اخلاق دستوری از راه تحلیل عقلانی، تلاش می شود به معیارها و قواعدی دست یابیم که به واسطه آن می توانیم مشخص کنیم چه کاری خوب و چه کاری بد است. در این حوزه، به اخلاق غایت گرایانه و وظیفه گرایانه 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 تعبیر و واژه های اخلاقی را مورد بحث قرار می دهد، اشاره کرده است که عبارتند از: 1. طبیعت گرایی اخلاق؛ 2. غیرطبیعت گرایی اخلاق یا شهودگرایی؛ 3. غیرشناخت گرایی اخلاقی.

در آخر، مؤلف، نظریه شهید مطهری را در حوزه فرا اخلاق را مطرح می کند تا در پرتو نظریات دیگر اتقان و استحکام آن هرچه بیش تر 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 وظیفه گرایانه، اخلاق غایت گرایانه.

این مقال 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 حوزه های مهم و سرنوشت ساز حکمی و فکری، حوزه فلسفه اخلاق است. به طور معمول از قدیم، بحث فلسفه اخلاق میان اندیشه وران و فیلسوفان مهم، مطرح بوده است. فلسفه اخلاق شامل دو شاخه و بخش اصلی است: 1. اخلاق دستوری؛ 2. فرا اخلاق. شهید مطهری در هر کدام این بخش ها، نظری خاص و مستقل دارد که می توان 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 می کردند: حکمت نظری و حکمت عملی. شهید مطهری حکمت نظری و عملی را چنین تعریف می کند:

حکمت نظری عبارت است از علم به احوال اشیا آن چنان 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 می گوید و حکمت عملی از «باید» ها و «شاید» و «نشاید» ها [و «خوب ها» و «بدها»] (مطهری، 1379: ص 178).

حکمت نظری به الاهیات و ریاضیات و طبیعیات و حکمت عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست جامعه تقسیم می شود؛ اما امروزه، وقتی از اخلاق و فلسفه اخلاق سخن به میان می آید کل مباحث حکمت عملی را شامل می شود. و همچنین حکمت عملی در معنا و اصطلاح متعارفش، بخشی از معنای فلسفه اخلاق را تشکیل می دهد؛

چون اخلاق دستوري، همان مباحث حکمت عملي است و بر آن است تا با تحليل عقلاني روشن کند که بر اساس چه معيارها و ملاک هايي، یک عمل «خوب»، و عمل ديگر «بد» مي شود. بخش ديگر فلسفه اخلاق، فرا اخلاق است که درباره اخلاق دستوري است؛ يعني در اين بخش، مفاهيم و تعابير اخلاق مانند «خوب» و «بد» تحليل عقلاني مي شوند که آيا اين مفاهيم وجود خارجي دارند يا صرفاً مفاهيم انتزاعي هستند و

به نظر شهيد مطهري، حکمت عملي ويژگي هاي خاصي دارد که عبارتند از: اولاً محدود به انسان است و حوزه غيرانسان را در بر نمي گيرد. [ما مفاهيم خوب و بد را در مورد اشيا نيز به کار مي بريم که خارج از اخلاق است].

ثانياً مربوط به افعال اختياري انسان است و افعال غيراختياري او را که در قلمرو پزشکي و فيزيولوژي و روان شناسي است، در برنمي گيرد.

ثالثاً مربوط است به «بايد»هاي افعال اختياري انسان که بايد چگونه باشد و چگونه نباشد، نه بحث هاي مربوط به مقدمات عمالي که بايد انجام شوند؛ از اين رو بحث هاي مربوط به ماهيت اختيار و اين که آيا انسان مجبور است يا مختار، از حوزه حکمت عملي خارج است.

رابعاً حکمت علمي درباره همه «بايد»ها بحث نمي کند؛ بلکه درباره آن عده از «بايد»ها بحث مي کند که «بايد»هاي نوعي و کلي و مطلق و انساني است و نه «بايد»هاي فردي و نسبي؛ مثلاً اين حکم که «بايد راست گفت» يا «راستي خوب است» يا «بايد با ظلم و ظالم ستيزه کرد»، مربوط به همه انسان ها است، نه برخي از انسان ها (همان: ص 179)؛

ولي اين حکم که «بايد کتاب گرامر فارسي را خواند»، مربوط به کساني است که مي خواهند زبان فارسي را ياد بگيرند، نه همه انسان ها. اگر منکر چنين احکام عام و مطلق شويم، در حقيقت منکر حکمت عملي شده ايم. از لوازم اين نوع احکام کلي و مطلق انساني، اين است که اگر کسي آن ها را انجام دهد، قابل ستايش و آفرين و تحسين است. فردي که جان خودش را فداي مبارزه با ظالمان مي کند، عمل او قابل ستايش و آفرين و تحسين است (مطهري، 1375: ص 13).

