

بررسی تطبیقی ابعاد انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبائی و فینیس

رحیم دهقان*

چکیده

ماهیت عامل انگیزش اخلاقی، درونی یا برونی بودن و خودمحور یا غیرخودمحور بودن آن، از جمله ابعاد بحث انگیزش اخلاقی در حوزه روان‌شناسی اخلاق هستند. جان‌فینیس، اندیشمند مسیحی معاصر، با تکیه بر ظرفیت‌ها و قوای طبیعی انسان و با رهیافتی درون‌گرایانه، ریشه انگیزه اخلاقی را در داشته‌های طبیعی فاعل اخلاقی جست‌وجو می‌کند و آن را غیرخودمحور جلوه می‌دهد. علامه طباطبائی نیز با رهیافتی غیرخودمحورانه بر ظرفیت‌های طبیعی انسان تأکید و تحقق انگیزه اخلاقی را در بستر ترکیبی از امیال طبیعی و عقلانیت انسان تبیین کرده است. بررسی اندیشه این دو در بُعد روان‌شناسی اخلاق نشان می‌دهد این دو دیدگاه در رهیافت درون‌گرایانه و برون‌گرایانه و تبیین فرایند ایجاد انگیزه اخلاقی با یکدیگر متفاوت هستند؛ علاوه بر این، در تبیین عامل اصلی انگیزش نیز با یکدیگر متفاوت‌اند؛ زیرا در نگرش فینیس انگیزه تنها در صورتی اخلاقی خواهد بود که در راستای خیرهای پایه باشد؛ اما علامه عنصر اصلی را در تبدیل شدن انگیزه به انگیزه اخلاقی، رضایت الهی می‌داند. این مقاله تلاش می‌کند با روش تحلیلی، اندیشه این دو را درباره ابعاد انگیزش اخلاقی بازسنجی و مقایسه کند.

کلیدواژه‌ها: انگیزش اخلاقی، دلیل عمل، درون‌گروی، برون‌گروی، علامه طباطبائی، فینیس.

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی (R.dehghan88@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۷/۰۱.

مقدمه

هر نظریه اخلاقی در صورتی می‌تواند مقبول و موجه باشد که بتواند برای ابعاد مختلف مباحث اخلاقی، در سه حوزه وجودشناسی (ماهیت اوصاف اخلاقی و نقش آن در هویت بخشی به انسان)، معرفت‌شناسی اخلاق (و رد شکاکیت اخلاقی) و روان‌شناسی اخلاق (ناظر به انگیزه اخلاقی)، پاسخ مقبول و موجهی داشته باشد؛ بر همین اساس، نظریه اخلاقی علامه طباطبایی و جان فینیس^۱، دو اندیشمند معاصر مدافع نظریه اخلاقی قانون طبیعی^۲، در صورتی موجه خواهد بود که بتواند پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای را در حوزه‌های مختلف مباحث اخلاقی عرضه کند.

از آنجاکه پرداختن به هر سه بُعد مذکور در پژوهشی مختصر ممکن نیست، در این مقاله تلاش کرده‌ایم تنها از حیث روان‌شناختی و آن‌هم در بحث انگیزه اخلاقی، دیدگاه این دو اندیشمند را بسنجیم و تحلیل کنیم؛ از این رو، هدف اصلی مقاله این خواهد بود که روشن کند موضع علامه طباطبایی و جان فینیس در بحث انگیزه اخلاقی، هر یک چقدر موجه است؟

۱. جان فینیس متولد جولای ۱۹۴۰ میلادی، فیلسوف و پژوهشگر استرالیایی در حوزه فلسفه حقوق و اخلاق است که در دانشگاه آکسفورد و نوتردام تدریس دروسی چون فلسفه حقوق، نظریه سیاسی، فلسفه اخلاق و ... را بر عهده داشته است. او مدرک دکتری خود را از دانشگاه آکسفورد دریافت نموده و در سال ۱۹۶۵م در همین دانشگاه از رساله دکتری خود با عنوان «مفهوم قدرت دستگاه قضایی با تأکید بر قانون اساسی فدرال استرالیا» دفاع نموده است. او یک توماس-شناس و مفسر اندیشه آکویناس است؛ و تألیفات مهمی در الهیات دارد. از جمله آثار فینیس که نقش مهمی در شهرت یافتن او نیز داشته است، کتاب «حقوق طبیعی و قانون طبیعی» است که شاید بتوان آن را نقطه عطفی در فلسفه حقوق و همچنین بازخوانی دکترین قانون طبیعی دانست.

