



Examining the Moral Threshold From the Perspective of Shahīd Moṭahharī with Emphasis on the Reality of Ethics

Ḥusayn Aḥmadī¹

1. Associate Professor, Department of Philosophy of Ethics, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. h.ahmadi@iki.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received: January 10, 2024
Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Worship theory, Moral threshold, Moral realism, Shahīd Moṭahharī.



The moral threshold is regarded as the limit of true happiness. The aim of this research is to conclude this threshold from the statements of Shahīd Moṭahharī, considering the nature of moral reality through a descriptive-analytical method. He perceives the nature of moral reality as religious and based on conscious worship, which cannot exist without belief in monotheism, that is, the moral threshold. It seems that Shahīd Moṭahharī's expression in proving the nature of moral reality, which embodies religious ethics, requires a corrective and supplementary explanation regarding its foundations and implications. In this way, according to the special characteristics of human beings, the truth of morality should be considered for rational human beings. Based on the pursuit of perfection, humans place nearness (Arabic: قُرْب) to absolute perfection as the object of their reasoning, discovering their need in understanding their relationship with the Absolute Perfection. Consequently, in light of this awareness, they engage in behavior that corresponds to that need, which is the expression of that need and gratitude towards the Giver of it, what Shahīd Moṭahharī refers to as conscious worship.

Cite this article: Aḥmadī, Ḥ. (2024). Examining the Moral Threshold From the Perspective of Shahīd Moṭahharī with Emphasis on the Reality of Ethics. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 5-26. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5867.1503>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



بررسی حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری با تکیه بر واقعیت اخلاق

حسین احمدی^۱

۱. دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران. h.ahmadi@iki.ac.ir

چکیده

حد نصاب اخلاقی به مرز سعادت حقیقی اطلاق می‌شود. هدف این تحقیق استنتاج این حد، از کلام شهید مطهری با توجه به سنخ واقعیت اخلاقی به روش توصیفی - تحلیلی است. وی سنخ واقعیت اخلاقی را دینی و پرستش آگاهانه می‌داند و این پرستش جز با اعتقاد به توحید یعنی حد نصاب اخلاقی امکان ندارد. به نظر می‌رسد بیان شهید مطهری در اثبات سنخ واقعیت اخلاقی که اخلاق دینی است، از جهت مبانی و لوازم آن، به بیان اصلاحی و تکمیلی ذیل نیاز دارد، به این بیان که با توجه به ویژگی خاص انسانی باید سنخ واقعیت اخلاق را برای انسان تعقل دانست. انسان بر اساس کمال‌خواهی، قرب به کمال مطلق را متعلق تعقل خود قرار می‌دهد و در شناخت رابطه خود با کمال مطلق، به نیازمندی خود پی می‌برد و به تبع این شناخت، رفتار متناسب با آن نیاز را که ابراز آن نیازمندی و تشکر از معطی آن است انجام می‌دهد. شهید مطهری به آن، پرستش آگاهانه اطلاق می‌کند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

نظریه پرستش، حد نصاب اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، شهید مطهری.



استناد: احمدی، حسین. (۱۴۰۳). بررسی حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری با تکیه بر واقعیت اخلاق. آموزه‌های فلسفه

اسلامی، ۱۸(۳۲): ۵-۲۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5867.1503>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

مرز سعادت حقیقی انسان، با توجه به دیدگاه فلسفه اخلاق تعیین می‌شود. به‌عنوان مثال، اعتقاد به اخلاق دینی یا سکولار در تعیین مرز سعادت حقیقی نقش مهمی دارد و برای تعیین حد نصاب اخلاقی پاسخ به پرسش‌های ذیل ضروری است: آیا سعادت حقیقی انسان با بهشتی شدن مساوق است و شقاوت وی به جهنمی شدن او گره خورده است؟ به چه دلیل بهشت و جهنم مرز سعادت و شقاوت محسوب می‌شود؟ انسان‌هایی هستند که ایمان به خدای یکتا ندارند، اما با رفتار اختیاری خود، خدمات مفیدی برای بشریت ارائه داده یا صفت پسندیده‌ای داشته‌اند که مورد مدح انسان‌ها قرار گرفته و می‌گیرند. آیا این انسان‌ها با افعال اختیاری و صفات پسندیده خود به هدف اخلاق رسیده‌اند؟ دیدگاه شهید مطهری در این موضوع چیست؟ برای تشخیص حد نصاب، توجه به مصداق واقعی هدف نهایی اخلاق و به تبع آن واقعیت اخلاق مفید است.

پیشینه بحث حد نصاب اخلاقی مربوط به اندیشمندان متأخر است و اندیشمندانی چون آیت‌الله مصباح یزدی به تفصیل به آن پرداخته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱). اگرچه بسیاری از اندیشمندان همچون شهید مطهری از تعبیر «حد نصاب اخلاقی» استفاده نکرده‌اند، اما محتوای این بحث از عبارات آنها قابل استفاده است، مانند تعبیر «پرستش آگاهانه» در بیان شهید مطهری که حد نصاب اخلاقی، از آن قابل استنتاج است (نک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۲، ص ۳۲۰-۳۸۸). با توجه به نوپایی عنوان حد نصاب اخلاقی، نگاه‌هایی از اندیشمندان متقدم بر آن نمی‌توان یافت، به‌ویژه حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری که تاکنون بررسی نشده است. برای وصول به محتوای اصلی تحقیق، چند اصل موضوعه و پذیرفته‌شده را یادآوری می‌کنیم.

اول آن که بحث این تحقیق فلسفه اخلاقی محسوب می‌شود و فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد. علم اخلاق نیز برای تأمین زندگی مطلوب یا همان سعادت، ارزش و لزوم صفات و رفتارهای اختیاری را بحث می‌کند. از این رو، ارزش و لزوم صفات و رفتارهای اختیاری انسان و همچنین هدف از انجام آنها مورد بحث این تحقیق قرار می‌گیرند و رفتار غیراختیاری و صفات غیراکتسابی از دایره بحث این تحقیق خارج‌اند.

دوم آن که روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی با ابزار عقل است. پس اگر به آیه یا روایتی اشاره می‌شود، تأیید بیان عقلی است. اگرچه این تحقیق با دیدگاه اخلاقی اسلام متناسب است، اما با توجه به این که روش آن عقلی است، بیشتر اصطلاحات عقلی، و نه دینی، به کار می‌رود. به‌عنوان مثال، هدف اخلاق، کمال نهایی اختیاری انسان دانسته می‌شود و از اصطلاح «قرب الهی» کمتر استفاده شده است.

سوم آن که منظور از کمال نهایی اختیاری انسان هر داراشدنی نیست، بلکه کمال نهایی اختیاری به دارا شدن‌هایی اطلاق می‌شود که بهره وجودی انسان را افزایش دهند و او را در حیطة وجودی‌اش به کمال مطلق نزدیک‌تر نمایند. در برخی کتب فلسفه اخلاق، هدف بودن کمال نهایی اختیاری انسان برای اخلاق و این که مصداق آن قرب به کمال مطلق است، اثبات شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴ و ۱۵۳ و ۲۲۰ و ۲۲۴). از این رو، اندیشمندان کمال را به دو دسته کمال مقدماتی و اصیل تقسیم می‌کنند. کمال مقدماتی کمالی است که هدف نهایی انسان نیست، بلکه مقدمه‌ای لازم برای کسب کمال اصیل است و حد و مرزی برای آن وجود دارد که اگر از آن تجاوز نماید داراشدنی به حساب می‌آید که انسانیت انسان را تنزل می‌دهد و کمال اخلاقی محسوب نخواهد شد، بلکه می‌تواند مضر به کمال اصیل باشد. کمال اصیل انسانی همان هدف نهایی اخلاق است که انسان برای آن خلق شده و او را از دیگر موجودات ممتاز کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۵).