حال که تا اندازه اي جايگاه و ماهيت فلسفه اخلاق و رابطه آن با حکمت عملي روشن شد، به مباحث ديگرمي پردازيم. همان طور که پيش تر اشاره شد، امروزه مطالعه و بررسي مباحث فلسفه اخلاق در دو حوزه اخلاق دستوري و فرا اخلاق بررسي مي شود. اکنون به بررسي اين حوزه ها خواهيم پرداخت، سپس ديدگاه شهيد مطهري رادر اين باره مطرح مي کنيم.

اخلاق دستوري در اين شاخه از اخلاق، ما به طريق عقلاني مي کوشيم، معيارها و قواعدي را عرضه کنيم که به کمک آن ها، اعمال «خوب» و «درست» را از اعمال «بد» و «نادرست» تشخيص دهيم يا به تعبير ديگر، به طريق عقلاني مي کوشيم اصولي را کشف کنيم که به ما کمک مي کند چه کارهايي را بايد انجام دهيم و چه کارهايي را نبايد انجام دهيم يا چه کارهايي خوب، و چه کارهايي بد است (پالمر، 1995: ص 11)؛ بنابراين، آن چه در اين حوزه براي فيلسوف اخلاق اهميت دارد، کشف اين نکته است که چرا انسان ها بعضي از اعمال را «خوب» و بعضي ديگر را «بد» مي دانند و چه عمالي را «بايد» و چه عمالي را «نباید» انجام دهند. بحث در باب صحت و سقم و اتقان اين معيارها و قواعد، وظيفه فيلسوف اخلاق است. اين شاخه از اخلاق که به آن فلسفه اخلاق نيز گفته مي شود، سنت اصلي و رايج در حوزه فلسفه اخلاق است که مباحث دوران پيش از سقراط و زمان

افلاطون و ارسطو و... تا زمان کنونی را دربرمی گیرد.

دیدگاه های مربوط به اخلاق دستوری به طور معمول به دو گروه عمده تقسیم می شود:

1. دیدگاه ها و نظریات غایت گرایانه (Teleological Theories)؛
2. دیدگاه ها و نظریات وظیفه گرایانه (Deontological Theories) (همان).

نظریات غایت گرایانه پیروان این نظریه بر آنند که خوبی و بدی یا درستی یا نادرستی یک عمل، با توجه به نتیجه آن مشخص می شود؛ اما در باب نتیجه عمل، دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. برخی مانند آریستیپوس (355 435 ق.م) و اپیکور (370 442 ق.م) نتیجه عمل را سودمندی یا لذت شخص فاعل در نظر می گیرند. اگر عملی برای عامل، سودمند یا لذت آفرین بود، آن عمل خوب و گرنه بد است (کاپلسون، ج 1: ص 467). برخی دیگر مانند جرمی بنتام (1748 1832 م) و جان استوارت میل (1806 1873 م) معتقدند که خوبی یک عمل، هنگامی است که افزون بر عامل، برای دیگران نیز سودمند باشد. منفعت عمومی نزد بنتام، وسیله ای برای دستیابی به منفعت شخصی است؛ در حالی که نزد میل، منفعت عمومی، مطلوب اصلی است (براتراند راسل، 1373: ص 1060).

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 نمی توان 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 نمی داند:

1. وی عملی را اخلاقی می داند 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، 1375: ص 12). همچنین، خودپرستی را همراه با انواع تجاوز ها، مظالم و سیئات اخلاقی می داند (همان: ص 280).

فرد یا ملّتی که برای منفعت شخصی یا جمعی عملی را انجام می دهند، 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 انسان ها تقبیح می کنند؛ بنابراین چه بسیار اعمال زشت و ناپسندی وجود دارد که وسیله رسیدن به لذت هستند؛ ولی در این مکتب ها، اخلاقی لحاظ می شوند؛ حال آن که همه آدمیان، آن ها را اخلاقی نمی دانند.

2. اشکال دیگری که متوجه این مکاتب منفعت گرا است، این که آن ها، بر نظام فلسفی مادی گرایانه مبتنی هستند؛ یعنی لذت و نفع را منحصر به لذت و نفع مادی و این جهانی می دانند. در نظر استاد شهید مطهری، اخلاق و شرافت های انسان و اخلاق، جز در مکتب خداپرستی در هیچ مکتب دیگری قابل توجیه و تأیید نیست (همان: ص 134).

استاد معتقد است:

اگر خدا و ایمان نباشد، اخلاق مثل اسکناسی است که پشتوانه نداشته باشد. ابتدا ممکن است عده ای نفهمند؛ ولی اساس و پایه ندارد. مگر فرانسوی ها 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 آن جا حقوق بشر نبود؟! مگر جز این بود که یک ملّت حقّ خودش را می خواست؟! غیر از این، حرف دیگری نبود. آن وقت چه کارهایی که نشد! آیا به زن رحم کردند، و به بچه رحم کردند؟ به آثار تمدّن رحم کردند؟ به کتابخانه ها رحم کردند؟ به مؤسسات فرهنگی رحم کردند؟ به عابد رحم کردند؟ (در زمان خودمان می بینید) چرا؟ چون پایه نداشت (همان: ص 286)؛