۲. نظریه اخلاقی قانون طبیعی که از آن به «اخلاق مبتنی بر طبیعت» نیز تعبیر می‌شود، روش فهم سعادت براساس ظرفیت‌ها و قوای طبیعی انسان است. (برای مطالعه بیشتر در رابطه با نظریه اخلاقی قانون طبیعی از دیدگاه جان فینیس مراجعه کنید به: (Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 1980) همچنین برای مطالعه بیشتر در رابطه با دیدگاه علامه طباطبایی، رجوع کنید به: رحیم دهقان و امیر دیوانی، اخلاق مبتنی بر طبیعت از دیدگاه علامه طباطبایی، فصلنامه اخلاق و حیانی، موسسه اسراء، شماره ۸، ۱۳۹۴.

مباحث را در سه محور یا مسئله جزئی تر تبیین کرده ایم. به نظر می رسد بررسی آرای این دو اندیشمند در این سه مسئله می تواند تاحدی دیدگاه آن ها را پوشش دهد. مسئله اول، ناظر به منشأ انگیزه و دلیل عمل^۱ است؛ یعنی عامل انگیزش اخلاقی و دلیل عمل در اندیشه علامه و فینیس چیست؟ مسئله دوم، ناظر به درونی یا برونی بودن دلیل عمل است که براساس آن روشن می کنیم که آیا علامه و فینیس در رهیافت خود به مسئله انگیزه، موضع درون گرایی یا برون گرایی دارند. مسئله سوم، بحث خودگرایی یا دیگرگرایی است که به انگیزه عامل اخلاقی بازمی گردد و باید موضع این دو اندیشمند را در قبال آن روشن کنیم. این سه مسئله در واقع، ابعاد مختلف یک مسئله اخلاقی هستند؛ زیرا در صورت روشن شدن منشأ انگیزه، درونی یا برونی بودن آن و نیز خودمحور یا دیگرمحور بودن آن نیز روشن می شود؛ پس این مقاله تلاش می کند ابعاد مختلف یک مسئله را واکاوی کند؛ به این ترتیب هر یک از ابعاد مذکور را ضمن تبیین، بررسی و دیدگاه علامه و فینیس را درباره هر یک از آن ها ارزیابی می کنیم.

۱. عامل ایجاد انگیزه یا دلیل رفتار اخلاقی

طبیعی است هر کاری که از انسان سر می زند، برخاسته از انگیزه ای درونی یا غایتی برونی است. انگیزه اخلاقی، همان داعی و دلیل عمل یا به تعبیری، علت غایی است که انسان برای دست یافتن به آن، فعل اخلاقی را انجام می دهد. مراد از عامل ایجاد انگیزش نیز بستری است که از طریق آن انگیزه شکل می گیرد؛ برای مثال، باور فرد می تواند بستری برای ایجاد انگیزه در او شود و او را به سوی انجام دادن کاری سوق دهد.

۱-۱. عامل ایجاد انگیزه اخلاقی در نگرش علامه طباطبائی

علامه طباطبائی منشأ و بستر انگیزه اخلاقی را در تحلیل امیال و استعداد های درونی انسان جست و جو می کند. در نظر ایشان، میل به احسان و نوع دوستی، معرفت، پرستش،

^۱ . Philosophy of action.

زیبایی، بقا، کمال، سلامتی و ... همگی امیالی هستند که در سرشت انسان قرار داده شده‌اند و افعال انسان بر مبنای آن‌ها رخ می‌دهد.

«هر فعلی که به مقتضای اراده و اندیشه از انسان سر می‌زند، خواه ناخواه از یک میلی سرچشمه می‌گیرد و غایتی که در درجه اول منظور انسان است، ارضاء آن میل است.» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۸۵/۲)

انسان با انجام دادن افعال، همواره به دنبال ارضای امیال و گرایش‌هایی است که طبیعی در وجود او نهاده شده است. هر یک از امیال و گرایش‌های طبیعت انسان، حاکی از نوعی نیاز در وجود اوست که انسان از برطرف کردن آن لذت می‌برد. همین لذت ناشی از ارضای نیازها البته با مراتب مختلفی که دارد، مهم‌ترین عامل تحریک انسان به سوی افعال است و تصور چنین لذتی، عامل برانگیخته شدن انسان برای انجام دادن فعل است.

«انسان در هر عملی که انجام می‌دهد، لذتی را در نظر می‌گیرد که یا لذت مادی و بدنی است؛ مانند لذت غذا، نوشیدنی، ازدواج و امثال آن و یا لذت فکری است؛ مانند لذت ترقی، انس، مدح، فخر، نام نیک، انتقام، ثروت، امنیت و صدها نظایر آن. این لذایذ است که عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر او زینت می‌دهد و خداوند، آدمی را به وسیله همین لذت‌ها تسخیر نموده است. اگر این لذایذ نبود، بشر در صدد انجام هیچ عملی بر نمی‌آمد.» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۲۵/۷)

البته اینکه لذت به منزله عامل محرک انسان نقش مهمی در حرکت وی به سوی ارضای امیال دارد، ناشی از میل بنیادی تری در وجود انسان است و آن این است که بشر به اقتضای طبیعت خود از درد و رنج و از هر چه موجب درد و رنج باشد، گریزان و به لذت و آنچه مایه لذت باشد، متمایل است و طبیعی به کارهایی می‌پردازد که او را به لذت می‌رساند و از درد و رنج دور می‌کند.