به عبارت دیگر، هدف اخلاق برای هر موجودی که مختار باشد و در دایرة اخلاق قرار گیرد، ویژگی خاص اوست، نه ویژگی مشترک او با موجودات نازل‌تر از خودش. بنابراین، وجود انسان که ویژگی جماد، نبات و حیوان را دارد، تقویت این ویژگی‌ها مقدمه‌ای برای وصول به مرتبه انسانیت است و کمال‌های در مراتب مادون انسانی، اگر برای وصول به کمال اصیل باشند، کمال مقدماتی محسوب می‌شوند. هدف نهایی قرار دادن کمال مادون انسانی، هدف کمال اصیل را حاصل نمی‌کند و بالتبع کمال اختیاری انسان که هدف اخلاق است حاصل نمی‌شود، بلکه کمال اختیاری مادون انسانی را حاصل خواهد کرد. از این رو، دستیابی به کمال اختیاری انسانی، هدف اخلاق است.

چهارم آن که ممکن است برخی با تمسک به ادله‌ای مانند فطری بودن اخلاق، به کمال‌زا بودن رفتارهایی که حسن فعلی دارند، معتقد باشند، و برخی نیز با ادله‌ای عقلی و روایی

درصدد تبیین فایدهٔ دنیوی داشتن اعمال آنها یا تخفیف در عذاب آنها در آخرت باشند. اما ضروری است که بدانیم رفتارهای اختیاری که حد نصاب لازم اخلاق را ندارند به معنای بی‌فایده بودن یا کمال نداشتن آنها نیست، بلکه ممکن است کمالی داشته باشند، اما کمال حقیقی انسانی محسوب نشود، بلکه گاه کمال دنیایی یا کمال موقتی یا کمال اخروی نسبی مثل تخفیف در عذاب آخرت را دارا شوند، اما کمال حقیقی به معنای وقوع در بهشت را که حد نصاب اخلاقی محسوب می‌شود، ندارند. این که حد نصاب هدف اخلاقی از منظر شهید مطهری وصول به بهشت است، نیاز به تبیین دارد و در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد. اما پرسش از جهنمی یا بهشتی بودن اکثر یا اقل انسان‌ها مورد تحقیق این مقاله نیست، بلکه آن در مباحث کلامی و تبیین نظام احسن مطرح می‌شود.

۱. واقعیت اخلاق نزد شهید مطهری

شهید مطهری با دیدگاه غیرواقعی‌گرایان در اخلاق مخالف است و اخلاق را واقعی می‌داند. دلیل وی برای رد نظر غیرواقعی‌گرایان، جعلی دانستن ارزش توسط آنهاست، درحالی که به نظر وی، ارزش ایجادکردنی و آفریدنی نیست، بلکه مرتبط با کمال انسانی است که به واسطهٔ من علوی با علم حضوری در هر انسانی یافتنی است. لذا واقعیت دارد و مطلق است:

بعضی آمده‌اند گفته‌اند ما به کار خودمان ارزش می‌دهیم. ما خود، ارزش را می‌آفرینیم. مگر ارزش آفریدنی و قراردادی است؟! چیزی که ما می‌توانیم بیافرینیم قراردادهای و اعتبارهاست. مگر این یک امر قراردادی است که ما بی‌جهت برای چیزی ارزش بیافرینیم؟! ارزش و منفعت هر دو از یک مقوله‌اند، یعنی از یک جهت یک جور هستند، هر دو با واقعیت انسان ارتباط دارند، یعنی انسان به دنبال خیر و کمال خود می‌رود و چاره‌ای از این ندارد (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۲، ص ۸۳۴).

شهید مطهری با بررسی دیدگاه‌های گوناگونی مانند نظریهٔ زیبایی، اخلاق محبت، اخلاق مارکسیسم، اخلاق اگزیستانسیالیسم و اخلاق راسلی، سنخ واقعیت اخلاقی را پرستش آگاهانه می‌داند (همان، ج ۲۲، ص ۳۲۰-۳۸۸). او معتقد است ارزش از مقولهٔ اعتبار مبتنی بر من علوی است که با کمال انسانی ارتباط دارد. پس اولاً واقعیت اخلاقی از سنخ کمال و در مجموع، بهرهٔ وجودی انسانی است. ثانیاً این کمال زمانی حاصل می‌شود که انسان نیازمندی و متعلق

نیاز واقعی خود را بیابد و به سمت آن حرکت کند. از دید شهید مطهری، مفاهیم اخلاقی مبتنی می‌شود بر من علوی که مبین رابطه میان فعل اخلاقی و کمال واقعی غیرمادی است. با توجه به این که رابطه، قائم به طرفین خود است، اگر طرفین واقعی باشند رابطه یادشده نیز واقعی خواهد بود و می‌توان نتیجه گرفت که من علوی واقعی است. به عبارت دیگر، کمال حقیقی انسان، غیرمادی و واقعی است و افعالی که انسان را به آن کمال می‌رسانند واقعی‌اند، پس رابطه علیت میان افعال و کمال حقیقی انسان وجود دارد که برای تحقق این افعال و آن کمال، ارزش و لزوم اخلاقی اعتبار می‌شود. این اعتبار بر اساس واقعیتی است که برای حصول نتیجه و کمال بخشی آن نمی‌توان افعال را سلیقه‌ای یا دستوری یا قراردادی اعتبار کرد (همان، ج ۶، ص ۳۷۱ و ۴۵۶؛ همان، ج ۱۳، ص ۷۰۵ و ۷۴۰؛ همان، ج ۲۱، ص ۲۵۴ و ۲۶۴؛ همان، ج ۲۲، ص ۳۳۲ و ۳۵۶ و ۴۱۳).

شهید مطهری در کتاب فلسفه اخلاق، سنخ واقعیت اخلاق را از مقوله پرستش و غیرمادی می‌داند (همان، ج ۲۲، ص ۵۵۱)، و در برخی نوشته‌های دیگرش مانند بحث جاودانگی اخلاق، واقعیت اخلاق را از سنخ من علوی قلمداد می‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۷۴۰). از این رو، ارتباط منطقی دو بیان فوق با تبیین چیستی من علوی و سنخ واقعیت پرستش ضروری است. ایشان دو جنبه برای انسان به تصویر می‌کشند که عبارت‌اند از من علوی و من سفلی. انسان به مقتضای نیازهای ملکوتی‌اش دارای من علوی است و به مقتضای نیازهای حیوانی‌اش دارای من سفلی. دلیل بر وجود این دو ساحت در انسان و اصیل بودن من علوی، احساس پیروزی است که در زمان غلبه تمایل‌های انسانی بر تمایل‌های حیوانی در معارضه نیازهای انسانی و حیوانی حاصل می‌شود. اگر تمایل‌های حیوانی غلبه کند، انسان احساس شکست می‌کند. احساس پیروزی و شکست در درون انسان رخ می‌دهد و بر شخص بیرونی پیروز نشده یا شکست نخورده است. بنابراین، انسان دوساحتی است و من علوی اصیل است (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷).