بنابراین، کسی که به خدا و جاودانگی نفس و حیات بعد از مرگ و رسالت انبیای الهی اعتقاد داشته باشد نمی تواند به این نظام اخلاقی معتقد بشود؛ زیرا چه بسا برای چنین فردی انجام فرامان های خدا می تواند لذت بخش ترین 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 مادی گرایانه مبتنی است که مشکلات خاص خود را دارد و اگر منظور از نفع، مادی و معنوی با هم است، موارد بسیاری پیش می آید که باید یکی از آن ها را بر دیگری ترجیح داد. در آن صورت، ملاک ترجیح چیست؟ و اگر منظور از نفع و لذت، معنوی است، در آن صورت، مکتب غایت گرایانه نفی می شود؛ زیرا نفع معنوی در مکاتب وظیفه گرایانه نیز میسر است و به مشخص کردن غایت آن عمل نیازی نیست، بلکه نفع و لذت معنوی می تواند در انجام نفس عمل نیز نهفته باشد، نه نتیجه عمل؛ از این رو، امیرمؤمنان علی علیه السلام می فرماید:

اگر خدا، بهشت و جهنم را هم خلق نکرده بود، من خدا را عبادت می کردم؛ چون خدا شایسته عبادت است و این عمل او، لذت معنوی را به دنبال دارد (همان: ص 135).

3. سومین اشکال متوجه برخی از مکاتب منفعت گرا، 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 قانع کننده ای وجود ندارد. استاد شهید مطهری در نقد منفعت عمومی که در غیردوستی ریشه دارد، می گوید:

اولاً دایره اخلاق از حدود غیردوستی وسیع تر است. همه کارهای مقدس و با شکوه انسان از نوع غیردوستی نیست؛ مانند تن به ذلت ندادن؛ بنابراین، انسانی که تن به ذلت نمی دهد و جان خود را در این راه از دست می دهد، قابل تمجید است؛ ولی ربطی به غیردوستی و [منفعت عمومی] ندارد (مطهری، 1375: ص 45).

ثانیاً تعبیر «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 آن ها افراد پلید و جنایتکار وجود داشته باشد، باید در منفعت آن ها 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 ارزش های انسانی است، لایق دوستی (و نفع رسانی) است و به هر اندازه که از انسانیت خلع شده و لو به ظاهر مانند انسان های دیگر است، [لایق دشمنی است. از نظر ظاهر،] چنگیز و یزید بن معاویه و حجاج بن یوسف هم انسانند؛ ولی انسان هایی که چیزی که در آن ها وجود ندارد، ارزش های انسانی است؛ انسان هایی ضد انسان؛ پس انسان دوستی احتیاج به تفسیر دارد. انسان دوستی یعنی هر انسانی به هر نسبت که از ارزش های انسانی بهره مند است، شایسته دوستی است، و انسانی هم که بالفعل از ارزش های انسانی بهره مند نیست، باز لایق دوستی است برای رساندن او به ارزش های انسانی. یک انسان کامل، یک انسان فاقد ارزش های انسانی را هم دوست دارد؛ ولی نه این که چون دوستش دارد فقط می خواهد شکمش را سیر بکند. دوست دارد که او را نجات بدهد و برساند به ارزش های انسانی. به این معنا است که پیغمبر اکرم رحمة للعالمین است؛ برای همه مردم اعم از کافر و مؤمن، رحمت است (همان: ص 46)؛

از این رو تا هنگامی که مفهوم «مردم» و انسان، روشن نشود، نفع رسانی و دوستی انسان ها معنای روشنی ندارد؛ بنابراین نمی توان اثبات کرد که منفعت عمومی، مطلوب اصلی است؛ بلکه این ارزش های انسان است که

مطلوب اصلي است. همچنين بدون در نظر گرفتن خدا، تمام ارزش هاي انساني، بي محتوا خواهند بود.

نظريات وظيفه گرايانه نظريات وظيفه گرايانه در اخلاق، بر آن است که خوبي و بدی، عمل مبتني بر نتایج آن نیست؛ بلکه ویژگی هاي خود عمل است که مشخص مي کند آن عمل، خوب یا بد است؛ براي مثال، احکامي نظير «راست گويي خوب است» یا «بايد با مردم به عدالت رفتار کنی»، اگر به خود عمل توجه داشته باشيم، يعني راستي و عدالت را براي خود راستي و عدالت انجام دهيم و نه براي غايت و نتیجه آن ها و همچنين اگر نتایج راستي و عدالت، در خوبي و بدی آن ها تأثيري نداشته باشد، چنين نظريه ای، نظريه وظيفه گرايانه است. در اين که وظيفه اخلاقي را چه منبعي مشخص مي کند، اختلاف نظر وجود دارد. برخي مانند اميل دورکيم (1858 1919 م) عقیده دارند که اين وظيفه را جامعه مشخص مي کند (دورکيم، 1360: ص 51؛ دورکيم، 1359: ص 458). برخي ديگر مانند ژان ژاک روسو (1712 1778 م) و ايمانوئل کانت (1724 1804) برآنند که اين وظيفه را وجدان یا عقل عملي مشخص مي کند و برخي ديگر مانند طرفداران نظريه فرمان الاهي معتقدند که اين وظيفه را خدا مشخص مي سازد. ما در اين جا فقط به بررسي آراي کانت مي پردازيم.

