Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 135-151**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2026.5003129

20.1001.1.17354545.1405.24.1.6.8

A New Formulation of Altruism from the Perspective of Shahid Motahari, with a Critical Approach to Avicennian Egoism

Saeideh Sadat Shahidi / assistant professor, Dept. of Islamic philosophy and theology, Imam Sadiq University, Women's Campus shahidi@isu.ac.ir

Received: 2025/11/12 - **Accepted:** 2026/01/19

Abstract

In moral philosophy, under the headings of egoism and altruism, extensive discussions have taken place regarding human motivation for performing actions. While posing this question to Muslim philosophers, including Avicenna (Ibn Sīnā), we come across egoism based on self-love (*hubb-e dhāt*) as the ultimate end of human actions. Nevertheless, some Neo- Sadraeians have turned to altruism with their hikmah-based approach; among them, Shahid Morteza Motahhari, by separating egoistic and altruistic actions and grounding both categories of actions in the existential structure of the human being, has opened a window for the introduction of altruism into Islamic philosophy. Using a descriptive-analytical method, this research seeks to examine the question of what explanation Shahid Motahhari has proposed for the existence of altruistic actions devoid of any material or spiritual intention for the agent. To investigate this question, it is necessary to examine his critical approach toward Avicenna's view, which aligns with the prevailing view within the sphere of Islamic philosophy, as well as Shahid Motahhari's specific view, which is formed on the basis of love-driven actions versus intellectual actions, and to examine his ontological foundation in putting forward this perspective.

Keywords: egoism, altruism, intellectual action, love-driven action (*Fe'l-e 'āshiqāne*), annihilation (*Fanā'*), Avicenna, Shahid Motahhari.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست‌و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۳۵ـ۱۵۱

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2026.5003129

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.6.8

نوع مقاله: پژوهشی

تقریری نو از دیگرگرایی از دیدگاه استاد مطهری با رویکرد انتقادی به خودگرایی سینوی

سعیده‌سادات شهیدی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام پردیس خواهران shahidi@isu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۲۹

چکیده

در فلسفهٔ اخلاق، ذیل عنوان خودگرایی و دیگرگرایی، مباحث پردامنه‌ای در باب انگیزه انسان از صدور افعالش شکل گرفته است. با طرح این سؤال از فیلسوفان مسلمان ازجمله ابن‌سینا، با خودگرایی مبتنی‌بر حب ذات به‌عنوان غایت نهایی افعال انسانی مواجه می‌شویم. بااین‌وجود برخی نوصدرائیان به بحث دیگرگرایی با رویکرد حکمی رو آورده‌اند؛ ازجمله استاد شهید مرتضی مطهری با جداسازی افعال خودگرایانه و دیگرگرایانه، و ابتنای هر دو دسته افعال بر ساختار وجودی انسان، دریچه‌ای برای ورود مباحث دیگرگرایی در فلسفهٔ اسلامی گشوده است. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی به دنبال بررسی این سؤال است که استاد مطهری چه تبیینی بر وجود افعال دیگرگرایانه، خالی از هر نوع قصد مادی یا معنوی برای فاعل مطرح کرده است؟ برای بررسی این سؤال لازم است رویکرد انتقادی وی نسبت به دیدگاه ابن‌سینا که با دیدگاه مشهور در فضای فلسفهٔ اسلامی همنواست، مورد بررسی و دیدگاه خاص استاد مطهری که بر پایهٔ افعال عاشقانه در مقابل افعال فکری شکل گرفته و مبنای هستی‌شناختی وی در طرح این دیدگاه، مورد واکاوی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: خودگرایی، دیگرگرایی، فعل فکری، فعل عاشقانه، فنا، ابن‌سینا، استاد مطهری.

مقدمه

انسان همچون دیگر موجودات عالم طبیعت، در فعل خود به دنبال غایتی است. وجه تمایز انسان از دیگر موجودات در آن است که می‌تواند به واسطهٔ برخورداری از قوهٔ عقل و اراده، به انتخاب غایت و روش‌های دستیابی به آن بپردازد. از دیدگاه حکمای مسلمان، موجوداتی که در ذاتشان ناقص بوده و سیر از قوه به فعل دارند، فعل خود را صرفاً برای استکمال ذات خویش انجام می‌دهند. این غایتمندی خودگرایانه در انسان، که با حسابگری عقلانی صورت می‌گیرد، ناشی از حبّ ذات و حبّ کمالات ذات است. در این شرایط هر فعلی که به نظر می‌رسد با انگیزه‌های دیگرگرایانه از انسان سر می‌زند، درواقع تأمین‌کننده منفعتی در ذات فاعل است که به واسطهٔ تحقق فعل برای دیگران حاصل می‌شود.

مسئلهٔ فوق ازجمله مباحث کلیدی فلسفهٔ اخلاق است. در مکاتب مختلف اخلاقی، انگیزه‌های خودگرایانه یا دیگرگرایانه انسان، در وقوع فعل او، مورد بررسی قرار گرفته است. فیلسوفان اخلاق با تمایز میان خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی و اخلاقی، به بررسی دقیق سرشت اخلاقی انسان و انگیزه او در افعال دیگرگرایانه پرداخته‌اند. با ورود این سؤال در فضای فلسفهٔ اسلامی و واکاوی رویکرد حکمای مسلمان در باب خودگرایی و دیگرگرایی، پاسخ مشهور و متفق‌علیه آن است که غایت فعل، خودگرایانه و معطوف به استکمال فاعل و حبّ ذات است. در این میان فلاسفهٔ نوصدرایی با طرح مباحث سرشت و فطرت اخلاقی و انگیزه‌های غیرخواهانه، روزنه‌ای برای طرح دیدگاه‌های دیگرگرایانه در فضای فلسفهٔ اسلامی گشوده‌اند. ازجمله نوصدرائیان که در این زمینه مباحث مهم و عمیقی مطرح کرده، استاد مطهری است.

سؤال اصلی این پژوهش آن است که استاد مطهری در مواجهه با رویکرد مبتنی‌بر حبّ ذات و خودگرایی سینوی، چه تحلیلی از انگیزه‌های دیگرخواهانه دارد؟ درحالی‌که مشاهیر حکمت اسلامی انگیزه و غایت فاعل بالقصد را استکمال ذات فاعل می‌دانند، چگونه می‌توان از افعالی سخن گفت که هیچ غایتی، در ذات فاعل دنبال نمی‌شود؟

برای مداقه در سؤال فوق، لازم است سؤالات زیر مورد بررسی قرار گیرند:

مراد از خودگرایی و دیگرگرایی در حیطه فلسفهٔ اخلاق چیست؟ چگونه رویکرد ابن‌سینا به انگیزه انسان در وقوع فعل، با نگرش خودگرایی انطباق می‌یابد؟ درصورتی‌که دیگرگرایی مورد نظر شهید مطهری قابل پذیرش باشد، چرا لذت درونی فاعل ناشی از وقوع فعل، بر خودگرایی او دلالت نمی‌کند؟

مقاله حاضر کوشیده است در مقام پاسخ به سؤالات فوق، به تبیین دیدگاه شهید مطهری در باب رد انحصار فاعلیت انسان در انگیزه‌های خودگرایانه و امکان دیگرگرایی در صدور فعل، بی‌آنکه به قصد منفعتی برای فاعل باشد، بپردازد.