باید توجه داشت که مراد شهید مطهری از دوگانگی من علوی و من سفلی، دو من در عرض هم و مستقل از هم نیست، بلکه انسان یک من واحد دارد و در ضمیر خودش احساس می‌کند که همان کسی که کار خوب انجام می‌دهد، همان است که مرتکب کار بد می‌شود. با این حال، من واحد انسان دارای مراتب عالی و دانی است. اگر به جای واژه «من» از کلمه «نیاز» استفاده کنیم، گاهی نیاز کاذب دارد که با توجه به متعلق نیاز، از مصادیق من سفلی

محسوب می‌شود و گاهی نیاز واقعی دارد، مانند نیاز به مافوق خود یعنی علتش، که با توجه به متعلق نیاز، من علوی به حساب می‌آید. پس من علوی همان مرحله مخصوص انسانیت انسان است و من سفلی درجه‌ای مشترک با حیوان و مادون آن، که مشخصه حیوانیت انسان است (همان، ج ۲۲، ص ۶۷۵). با توجه به این که من علوی، نیازهای ملکوتی انسان محسوب می‌شود و پرستش نیز نیاز انسان به علت هستی‌بخش است، پس همان ابراز نیاز به علت واقعی و مافوق خود واقعیت اخلاق است که به آن پرستش خطاب می‌شود و گاهی از آن به من علوی تعبیر شده است. اما زمانی این نیاز به علت، اخلاقی محسوب می‌شود که آگاهانه تجلی پیدا کند. لذا شهید مطهری پرستش آگاهانه را واقعیت اخلاق می‌داند (همان، ج ۲۲، ص ۵۵۱).

شهید مطهری تعریف واقعیت اخلاقی یعنی پرستش آگاهانه را مشکل می‌داند، اما معتقد است می‌توان با بیان ویژگی‌های آن، قلمرو و چیستی‌اش را درک کرد. به همین دلیل، ویژگی‌های ذیل را برای پرستش آگاهانه می‌شمارد:

اول. آگاهانه بودن پرستش نشان می‌دهد که رکن واقعیت اخلاق، توجه داشتن است (همان، ج ۲۲، ص ۳۷۸). هر اندازه شناخت بیشتر باشد، توجه به آن بالاتر خواهد بود. لذا به رفتاری که ناآگاهانه و بدون توجه سر بزند، حتی اگر فاعل آن را به هدف مطلوب برساند، رفتار خوب اخلاقی شمرده نمی‌شود. از این رو، نیت که توجه خاص است، از ارکان مهم این دیدگاه به شمار می‌رود، زیرا تا درک و آگاهی به واقعیت اخلاق نباشد، از آن بهره‌برداری لازم نخواهد شد.

دوم. حمد و ستایش در پرستش وجود دارد و در هر پرستشی، حقیقت معبود ستایش می‌شود (همان، ج ۲۲، ص ۳۷۸). درباره ارتباط معنایی حمد و ستایش با مدح و شکر دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۵۶، ذیل واژه «حمد»؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۷۸)، اما آنچه مسلم است میان معانی مدح و شکر، با حمد ارتباطی وجود دارد، به این بیان که منظور از حمد، نوعی مدح و شکرگزاری از نعمی است که مرتبط با پرستنده است و حمد بعد از احسان صورت می‌گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۷۸)، به طوری که پرستنده آن، احسان را درک می‌کند، لذا آنها را کمال می‌شمارد و ستایش می‌کند. افزون بر این، به نظر برخی، حمد مربوط به کمالاتی است که نقص ندارند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۰).

سوم. تقدیس در پرستش وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۲، ص ۳۷۸)، لذا کارهایی که از روی توجه است، اما تقدیس ندارد، پرستش نامیده نمی‌شود، زیرا امکان دارد کاری از روی ظاهرسازی و ریا مورد توجه قرار گیرد که فاعلش اعتقاد قلبی به آن نداشته باشد. در این صورت، کار را مقدس نمی‌شمارد و عمل به‌ظاهر عبادی، پرستش محسوب نمی‌شود. از این رو، مقصود از نیت و توجه، بیان زبانی نیست، بلکه اعتقاد قلبی برای تحقق هدف است و این اعتقاد، انسان را بر این می‌دارد فعلی را اختیار کند که با هدف تناسب داشته باشد و امکان وصول هدف از آن فعل وجود داشته باشد. پس فاعل این اعتقاد را دارد که فعلی که اختیار کرده است او را به هدف والایش می‌رساند. به‌عنوان مثال، انسانی که عفت دارد در عفتش غیرت نیز دارد، زیرا برای عفت خود تقدس قائل است و این عفت چون مصداقی از پرستش قرار گیرد و در راستای خواسته‌های کمال مطلق ایجاد شود، سعادت‌بخش خواهد بود.

چهارم. پرستش در دیدگاه شهید مطهری، حالتی است که «انسان توجهی می‌کند از ناحیه باطن خودش به آن حقیقتی که او را آفریده است. در واقع، سیری است که انسان از خلق به سوی خالق می‌کند. این امر اساساً قطع نظر از فایده و اثری که داشته باشد، خودش یکی از نیازهای روحی بشر است» (همان، ج ۲۱، ص ۱۹۵). اصل نیاز به علت در تمام مخلوقات وجود دارد، اما در انسان ویژگی خاصی دارد که افزون بر نیاز غریزی، امکان توجه اختیاری به این نیاز وجود دارد، به نحوی که احساس آن، قدم برداشتن در راستایش و توجه اختیاری به آن، سبب بروز رفتار و صفاتی سعادت‌بخش و اخلاقی می‌شود. اگر رفتاری که حسن فعلی دارد، از انسانی سر بزند، بی‌آن که توجه اختیاری به آن نیاز نباشد و نیاز به علت در چهره رفتار بروز پیدا نکند، کمال حقیقی حاصل نمی‌شود، زیرا کمال حقیقی، حاصل آن توجه اختیاری است که صفات و رفتار از آن سر می‌زند نه خود صفات و رفتار که اثر ظاهری و این‌دنیایی دارد. البته آثار آن تا آخرت نیز باقی می‌ماند، اما واقعیت اخلاق بر اثر آن توجه اختیاری و متعلق نیت حاصل می‌شود.

به عبارت دیگر، نیاز داشتن معلول به علت هستی‌بخش، جزو ذات هر معلولی است. لذا نیاز داشتن معلول، واقعیت اخلاق نیست، بلکه درک واقعی این نیاز که از آن به آگاهانه بودن تعبیر می‌شود، واقعیت اخلاق است و تعبیر «پرستش» نیز نوعی ابراز نیاز به موجد محسوب می‌شود. آگاهانه بودن این پرستش سبب حصول آن واقعیت اخلاق خواهد شد. از این رو، در

برخی مکاتب اخلاقی به نیت اهمیت داده‌اند، چون آثار حقیقی اخلاق بر روح انسان، از طریق نیت واقعی بروز می‌کند. لکن برای تشخیص سنخ واقعیت اخلاق باید به سه نکته توجه کرد: اولاً معرفت حصولی هدف نهایی و واقعیت اخلاق نیست، آن‌چنان‌که منسوب به سقراط است، بلکه واقعیت اخلاق از سنخ نوعی آگاهی خاص است که آگاهی انسان به حقیقت معلول بودنش محسوب می‌شود و این آگاهی آثاری را در پی دارد. لذا متعلق نیت، در تشخیص واقعیت اخلاق اهمیت دارد. ثانیاً نیاز انسان به علت نیز واقعیت اخلاق نیست، زیرا این نیاز اختیاری نیست، بلکه درک آگاهانه از این نیاز و اعمال متناسب با آن، واقعیت اخلاق قلمداد می‌گردد. ثالثاً انسان فطرتاً و طبیعتاً به علت هستی‌بخش که منعم واقعی است کشش دارد و تا زمانی که این فطرت غبار نگرفته باشد، به سمت آن علت گرایش دارد (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۲، ص ۵۴۲؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۱۱۸). اما ممکن است این گرایش به دلیل وجود اختیار از مسیر اصلی خود منحرف شود. از این رو، آگاهی و شناخت از علت هستی‌بخش ضرورت دارد.

شایان ذکر است حقیقت پرستش به گونه‌ای است که توجه به جسمانیات و... را نفی نمی‌کند، اما به اندازه ضروری به این توجه برای وصول به نیاز حقیقی بسنده می‌کند (همو، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۱، ص ۱۹۷). پس پرستش خارج شدن از محدوده کوچک خودی مثل آمال و آرزوهای کوچک و محدود تلقی می‌شود و التجا به آفریننده و انقطاع از غیر اوست و این التجا سبب نیرو گرفتن و استعانت از علت حقیقی است که در زبان دینی از آن با نام «تقرب الهی» یاد می‌شود (همان، ج ۲۲، ص ۳۷۸ و ۳۷۹).