ديدگاه کانت به نظر استاد، شهيد مطهري، هيچ کس به اندازه کانت به وجدان اهميت نداده است. او حتی اعتقاد دارد که خدا را از راه برهان عقلي نمي شود ثابت کرد؛ ولي از راه وجدان اخلاقي مي شود ثابت کرد. خود او به خدا از راه وجدان اخلاقي اعتقاد دارد. کانت معتقد به الهام وجداني است و مي گوید: بعضي چيزها را انسان در وجدان خودش به صورت یک تکليف و یک امر و نهي احساس مي کند که ظلم نکن. دروغ نگو. راست بگو. به ديگران محبت بورز و خيانت نکن، و هيچ غرض و غايي هم جز خود عمل ندارد. اگر وجدان بگويد که من اين عمل را براي فلان هدف انجام مي دهم، مثل اين که بگويد، راست بگو تا مورد اعتماد مردم واقع شوي، ديگر اخلاقي نيست (مطهري، 1375: ص 302 و 65). شهيد مطهري همچنين بر آن است که کانت، بين سعادت و کمال فرق گذاشته است: سعادت یک مطلب است، و کمال، مطلب ديگر. چون اوامر وجدان، مطلق و غيرمشروط است و به نتایج عمل، توجه ندارد و مي گوید: عمل خواه براي تو مفيد فايده و لذتي باشد یا نباشد، خوشي به دنبال بياورد يا رنج، آن را انجام بده؛ پس با سعادت انسان کار ندارد؛ چون سعادت در نهايت امر يعني خوشي، منتها هر لذتي خوشي نيست. لذتي که به دنبال خودش رنج بياورد خوشي نيست. سعادت يعني خوشي هر چه بيش تر. وجدان به خوشي کار ندارد، به کمال کار دارد. مي گوید: تو اين کار را بکن براي اين که خودش في حد ذاته کمال است؛ سعادت ديگران را بخواه که کمال تو است. اين جا است که آقاي کانت ميان کمال و سعادت فرق گذاشته است (همان: ص 70).

براي روشني اخلاق وظيفه گرايانه کانت، توضيح مطالبی لازم است؛ سپس بعد از اين مطلب انتقاد شهيد مطهري را در باب اخلاق کانت مطرح مي کنيم.

کانت براي رسيدن به اخلاق خاص خود از اخلاق متعارف آغاز مي کند و مي گوید:

محال است چيزي را در جهان و حتی خارج از آن تصور کرد که بدون قيد و شرط خير باشد، مگر فقط اراده نيك را (کانت، 1972: ص 59).

اموري نظير ثروت، علم، تيزهوشي، شجاعت و همت وجود دارند که در بسياري از موارد و جهات خيرند؛ ولي در

همة اوضاع و شرایط خیر نیستند؛ یعنی هنگامی که اراده بد آن ها را به کار می گیرد، کاملاً بد می شوند؛ بنابراین آن ها خیرهای مشروطند؛ یعنی تحت شرایط خاص خیرند نه مطلقاً و به خودی خود (محمدرضایی، 1379: ص 37).

کانت برای این که ماهیت اراده خیر را روشن کند، از مفهوم تکلیف کمک می گیرد و می گوید:

اراده ای که به خاطر تکلیف عمل می کند، اراده خیر است (کانت، 1372: ص 62).

تکلیف به معنای ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است (همان: ص 66). کانت فرمان ها و اوامر عقل عملی را دوگونه می داند: اگر فرمان عقل، مشروط به غایتی باشد، به آن امر شرطی (hypothetical imperative) می گویند؛ 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 می شود، در این صورت امر مطلق یا تنجیزی (categorical imperative) است؛ مانند این حکم که «راست بگو؛ بنابراین، در این حکم به نتیجه راست گویی توجه نمی شود؛ بلکه خود عمل، مورد نظر است.

کانت امر اخلاقی را فقط اوامر مطلق می داند، نه اوامر مشروط. او همچنین پنج فرمول و قاعده برای شناسایی امر مطلق ارائه می دهد که به سه فرمول اصلی آن اشاره می کنیم: اگر فرمان عقل بتواند در این قالب ها درآید، آن، امر اخلاقی خواهد بود وگرنه اخلاقی نیست. آن ها 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 84). کانت این صورت بندی را به این شکل نیز مطرح کرده است.

چنان عمل کن که گویی دستورعمل 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 91).

چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به واسطه دستور اراده، خود را واضع قانون عام لحاظ کند (همان: ص 93)؛

برای مثال، کسی که برای گرفتن قرض، وعده کاذب می دهد، وعده کاذب، امر اخلاقی نیست؛ زیرا نمی توان آن را به صورت قانون کلی طبیعت قرار داد. اگر وعده کاذب، قانون عام طبیعت شود با خود متناقض می شود و دیگر نمی توان وعده کاذب داد؛ زیرا هیچ کس به شنیدن وعده ای حاضر نخواهد شد؛ یعنی همه وعده ها کاذب می شود و وعده راستی باقی نمی ماند تا بتوان در کنار آن وعده کاذب داد. همچنین بر اساس صورت بندی دوم، برده داری، امر غیراخلاقی است؛ زیرا که در آن، از برده به صورت وسیله صرف استفاده شده است.