در باب دیدگاه شهید مطهری در باب دیگرگرایی با رویکرد انتقادی به دیدگاه ابن‌سینا پژوهش مستقلی صورت

نگرفته است. نزدیک‌ترین موضوعات تحقیقی به مسئلهٔ پژوهش حاضر، مقالاتی است که مسئله‌های متفاوتی را دنبال کرده‌اند. در مقالهٔ «بررسی تطبیقی جایگاه دیگرگزینی در نظریهٔ تربیت اخلاقی جان وایت و مرتضی مطهری» (صالحی و اخوان، ۱۴۰۰)، به وجوه افتراق و اشتراک نظریات دیگرگرایانه دو اندیشمند ذکرشده، در حوزهٔ تربیت اخلاقی پرداخته شده است. مقالهٔ «دگردوستی و سیاست: مطالعه تطبیقی بین جان رالز و شهید مطهری» (موسوی و جهانگیر، ۱۳۹۶)، نیز به بررسی تطبیقی نسبت دیگرگرایی با سیاست دین‌محور و سیاست لیبرالیستی و جایگاه عدالت در این دو رویکرد پرداخته است. مقالهٔ «فلسفهٔ اخلاق از دیدگاه استاد شهید مطهری» (محمدرضایی، ۱۳۸۲)، بر بررسی مباحث کلی فلسفهٔ اخلاق ازجمله تعریف فلسفهٔ اخلاق، شاخه‌های فلسفهٔ اخلاق، نسبت فلسفهٔ اخلاق با حکمت عملی و جایگاه فلسفهٔ اخلاق در آموزه‌های اسلامی و سپس به کلیاتی از آرای اخلاقی استاد مطهری معطوف است. در این مقاله بحث دیگرگرایی به‌عنوان مسئلهٔ خاص مورد توجه نیست. مقالهٔ «بررسی تطبیقی نظریهٔ خودگرایی و حبّ ذات» (عزیزی علویجه، ۱۳۸۶)، درصدد تطبیق دیدگاه خودگرایی در فلسفهٔ اخلاق معاصر با نظریهٔ حبّ ذات در دیدگاه فیلسوفان مسلمان است. علاوه بر آنکه این امر، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر نیست، در مقاله فوق در تحلیل دیدگاه حبّ ذات، صرفاً به بررسی دیدگاه علامه طباطبائی پرداخته شده است.

۱. خودگرایی و دیگرگرایی

مطالعهٔ خودگرایی و دیگرگرایی در حیطهٔ فلسفهٔ اخلاق، دریچه‌ای برای فهم انگیزه‌ها و تعهدات انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی است. اندیشمندان فلسفهٔ اخلاق غرب، با عنایت به تمایز میان خودگرایی روان‌شناختی و اخلاقی، ورود عمیقی به این دسته از مباحث فلسفهٔ اخلاق داشته‌اند. خودگرایی روان‌شناختی به دنبال طرح این مسئله است که ساختار وجودی انسان به نحوی شکل گرفته است که همواره به دنبال سود و رفاه خود بوده و حبّ ذات، تنها اصل اساسی وجود آدمی است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص۵۷). در این رویکرد سرشت انسانی به گونه‌ای است که تنها به دنبال منافع خود بوده و در کارهایی که انجام می‌دهد، به دنبال لذت و رضایت شخصی است و اساساً نمی‌تواند خودخواه نباشد (هینمن، ۱۳۹۸، ص۲۰۹). ازاین‌رو افراد تنها هنگامی به نیازهای دیگران پاسخ خواهند داد که چیزی به نفع خودشان در این کار وجود داشته باشد. حتی در مواردی که به نظر می‌رسد فرد به خاطر دیگران از چیزی به نفع خود می‌گذرد، با تحلیلی عمیق‌تر رد شده و انگیزه‌های خودمحورانه درونی، همچون میل به تحسین و قدردانی انسان‌ها، رضایتمندی یا لذت بردن از شادی دیگران یا رفع عذاب وجدان شخصی، رخ می‌نماید. ازاین‌رو دیگردوستی محض، تنها افسانه‌ای در اذهان است و امکان وقوع ندارد. در حقیقت، توقع رفتار نوع‌دوستانه از فرد، توقعی نامعقول است (ریچلز، ۱۳۸۷، ص۹۸ و ۹۹).

خودگرایی اخلاقی، دیدگاهی است که بر اساس آن، هر شخص باید منحصراً به دنبال منافع شخصی خود باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص۵۳). بنا بر این دیدگاه، تنها تکلیفی که بر دوش ماست این است که همواره عملی را برگزینیم

که به بهترین نحو، ما را به این مقصود می‌رساند (هولمز، ۱۳۸۹، ص۱۳۹). تفاوت خودگرایی روان‌شناختی با این دیدگاه در آن است که خودگرایی روان‌شناختی، نظریه‌ای در باب طبیعت انسان بوده و معتقد است انسان‌ها به نحو سرشتی، همیشه به دنبال جست‌وجوی منافع خود هستند. این دیدگاه، با انگیزه انسان سر و کار دارد و موضعی اخلاقی محسوب نمی‌شود. درحالی‌که خودگرایی اخلاقی، خودگرایی را امری ارزشمند دانسته و معتقد است انسان هیچ وظیفهٔ اخلاقی جز آنچه برای خودش بهترین است، ندارد (هولمز، ۱۳۸۹، ص۱۵۰). نتیجه آنکه تنها وظیفهٔ انسان، تأمین منافع خود و پی‌جویی سود شخصی است. البته ممکن است در مواردی منافع انسان با منافع دیگران، هم‌راستا باشد یا کمک به دیگران، ابزار مؤثری برای کسب منافع خویشتن باشد؛ در این صورت انسان باید جهت کمک به خود، به دیگران هم کمک کند (ریچلز، ۱۳۸۷، ص۱۱۹ـ۱۲۱). برخی اندیشمندان در اینکه خودگرایی اخلاقی، اصلاً نظریه‌ای اخلاقی باشد، تردید کرده و معتقدند: خودگرایی، چیزی است که اساساً اخلاق تلاش می‌کند بر آن فائق آید (هینمن، ۱۳۹۸، ص۲۲۸).

دیگرگرایی در فلسفهٔ اخلاق بیشتر به‌عنوان مقوله‌ای توصیه‌ای و کمتر روان‌شناختی مورد ملاحظه واقع شده است. مکاتب اخلاقی خود را متصدی ترغیب انسان‌ها به اهتمام منفعت دیگران می‌دانستند. دیگرگرایی اخلاقی، مستلزم وجود وظیفهٔ اخلاقی انسان است؛ مبنی‌بر اینکه ما وظایفی اخلاقی در قبال دیگران داریم. ما وظایفی در مقابل دیگران تعیین می‌کنیم، صرفاً به این دلیل که اعمال ما می‌تواند به آنها کمک کرده یا به آنان آسیب برساند. بر این اساس منافع دیگران، به‌خودی‌خود مهم است و بایدونبایدهای اخلاقی رخ می‌نماید. بسیاری از فیلسوفان، دیگرگرایی را برای اشاره به هر نوع توجه به دیگران به کار می‌برند؛ درحالی‌که برخی آن را به مقدم داشتن منافع دیگران بر منافع خود محدود می‌کنند (بکر، ۱۳۸۰، ص۱۸).