تا اینجا اگر چه منشأ یا بستر انگیزه انسان را برای انجام دادن فعل مشخص کردیم، این انگیزه هنوز اخلاقی نیست و فعلی که در خارج تحقق می‌یابد نیز لزوماً اخلاقی نخواهد بود. انگیزه در صورتی اخلاقی خواهد بود که در جهت تحقق فعل اخلاقی باشد. علامه بر مبنای

امیال و گرایش‌های حاکم بر وجود انسان، انگیزه اخلاقی یا انگیزه لازم را در جهت تحقق فعل اخلاقی، در دو مرحله ترسیم می‌کند:

۱. باتوجه به ظرفیت‌های طبیعی می‌توان دریافت که نیروی تحریک‌کننده و انگیزه، طبیعی در انسان تعبیه و عقل نیز در کنار آن قرار داده شده است تا این نیرو را هدایت و رهبری کند؛ برای مثال، درباره «بقای نسل»، فرایند تحقق انگیزه رفتار این گونه ترسیم خواهد شد که نظام جاری در عالم، از نوع انسانی، بقای نوعی را خواسته است که البته با بقای افراد تأمین می‌شود. برای تضمین و تأمین این غرض، بنیه و ساختمان بشر به جهاز تناسلی مجهز شده است. از آنجاکه صرف مجهز بودن به دستگاه تناسلی در جنس نر و ماده کافی نیست، نیرویی به نام شهوت در طبیعت هر دو نهاده شده است تا هریک به طرف دیگر متمایل و مجذوب شود و طرف دیگر را نیز به سوی خود بکشد. این کشش لحظه به لحظه اشتداد طبیعی می‌یابد و در نتیجه، عمل جنسی رخ می‌دهد. البته نظام خلقت فقط داشتن جهاز تناسلی و نیروی محرک را کافی نمی‌داند و برای اینکه آن دستگاه تناسلی و این نیروی جاذبه بازیچه قرار نگیرد و به فساد کشیده نشود، عقل را نیز در وجود انسان قرار داده و بر زندگی بشر حاکم کرده است؛ پس از یک سو مجهز بودن تکوینی به جهاز تناسلی، آدمی را دعوت می‌کند به اینکه برای به دست آوردن نسل از طریق شهوت، ازدواج کند؛ از سوی دیگر عقلی که در او به ودیعه سپرده شده است، دعوت دیگری اضافه بر دعوت جهاز تناسلی دارد و انسان را می‌خواند به اینکه خود را از فحشا حفظ کند که مایه فساد سعادت زندگی است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴/۴۲۹)

پس در درجه اول، باید توجه کنیم علاوه بر جهازات بدنی، دو نیروی احساسی و عقلانی در وجود انسان تعبیه تکوینی شده است. آنچه انسان را به ازدواج، امر خیر، برمی‌انگیزد، غریزه و جاذبه‌ای است که بین مرد و زن، طبیعی ایجاد می‌شود و عقل با رهبری خود آن را هدایت می‌کند تا از مسیر اقتضای طبیعی «تناسل» و «تولیدمثل» خارج نشود. در صورت موفق نشدن عقل، در بشر فضیلتی به نام عفت باقی نخواهد ماند، نسب‌ها مختلط خواهد شد و تمامی غرایز فطری مرد و زن (انسان) باطل خواهد شد (همان: ۲/۴۲۰).

۲. درست است که طبیعت انسان جهازات خاصی دارد و نیروی عقل باید نیروی احساس و شهوت را هدایت کند، بالاخره عقل هم باید معیاری داشته باشد تا بتواند مسیر نیروی احساسی و جذبه‌های غریزی انسان را جهت‌دهی کند. آن معیار چیست؟ علامه باتوجه به آیه «وَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» که به توحید عملی دعوت می‌کند، توحید عملی را معیار قرار داده و معتقد است انسان باید اعمال خود را فقط برای رضای خدای تعالی انجام دهد (همان: ۴/ ۵۶۰)؛ در واقع نقطه نهایی که عقل باید همواره براساس آن نیروهای درونی را هدایت کند، رضایت خداوند است.