حالت پرستش را می‌توان در بروز اعمال پسندیده تبیین کرد، به این بیان که کسی که احساس نیاز به علت هستی‌بخش را درک کند، نیاز خود به عفت، شجاعت، حکمت و عدالت را در راستای آن نیاز درک می‌کند و افعال متناسب با عفت را در قلمرو آن نیاز بروز می‌دهد، گاهی با اطاعت از آنچه عقل بشری حکم می‌کند و گاهی با اطاعت از دستورهای علت هستی‌بخش که مصالح بشری را تأمین می‌کند. به عبارت دیگر، یگانه‌پرستی دو جنبه دارد: جنبه ایجابی و سلبی. جنبه ایجابی آن این‌گونه است که فضایل اخلاقی به معنای دقیق کلمه، نه عرفی آن، ذیل یگانه‌پرستی تبیین می‌شود، و جنبه سلبی آن این است که رذائل اخلاقی دفع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۷۳ و ۳۷۵).

جنبه سلبی یگانه پرستی این است که با هواپرستی منافات دارد و هر ظلمی را می‌توان ذیل هواپرستی قرار داد و این گونه رذائل اخلاقی از انسان رخت برمی‌بندد. لذا شهید مطهری در تبیین عام بودن پرستش می‌نویسد:

توحید عملی، اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی، عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه پرستی خدا و نفی هر گونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول پرستی، جاه پرستی و غیره، و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه پرستی حق از طریق نفی طاغوت‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد به سعادت نائل نمی‌گردد» (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۱۱۷).

این‌که چگونه تک‌تک فضایل اخلاقی اعم از فضایل الهی، فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی از یگانه پرستی استنتاج می‌شود، به مقاله مستقلی نیاز دارد (برای تحقیقات دیگران در این باره نک: مُحدر؛ مصباح، ۱۳۹۸). در هر صورت، با نشانه‌های فوق می‌توان بزرگ‌ترین، شریف‌ترین، باشکوه‌ترین و باعظمت‌ترین حالت انسان را آن حالت پرستش‌گرانه‌ای دانست که به خود می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۵۴۳) و پرستش، حقیقتی است که شکل دادن و قالب ساختن برای آن حقیقت و آن تجلی فطری است که در ما وجود دارد. به عبارت دیگر، پرستش شکل و قالب و اندامی است که برای ما تعیین کرده و ساخته‌اند برای یک حقیقت که در ما وجود دارد، حقیقتی که ما چه بفهمیم و چه نفهمیم، چه توجه داشته باشیم و چه توجه نداشته باشیم، در عمق فطرت ما وجود دارد و زمانی که آگاهانه و با توجه صورت گیرد، اخلاقی محسوب می‌شود (همان، ج ۲، ص ۵۴۲) و با فطری بودن آن منافاتی ندارد.

شهید مطهری به فطرت اخلاقی معتقد است و منظور وی از فطری بودن اخلاق، گرایش است که انسان به‌عنوان معلول به علت خود دارد و آن را در رفتار و صفات خود متجلی می‌کند، همان‌طور که هر معلولی به علت خود نیاز دارد. اما در انسان ویژگی خاصی هست که با توجه اختیاری به این نیاز، رفتار و صفاتی متناسب با آن نیاز از او سر می‌زند که موجب کمال انسانی می‌شود. منظور از فطرت اخلاقی این نیست که توجه به این گرایش در آغاز تولد، امر متعین و مشخصی در نفس انسان بوده است، بلکه انسان با یک نفس قالب‌بندی شده نسبت به گرایش یادشده به این دنیا گام می‌نهد و به تبع آن، گرایش‌های ارزشی به صورت استعداد در نفس انسان وجود دارند (همان، ج ۲، ص ۳۴۱). گرایش‌های ارزشی و اخلاقی انسان

به تدریج در زندگی فردی و اجتماعی شکوفا می‌شود و به فعلیت می‌رسد، اما اگر طغیان هوی و هوس‌ها و مطامع و احساس‌های لجاج‌آمیز و تعصب‌آمیز و... بر انسان غالب شود، به تدریج غبار غفلت بر من علوی می‌نشیند و ندای من علوی شنیده نمی‌شود، لذا به آن، احساس نیاز و توجه نخواهد بود (همان، ج ۲۱، ص ۲۶۰ و ۲۶۲؛ همان، ج ۲۳، ص ۷۱۲ و ۷۱۵). به عبارت دیگر، بر اثر غفلت، متعلق اصلی نیاز جای خود را به متعلق کاذب می‌دهد و سبب می‌شود که انسان از کمال حقیقی جا بماند.

۲. تعیین حد نصاب بر اساس واقعیت اخلاق از منظر شهید مطهری

با شناختی که از واقعیت اخلاق حاصل شد، می‌توان بیان‌های ذیل را دال بر حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری دانست:

بیان اول: واقعیت اخلاق از منظر شهید مطهری پرستش آگاهانه است (همان، ج ۲۲، ص ۵۵۱). حد نصاب اخلاقی این واقعیت، اعتقاد به توحید واقعی است که با توجه به نیت و علت غایی در اعمال ظهور پیدا می‌کند و دارای مراتب است. اگر شخصی به خدای واقعی اعتقاد نداشته باشد و او را به عنوان هدف قرب، قصد نکند، پرستش آگاهانه نخواهد داشت. لذا حد نصاب اخلاقی، اعتقاد به توحید واقعی است و هر فعل اختیاری بدون اعتقاد به توحید، حد نصاب اخلاقی را ندارد، هرچند منافع دنیایی آن فعل اختیاری نفی نمی‌شود و ممکن است منافع دنیایی مانند آرامش خاطر یا شهرت یا... را به دنبال داشته باشد. همچنین اعتقاد به معاد نیز همچون اعتقاد به توحید، از حد نصاب وصول به سعادت حقیقی و اخروی دانسته می‌شود، زیرا کسی که معاد را معتقد نیست، عمل خود را برای معاد انجام نداده است تا منافع آن را در آنجا بجوید. شهید مطهری در تبیین عقلی بودن حد نصاب فوق می‌گوید:

قرآن از لحاظ سعادت اخروی، ایمان به غیب و جهان آخرت را شرط می‌داند. عقلاً نیز باید همین‌طور باشد، زیرا رابطه دنیا و آخرت، رابطه زراعت و محصول است. و از طرفی، نیت روح عمل است. معنی ندارد کسی که به خدا معتقد نیست، با عملی قرب به خدا پیدا کند و کسی که جهان آخرت را نمی‌شناسد و در نیتش نیست و هرگز کشتی برای آخرت نکرده و تخمی برای آخرت نپاشیده، در آخرت از آن بهره‌مند شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۲۹).

ممکن است برای کسی که صفات اخلاقی ملکه وجودی او شده است، افزون بر فواید دنیوی، فواید و منافع اخروی مانند تخفیف عذاب را در پی داشته باشد، اما چون اعتقاد به توحید نداشته و پرستش نکرده است، پیامدهای اخروی پرستش را هم به دنبال نخواهد داشت. مثلاً به واسطه جود و سخاوت، جسم مثالی برای او پدید آمده است که او را از عذاب اخروی حفظ می‌کند، اما این که بهشت را به دست نمی‌آورد، به این دلیل است که بهشت اصطلاحی در گروهی اعتقاد به توحید و پرستش حاصل می‌شود، درحالی که وی چنین قصد و نیتی نداشته است. در تأیید نقش نیت می‌توان به آیات و روایاتی که تأثیر حقیقی را منحصرماً برای نیت می‌دانند توجه کرد، مانند روایت «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۸۶).