با طرح اجمالی چیستی خودگرایی و دیگرگرایی، به سراغ دیدگاه ابن‌سینا در باب انگیزه فاعل برای صدور فعل می‌رویم. برای ورود به بحث، توجه به این نکته لازم است که در دیدگاه حکمای مسلمان بحث از غایت فعل، با روی‌آوردی هستی‌شناختی مورد مداقه واقع شده و به‌معنای خودگرایی و دیگرگرایی سرشتی و روان‌شناختی است. در بحث حاضر، دیگرگرایی به‌معنای انجام فعل، صرفاً به قصد خیررسانی به غیر و بدون انگیزه نفع شخصی است. امری که در تقابل با دیدگاه مشهور حکمای مسلمان به نظر می‌رسد.

۲. خودگرایی سینوی

از مهم‌ترین مواضعی که می‌توان رویکرد فیلسوفان مسلمان را در بحث خودگرایی و دیگرگرایی بررسی کرد، مباحث تحت عنوان «علت غایی» است. یکی از سؤالات اساسی در بحث علت غایی آن است که فاعل دارای علم و شعور، از انجام فعل خود، چه غایتی را دنبال می‌کند؟ منفعت حاصل از فعل او، به چه کسی می‌رسد؟ ابن‌سینا غایت بالذات هر فعلی را در فاعل فعل می‌داند. از نظر او غایت فعل انسان، تحقق صورت یا عرضی در ذات فاعل است و فاعل با

انجام فعل، با سیر از قوه به فعل، استکمال می‌یابد. خروج از قوه به فعل در او، به‌معنای نفع در وجود یا بقای اوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۱). این سخن ناشی از آن است که ابن‌سینا، غایت بیرون از ذات را زمانی قابل طرح می‌داند که فاعل، موجودی ناقص باشد. این نقص می‌تواند نقص در ذات یا نقص در مصالح ذات باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۳). به همین دلیل همهٔ افعال صادر از انسان، برای رفع چنین نقصی از وجود اوست. صدرالمتألهین در شرح دیدگاه ابن‌سینا، فاعل انسانی را در اعمال خیر، فاعل معامله‌گری می‌داند که حبّ ذات، اعمال خیر او را رقم می‌زند. انسان در این عوض‌خواهی، چیزی را اعطا می‌کند تا امری والاتر و بهتر را دریافت کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۲، ص۲۶۹). عشق به خود و حبّ ذات، اراده انسان را به حصول خیر و رفع شرّ از ذاتش، از طریق افعال خیر می‌کشاند: «حصول الخیر لکل شیء و زوال الشرّ عنه هو المطلوب بالذات، لأنّ الإراده و الطّلب لمن یعشق ذاته فیطلب کلّ شیء لمعشوقه أعنی ذاته» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۲، ص۲۷۰). و اگر انگیزه خیرخواهی، غایتی برای خود نداشته باشد، حرکت ارادی از سوی انسان رخ نمی‌دهد: «لولا أولویه أو طلب فرح أو انتفاع یعود إلی النفس، لم تتصور الحرکة الإرادیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۲، ص۲۷۱).

ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفاء*، غایت فاعل‌های طبیعی را به دو دسته تقسیم می‌کند: غایت، گاهی در قابل است و گاهی در فاعل. ازجمله غایت‌های در قابل، صورت انسانی است که غایت ماده انسانی است و این غایت، توسط قوای طبیعت در ماده منفعل انسانی ایجاد می‌شود. در مورد غایت در فاعل، می‌توان به خانه‌سازی بنا اشاره کرد که گرچه غایت قریب فعلش، در ماده ساختمان بوده و همان صورت ساختمان است؛ ولی روشن است که بنا این غایت اولیه را برای سکونت خودش در خانه دنبال می‌کند و اگر غایتی برای ذات خودش متصور نبود، به دنبال ساخت خانه نمی‌رفت. به همین جهت از دیدگاه ابن‌سینا معیار اینکه غایتی در فاعل یا قابل باشد، قریب یا بعید بودن علت فاعلی است؛ به نحوی که در فعل فاعل قریب، غایت در قابل است و در فاعل بعید، غایت در خود فاعل می‌باشد. ازاین‌رو غایت هم نسبت به فاعل و هم قابل می‌تواند مطرح شود. غایت نسبت به فاعل، خیر و نسبت به قابل، غایت است و ازاین‌رو خیر و غایت، امر واحدی است که نسبت به فاعل و قابل سنجیده می‌شود. نتیجهٔ سخن آنکه فاعل همواره در افعال خود به دنبال غایتی برای ذات خود است؛ هرچند در نگاه اولیه، غایتی در ماده قابل دنبال می‌شود؛ ولی در اصل برای ذات فاعل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۲۹۹ـ۳۰۱).

یکی دیگر از مواضعی که در مباحث علت غایی به مسئلهٔ خودگرایی در وجود انسان اشاره دارد، تبیین مفهوم «جود» است. ابن‌سینا سه تعریف پیاپی برای جود مطرح کرده است. اصلاح در تعاریف اول و دوم، از موشکافی و تحلیل آنها رخ داده که نهایتاً به تعریف دقیق‌تری در نگاه او انجامیده است. تعریف اولیهٔ ابن‌سینا از جود، چنین است: «افاده المفید لغیره فائده لا یستعیض منها بدلا» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۲). بر اساس این تعریف اگر انسان در قبال اعطا و بخشش به دیگران، منتظر عوضی باشد، معامله‌گر است و نه جواد. او عوض را پاداش و منفعت برای فعل

دانسته که اگر فعلی براساس آن صورت گیرد، جود محض نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص۳۱). به نظر می‌رسد بسیاری از مردم، تنها عوض مالی را که وجه محسوسی دارد، معامله‌گری می‌دانند و به همین دلیل فردی که به دنبال چنین عوضی نباشد را جواد می‌نامند. درحالی‌که از نظر ابن‌سینا اعطاء به دو صورت می‌تواند باشد: یا به شکل معامله و یا جود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص۲۲). اگر کسی فعل خود را برای تشکر و امتنان دیگران، خوشنامی نزد مردم، بالا رفتن موقعیت اجتماعی، اتصاف به بخشندگی نزد افراد، دعای دیگران و... انجام دهد، باز هم مصداق فاعل معامله‌گر است؛ زیرا انجام فعل برای او، منفعتی را به دنبال دارد و قصد او از این بخشش، رسیدن به جایگاهی معنوی است. ازاین‌رو از نظر ابن‌سینا عوض، می‌تواند از جنس عوض مالی یا غیرمالی باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۳). به همین دلیل این فاعلیت، بدون چشمداشت و از مقوله جود نیست.