پس انگیزه اخلاقی در نظر علامه، معطوف به رضایت خداوند است و تنها با این عنصر است که انگیزه انسان برای انجام دادن فعل، به انگیزه اخلاقی تبدیل می‌شود؛ برای مثال، در رابطه با مسئله انتقام، وقتی کسی چیزی را از انسان سلب می‌کند یا شری به او می‌رساند، طبیعی در دل، آزاری احساس می‌کند و این احساس او را برای انجام دادن عمل انتقام تحریک می‌کند. در اینجا نیروی عقل باید باتوجه به معیار رضایت الهی، نیروی انگیزه شده را رهبری کند تا فعلی که در خارج تحقق می‌یابد، درست و ارزشمند باشد. در صورت رهبری درست عقل، عمل به صورت قصاص قانونی برای حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از اختلال و هرج و مرج در جامعه دینی تحقق خواهد یافت؛ در نتیجه اخلاقی است؛ اما اگر عقل یارای رهبری نیروی شهوانی درون را نداشته باشد یا نتواند رهبری خود را دقیق اعمال کند، عمل به صورت انتقام فردی و فقط با انگیزه فرونشاندن احساس رنج باطنی فرد، نه رضای خداوند رخ می‌دهد و هیچ ارزش اخلاقی ندارد.

۲-۱. عامل ایجاد انگیزه اخلاقی در نگرش جان فینیس

جان فینیس نیز تلاش کرده است دلیل عمل و منشأ انگیزه را در داشته‌ها و استعدادهای طبیعی انسان جست‌وجو کند. فینیس برای تبیین انگیزه اخلاقی، از امیالی درون انسان سخن می‌گوید که هر یک ناظر به یکی از خیرات پایه^۱ و عامل انگیزش و حرکت انسان به سمت

۱. فینیس ۷ مورد را برشمرده است که به عنوان خیرات پایه و البته غایات نهایی هستند و نهایت کمال انسان را در تحقق

خیرات پایه‌اند. این تمایلات را می‌توان در دو دسته خلاصه کرد. یک دسته، اشتیاق‌های قوای مختلف انسان به تحقق بخشیدن قابلیت‌های خود هستند و دسته دیگر، احساساتی هستند که حاکی از نوعی بیزاری یا نفرت در انسان‌اند و او را از برخی افعال منع می‌کنند (Finnis & Grisez, 1987: 108).

در کنار این امیال درونی، فینیس معتقد است که انسان همچنین عقل عملی دارد و می‌تواند با آن، باوجود کشش‌های امیال، هنگام قرار گرفتن مقابل گزینه‌های متعدد، هدف را دنبال کند و اراده خود را در راستای تحقق خیرات پایه قرار دهد (Finnis, 1983: 46-47). فینیس در واقع، عقل عملی را هدایت‌کننده امیال قرار می‌دهد و آن‌ها را در راستای دست یافتن به خیرات پایه کمک می‌کند؛ از این رو، بنیان اصلی و ریشه اراده درست را در نوعی شوق عقلانی^۱ جست‌وجو می‌کند که از نظر ایشان، کسانی چون هیوم منکر آن بوده‌اند. شوق عقلانی، شوق یا تمایلی است که خود مقدمه دست یافتن به شوق یا تمایل دیگری نباشد (ibid: 47). انسان به دلیل داشتن این شوق، به خیرات پایه دست می‌یابد که هر یک جنبه‌ای از شکوفایی و کمال انسان هستند؛ برای مثال، انسان تمایل دارد همواره سالم باشد و از بیماری و جراحی نفرت دارد. همین تمایل، به صورت طبیعی نیرویی در او ایجاد می‌کند و عقل عملی نیز با هدایت آن نیرو، در قالب شوق عقلانی، او را به سمت افعالی رهنمون می‌کند که موجب «سلامتی» است و از افعال منافی سلامتی بازمی‌دارد. در صورت مغلوب شدن عقل در مقابل امیال، انسان به سمت خیرات پایه رهنمون نخواهد شد و دلیل موجهی برای عمل وجود نخواهد داشت (Finnis, 2011c: 23).

این خیرات دانسته است. این خیرات پایه عبارت‌اند از: حیات، معرفت، فعالیت، تجربه زیبایی، دوستی و معاشرت اجتماعی، عقلانیت عملی، و دین. (finnis, 1980: 70- 80) هر کدام از خیرهای اصیل یا پایه، ریشه در نوعی گرایش دارند که در طبیعت انسان است. منشأ و اسباب انگیزه انسان در واقع در آن گرایش‌ها ریشه دارد. (Finnis & Grisez, 1987: 115)

۱ . Rational appetite.