بیان دوم: شهید مطهری واقعیت اخلاق را از سنخ من علوی می‌داند. انسان به مقتضای نیازهای ملکوتی‌اش، دارای من علوی است و به مقتضای نیازهای حیوانی‌اش دارای من سفلی. ویژگی‌های من علوی عبارت است از: ۱. من علوی مخصوص انسان‌هاست (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۱۳، ص ۷۳۷ و ۷۳۸)؛ ۲. احکام صادرشده من علوی، مشترک‌اند، یعنی اول آن که همه انسان‌ها بدون اختلاف، این احکام را قبول دارند (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۱ و ۷۴۰). دوم آن که این احکام، منافع مشترک انسان‌ها را علاوه بر منفعت فردی، در بر می‌گیرد (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷). از این رو، احکام من علوی به تمام فضایل فردی و اجتماعی می‌پردازد؛ ۳. احکام صادرشده من علوی، ثابت و تغییرناپذیرند و از این رو دائمی‌اند (همان، ج ۱۳، ص ۷۴۰). شهید مطهری احکام اخلاقی متغیر بر حسب شرایط واقعی را احکام مقدماتی می‌داند (همان، ج ۲۱، ص ۲۶۲ و ۲۶۴)؛ ۴. احکام صادرشده از طرف این «من»، کلی‌اند (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۱ و ۷۳۳ و ۷۳۷)؛ ۵. من علوی واقعیت وجودی اصیل است (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷ و ۷۳۹)، یعنی هر کسی این واقعیت را در خود اقوی و اکمل از من سفلی احساس می‌کند و دلیل بر آن، احساس پیروزی است که هر کسی بعد از عمل کردن به احکام من علوی حس می‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷ و ۷۳۹). دلیل اصالت داشتن من علوی، با بیان شهید مطهری، معرفت حضوری داشتن است که هر شخصی آن را با احساس پیروزی می‌یابد. در حقیقت، احساس پیروزی از نتایج درک حضوری واقعیت من علوی در درون اشخاص است که این نتیجه هم با علم حضوری درک می‌شود. البته تبیین فطری نیز از آن دارد که بیان شد (همان، ج ۲۲، ص ۵۴۲؛ ج ۷، ص ۱۱۸)؛ ۶. من علوی واقعیتی وجودی است، اما مادی و مربوط به طبیعت ماده نیست، بلکه معنوی و

نفسانی است (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷) و ممکن است اشخاص با عمل نکردن به دانسته‌های خود، از این واقعیت وجودی درونی غافل شوند (همان، ج ۲۱، ص ۲۶۰ و ۲۶۲)؛ ۷. من علوی جنبه ملکوتی و نفخه الهی است که هر انسانی ناآگاهانه این کرامت ذاتی را احساس می‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۹). با توجه به جنبه ملکوتی و نفخه الهی بودن من علوی، اگر کسی اعتقاد به توحید نداشته باشد، به این نفخه الهی نخواهد رسید و از آن غافل خواهد بود. از این رو، حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری اعتقاد به توحید است.

بیان سوم: شهید مطهری در موضوع مورد بحث، به تجسم اعمال پرداخته است (همان، ج ۷، ص ۱۱۸ و ۱۱۹). واقعیت اخلاق به تعبیری، عمل ناشی از نیت است که نیت به آن عمل شاکله داده است و به آن، تجسم اعمال اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، هر عملی باطنی دارد که در این دنیا با چشم مادی و برای همه قابل رؤیت نیست، اگرچه برخی از اولیای الهی آن را در این دنیا با چشم غیرمادی و همه انسان‌ها در آخرت می‌بینند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۲-۹۳؛ همان، ج ۸، ص ۱۶). بحث بر سر تجسد اعمال است که آثار عمل به حساب نمی‌آید، بلکه واقعیت عمل محسوب می‌شود و واقعیت عمل نیز به واسطه نیت شکل می‌گیرد. اگر واقعیت عمل اخلاقی، پرستش قلمداد شد، تجسم این عمل پرستش چیزی جز الهی شدن انسان اخلاقی را در پی نخواهد داشت:

عمل متکبرانه انسان را متکبر می‌کند و عمل حسودانه حسود و عمل شیطنت، شیطان و عمل شهوانی، حیوان و عمل سبعیت، سبع می‌کند. هر چه بیشتر تکرار شود روح سبعیت و بهیمیت و شیطنت در انسان قوی‌تر و نیرومندتر می‌شود، همچنان که عمل انسانی و الهی چهره واقعی انسان را انسان و خدایی می‌نماید... مسئله تجسم اعمال نیز از همین جاست. هر عملی در باطن نفس، شکل دارد و با اراده و همت نفس ظهور می‌کند و همان تجسم عمل است... صورت هر عملی همان‌طور که واقع شده و وارد نفس گردیده، باقی می‌ماند، آن‌گاه یا ملایم با فطرت واقعی نفس است [و] طبعاً ملذذ و بهجت‌زا و مسرت‌آور است و یا منافی با فطرت نفس است و طبعاً موذی و موحش و مولم است (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۷، ص ۱۱۸ و ۱۱۹).

شهید مطهری در بیان فوق دست کم سه نکته مربوط به بحث این مقاله را بیان کرده است. اولاً ایشان تجسم اعمال را می‌پذیرد. ثانیاً با اشاره به امکان الهی شدن انسان در تجسم اعمال،

معلوم می‌شود از تجسم اعمال، جسم یا مادی شدن را قصد نمی‌کند، بلکه شکل یافتن منظور است که گاهی در عالم مثال به صورت جسم مثالی ظهور می‌یابد و گاهی به شکل مجرد و الهی شدن بروز می‌کند. البته شکل یافتن نیز به معنای چهره مادی پیدا کردن نیست، بلکه آن‌طور که اراده تکوینی خدا برای بشر در نظر گرفته است محقق شود و خداوند کمالات مطلق را به اندازه سعه وجودی انسان، هدف نهایی وی در نظر گرفته است، نه این که کمالات مقدمی هدف نهایی بشر قرار گیرد. ثالثاً شهید مطهری با تبیین فوق که به ملائمت و منافرت داشتن عمل با فطرت واقعی نفس اشاره دارد، به واقع‌گرایی اخلاقی معتقد می‌شود و نوع واقعیت اخلاقی را مشخص می‌کند، به این بیان که فطرت انسانی را حیوانی ندانسته است، بلکه الهی قلمداد کرده، و اگر عمل ملائم با کمال الهی باشد، عمل اخلاقی و اگر ملائم با کمال الهی نباشد با فطرت انسانی سازگار نیست و واقعیت اخلاقی ندارد. لذا شاکله نظریه پرستش آگاهانه جز با اعتقاد به توحید محقق نمی‌شود و حد نصاب اخلاقی اعتقاد به توحید است.