بر این اساس ابن‌سینا به تعریف دوم از جود رو آورده است: «إفاده الغیر کمالا فی جوهره أو فی أحواله من غیر أن یکون بإزائه عوض بوجه من الوجوه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۳). برتری تعریف دوم ابن‌سینا آن است که عوض چه مادی و چه معنوی را از اراده فاعل خارج می‌داند. وی در کتاب *مباحثات*، جواد را با توجه به همین قید، تعریف کرده است: «انّه جواد، أی بحیث یعطی کلّ وجود و کلّ کمال وجود لالغرض و لاغایه أو أمر یستفیده بفعله فی إعطائه ما یعطیه، بل لذاته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص۴۲۱). این تعریف از جود، در مورد انسان، امکان‌پذیر نیست. فعل انسان به‌عنوان فاعل بالقصد، هیچ‌گاه خالی از عوض نیست. انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند فعلی را برای دیگری انجام دهد، بی‌آنکه غایتی را برای خود قصد کرده باشد. اگر فرض کنیم که انسان، فعلی را با انگیزه غیرخواهی انجام دهد، از فاعل می‌توان پرسید که آیا فعل او در شرایط غیر، تأثیر مثبتی دارد یا با عدم صدورش یکسان است؟ اگر قصدی برای فاعل، اولویتِ صدورِ فعل را از عدم اولویت، به واسطه نفعی در غیر حاصل نکند، داعی و اراده وقوع فعل حاصل نمی‌شود و انجام آن ترجیح بلامرجح تلقی می‌شود. پس لازم است که فاعل بالقصد، اراده رساندن خیر به دیگری را داشته باشد و آن فعل برای غیر، اولی باشد و ضدّ آن فعل، برای دیگری، غیر اولی محسوب شود. در نهایت امر و با پی‌جویی قصدهای پیشین فاعل مشخص می‌شود، این فعل به غرضی در ذات فاعل برمی‌گردد که بر اساس آن به کمال یا حظّ خاصی می‌رسد. به همین دلیل است که سؤال از چرایی فعل فاعل، تا زمانی که به پاسخی ناظر بر تحقق کمالی در ذات خود او نرسد، پایان نمی‌یابد. ابن‌سینا این پرسش و پاسخ را در قالب مثالی مطرح کرده است: اگر از فردی بپرسند: چرا فلان کار را انجام دادی؟ و پاسخ دهد: تا دیگری به غایت خود برسد، باز از او پرسیده می‌شود: چرا می‌خواستی او به غایتی برسد؟ و او در پاسخ بگوید: زیرا احسان، امر نیکویی است؛ از او پرسیده می‌شود: چرا چیزی را که نیکوست، می‌طلبی؟ او در پاسخ نهایتاً به خیری که به او می‌رسد یا شری که از او دور می‌شود، خواهد پرداخت (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۴ و ۳۰۵). البته بسیار تفاوت است بین اینکه عوض مورد نظر انسان، یک امر مادی باشد یا امری معنوی. برای مثال انسان به دیگران محبت و خیررسانی کند، ولی این کار به

قصد شهرت و خوشنامی و موقعیت اقتصادی و اجتماعی نباشد؛ بلکه او خیررساندن را دوست می‌دارد و از آن لذت می‌برد. ازاین‌رو گرچه ابتدائاً به نظر می‌رسد که قصد غایت فعل خیر، برای دیگر انسان‌هاست، ولی درواقع او غایتی معنوی را در ذات خود می‌طلبد.

بر این اساس ابن‌سینا به تعریف سوم از جود روی آورده است: «فالجود هو افاده الغنیّ فی جمیع الجهات عن الإفاده، کمالا» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۵). مزیت تعریف سوم ابن‌سینا آن است که اصلاً عوضی برای فعل فاعل، قابل تصور نیست که انگیزه کسب آن را داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص۶۰۳). به تعبیر دیگر فاعل در ذات خود، غنی و کامل مطلق است و نیازی به هیچ نوع عوض ندارد. این دیدگاه ناشی از یک مبنای وجودشناختی در نگاه حکمای مسلمان است. از نظر آنان موجود در مرتبه عالی‌تر، فعلی را برای مرتبه سافل انجام نمی‌دهد و غرضی بیرون از ذات ندارد. به همین دلیل است که جواد حقیقی، غرضی در فعل خود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص۱۱۳). بر اساس همین تعریف بسیاری از فیلسوفان مسلمان، جود را صرفاً مختص پروردگار دانسته‌اند. واجب تعالی وجود را به خاطر جود خود ایجاد کرده و ازآنجا که خیر محض و وجود بیکران است، همه چیز از او صادر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص۳۱).

استاد مطهری در کتاب *درس‌های الهیات شفا* به شرح و بررسی دیدگاه ابن‌سینا پرداخته و کلیت بیان ابن‌سینا را زیر سؤال برده است. او با رویکردی انتقادی به دسته‌ای از افعال دیگرگرایانه پرداخته که در آن هیچ نفع شخصی دنبال نمی‌شود. بااین‌وجود، وی در بعضی آثار خود انسان را در همه افعالش به دنبال نفعی برای ذات خود دانسته است. وی در کتاب *جهان‌بینی توحیدی* تأکید می‌کند که انسان در هر کاری که در آن غایتی را دنبال می‌کند، مستکمل به آن غایت بوده و می‌خواهد، خودش را کامل کند. همان کاری که خیرترین و بی‌غرض‌ترین کارها به حساب می‌آید، واسطه‌ای برای استکمال انسان خواهد بود. حتی کسی که کار خیر را به نیت اینکه اثر فعلش به دیگری برگردد، انجام می‌دهد، وجدان خود را آرام و راضی می‌کند؛ یا به واسطه انجام کار خیر برای دیگران، به دنبال رضایت خداوند است (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۴، ص۲۴۶). همچنین اگر فردی، خیری به دیگران برساند و هدفش از خیررسانی، کسب فضیلت اخلاقی و محلّی شدن به حلیه کمالات معنوی باشد، باز هم فعلش از جود و احسان بودن خارج می‌شود. احسان و جود آنگاه محقق می‌شود که از هر انگیزه‌ای جز ایصال خیر به مستحق خالی باشد، آنچنان‌که ذات حق نسبت به موجودات چنین فاعلیتی دارد (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱۱، ص۱۴۰).

۳. رویکرد انتقادی استاد مطهری به خودگرایی سینوی

استاد مطهری برای ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا، نخست دیدگاه‌های رایج در مسئلهٔ خودگرایی و دیگرگرایی را طرح نموده است. به روایت وی برخی اندیشمندان معاصر در غرب، پیرو مکتب اصالت لذت هستند و معتقدند انسان هر کاری را برای منافعی انجام می‌دهد که از سنخ لذت‌های مادی است. طبق این دیدگاه هر انسانی که مدعی شود کاری را برای غیر انجام می‌دهد تا خیری به او برساند، دروغ می‌گوید. هر آنچه انسان انجام می‌دهد صرفاً برای

لذت‌های بیرونی و درونی خود اوست. به تعبیر دیگر، امکان ندارد انسان کاری را انجام دهد که منفعت دنیوی متقابلی به او نرسد. (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۴۹). این دیدگاه که از سوی استاد مطهری، مادیت اخلاقی نامیده شده است، به این نتیجه می‌انجامد که در هر فعلی که انسان را در ظاهر بدون محرک مادی یافتید، با دقت نظر در مسئله، سرانجام یک انگیزه و منفعت در عمق وجود فاعل فعل خواهید یافت. اقلّ انگیزه برای انجام کار خیر، لذت بردن از فعل و رنج نبردن از عدم وقوع آن است. درغیراین‌صورت، محال است فعلی از انسان سر بزند: «همهٔ انسان‌ها شکارچی هستند؛ یعنی همه کس در هر کاری، طعمه‌ای را می‌جوید و تمایز افراد فقط در وسیله به دام انداختن و آلت صید است. یکی با تفنگ، به منظور خود می‌رسد و ابزار شکار دیگری، چیزی است که کسی تصور نمی‌کند که با آن ابزار، کسی قصد شکار داشته باشد» (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۳).