بنابراین، از یک سو شوق دست یافتن به هدف و از طرفی، گرایش‌های موجود در طبیعت انسان که انسان را به سوی انجام دادن فعلی می‌کشاند، سبب ایجاد انگیزه خواهند بود. البته تا این مرحله، این انگیزه هنوز اخلاقی نیست. میل‌ها اگرچه انسان را به سوی انجام دادن فعل سوق می‌دهند، تمام افعالی که امیال ما را به سوی آن‌ها سوق می‌دهند، اخلاقی نخواهند بود. تنها افعالی اخلاقی خواهند بود که براساس باورهای انسان و تأملات عقلانی، در راستای خیرات پایه باشند (Finnis, 1980: 61)؛ از این رو، فینیس تأکید می‌کند انگیزه عامل برای انجام دادن عمل اخلاقی از یک سو در گرایش‌ها و امیال درونی فرد ریشه دارد و از سویی وابسته به باورهای و تشخیص عقلانی در راستای هدایت امیال او به سمت خیرات پایه است. انگیزه‌های عقلانی، فرد را به سوی کل کمال و سعادت تحریک می‌کند؛ اما انگیزه‌های احساسی فقط انسان را به بخش احساسی کمال تحریک می‌کند (Finnis & Grisez, 1987: 105)؛ از این رو، باید هم به انگیزه‌های عقلانی و هم به انگیزه‌های احساسی توجه کرد؛ زیرا حاصل جمع آن‌ها ایجاد انگیزه اخلاقی خواهد بود (Ibid: 105)؛ به بیان دیگر، در نگرش فینیس، از آنجاکه در آغاز تمام واقعیت به انسان داده نشده است و قابلیت‌هایی دارد که از طریق عمل خود می‌تواند آن‌ها را محقق کند و به فعلیت برساند، جنبه‌هایی از کمال و فعلیت فرد، «خیرات پایه» هستند که براساس آن‌ها در جهت تحقق استعدادها بالقوه خود گام برمی‌دارد و با تصور این خیرات پایه، برای انجام افعالش انگیزه می‌یابد. از طرفی، هر کدام از خیرهای اصیل یا پایه، در نوعی گرایش ریشه دارند که در طبیعت انسان است؛ از این رو اساس انگیزه انسان در گرایش‌هایی ریشه دارد (Ibid: 115) که خیرات پایه به منزله جنبه‌های از شکوفایی انسان، آن‌ها را نمایندگی می‌کنند؛ بنابراین، از یک سو تصور هدف (خیرات پایه) و از طرفی گرایش‌های موجود در طبیعت انسان، انگیزه یا شوق دست یافتن به هدف را در انسان ایجاد می‌کند.

۳-۱. سنجش دو دیدگاه درباره عامل ایجاد انگیزه اخلاقی

فینیس با این رویکرد در قبال مسئله انگیزه و دلیل عمل، تا حدودی مانند علامه طباطبایی مسئله انگیزه را بر داشته‌های طبیعی انسان و ترکیبی از امیال و کارکردهای عقل عملی مبتنی کرده است؛ بر این اساس، می‌توان گفت رویکرد علامه و فینیس درباره عامل ایجاد انگیزه

اخلاقی از ابعادی به هم نزدیک است؛ از جمله اینکه براساس این رویکرد به مسئله انگیزه، هم علامه و هم فینیس عامل بی‌اخلاقی را در جهالت و نداشتن معرفت درست عقلانی می‌دانند؛^۱ باین حال، تفاوت‌های مهمی هم دارند. برخی از آن‌ها از این قرارند:

۱. علامه بر مبنای تشکیک مراتب وجود^۲، مراتب وجودی متعددی را برای انسان و غایت او قائل شده است که انگیزه فعل اخلاقی به آن تعلق می‌گیرد؛^۳ حال آنکه در نگرش فینیس مبنای تشکیکی بودن مراتب وجود معنا ندارد و هدف فقط دست یافتن به خیرات

۱. در نظر علامه، هر کس با انگیزه هوای نفس و دعوت شهوت یا غضب مرتکب این اعمال زشت بشود، در حقیقت واقعیت و حقیقت امر بر او پوشیده مانده، و کوران برخاسته در دلش چشم عقلش را که ممیز بین خوبی‌ها و بدی‌ها است پوشانده، و دچار جهلش ساخته است. [طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۳۷۹]. علامه به صراحت بیان داشته است که: «هر معصیتی که از آدم سر بزند جهالتی است از انسان، و حتی آن‌کس که از روی عناد و لجاجت عمل قبیحی را مرتکب می‌شود نیز، عناد او ناشی از جهالت او، نه پستی فطرت، و خبث ذات اوست». [طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۳۸۰]. در نگرش فینیس نیز نوعی رابطه علی وجود دارد بین تشخیص خوب و انجام درست فعل، یا بین تشخیص بد و پرهیز از انجام درست فعل و این امری است که از رویکرد فینیس نسبت به این مسئله روشن می‌شود که انگیزه عمل اخلاقی را به طبیعت انسان بازمی‌گرداند.