بیان چهارم: شهید مطهری در تبیین حد نصاب اخلاقی، به فطرت اخلاقی انسان توجه می‌دهد. فطرت خداگرایی و خداشناسی اقتضای حد نصابی با عنوان اعتقاد به توحید را دارد. شهید مطهری برای اثبات فطرت به آیه «فَأَلَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» و آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» تمسک می‌کند که خوبی و بدی به انسان الهام و وحی می‌شود. منظور این نیست که این گرایش در آغاز تولد، امر متعین و مشخصی در نفس انسان است، بلکه انسان با یک نفس قالب‌بندی شده نسبت به گرایش‌های اخلاقی به این دنیا گام می‌نهد و گرایش‌های ارزشی به صورت استعداد در نفس انسان وجود دارند (همان، ج ۲۲، ص ۳۴۱). گرایش اخلاقی انسان به تدریج در زندگی فردی و اجتماعی شکوفا می‌شود و به فعلیت می‌رسد، ولی اگر طغیان هوی و هوس‌ها و مطامع و احساس‌های لجاج‌آمیز و تعصب‌آمیز و... بر انسان غالب شود، به تدریج غبار غفلت بر من علوی می‌نشیند و ندای من علوی شنیده نمی‌شود (همان، ج ۲۱، ص ۲۶۰ و ۲۶۲؛ همان، ج ۲۳، ص ۷۱۲ و ۷۱۵). با تبیین فوق، نقش تهذیب نفس در توجه به احکام اخلاقی صادر از من علوی و راه رسیدن به احکام اخلاقی وضوح بیشتری پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، منظور این است که ذات انسان کمال‌گراست و این کمال‌گرایی به سمت برآورده کردن نیازهای روحی اوست. لذا اگر فطرت او با گرایش‌های دنیایی و محیطی

غبارآلود نشده باشد، آنچه را کمال می‌یابد، چیزی است که روحش به آن نیاز دارد، اگرچه گاه به جای توجه به منبع اصلی خطا می‌کند و به جلوه‌های آن منبع تمسک می‌کند. شهید مطهری به فطرت معتقد است، اگرچه آگاهانه نباشد و ذیل پرستش آگاهانه قرار نگیرد (همان، ج ۲۲، ص ۵۴۹). اما زمانی اخلاقی محسوب می‌شود که آگاهانه باشد. لذا اعتقاد به توحید حد نصاب اخلاقی به حساب می‌آید.

از بیان فوق می‌توان نتیجه گرفت که فطرت یعنی خلقت بشر چنین اقتضایی دارد. به‌عنوان مثال، انسان معلول است و به علت نیاز دارد. از این رو، خلقتش به گونه‌ای است که جز با یاد و توجه به علت هستی‌بخشش نیازش برطرف نمی‌شود و آرامش دائمی و حقیقی پیدا نمی‌کند و گونهٔ خلقتش را با توجه درونی می‌تواند بیابد. پس اولاً اگر گاهی گفته می‌شود فطرت به معنای «طبیعت انسان این گونه خلق شده است»، طبیعت به معنای ماده نیست، بلکه به معنای سرشت اولیهٔ بشر است. ثانیاً منظور از طبیعت و سرشت، شناخت‌های حصولی اول خلقت انسان دربارهٔ چیستی و تعیین مصداق خوبی و بدی نیست. ثالثاً منظور شناخت حضوری است و به این معناست که هر کس اقتضای وجودی خود را درک می‌کند یعنی با علم حضوری می‌یابد که خداشناسی و خداگرایی خوب است و با مقتضای خلقت و سرشت انسان سازگاری دارد و کمال او به حساب می‌آید.

با توجه به پنج بیان فوق، حد نصاب اخلاقی اعتقاد به توحید است و اگر خداپرستی نباشد از جهت اخلاقی ارزشی ندارد، چنان‌که قرآن اعمال غیرمؤمنان را بی‌فایده قلمداد می‌کند: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ» (ابراهیم/۱۸). همچنین آگاهی و توجه به این پرستش داشتن، اساس اخلاقی بودن را تشکیل می‌دهد و دیدگاه‌های دیگر نیز اگرچه پرستش محسوب می‌شوند، اما چون آگاهانه نیستند اخلاقی نیستند. لذا آیاتی که دربارهٔ «شاکله» بیان شده‌اند، در راستای تبیین تأثیر نیت قلمداد می‌شوند و ناظر به آگاهانه بودن واقعیت اخلاقی به حساب می‌آیند، مانند «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَةً» (اسراء/۸۴).

غیر از آیات فوق، برخی آیات، اسلام را فقط دین مقبول می‌داند. اگر اسلام به معنای عام تسلیم باشد، مصداق تسلیم در برابر خدا، دین اسلام است: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل‌عمران/۸۵). از آیهٔ فوق و تبیین حد نصاب اخلاقی، به رابطهٔ عمیق دین و اخلاق از واقعیت اخلاق پی برده می‌شود و کمال حد نصابی در اخلاق،

کمالی است که انسان را به بهشت برساند، وگرنه حد نصاب اخلاقی را ندارد، زیرا قیمت انسان به دلیل انسانیتش کمتر از بهشت نیست و قانع شدن به کمتر از آن، توجه به جنبه‌های غیرانسانی انسان است.

شاید اشکال شود که برخی از آیات مطلق‌اند و اعتقاد به توحید، شرط اخلاقی بودن کار لحاظ نشده است، مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (توبه/ ۱۲۰). در پاسخ می‌توان چنین بیان کرد که اولاً برای فهم بهتر آیات باید دقت کرد که طبق برخی نقل‌ها مانند «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (عریضی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۶)، نتیجه گرفته می‌شود که «محسن» به هر کسی خطاب نمی‌شود، بلکه کسی که مؤمن است عملش مقبول می‌شود و در زمره احسان‌کنندگان قرار می‌گیرد. ثانیاً اگر فرض کنیم کافر هم امکان دارد نیکوکار باشد، منظور این است که فایده دنیایی داشتن عمل پسندیده کافر از بین نمی‌رود، گو در آخرت بهره‌ای ندارد، یعنی نیت بهره‌برداری ندارد تا به آن برسد. ثالثاً کفار بسیاری از اعمال را چون ایمان ندارند، انجام نمی‌دهند و عدالت الهی اقتضا می‌کند میان کفار و مؤمنانی که اعمال مؤمنانه را انجام می‌دهند فرق بگذارد، و همین نشان‌دهنده برتری مقام مؤمنان است. بنابراین، مادی‌مسلکان و منکران مبدأ و معاد، در آن دنیا نصیبی ندارند، زیرا آن عالم را قصد نکرده‌اند، اما مؤمنان به خدا و قیامت که عملشان صالح و به نیت الهی بوده است، نصیب و بهره دارند. در عین حال، اگر انکار منکران خدا و قیامت مبنی بر جحود و عناد و لجاج نبوده و در عمل هم نیکوکار بوده باشند، می‌توان گفت در آخرت متعم نیستند، اما عذاب هم نمی‌بینند، چون نعیم نتیجه ایمان و عمل است و جحیم نتیجه کفر و عناد. اینان از اولی بی‌نصیب‌اند و از دومی نیز بری. اینان مستضعف و «مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» می‌باشند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۴۱).

۳. بررسی دیدگاه شهید مطهری

دیدگاه شهید مطهری را می‌توان از دو منظر مبانی و لوازم بررسی کرد. از جهت مبانی، دیدگاه وی تبیینی از اخلاق دینی است که به تبیین عقلانی نیاز دارد. نگارنده با تبیین اخلاق دینی موافق است و در پایان بررسی دیدگاه شهید مطهری، به نقدهای ارائه‌شده به اخلاق دینی پاسخ داده‌ام. اما تبیین عقلانی از این اخلاق حائز اهمیت است و در دیدگاه شهید مطهری این تبیین عقلانی دیده نشد. به عبارت دیگر، اگرچه وی واقعیت اخلاق را پرستش آگاهانه می‌داند، اما

دلیلی برای چگونگی دستیابی به این واقعیت ارائه نکرده است. برای پاسخ به این چگونگی می‌توان به ویژگی خاص انسانی که آگاهی خاص و تعقل است و جنبه روحانی دارد توجه کرد. اگر متعلق تعقل از ارزش بالاتر برخوردار باشد، معرفت علوی به حساب آید و اگر متعلق این تعقل به هدف مادی خود باشد، تعقل سفلی محسوب می‌شود. انسان باید این تعقل را در راستای نیازهای حقیقی انسانی و به نحو احسن به کار بندد تا هدف نهایی زندگی انسانی را که برای آن خلق شده است، تأمین کند. لذا پرستش بر اساس ویژگی اصلی بشر تبیین می‌شود، نوعی برآورده کردن نیاز حقیقی بشر که هدف خلقت انسان را برآورده می‌کند. البته پرستش به معنای عام آن منظور است، یعنی شامل هر گونه عملی که مرضی کمال مطلق است و سبب نزدیکی انسان به کامل مطلق خواهد شد.