دیدگاه دیگر مربوط به مکاتبی است که مدعی‌اند انسان می‌تواند به مراتبی برسد که از فعل خودش هیچ غرضی که به خود او برسد، نداشته باشد. در روی‌آورد این مکاتب، انسان، فعل خود را با انگیزه خیر رساندن به دیگران و رفع سختی از آنان انجام می‌دهد. در این دیدگاه این تصور که انسان نمی‌تواند از دایره منفعت‌طلبی خارج شود، ناشی از عدم شناخت انسان است. نگاه لذت‌طلبانه و سودمحورانه به انسان، نگاه به حیوانیت انسان است؛ درحالی‌که مقام انسان، مقام جود و فضل است. انسان در ذات خود، میل به خیر رساندن به دیگران، خدمت به بشریت و ایثار دارد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۴).

شهید مطهری دیدگاه ابن‌سینا را متفاوت از این دو دیدگاه می‌داند. دیدگاه رایج میان فیلسوفان مسلمان، هم‌راستا با دیدگاه ابن‌سینا مبتنی‌بر آن است که در فاعل‌های بالقصد، همواره فعل برای غرضی که به فاعل برمی‌گردد، رخ می‌دهد؛ البته این غرض می‌تواند یک غرض معنوی باشد. ازاین‌رو اگر فاعلی انگیزه خود را خیر رساندن به دیگران معرفی کرد، لزوماً دروغگو نیست. ممکن است او در طول انگیزه خیرخواهی، انگیزه دیگری داشته باشد که عبارت است از: لذت درونی، آرامش وجدان یا رسیدن به سعادت اخروی. بر این اساس فاعل در عین دنبال کردن غایتی برای قابل، در طول این غایت، به دنبال غایت خود نیز هست و این دو امر تزاحمی با هم ندارند؛ زیرا در دو سطح متفاوت طولی هستند. روشن است که این تبیین، در مورد موجودات فاقد شعور که فاعلیت بالقصد ندارند و از سوی دیگر، در باب واجب‌الوجود که انگیزه زائد بر ذات ندارد، قابل طرح نیست؛ بلکه اغراض انسان به‌عنوان فاعل دارای شعور و قصد، از این سنخ است.

بر این اساس انسان به‌عنوان فاعل بالقصد و بر اساس غایت مورد نظرش، دارای مراتب وجودی مختلفی می‌شود:

ـ مرتبهٔ حیوان: مرتبه‌ای که فرد فقط از کاری که برای خودش منفعت دارد، لذت می‌برد.

ـ مرتبهٔ دون حیوان: مرتبه‌ای که فرد از دردمندی غیر، لذت می‌برد و از لذت بردن او، ناراحت می‌شود.

ـ مرتبهٔ فوق حیوان: مرتبه‌ای که انسان از لذت بردن دیگران، لذت می‌برد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص ۱۴۹ و ۱۵۰).

در همهٔ این مراتب، فعل انسان به دنبال غایتی در ذات خود است؛ با این تفاوت که در مرتبهٔ فوق حیوان، این غایت می‌تواند با غایتی خیرخواهانه در مورد دیگران همراه باشد. استاد مطهری با طرح بحث «زیبایی معقول»، این مسئله را تبیین کرده است. زیبایی معقول، آن زیبایی است که فقط به وسیلهٔ عقل درک می‌شود و حس و خیال قادر به درک آن نیست. مکاتب اخلاقی باید بشر را به مرحله‌ای برسانند که بشر بتواند زیبایی‌های معنوی کارهای اخلاقی را درک کند؛ زیبایی فداکاری، گذشت، جود، سخا و... را درک کند. در این صورت، همان‌طور که زیبایی‌های حسی را درک می‌کند و به آنها جذب می‌شود، به سوی زیبایی‌های معقول جذب می‌شود. انسان باید از زیبایی‌های حسی و خیالی اوج گرفته و زیبایی کارهای نیک را بیابد (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۲، ص۵۳۴).

۴. قرائتی نو از دیگرگرایی در نگاه استاد مطهری

در روی‌آورد استاد مطهری، انسان یک سلسله استعدادهای کمالی دارد که تنها در جامعه امکان بروز دارد. باید جامعه‌ای انسانی در میان باشد تا این استعدادها بتوانند متجلی شوند. این دسته استعدادها (غیر از استعداد علمی که به وسیلهٔ جامعه شکوفا می‌شود)، استعدادهای اخلاقی یا ارزش‌های انسانی نام دارند. برای مثال انسان دارای استعداد انفاق، جود و بخشندگی است؛ اما اگر جامعه‌ای نباشد، بخشندگی امکان تحقق پیدا نمی‌کند و فرد نمی‌تواند این استعداد را به ظهور برساند. به تعبیری می‌توان گفت تجلی استعدادهای اخلاقی، نیاز به وجود دیگران دارد (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۱۵ ص۵۴۳).

از سوی دیگر، دامنه گسترده‌ای از افعال انسانی در حیطهٔ فاعلیت بالقصد، خودگرایانه است و انسان از طریق چنین کنش‌هایی، به دنبال کسب کمالاتی برای ذات خود است. او با حسابگری به این نتیجه می‌رسد که گرچه ثروت، در حال حاضر برای او خیر است، اما اگر آن را در راه خدا انفاق کند، خیر بیشتر و وسیع‌تری شامل حالش می‌شود؛ ازاین‌رو به بخشش به دیگران رو می‌آورد (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۷، ص۷۰۶). بااین‌وجود افعال انسان، صرفاً با انگیزه‌های خودگرایانه نیست و دسته دیگری از افعال انسانی وجود دارند که با انجام فعل به قصد نفعی برای خود تطابق ندارد. استاد مطهری افعال دستهٔ اول را «افعال فکری» نامیده است. در افعال فکری، فاعل، فعل خود را برای غرضی انجام می‌دهد و حسابگرانه، به کنشی دست می‌زند. در مورد این افعال، شهید مطهری دیدگاه ابن‌سینا را بر حق می‌داند. فعل از سر حسابگری، حتما به دنبال غایتی ولو معنوی، در ذات فاعل است. دستهٔ دیگر افعال انسانی، «افعال عاشقانه» نام دارد. در افعال عاشقانه، هیچ فکر و حسابگری‌ای در کار نیست؛ بلکه با غلبه حبّ، فعل از فاعل صادر می‌شود. در غلبه حبّ، نفسِ وجود چیزی، می‌تواند سبب حرکت شود. روح انسان دارای این ویژگی است که گاه تحت تأثیر فرد یا افرادی قرار می‌گیرد که چنان وجود او تسخیر کرده‌اند که مجال فکر کردن پیدا نمی‌کند. در این حالت، ملکات و افعال آن فرد یا افراد بزرگ در او متجلی می‌شود، بی‌آنکه دلیلی برای آنها داشته باشد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۱).