۲. علامه به جهت اینکه از جمله فیلسوفان مطرح در حکمت متعالیه است، این مبنای را می‌توان به ایشان نسبت داد. ایشان در تفسیر شریف المیزان، با تبیین مراتب تشکیکی اخلاق از سه مسلک اخلاقی سخن می‌گویند. (طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، مقدمه، ص ۲۶)

۳. بر همین مبنای علامه از سه مسلک اخلاقی سخن می‌گوید که در مسلک اول، انسان تلاش می‌کند تا ملکات نفس را تعدیل نماید تا مردم و جامعه آن را بستانند. در مسلک دوم، برخلاف مسلک اول، هدف و غرض جلب توجه و حمد و ثنای مردم نیست بلکه سعادت حقیقی و دائمی یعنی به کمال رساندن ایمان به خدا و ایمان به آیات او هدف است. چون خیر آخرت سعادت و کمال واقعی است نه سعادت و کمال در نظر مردم به تنهایی، ولی در عین این فرق، با مسلک اول در این معنا شریک‌اند که هدف نهایی آن‌ها فضیلت انسان از نظر عمل است. مسلک سوم اما با این دو مسلک فرق دارد؛ چرا که غرض از تهذیب اخلاق تنها و تنها رضای خداست نه خودآرایی به منظور جلب نظر و ثنا و بارک الله مرادم، و به همین جهت مقاصدی که در این فن هست، در این سه مسلک مختلف می‌شود. در مسلک سوم اعتدال خلقی معنایی دارد، و در آن دو مسلک دیگر معنایی دیگر، و همچنین جهات دیگر مسئله در مسلک سوم با آن دو مسلک مختلف می‌شود. (طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۵۶۱).

پایه است که آن‌ها هم همگی در یک سطح و هم عرض‌اند (Finnis, 1983: 51; Finnis, 1980: 92)؛ به بیان دیگر، در نظر علامه انسان‌ها به دلیل داشتن مراتب وجودی مختلف، غایت‌نهایی که برای خود تعریف می‌کنند نیز متناسب با مرتبه وجودی خودشان است و از این رو، تمام انسان‌ها یک غایت‌نهایی ندارند، بلکه هرکس به تناسب مرتبه وجودی خاص خود، غایت‌نهایی خاص خود را خواهد داشت؛^۱ حال آنکه این مسئله را در نگرش فینیس نمی‌توان تصور کرد؛ از این رو، علامه مسئله‌انگیزه را برای تمام مراتب اخلاق در سیر تکاملی انسان در نظر گرفته است؛ اما در رهیافت فینیس، این مسئله را نمی‌بینیم.

۲. تفاوت عمده دیگر در نگرش علامه و فینیس، ریشه در جهان‌بینی متفاوت آن‌ها دارد. علامه با الهام از قرآن (هود/۱۰۵-۱۰۸) که حیات آدمی را نامحدود و سهم اصلی زندگی انسان را به بعد از مرگ مربوط می‌داند، مصداق سعادت و فلاح را در ارتباط با حیات اخروی می‌داند و انگیزه‌های انسان را برای انجام دادن افعال اخلاقی در این جهت ترسیم می‌کند؛ در حالی که فینیس سعادت انسان را در تحقق خیرات پایه می‌داند که باید در همین دنیا تحقق یابند.^۲ او اگرچه دین را یکی از خیرات پایه می‌داند، معتقد است هیچ فرقی با دیگر خیرات ندارد.^۳

۳. معیار علامه برای کارکرد عقل عملی، رضایت الهی است که بیرون از انسان و جدا از استعدادها و ظرفیت‌های عقلانی انسان است؛ حال آنکه معیار فینیس محصول خود عقل است؛ زیرا معیار او خیرات پایه هستند که همگی ناظر به خود انسان و ظرفیت‌های درونی

۱. البته این مطلب که هر کس براساس مرتبه وجودی و فهم خود، چیزی را هدف غایی و مطلوب بداند، هرچند ممکن است در نگاه نخست به نسبت‌گرایی در اخلاق منجر شود؛ اما این مطلب نقص بر نگرش مرحوم علامه محسوب نمی‌شود، زیرا در قالب نسبی‌گرایی حداقلی یا اعتدالی است که امری قابل دفاع است.

۲. فینیس بیش از اینکه بر رضایت الهی تأکید کند، بر کمال و شکوفایی خود انسان در این دنیا تأکید کرده و دغدغه ترسیم مسیری برای تحقق ظرفیت‌های درونی انسان را دارد. (Finnis & Grisez, 1987: 143)

۳. همچنین، گرچه در برخی از آثار خود از رضایت موجودی متعالی سخن گفته است (Finnis & Grisez, 1987: 143)، اما این رضایت را در زندگی این جهانی مدنظر داشته است.