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

کانت همچنین از راه اخلاق، وجود خدا و جاودانگی نفس را ثابت می کند و می گوید:

«او می گوید: عقل حکم می کند 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 می گویند، تنها خیر نیست. فضیلت مناسب با برترین خیر، فضیلت تام است؛ یعنی مطابقت تام بین اراده و قانون اخلاقی. یا اراده همواره به گونه ای باشد که از قانون اخلاقی تبعیت کند. خیر حسّی که به آن سعادت نیز می گویند، 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 می گویند (اکتون، 1974: ص 261).

کانت همچنین معتقد است که فضیلت، علّت سعادت است؛ یعنی به هر مقدار که انسان با فضیلت می شود، باید سعادت‌مند هم بشود؛ اما چنین نیست؛ بنابراین، عقل حکم می کند که برترین خیر را بطلبیم و آن چه فقط در اختیار انسان است، فضیلت است و همچنین بر اساس نظر کانت به هر مقدار که کسی فضیلت کسب می کند، 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 علّت را برای کل طبیعت فرض کنیم که متمایز از طبیعت و در بردارندهٔ اساس و علّت هماهنگی دقیق بین فضیلت و سعادت است که آن خدا است (کانت، 1956: ص 128).

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

1. اشکال اولی که وی طرح می کند، انتقاد به این نظر کانت است که عقل نظری نمی تواند در باب مسائل اساسی ما بعدالطبیعه از قبیل خدا، جاودانگی نفس و اختیار آدمی، اظهارنظر کند. وی این تفکر کانت را فاقد انسجام منطقی می داند و به بعضی از این انتقادات اشاره می کند که چون این انتقاد از قلمرو بحث خارج است، از ذکر آن خودداری می کنیم (دژاکام، 1375: ص 235).

2. اشکال آن است که همهٔ احکام وجدانی و به تعبیری احکام اخلاقی، مطلق نیست. «عدالت، خوب، و ظلم، بد است» احکام مطلقی است؛ اما راستگویی، حکم مطلق نیست. اگر دیوانه ظالمی، کاردی به دست گرفته و سراغ بیچاره ای را می گیرد که شکمش را سفره کند و از تو می پرسد آیا اطلاع داری او کجا است؟ اگر بگویی اطلاع ندارم، دروغ گفته ای؛ در حالی که وجدان به تو گفته باید راست بگویی؛ اگر بگویی اطلاع دارم، او را به ناحق می کشد. آیا واقعاً وجدان انسان این قدر مطلق است و می گوید تو باید راست بگویی و به نتیجه کار نداشته باشی؟ (مطهری، 1375: ص 82)؛ بنابراین، به نظر استاد، تمام احکام اخلاقی، مطلق نیست. نکته ای که از فحوائی کلام شهید مطهری بر می آید، این است که کانت در تعارضات اخلاقی، راه حلّی ارائه نداده است. حفظ جان انسان، حکم اخلاقی است، راستگویی حکم اخلاقی دیگر است. هنگامی که این دو با هم متعارض شد، وظیفه چیست؟ 3. اشکال اساسی شهید مطهری به کانت این است که کانت، کمال یا فضیلت و سعادت و به تعبیری، خوشی و لذّت 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 جدّی مواجه است. شهید مطهری می گوید:

هنگامی که انسان، فضیلتی را انجام داد، غرق نوعی خاص از مسرت و شادی می شود؛ یک نوع مسرت و شادی که قابل توصیف با لذّت حسّی نیست. عالمی که به کشف یک حقیقت علمی می رسد، لذّتی به او دست می دهد که با هیچ خوشی حسّی قابل مقایسه نیست. همواره لذّت از رسیدن پیدا می شود و الم و درد از نرسیدن به کمالی که انسان باید برسد؛ بنابراین تفکیک کمال و فضیلت از لذّت و سعادت که کم در فلسفه اروپا یک سخن رایجی شده که آیا انسان باید طالب کمال باشد یا طالب سعادت و لذّت، حرف درستی نیست. هر کمال [یا فضیلتی] خواه نخواه نوعی لذّت را به دنبال خود می آورد (مطهری، 1375: ص 78).