شهید مطهری نسبت این دو نوع فعل به یکدیگر را، همچون نسبت «مفعول‌ٌله تحصیلی» و «مفعول‌ٌله حصولی» در علم نحو دانسته است. در مفعول‌ٌله تحصیلی، غایتی برای فعل طرح می‌شود؛ درحالی‌که در مفعول‌ٌله حصولی، غایتی در جمله ذکر نمی‌شود. برای مثال در عبارت «او را برای ادب کردن زدم»، مفعول‌ٌله، تحصیلی است، ولی در عبارت «او را به خاطر دروغ‌گویی‌اش زدم»، مفعول‌ٌله، حصولی است و غایتی برای فعل مطرح نشده است (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۱). بر همین اساس، استاد مطهری غایت را به دو نوع تحصیلی و حصولی تقسیم کرده است. مراد از غایت تحصیلی آن است که گاهی فاعل، فعل را برای تحصیل چیزی انجام می‌دهد و در مقابل گاهی به فعل، برای آنچه که مطلوب بالذات است، روی می‌آورد. انسان در بسیاری از فعل‌های طبیعی خود، کاری می‌کند که چیزی را که ندارد، به دست آورد. چنین فعلی، فعل فکری و در مورد موجودات فاقد شعور، از سر طبیعت است. طبیعت به دنبال چیزی است که فاقد آن است و حتی فکر هم وسیله‌ای در خدمت طبیعت انسانی است. در مقابل در غایت حصولی، عشق به‌معنای حقیقتی است که در حال حاضر وجود دارد و چون وجود دارد، به خاطر او فعل رخ می‌دهد. در یک عشق حقیقی و نه عشق از سر طمع، هر آنچه از عاشق سر می‌زند، برای معشوقش است و نفس وجود معشوق و زیبایی او، عامل ایجاد شوق و انگیزه است. شهید مطهری تقلید، محاکات، عشق و محبت‌های عارفانه را از این سنخ می‌داند. در بسیاری موارد انسان مجذوب شخصیت فردی است و در حالاتی که توجه ندارد، ناخودآگاه منعکس‌کننده حالات و ویژگی‌های اوست. در این موارد فاعل به دنبال رسیدن به چیزی نیست. بلکه فقط به تقلید می‌پردازد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۴۵ و ۱۴۶). در افعال عاشقانه، غایتمندی انسان، رقیقه‌ای از غایتمندی موجودات مجرد است. خداوند، به‌عنوان مبدأ و منتهای عالم، غایت‌الغایات است و غایت بودن او، از نوع غایت حصولی است. حصول کمالات باری‌تعالی، عین فاعلیت اوست. غایت بالذات همواره در فاعل، حاصل است و ازاین‌رو اساس خلقت عالم، حبّ ذات الهی است. به همین جهت، عامل شکل‌گیری عالم از سوی حکما و عرفا، عشق دانسته شده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۱۴۵).

استاد مطهری دیدگاه وظیفه‌گرایانه اخلاق کانتی را با خودگرایی سینوی هم‌راستا می‌داند. از نظر او غرضی که ابن‌سینا و کانت از آن سخن گفته‌اند، قطعاً غایت تحصیلی است. درست است که کانت فعل اخلاقی را غیرمشروط می‌داند، اما بیانش نمی‌تواند خالی از غرض تحصیلی باشد. طبق نظر او، تنها افعالی که از سر وظیفه و به نیت عمل به تکلیف، از انسان سر می‌زنند، ارزش اخلاقی دارند و درصورتی‌که فاعل از انجام فعل خود، هدفی جز انجام وظیفه داشته باشد، فعل او اخلاقی محسوب نمی‌شود. غرض عقلایی فاعل در دیدگاه کانت آن است که فعل را برای تکلیف بودن آن شکل داده و وظیفهٔ خود را در قبال این مسئله به‌درستی انجام دهد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۰). با وجود اشتراک در غایت تحصیلی، حصر ارزشمندی و اخلاقی بودن فعل، در توجه به تکلیف بودن عمل،

در نظام ارزش‌گذاری ابن‌سینا وجود ندارد. از نظر ابن‌سینا فعل می‌تواند به قصد استکمال نفس انسانی صورت گیرد و درعین‌حال ارزشمند تلقی شود. در مقابل در افعال عاشقانه، غایت تحصیلی در کار نیست. عشق به ذات حق به‌عنوان یک غایت حصولی، انسان را تجلی اسما و صفات الهی می‌سازد. طرح دوگانه فعل فکری در مقابل فعل عاشقانه، از سوی استاد مطهری برای تبیین بهتر این مسئله است. به‌زعم وی حلّ بسیاری از اشکالات در بحث غایت فعل انسان، در توجه به این تمایز است.

مهم‌ترین نکته‌ای که استاد مطهری در مقام داوری بین دو دیدگاه خودگرایی و دیگرگرایی مطرح کرده، آن است که فعل انسانی باید با ملاک متعلق انگیزه او از فعل، مورد واکاوی و بازبینی قرار گیرد. اگر انسان فعلی را انجام دهد تا شرّی از خودش دفع شود، یا منفعتی به خودش برسد، اگرچه در ظاهر اظهار بر این انگیزه نکند، این عمل، دیگرگرایی نیست؛ بلکه نوعی خودخواهی و خودپرستی است، ولی ممکن است انسان از اینکه فعلش منشأ خیر برای دیگران می‌شود، لذت ببرد. این لذت، خودپرستی نیست؛ بلکه می‌توان آن را کمالی انسانی به حساب آورد و اگر چنین لذتی برایش حاصل نشود، او را فاقد کمال انسانی دانست (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۴). چنین فردی همان‌طور که دیگران به منفعت خود علاقه دارند، به منفعت آنان علاقمند است و انگیزه‌اش خیررسانی است، نه لذت بردن شخص خود.

بسیاری تصور می‌کنند اگر از وقوع فعل، لذتی برای فاعل حاصل شد، آن فعل، اخلاقی محسوب نشده و هم چون دیگر اعمال حیوانی و مادی، عملی بی‌ارزش است. استدلال آنان بر این اساس است که محور فعل فاعل، خود اوست و فعل را برای لذت خود انجام می‌دهد. این ادعا در حالی است که چنین فاعلی، فعل خود را برای منافع دیگران رقم زده و قصد اولیه و بالذاتش، لذت بردن نبوده است، گرچه بالتبع لذتی برای او حاصل می‌شود. مهم این است که فعل او به انگیزه لذت بردن خود شکل نگرفته است. برخی فیلسوفان اخلاق مغرب‌زمین نیز بر این مطلب تأکید دارند که شخص غیرخودخواه دقیقاً همان کسی است که از کمک کردن به دیگران احساس رضایت می‌کند و شخص خودخواه این حس رضایت را نمی‌برد. این نشانی از دل‌رحمی و خوش‌قلبی فرد دیگرخواه است. اگر شخصی حقیقتاً خودخواه باشد، وجدانش از درد کشیدن دیگران، آزرده نمی‌شود و در مقابل اگر فردی از کمک به دیگران لذت می‌برد، به‌معنای خودخواهی او نیست (ریچلز، ۱۳۸۷، ص۱۰۶ و ۱۰۷).