انسان و صورت‌های تکامل یافته گرایش‌های درونی خود انسان است. براساس این تفاوت، پاسخ سؤال دوم در مقدمه مقاله (ناظر به درونی یا برونی بودن دلیل عمل) نیز روشن می‌شود.

۲. درون‌گرایی یا برون‌گرایی

یکی دیگر از ابعاد انگیزش اخلاقی، درونی یا برونی بودن منشأ انگیزش اخلاقی است. طرف‌داران رویکرد درون‌گرا معتقدند باور و معرفت درونی فرد همراه امیال طبیعی نهفته شده در وجود او باعث برانگیخته شدن فاعل است. این دیدگاه را می‌توان در اندیشه افرادی چون هیوم با عنوان نظریه باور-میل دنبال کرد (مک ناوتن، ۱۳۸۰: ۴۷)؛ درمقابل، برون‌گراها بر این نکته تأکید می‌کنند که فرد ممکن است صادقانه باوری اخلاقی را بپذیرد، اما هیچ انگیزه‌ای برای انجام دادن آن نداشته باشد^۱ (Wallace, 1998: v 10, p 5660). در رهیافت برون‌گرایی، باور اخلاقی و انگیزه رابطه ضروری ندارند و اگر گاهی این دو همراه می‌شوند، فقط از باب تصادف است؛ به بیان دیگر، درون‌گراها معتقدند باور اخلاقی همراه امیال درونی، ضرورتاً انگیزه ایجاد می‌کند؛ اما برون‌گراها معتقدند باورها تصادفی و محتمل‌الوقوع انگیزه ایجاد می‌کنند. آن‌ها فقط در صورتی منجر به ایجاد انگیزه خواهند شد که بر عنصری بیرونی از جمله اعتقاد به خدا تکیه کنند؛ بر همین اساس، در نگرش برون‌گراها ممکن است فردی باور داشته باشد که «X بد است»؛ اما این باور باعث نمی‌شود او X را انجام ندهد (Williams, 1981: 101-113). برخی معتقدند بیشتر اندیشمندان مسلمان معتقد به وابستگی روان‌شناختی اخلاق به دین را می‌توان برون‌گرا دانست؛ زیرا معتقدند احکام اخلاقی و ارزشی به‌خودی‌خود و با صرف‌نظر از خداوند و رضایت الهی، محرک عمل نیستند (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

۱. البته به نظر می‌رسد، رهیافت برون‌گرایانه با این تبیین از نظر روان‌شناسی صحیح نیست؛ زیرا باور اگر واقعاً باور باشد ایجاد انگیزه خواهد کرد. در واقع اگر انگیزه ایجاد نشد، معلوم است که باور شکل نگرفته یا اینکه شخصیت فرد غیرمنطقی و ناسالم است.

موضع علامه طباطبایی، برون‌گرایی است. در نظر او، افعال انسان برای جلب منفعت یا دفع ضرر صادر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۵۶۹). جلب نفع و دفع ضرر نیز از شعور و اراده انسان نشأت می‌گیرد. شعور و اراده نیز وقتی فرمان جلب نفع و دفع ضرر را می‌دهد که نفس از دیدن صحنه‌های مخوف یا محبوب متأثر شود (همان: ۱۰/۴۸۰). البته هر عملی که برای جلب نفع و مبتنی بر اراده حاصل از حب باشد، اخلاقی نیست، بلکه عنصر دیگری لازم است؛ یعنی عمل در صورتی می‌تواند اخلاقی باشد که به‌انگیزه دست یافتن به مرتبه‌ای از رضایت خداوند باشد؛ زیرا فقط اعتقاد به وجود خداست که موجب می‌شود انسان‌ها به مراعات ارزش‌های اخلاقی برانگیخته شوند و چیزی غیر از «توحید» نمی‌تواند ضامن اجرای اخلاق فاضله باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۸۹). وجود این عنصر در نگرش علامه، نگاه برون‌گرایانه وی را به انگیزش اخلاقی نشان می‌دهد که دلیل عمل را بیرون از انسان جست‌وجو می‌کند و براساس آن، انسان باید اعمال خود را فقط برای رضای خدای تعالی انجام دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۵۶۰).