بر اساس دیدگاه شهید مطهری، فضیلت و سعادت، توأمان هستند؛ پس اگر هر فضیلتی سعادت و لذّت را به دنبال داشت، دیگر لازم نیست [به عقیدهٔ 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 ارادهٔ شخص با فضیلت هماهنگ کند؛ زیرا که هر فضیلتی، سعادت متناسب خود را در پی دارد و اصولاً خوشی منحصر به خوشی و سعادت حسی نیست؛ بلکه درانجام همان فضیلت خوشی نهفته است؛ خوشی که قابل مقایسه با خوشی های حسی نیست؛ از این رو، اگر تفکیک بین فضیلت و سعادت از بین برود، این بخش از عقیدهٔ اخلاقی کانت نیز مخدوش می شود. 4. 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، همان گونه که تکلیف را درک می کند، تکلیف کننده را نیز درک می کند. وجدان انسان، به ریشه و تمام عالم هستی اتصال دارد و چون با خدا ارتباط دارد، تکالیف خدا را در وجدان احساس می کند. وی به این آیهٔ قرآن تمسک می کند که اَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ (انبیاء، 73). ما خود، کار خیر را در قلب مردم الهام و وحی کردیم؛ بنابراین، همان طور که کاری خیر را که متعلّق وحی است، درک می کنیم، وحی کننده را نیز که خدا است، درک می کنیم.

دیدگاه شهید مطهری در باب اخلاق دستوری استاد مطهری در حوزهٔ اخلاق دستوری، نظریهٔ بدیع و متقنی به نام نظریهٔ پرستش را ارائه می دهد:

کارهای اخلاقی که مورد تقدیس و ستایش دیگران قرار می گیرد، از مقولهٔ 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 می شود و تنها به وسیلهٔ انبیا بیان شده است. انبیا علاوه بر این که قوانین فطری را تأیید می کنند، یک قوانین اضافه هم برای انسان می آورند. آن عمق روح انسان، آن فطرت انسان، آن عمق قلب انسان، با یک شامهٔ مخصوص ناآگاهانه همین طور که خدا را می شناسد؛ این قوانین خدا را می شناسد، رضای خدا را می شناسد و کار را بالفطره در راه رضای خدا انجام می دهد؛ ولی خودش نمی داند که دارد قدم در راه رضای خدا بر می دارد. حال کسی که ناآگاهانه مثل یک بت پرست از چنین قوانین فطری تبعیت می کند، آیا چنین کارهایی نزد خدا اجر دارد؟ جواب آن است که بی اجر هم نیست (همان، 1375: ص 128). از این رو، اخلاق از مقولهٔ عبادت و پرستش است. انسان به همان میزان که خدا را ناآگاهانه پرستش می کند، ناآگاهانه هم از یک سلسله قوانین الهی که در فطرت انسانی است، پیروی می کند. پیامبران الهی برای آن آمده اند که این عبادت ناآگاهانه را به یک امر آگاهانه تبدیل کنند. آن وقت دیگر تمام کارهای او می شود اخلاقی؛ چون تمام کارها بر اساس تکلیف و رضای خدا تنظیم شده است (همان: ص 133). «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (انعام، 162)؛ بگو: در حقیقت، نماز من و [سایر] عبادات من و زندگی و مرگ من، برای خدا، پروردگار جهانیان است»؛ بنابراین، پرستش منحصر به پرسش آگاهانه نیست. پرستش آگاهانه مخصوص بعضی از انسان ها است؛ ولی ناآگاهانه، تمامی موجودات، خدا را پرستش می کنند، چنان چه قرآن می فرماید: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (حدید، 1)؛ آن چه در آسمان ها و زمین است، خدا را به پاکی می ستایند و او است ارجمند حکیم». «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (اسراء، 44)؛ هیچ چیز نیست، مگر این که در حال ستایش، تسبیح او می گوید؛ ولی شما تسبیح آن ها را در نمی یابید»؛ پس اگر کسی قانون اخلاقی را انجام می دهد، به این علت انجام می دهد که این قانون را قانون خدا می داند و تبعیت از قانون الهی مورد رضایت الهی است. در واقع با پیروی از قانون، رضایت خدا را برآورده می سازد. فاعل اخلاقی، از آن رو از قانون اخلاقی تبعیت

می‌کند که حس می‌کند محبوب واقعی اش یعنی خدا، آن را از او می‌خواهد؛ از این جهت آن قانون اخلاقی را دوست دارد (همان: ص 131).

از نظر شهید مطهری، انگیزه تبعیت از قانون اخلاقی از آن رو 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 تصوّر 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، بیش تر بر انجام آن قانون راغب شده، بر تمایلات طبیعی خود نیز راحت تر غلبه می‌کند.

برخی از فیلسوفان اخلاق اشکال گرفته اند که اعتقاد به خدا، و تبعیت از او با اخلاق سازگاری ندارد، و خود مختاری و آزادی عامل اخلاقی را خدشه دار 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 درهمة اشیا و فطرت آدمی وجود دارد. عالی ترین مرتبه هم، عبادتی است که در آن نه طمع بهشتی است و نه ترس از جهنّم؛ ولی در عین حال، عبادت هایی که به طمع بهشت یا به سبب ترس از جهنّم است، عبادت است. امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید که اگر خدا، بهشت و جهنّمی هم خلق نکرده بود، باز او خدا را پرستید. الهی ما عَبَدْتُكَ خَوْفاً مِنْ نَارٍ وَ لَا طَمَعاً فِي جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ (همان: ص 135). خدایا! من تو را از سر ترس از جهنّم و از سر طمع به بهشت عبادت نمی‌کنم؛ بلکه چون تورا اهل عبادت یافتم، عبادت می‌کنم؛