به بیان دیگر، شهید مطهری می‌تواند سنخ واقعیت اخلاقی را از طریق شبیه‌ترین رنگ تبیین کند. اگر نوارهایی از رنگ‌های متنوع داشته باشیم و بخواهیم روشن‌ترین رنگ را از میان آنها تشخیص دهیم، ملاک تشخیص درجه رنگ روشن، نزدیک بودن آن به روشن‌ترین رنگ یعنی رنگ سفید خواهد بود. لذا ملاک تشخیص کمال حقیقی انسان، نزدیک بودن او به کمال مطلق است. با این معیار، سنخ کمال حقیقی و معیار تشخیص آن برای انسان مشخص می‌شود (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۲۱).

بیان دیگر در تبیین عقلی مبنای واقعیت اخلاقی، توجه به اقسام کمال انسانی است. کمال‌های انسان دو قسم است: کمال‌های جسمی و کمال‌های روحی. کمال‌های جسمی انسان اولاً ویژگی خاص انسان نیستند، چراکه در نباتات و حیوانات هم وجود دارد. ثانیاً کمال مقدماتی انسان‌اند، چون چنان‌که بیان شد، کمالی را کمال اصیل می‌دانیم که خلقت آن آفریده برای وصول به آن کمال باشد. بنابراین، کمالی که انسان برای آن آفریده شده است، مربوط به فطرت الهی و قوه عاقله است که کمال اصیل او به حساب می‌آید. اما با توجه به متعلق تعقل، ارزش این قوه تعیین می‌شود و با توجه به کمال‌خواهی ذاتی انسان، شناخت و گرایش به کمال مطلق با ارزش‌ترین تعقل به حساب می‌آید و در خداشناسی، خداگرایی و خداپرستی تبیین می‌شود. به بیانی دیگر، کمال انسان در ویژگی خاص انسانی یعنی عقل‌گرایی است، اما با توجه به متعلق تعقل، این ویژگی کمال محسوب می‌شود، یعنی اگر عقل در دو جنبه نظری

(خداشناسی) و عملی (خداگرایی و خداپرستی) به درستی عمل کند، نتیجه که کمال اختیاری انسان است حاصل خواهد شد.

افزون بر بررسی مبنای دیدگاه شهید مطهری که توضیح آن بیان شد، می‌توان لوازم دیدگاه ایشان را نیز با توجه به سه نکته ذیل بازبینی و بررسی کرد:

اولاً واقعیت اخلاق، کمال واقعی است و کمال واقعی یعنی در مجموع، بهره وجودی انسان افزایش یابد و این با مصداق آن، که پرستش است منافاتی ندارد، زیرا پرستش به نداری صرف و عدم محض گفته نمی‌شود که کمال وجودی محسوب نشود، بلکه پرستش که درک و ابراز نیاز به کمال مطلق است، به معنای درک کمالات وجودی است که از ناحیه کامل مطلق به انسان افزوده شده است و انسان تمام این بهره‌های وجودی را از کامل مطلق می‌داند. لذا بهره وجودی دارد و هر اندازه به مراحل و درجات بالاتر اخلاق دست یابد، این واقعیت اخلاقی بیشتر بروز می‌کند، یعنی این کمالات افزوده شده از طرف حق را بیشتر درک می‌کند و لذا بیشتر احساس نیاز به او دارد.

ثانیاً حد نصاب اخلاقی، اعتقاد به توحید دانسته شد. از این رو، کفار دسترسی به این واقعیت اخلاقی یعنی پرستش آگاهانه یا همان کمال اصیل را ندارند. به بیان دقیق‌تر، کفار دو دسته‌اند: یا مستضعف‌اند یا مستضعف نیستند، چون یا امکان دریافت حقایق را داشته‌اند یا این که عناد ورزیده‌اند، که در هر دو صورت، تواضع در مقابل حق را نداشته و لذا مستضعف محسوب نمی‌شوند. این عدم تواضع در مقابل حق باعث حبط عمل می‌شود و عملشان کمال‌زا محسوب نمی‌گردد، همان‌طور که توقف قبولی اعمال بر قبول ولایت است، زیرا اگر انسان به مقام ولایت اعتراف و خضوع نداشته باشد، یعنی تواضع در مقابل حق ندارد، لذا اولاً حق را نمی‌تواند بشناسد و نمی‌تواند صحیح و کامل عمل کند. ثانیاً این بی‌تواضعی، نوعی جحود و عناد در مقابل حق است و جحود و عناد در مقابل حق اجازه کسب کمال نمی‌دهد، همان‌طور که آیات و روایات زیادی درباره حبط عمل وارد شده است.

مبنای عقلی این که کافر غیرمستضعف کمال اصیل را کسب نمی‌کند، این است که: کافر یا می‌تواند تحقیق کند و تلاش لازم را انجام نمی‌دهد، لذا اضطراب از دست دادن حق را دارد و از این رو به کمال اصیل نمی‌رسد، یا این که آن کافر عناد با حق دارد که به دلیل عنادش، تواضع لازم در مقابل حق را ندارد و لذا به آن کمال تواضع در مقابل حق نمی‌رسد. پس کفر

مطلقاً یعنی حس عناد و لجاج در برابر حقیقت باشد، خواه در برابر توحید، خواه نبوت و خواه ولایت. اثر آن این است که عمل را محو و نابود می‌کند. اما کافر مستضعف چون نیت وصول به مصداق کمال اصیل را ندارد، به واقعیت آن کمال نمی‌رسد، اما از آنجا که تقصیری ندارد، پس اضطراب از دست دادن حق را ندارد و همچنین چون عناد در مقابل حق ندارد، لذا اگرچه نیت کسب کمال اصیل را نیز ندارد، اما به نتایج سوء جهنمی در آخرت دچار نمی‌شود، بلکه مانند حاتم طائی تخفیف در عذاب را خواهد داشت. اما دلیلی برای دریافت حد نصاب اخلاقی برای او در دسترس نیست، مگر آن که به حکم عدالت الهی متوسل شویم و چنین بیان کنیم که بر اساس آموزه‌های دینی مانند «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/ ۲۸۶)، علت پاداش حق طلبی است، هرچند فرد به حق واقعی نرسیده باشد، و علت عذاب حق ستیزی است، به آن معنا که با عناد یا... از حق اعراض کند. در هر صورت، عمل حاتم طائی کمال اصیل یعنی بهشت را به دنبال نخواهد داشت.

ثالثاً تشخیص و تبیین حد نصاب اخلاقی بر اساس هدف اخلاق و ویژگی خاص انسانی انجام می‌شود. پس نتیجه کمالی داشتن صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری که حد نصاب را ندارند، نفی نمی‌شود، بلکه آنها نیز ممکن است آثار واقعی داشته باشند، اما این آثار چون از ویژگی خاص انسانی به حساب نمی‌آید، در زمره هدف اخلاق برای انسان و ناشی از حد نصاب اخلاقی نخواهد بود. هدف نهایی اخلاق رسیدن به هر واقعیت و دارایی نیست، بلکه مصداق کمال نهایی در اخلاق، قرب کمال مطلق است که کمالات دیگر را نیز در بر دارد.