از دیدگاه استاد مطهری لذت فی‌نفسه امر مستقلی نیست تا متعلق انگیزه انسان قرار گیرد. انسان هیچ‌گاه چیزی را از آن حیث که لذت دارد، دوست نمی‌دارد. به تعبیر دیگر، میل او مستقیماً متوجه لذت نیست، بلکه دوستی و میل انسان همواره متوجه امور خارجی است که از توجه به امر خارجی برای او لذت حاصل می‌شود. به تعبیری لذت برای او ضرورت است، نه غایت (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۵). مشابه همین مطلب در دفاع از دیگرگرایی از سوی برخی فلاسفهٔ اخلاق دیگرگرا مطرح شده است. در این بیان، عامل تمایز میان خودگرایی و دیگرگرایی، غایت فعل

است؛ نه لذت حاصل‌شده از دستیابی به غایت. اگر ما مایل به دستیابی به هدفی خاص باشیم، آنگاه ممکن است از نیل به آن، لذت ببریم. اما آنچه ما به دنبال آن بوده‌ایم، دستیابی به آن هدف بوده است و پیش از آنکه لذتی از رسیدن به یک هدف ببریم، باید بخواهیم که به آن هدف نائل شویم. مسئله به این صورت نیست که ابتدا نوعی خودآگاهی خوشایند را خواسته و بعد تلاش کنیم شیوه‌های رسیدن به آن را متصور شویم؛ بلکه حقیقت آن است که ما خواهان غایتی هستیم و چون خواهان این امور خارجی هستیم، از به دست آوردن آنها لذت می‌بریم. ازاین‌رو انجام افعالی به انگیزه خوشبختی دیگران، به‌معنای آن نیست که احساسات خوشایند، متعلق فعل ما باشند و حتی در صورت حصول چنین احساساتی، خودخواه به‌شمار آییم (ریچلز، ۱۳۸۷، ص۱۰۷ و ۱۰۸).

نتیجهٔ سخن آنکه اگر مطلوب‌های انسان را منحصر در منافع او بدانیم، مستلزم این است که افعالی چون فداکاری و ایثار را از سنخ دروغ بدانیم؛ چون فاعل آن به دنبال منفعت خویش است. همچنین اینکه بگوییم انسان بدون هیچ انگیزه‌ای به خیررسانی به دیگران مشغول می‌شود، نیز سخنی نادرست است. تبیین دقیق این مسئله آن است که انسان می‌تواند به جایگاهی برسد که انگیزه‌اش خیر رساندن به دیگران و دفع ضرر از آنان باشد. استاد مطهری این جایگاه را جایگاه انسان دردمند می‌داند. از نظر او دردمندی، کمالی انسانی است. او از اینکه دیگران مانعی بر سر راه خود برای رسیدن به کمال داشته باشند، درد می‌کشد و در مقابل در صورت رفع موانع و نیل آنان به هدفشان لذت می‌برد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۵). نشانهٔ اینکه فاعل به دنبال غایتی برای خود نیست، آنکه حتی اگر دیگران به واسطه فاعلی غیر از خودش، به کمالی دست یابند، باز هم از این امر لذت می‌برد و این امر، ناشی از دردمندی و دیگردوستی انسان است.

بر این اساس سخن ابن‌سینا نیز که انسان را موجودی به دنبال عوض مادی یا معنوی می‌داند، قابل بررسی است. اگر منظور او این باشد که همه کارهای انسان، همواره در ازای عوضی مادی یا معنوی انجام می‌شود، مورد پذیرش نیست، اما اگر مقصود او این باشد که در جایی هم که انسان فعلی را به انگیزه خیررسانی به دیگران انجام می‌دهد، خود همین انگیزه، کمالی برای او محسوب می‌شود، ولو اینکه انسان عمل خود را برای دستیابی به این کمال انجام نداده باشد، این سخن با دیدگاه استاد مطهری قابل تطبیق است. از نظر او انگیزه انسان در والاترین مرحلهٔ عمل اخلاقی، فقط خیر رساندن به دیگران و دفع شر از آنهاست (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۵). انسان، موجودی است که دردمندی و خیررسانی به دیگران او را در مسیر استکمالی خویش از قوه به فعل پیش می‌برد؛ بی‌آنکه برای این غایت، فعل خود را انجام داده باشد. او کمال را برای همهٔ انسان‌ها می‌خواهد و خود در این میانه نادیده انگاشته شده است؛ هرچند این روحیه، موجب استکمال خود او نیز هست. این مسئله که چگونه ممکن است انسان شیفتهٔ یک ارزش شود و حال آنکه سودی در آن ارزش برای او وجود نداشته باشد، مسئله‌ای است که اصول مکتب مادی به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند آن را توجیه کنند (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱۱، ص۱۵۱).

۵. نیل به مرتبهٔ فنا، مبنای دیگرگرایی استاد مطهری

همان‌طور که اشاره شد شهید مطهری از دسته‌ای از افعال انسان با عنوان افعال عاشقانه یاد می‌کند که فاعل در این کنش‌ها، هیچ انگیزه ذاتی، از انجام فعل ندارد و فعل خود را صرفاً از سر عشق به محبوب و تقلید از او انجام می‌دهد. البته باید توجه داشت که عشق با شهوت، متفاوت است. اگر فعلی از سر شهوت باشد، یعنی انسان چیزی را برای خود می‌خواهد و هدفش، تصاحب طرف مقابل و بهره‌مندی از وصال اوست؛ ولی در عشق اصلاً مسئلهٔ وصال و تصاحب مطرح نیست؛ مسئلهٔ فنای عاشق در معشوق مطرح است که به‌هیچ‌وجه با منطق خودگرایی، سازگار نیست. در مسئلهٔ عشق، فرد فقط می‌خواهد در مقابل معشوق، تسلیم محض باشد و از منِ او، از خودِ او و از انانیتش چیزی باقی نماند (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۳، ص۵۰۷).

در مرتبهٔ «فنای عاشق در مقابل معشوق» انسان باافتخار، همه چیزش را فدای معشوق می‌کند، خودش را در مقابل او، نیست و هیچ می‌بیند و در مقابل عظمت و شکوه او، خود را هیچ می‌انگارد. ایثار و از خود گذشتن که نمونهٔ اعلای فنای در مقابل معشوق به‌شمار می‌رود، با خودمحوری قابل جمع نیست (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۳، ص۵۰۸).

اگر معشوق انسان، ذات پروردگار باشد و او به مرتبهٔ فناء فی الله برسد و مستغرق در تجلیات اسما و صفات الهی شود، خود آئینه اسما جمالیه او شده و از سر عشق به باری‌تعالی، تشبه و تخلق به اخلاق الهی پیدا می‌کند و به خیر رساندن به دیگران بی‌آنکه غایتی برای خودش متصور باشد، مشغول می‌شود. ازاین‌رو امکان ندارد انسان به مرتبهٔ عالیه معرفت الهی و عشق به او برسد، ولی وجود و عدم‌راستی، درستی، عدل، کرم، احسان، خیرخواهی، جود و عفو برایش علی‌السویه باشد؛ زیرا اخلاق عالی انسان، نوعی خداگونه بودن است. ممکن است این امر به صورت ناآگاهانه اتفاق بیفتد. علاقه انسان به ارزش‌های دیگرگرایانه، ناشی از علاقه فطری به متصف شدن به صفات خدایی است؛ هر چند خود انسان، توجه به ریشهٔ فطری آنها نداشته و احیاناً در شعور آگاه خود، منکر آن باشد (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۲، ص۱۷۷): «ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی، اخلاق خدایی هستند؛ تخلّقوا باخلاق الله. اخلاق عالی از قبیل عدالت، کرامت، جود و عفو، اخلاق خدایی است و خداگونگی است و لهذا اگر فرضاً از معرفت‌الله هم منفک شود و جحودی در کار نباشد، در آخرت مفید واقع می‌شود، آنچنان‌که در مورد حاتم و غیره گفته شده است» (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۲، ص۴۸).