بنابراین برترین مرتبه عبادت، عبادتی است که نه به سبب ترس از جهنّم 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 تعابیر اخلاقی، مانند «خوب» و «بد» و «باید» و «نباید» می‌پردازد؛ از این رو، اخلاق، ناظر به اخلاق دستوری، و در پی آن است که واژه ها 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 سال های اخیر، به دلیل دلمشغولی فزاینده فلسفه به تحلیل زبان، این شاخه از فلسفه اخلاق، ظهور و بروز بیش تری یافته است. (پالمر، همان: ص 11) 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 گنجاند:

1. طبیعت گرایی اخلاقی (Ethical Naturalism)؛

2. غیرطبیعت گرایی اخلاقی یا شهودگرایی (Ethical non naturalism or intuitionism)؛

3. غیر شناخت گرایي اخلاقي). (Ethical non cognitivism

1. طبیعت گرایي اخلاقي : این نظریه بر آن است که تمام گزاره های اخلاقي می توانند به گزاره های غیر اخلاقي به ویژه به گزاره های واقعي، تحقیق پذیر یا اثبات پذیر تعبیر بشوند. این دو گزاره را در نظر بگیرید:

أ. هیتلر در سال 1945 مرتکب خودکشی شد؛

ب. هیتلر انسان بدی بود.

نخستین گزاره، یک گزاره واقعي است و صدق و کذب آن با شاهد و دلیل اثبات می شود. طبیعت گرایان اخلاقي برآنند که گزاره دوم نیز مانند گزاره اول اثبات پذیر یا ابطال پذیر است. ما می توانیم با اثبات این که او در رفتار شخصی اش 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 طبیعت گرایي، این است که تمام گزاره های اخلاقي به احساس (یا اظهار) رضایت یا عدم رضایت شخصی یا جمعی برگردانده می شود. اگر گفته می شود: فلانی فرد خوبی است، در مورد ماهیت او چیزی نمی گوییم؛ بلکه صرفاً احساس رضایت خود را از او بیان می داریم یا این که منظور آن است که اکثر مردم از او احساس رضایت می کنند؛ بنابراین، بازگزاره های اخلاقي اثبات پذیر یا ابطال پذیرند؛ یعنی از طریق واکنش روان شناختی خود یا مردم، به کمک مشاهده یا بیان آماری، رضایت یا عدم رضایت را آشکار می سازیم. روشن ترین اشکال طبیعت گرایي اخلاقي این است که این نظریه، از حلّ و فصل منازعات اخلاقي ناتوان است. اگر شخصی اظهار بدارد برده داری باطل و نادرست است و شخص دیگر بگوید: برده داری درست است، هر دو نگرش صحیح است و معیاری برای حلّ و فصل آن ها وجود ندارد.

مشهورترین اشکال به طبیعت گرایي را جرج مور (1873 1958م) مطرح کرده است. مور، در کتاب اصول اخلاقي اش استدلال می کند که همه اشکال طبیعت گرایي اخلاقي، مرتکب مغالطه ای به نام مغالطه طبیعت گرایانه (Naturalistic Fallacy) شده اند. استدلال او بر فن و شیوه ای مبتنی است که او برای آزمودن تعاریف پیشنهادی درست از نادرست ابداع کرده است که این شیوه را شیوه سؤال باز (Open question Technique) می نامد؛ برای مثال، تعریف برادر چنین است: برادر کسی است که مذکر و هم مادر ویا هم پدر است. اگر سؤال کنیم که من می دانم فلان کس برادر است؛ اما آیا هم مادر و هم پدر هم هست، این سؤال، بی ثمر و بی معنا است. مور این سؤال را سؤال بسته (closed question) می نامد؛ اما اگر این سؤال را مطرح کنیم : من می دانم فلانی برادر است؛ اما آیا او معلّم نیز هست؟ این سؤال بی معنا نیست. تعریف برادر بودن، چیزی درباره معلّم بودن به ما نمی گوید: مور این سؤال را سؤال باز (open question) می نامد. مور از این بحث نتیجه می گیرد که تعریف، هنگامی درست است که سؤال بسته باشد و اگر سؤال باز باشد، تعریف نادرست است. مور معتقد است که همه تعاریف طبیعت گرایانه واژه های اخلاقي، به سؤالات باز منتهی می شود؛ بنابراین، هیچ واژه اخلاقي را نمی توان برحسب صفت طبیعت گرایانه تعریف کرد؛ برای مثال، اگر بدی هیتلر را به سبب ظالم بودن بدانیم، باز این سؤال مطرح می شود 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 نمی توان بدی را با ظلم و عدم رضایت اثبات کرد.