در مقدمه گفتیم که کمال اصیل هدف نهایی اخلاق است و ارزش ذاتی دارد و مصداق آن قرب به کمال مطلق است و کمال مقدمی، اگر برای رسیدن به هدف نهایی انجام شده باشد ارزش غیری دارد و حد نصاب اخلاق را داراست. اما اگر کمال مقدمی برای رسیدن به هدف نهایی انجام نشده باشد، بلکه هدف نهایی به صورت ناخواسته حاصل شده باشد، ارزش اخلاقی نخواهد داشت، زیرا اخلاقی بودن عمل دو ویژگی اساسی دارد: اولاً از روی اختیار از انسان سر بزنند و نتیجه حاصل شده، از طریق اختیار به دست آمده باشد. ثانیاً عمل برای رسیدن به هدف نهایی از انسان سر بزنند و هدف نهایی قرب به کمال مطلق باشد. اما اگر به هدف کمالی دیگر سر بزنند، اگرچه آن کمال حاصل می‌شود و ممکن است آن کمال برای وصول به هدف نهایی مفید باشد، اما آن کار اخلاقی محسوب نمی‌شود.

اگر شخصی توجهی به قرب به کمال مطلق ندارد تا آن را قصد کند، بلکه به دلیل حب به کمال مطلق، کاری را انجام می‌دهد، اینجا نیز نیت به گونه‌ای است که قرب به کمال مطلق در ضمن آن وجود دارد، اگرچه توجهی به آن نیست، یعنی حب به کمال مطلق قصد عامی است که افزون بر قرب به کمال مطلق، محبت به آن کمال را نیز داراست. لذا اگر شخصی برای این که وظیفه‌اش را درباره فرزندش انجام داده باشد، برای قرب به کمال مطلق، اقامه نماز فرزند خود را مشروط به مالی کند تا وی بر نماز خواندن تشویق شود و آن فرزند برای کسب مال، نماز را اقامه کند تا عادت بر نماز و هدف تربیت حاصل شود و سرانجام نماز را قربۀ الی‌الله بر پا دارد، در این مثال، اولاً کار تشویقی پدر، برای او فضیلت اخلاقی محسوب می‌شود و حد نصاب اخلاقی را داراست، زیرا به نیت تقرب، فعلی را که مقرب است به جا آورده است. ثانیاً برای آن فرزند بعد از وصول به هدف تربیت اخلاقی، فضیلت و حد نصاب اخلاقی وجود دارد، یعنی نماز را برای تقرب به کمال مطلق به جا آورده است و فواید اخلاقی آن را بهره‌برداری خواهد کرد. اما برای فرزند هنگام نماز خواندن برای کسب مال، فضیلت اخلاقی به حساب نمی‌آید و حد نصاب اخلاقی موجود نیست، بلکه مالی را که قصد کرده بود، به دست می‌آورد و حتی عادت به نماز خواندن نیز حاصل می‌شود و ممکن است سبب نماز خواندن برای خدا نیز بشود، اما عادت را که قصد کرده بود هدف اخلاق نبود، و نماز خواندن برای خدا را نیز قصد نکرده بود. لذا کار در هر دو هدف اخلاقی محسوب نمی‌شود و کار آن فرزند تا قبل از نماز خواندن برای خدا، فواید اخلاقی را نخواهد داشت، بلکه صرفاً فوایدی که قصد کرده است یا غیراختیاری بوده است، حاصل می‌شود.

رابطه اخلاق و دین در دیدگاه پرستش آگاهانه حائز اهمیت است. در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود. اولاً چگونه نظریه عدلیه، دیدگاه اخلاقی اسلام را عقلانی می‌داند و به حسن و قبح ذاتی معتقد است که نتیجه آن مردود بودن حسن و قبح شرعی است، اما در تبیین این دیدگاه به اخلاق دینی از نوع پرستش آگاهانه می‌رسیم که نتیجه‌اش حسن و قبح شرعی خواهد بود؟ ثانیاً آیا انسان‌های غیرمتدین اخلاقی نیستند یا چگونه انسان‌های غیردینی می‌توانند اخلاقی باشند؟

پاسخ پرسش اول آن است که اولاً عدلیه دیدگاهی از اخلاق دینی را مردود می‌داند که اخلاق را برآمده از اراده تشریعی الهی می‌داند که نوعی امرگرایی و غیرواقع‌گرایی محسوب

می‌شود، اما دیدگاهی از اخلاق دینی که اولاً واقعیت آن را عقل کشف می‌کند و ثانیاً شناخت بسیاری از احکام اخلاقی آن توسط شرع باشد، نزد شیعه مردود نیست، زیرا برخی احکام مانند مستقلات عقلیه را عقل به‌تنهایی درک می‌کند، لکن توان فهم بسیاری از مصالح و مفساد احکام اخلاقی را ندارد. ازاین‌رو با مراجعه به شرع، آن مصالح و مفساد را درک می‌کند و به احکام اخلاقی پی می‌برد.

پاسخ به پرسش دوم این است که انسان‌های غیرمتدین اگرچه حد نصاب اخلاقی را ندارند، اما کارهایشان می‌تواند ارزش اخلاقی داشته باشد، یعنی راست‌گویی از دروغ‌گویی بهتر است، اگرچه از کافر سر بزند. لذا راست‌گویی ارزش اخلاقی دارد و برای حق‌مداری کافر و زمینه‌سازی او به دین مفید است، اما چون اثر کار او در دنیاست و بقای آن‌چنانی ندارد، در قرآن به خاکستر تشبیه شده است که باد آن را می‌برد (ابراهیم / ۱۸) و همچون سراب است (نور / ۳۹). شایان ذکر است که کار او، در آخرت نیز به‌عنوان تخفیف در عذاب می‌تواند اثر داشته باشد، اما در هر صورت، حد نصاب اخلاقی را ندارد و سبب ورود به بهشت که هدف اخلاق است نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

شهید مطهری سنخ واقعیت اخلاقی را با توجه به ویژگی خاص انسانی، پرستش آگاهانه می‌داند که با خداشناسی، خداگرایی و خداپرستی سازگاری دارد. ازاین‌رو، حد نصاب اخلاقی اعتقاد به توحید است، اما این حد نصاب از جهت مبنا و لوازم، نیاز به تبیین عقلانی دارد که بیان شد. با تبیین عقلانی ارائه‌شده رفتار مفید کفار که حد نصاب اخلاقی را ندارند، اگرچه از جهت دنیایی مصلحتی در بر داشته باشند، اما در مقایسه با مصالح دنیوی و اخروی اعتقاد به توحید، چیزی به حساب نمی‌آیند، زیرا مصالح اخروی اعتقاد به توحید هم از جهت شدت و هم از جهت مدت، بالاترین حد ممکن مصالح را در بر دارند، درحالی که مصلحت دنیوی رفتار کفار محدود به زمانی از دنیا و کیفیت دنیوی است.

افزون بر توجه به مصالح اخروی یادشده، می‌توان گفت که شدت مصلحت دنیوی رفتار مفید کفار، در مقایسه با مصالح دنیوی اعتقاد به توحید هیچ محسوب می‌شود، زیرا اعتقاد به توحید، مصالح بی‌شماری همچون آرامش خاطر خدامداری، قدرت تکیه به قدرت لایزال الهی

و لذت خداگرایی را در دنیا در بر دارد که به هیچ آرامش خاطر، قدرت و لذت دنیایی نزدیک نیستند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. دمشق: دار الشامیه.
۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸. عربضی، علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر ومستدرکاتها. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۹. فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. مُحلیر، تقی؛ مصباح، مجتبی. (۱۳۹۸ش). «تحلیل فلسفی مبدئیت توحید برای فضایل اخلاقی و ارائه تعریف و الگویی جدید از فضایل اخلاقی»، معرفت فلسفی، ۱۶(۳)، ۸۵-۱۰۵.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۳ش). دروس فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰ش). به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴ش). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، (تدوین احمدحسین شریفی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ش). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۶. مصباح، مجتبی. (۱۳۸۸ش). بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ الف). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ ب). یادداشت‌ها. تهران: صدرا.