عشق به ذات الهی، به عشق به مخلوقات او که از لوازم وجودی‌اش به حساب می‌آیند، منتهی می‌گردد. دلیل این که جود برای انسان، یک خیر معنوی محسوب می‌شود، این است که جود، رحمت و افاضه است و انسان این درک را دارد که از عالَم رحمت است و لازمه از عالَم رحمت بودن، فیض رساندن است (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۲، ص۵۸۶). استاد مطهری در توضیح آیهٔ «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها» تأکید می‌کند که انسان از آن جهت که خلیفةالله است، مظهر جود، احسان و کرم الهی است (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۳، ص۶۸۰). ساختار وجودی انسان فطرتاً اخلاقی

آفریده شده و اگر انسانیت انسان، باقی بماند و مانعی، سدّ فطرت خدادادی او نشود، پیوندش با خلق خدا هم بر اساس مهربانی، خدمت، خیررسانی و جود است (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۷، ص۶۵۷). با پذیرش فطری بودن اخلاق، اشتراک موضوعات اخلاق اجتماعی ـ همچون تواضع، عفو، جود، احسان و فداکاری ـ و بعضی موضوعات اخلاق فردی ـ مانند شجاعت، استقامت، پرکاری و منظم بودن ـ بین تمام سیستم‌های اخلاقی قابل توجیه است (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱۱، ص۱۲۲)، البته فطرت اخلاقی در وجود انسان، امری بالقوه است که با رشد وی، به شکوفایی می‌رسد (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۷، ص۷۰۶).

با وجود آنکه سرشتی بودن امور اخلاقی، کم و بیش مورد قبول همگان است، اما با اتکا به ایمان مذهبی، ضمانت اجرایی بیشتری می‌یابد؛ خصوصاً دین، پشتوانه وثیقی برای اخلاق اجتماعی به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۳، ص۴۰۰). از نظر استاد مطهری ایمان با تحت ضابطه درآوردن غرایز، از انسان طبیعی، انسان اجتماعی می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱، ص۴۹۰). بسیاری از احکام شریعت نیز جهت تقویت اخلاق فطری انسان وضع شده است، برای مثال تحریم ربا در اسلام برای آن است که تعاطف و تراحم در جامعه وجود داشته باشد؛ ازاین‌رو اسلام، قرض دادن را واجب نکرده و بر عهده حکومت هم نگذاشته؛ بلکه تشویق به دادن قرض‌الحسنه نموده و قرض ربوی را حرام کرده است. این تدبیری از جانب شارع است تا کمک به دیگران، بر پایه عواطف و احساسات صورت گیرد و این زنده کردن عواطف، کاری عاقلانه است؛ به‌نحوی‌که اگر رفع حاجت نیازمندان به طرق دیگری هم امکان‌پذیر بود، به این میزان ارزشمند نبود (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۴، ص۲۹۳).

با وجود تحلیل فوق در طرح افعال دیگرگرایانه، استاد مطهری در مقام دفاع از ابن‌سینا که در طرح مباحث حکمی خود، خودگرایی را تقویت می‌کند، معتقد است: ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفا* برای موشکافی در معنای احسان و جود چنین مطالبی را مطرح کرده است و نه برای بیان معیار فعل اخلاقی (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱۱، ص۱۴۰). به تعبیر دیگر، ابن‌سینا در فضای بحث علیت غایی و با تأکید بر بی‌نیازی واجب‌الوجود به‌عنوان صاحب جود مطلق، دیگر موجودات را در ذات خود نیازمند استکمال از طریق افعالشان دانسته است. اینکه جایگاه طرح مباحث تا چه میزان بر دیدگاه ابن‌سینا در طرح خودگرا بودن انگیزه‌های انسانی اثرگذار بوده است، امری قابل تأمل است؛ امری که استاد مطهری بر اساس حسن ظنّ خود به ابن‌سینا، آن را مسلّم انگاشته است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تمایز رویکرد استاد مطهری در مواجهه با رویکرد فلاسفهٔ مسلمان مورد بررسی قرار گرفت. درحالی‌که ابن‌سینا غایت انسان در همهٔ افعالش را معطوف به خودِ انسان دانسته و حبّ ذات و حبّ کمالات ذات را انگیزه او در صدور افعالش به حساب می‌آورد. استاد مطهری کلیت این مسئله را زیر سؤال برده و این حکم را مربوط به دسته‌ای از افعال انسانی به نام افعال فکری می‌دانست. از نظر او علاوه بر افعال فکری که از سر حبّ ذات و

حسابگری از سوی انسان صادر می‌شود و در آن نوعی عوض مالی یا معنوی، مد نظر فاعل است، افعالی به نام افعال عاشقانه از انسان سر می‌زند که در این دسته افعال، صدور فعل انسانی، صرفاً از سر عشق به معشوق و رفتار تقلیدوار از اوست و هیچ نوع قصدی برای خود، مورد توجه نیست. از نظر استاد مطهری در افعال عاشقانه، فاعل حتی فعل را برای لذت بردن از خیررسانی به دیگران انجام نمی‌دهد؛ چراکه لذت، امر مستقلی نیست که فی‌نفسه به‌عنوان غایت واقع شود. لذت، به‌عنوان ضرورت برای فاعل حاصل می‌شود، نه به‌عنوان غایت. مبنای دیدگاه خاص استاد مطهری، نیل انسان به مرتبهٔ فناء فی الله است که در این مرتبه، انسان خود را هیچ می‌انگارد و از سر عشق به وجود پروردگار، به دیگر مخلوقات به‌عنوان آثار وجودی او عشق می‌ورزد و با تجلّی اسما و صفات الهی در وجود خود، بدون چشمداشت عوض، به فعل مبادرت می‌ورزد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهات*. قم: البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *المباحثات*. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.

بکر، لارنس (۱۳۸۰). *مجموعه مقالات فلسفهٔ اخلاق*. ترجمهٔ گروهی از مترجمان. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ریچلز، جیمز (۱۳۸۷). *فلسفهٔ اخلاق*. ترجمهٔ آرش اخگری. تهران: حکمت.

صالحی، محمدمهدی و اخوان، مهدی (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی جایگاه دیگرگزینی در نظریه تربیت اخلاقی جان وایت و مرتضی مطهری. *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت*، ۵۱، ۱۵۳ـ۱۹۰.

صدرالمتألهین (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عزیزی علویجه، مصطفی (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حبّ ذات. *اندیشه نوین دینی*، ۹، ۱۲۵ـ۱۶۰.

فرانکنا، ویلیام (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*. ترجمهٔ هادی صادقی. قم: مؤسسهٔ فرهنگی طه.

محمدرضایی، محمد (۱۳۸۲). فلسفهٔ اخلاق از دیدگاه استاد شهید مطهری. *قبسات*، ۳۰ و ۳۱، ۳۳ـ۵۲.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲الف). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ب). *یادداشت‌های استاد مطهری*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۹). *درس‌های الهیات شفا*. تهران: صدرا.

موسوی، سیدرضا و جهانگیر، کیومرث (۱۳۹۶). دگردوستی و سیاست: مطالعه‌ای تطبیقی بین جان رالز و شهید مطهری. *پژوهش‌های سیاست اسلامی*، ۱۲، ۳۵ـ۶۰.

هولمز، رابرت (۱۳۸۹). *مبانی فلسفه اخلاق*. ترجمهٔ مسعود علیا. تهران: ققنوس.

هینمن، لارنس (۱۳۹۸). *اخلاق (رویکردی کثرت‌گرایانه به نظریهٔ اخلاق)*. سرپرست ترجمه میثم غلامی. تهران: کرگدن.