2. غیرطبیعت گرایي اخلاقي (یا شهودگرایی): مور که مغالطه طبیعت گرایانه را در همه اشکال طبیعت گرایي اخلاقي جاری می داند، نظریه خود را به نام شهودگرایی اخلاق مطرح می کند. ما از طریق شهود اخلاقي پی می بریم که گزاره اخلاقي صادق است یا کاذب؛ زیرا به گونه ای بی واسطه می توانیم صفت خوبی را مشاهده کنیم؛

اما این صفت چیست؟ مور می گوید که این صفت، منحصر به فرد و غیرقابل تعریف است. خوبی، چیزی است که اگرچه قابل تحلیل نیست می توانیم 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 می توان گفت. یا اگر سؤال شود که خوب چگونه تعریف می شود، پاسخ آن است که خوب، تعریف ناپذیر است؛ زیرا بسیط و غیرمرکب است. امور دیگر با خوب تعریف می شوند؛ ولی خود خوب تعریف ناپذیر است (مور، 1903: ص 6 و 9).

این نظریه، اشکلات فراوانی دارد. یکی از اشکلات آن، شبیه اشکال به طبیعت گرایی اخلاقی است. اگر من شهودمی کنم فلان چیز خوب است و شما شهود می کنید 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 اثبات پذیری معمول برای شهودگرایی، بدهت خود شهود است.

3. غیر شناخت گرایی اخلاقی: طبیعت گرایی اخلاقی و شهودگرایی اخلاقی، هر دو نظریات شناختی فرا اخلاق هستند. آن ها هر دو مدعی آنند که قضایای اخلاقی، نوعی شناخت را اظهار می دارند؛ ولی نظریه غیرشناخت گرایی اخلاقی، بر آن است که گزاره های اخلاقی، غیرشناختی هستند و هیچ گونه شناختی را بیان نمی کنند؛ پس وظیفه گزاره های اخلاقی مطابق این نظریه چیست؟ فیلسوف انگلیسی آیر، در کتاب زبان، صدق و منطق معتقد است که وظیفه آن ها به طور کامل احساسی است و صرفاً احساسات و عواطف کسانی را اظهار می دارند که آن ها را به کار می برند. تا این حد، آن ها شبیه جیغ و فریادها، ناله ها یا هوم هوم لذت هستند یا برای برانگیختن احساسات در دیگران یا تحریک عملی است؛ برای مثال، اختلاف میان کسی که می گوید: «درد دارم»، با کس دیگری که می گوید: «آخ»، دراین است که فرد نخست وصف می کند که درد دارد و اگر در واقع درد داشته است، گزاره، صادق وگرنه کاذب است؛ اما فرد دوم، اصلاً چیزی را اظهار یا وصف نمی کند. واژه «آخ» صرفاً دردش را اعلام می دارد. همچنین مادری که به فرزندش توصیه می کند «راست بگو»، میلش را برای پرورش و توسعه این احساس در فرزندش اظهار می دارد. به نظر آیر، دقیقاً همان طور که کسی نمی گوید، «فریاد درد» یا «فرمان»، صادق یا کاذب است، به همان طریق، درست نیست که بگوییم: احکام اخلاقی که احساساتی را ابراز می دارند یا فرامان هایی را صادر می کنند، صادق یا کاذب هستند. اگر فردی می گوید: «دزدی خوب است» و شخص دیگری می گوید: «دزدی بد است»، این امر شبیه «هورا» برای دزدی و «آف» (اظهار تنفر) برای دزدی است. آن ها بیانگر احساس رضایت و عدم رضایت است؛ اما آن ها، نه احساسات را وصف می کنند و نه حتی این که بیان می کنند که آنان این احساسات را دارند (آیر، 1946: ص 102؛ پالمر، 1995: ص 158).

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 می گوید:

خوبی و بدی همچون هستی و نیستی است؛ بلکه اساساً خوبی، عین هستی و بدی، عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می رود، حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است (مطهری، 1359: ص 144). 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 می دانیم. این ها ذاتاً نیستی و عد مند. گزندگان، درندگان، میکرب ها و آفت ها را بد می دانیم. این ها ذاتاً نیستی نیستند؛ بلکه هستی هایی 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 146).

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 سویی 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

1. دژاکام، علی، تفکر فلسفی غرب، از منظر استاد شهید مطهری، مؤسسه فرهنگی اندیشه، تهران، 1373 ش.
2. دورکیم، امیل، فلسفه و جامعه شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، 1360 ش.
3. تقسیم کار اجتماعی، ترجمه حسن حبیبی، تهران، 1359 ش.
4. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب پرواز، تهران، 1373 ش.
5. کاپلسون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1368 ش.
6. محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، بوستان کتاب، قم، 1379 ش.
7. مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، سوم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1378 ش.
8. مطهری، مرتضی، عدل الهی، دوم، انتشارات صدرا، قم، 1359 ش.
9. آشنایی با علوم اسلامی، بیست و چهارم، انتشارات صدرا، قم، 1379 ش.
10. فلسفه اخلاق، پانزدهم، انتشارات صدرا، قم، 1375 ش.

ب. لاتین

1. Palmer, Michael, Moral Problems, the Lutterworth Press, 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 Metaphysic of Morals", Tr, Paton, H. PP. 53 – 123, in: the
.Maral Law, Hutchinson University Library, 1970

* استادیار دانشگاه تهران.