علامه رضایت الهی را معیاری برای کارکرد عقل عملی می‌داند و معتقد است باور صادقانه به این گزاره که «انجام دادن این عمل در مسیر رضایت الهی است»، انگیزه اخلاقی در فرد ایجاد خواهد کرد؛ با این حال معتقد است این باور به تنهایی برای ایجاد انگیزه کافی نیست، بلکه امیال دورنی نیز نیاز است.^۱

موضع فینیس دوگانه است. اندیشه او از سویی مشابه علامه است؛ زیرا عامل انگیزش اخلاقی را در تلفیقی از تمایلات درونی و باورهای عقلانی جست‌وجو می‌کند و از این‌رو

۱. در نظر علامه، برای اینکه فعلی بتواند عامل اخلاقی را برانگیزاند لازم است تا آن فعل در مسیر اهداف و پناه هدف نهایی فرد قرار گیرد. اگر عامل اخلاقی احساس کند که انجام این کار در مسیر رسیدن به هدف واقع شده و او را گامی به سمت هدف نزدیک‌تر می‌کند، قوای شهویه و غضبیه، تحت هدایت قوه نطقیه، نفس را برمی‌انگیزاند. (طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۳۷۱) در واقع، نیروی محرک به صورت طبیعی در درون انسان، او را به حرکت وامی‌دارد، و تحت حمایت عقل، شدت یافته و فعل را به مرحله تحقق می‌رساند.

برون گراست. او اگرچه معتقد است میل‌های طبیعی ازپیش درون انسان مشخص شده و همان‌ها منشأ انگیزه‌اند، تأکید می‌کند این انگیزه فقط در صورتی اخلاقی خواهد بود که تحت هدایت عقل و تحت تأثیر این باور شکل گرفته باشد که انجام دادن این فعل خاص، به دست یافتن به خیر پایه منجر می‌شود.

ازسویی می‌توان گفت فینیس رهیافتی درون‌گرایانه دارد.^۱ او معتقد است میل‌های طبیعی ازپیش درون انسان تعبیه شده و همان‌ها منشأ انگیزه اخلاقی‌اند. در نظر او غایات نهایی، بیرون از انسان نیست، بلکه جنبه‌های تکامل خود انسان یا شکوفایی امیال انسان است (b: 140 Finnis, 2011c: 28۲۰۱۱)؛ برای مثال، معرفت که خیر پایه است، خارج از انسان نیست تا

۱. البته رویکرد درون‌گرایانه، می‌تواند تقریرهای متفاوتی داشته باشد. افرادی چون برنارد ویلیامز ضمن قائل شدن به درونی بودن دلیل عمل در قانون طبیعی، معتقدند که میل‌های طبیعی از قبل در درون انسان مشخص شده و میل‌های جدیدی ایجاد نخواهد شد. لذا مسیر اخلاقی جدیدی در مقابل انسان قرار نخواهد گرفت. (Bernard Williams, *Moral Luck*, pp101-102) اما مک‌داول که رویکرد درون‌گرایانه اتخاذ نموده، معتقد است که ما در اخلاق منحصر به میل‌های طبیعی نیستیم، بلکه می‌توانیم میل‌ها و بنابراین مسیرهای جدیدی را برای عمل کشف کنیم. یعنی این‌گونه نیست که مسیرهای اخلاقی ما قابل تغییر نباشند و با میل‌ها از قبل مشخص شده باشد، بلکه ممکن است گاهی میل‌های ما عوض شود و لذا مسیر اخلاقی ما نیز عوض شود. البته مک‌داول توضیحی برای اینکه میل‌ها چگونه تغییر می‌کنند، بیان نکرده است. (John McDowell, 'Might', pp 68-85; p74. 'There Be External Reasons?') میل‌گرام تلاش کرده تا بیان مک‌داول را کامل کرده و توضیح دهد که امیال چگونه تغییر می‌یابند. او در مقاله خود با عنوان *استدلال ویلیامز در مخالفت با دلایل بیرونی*، معتقد است، انسان‌ها وقتی تجربه‌های جدیدی پیدا می‌کنند، امیال آن‌ها عوض می‌شود. (Oderberg, David S and Timothy Chappell, *Human Values*; p 34) در واقع تغییری که در مسیرهای اخلاقی اتفاق می‌افتد، به خاطر تغییر در تجربه است. مثلاً فردی که تا به حال اسیر شهوات بود اگر وارد تجربه جدیدی شود و تجربه خوبی نسبت به عفت کسب کند، به دنبال عفت می‌رود. البته پذیرش بیان میل‌گرام نیز مشکل است به جهت اینکه نمی‌تواند به عنوان راهکاری عام ارائه گردد. برای مثال فردی را که در شهوات غرق شده است چگونه ممکن است با یک تجربه جدید از برخورد با یک حادثه عظیمانه، به فردی عقیف تبدیل شود! چه بسا براساس پیش‌زمینه‌ای که دارد، حتی نگاه سخیف‌تری نیز به عفت پیدا کند. (Ibid, p 35.) رهیافت فینیس در این رابطه، خیلی روشن نیست. او از یکسو خیرات و در نتیجه خیرات ناظر به آن‌ها را محدود دانسته (Finnis, *Fundamentals of Ethics*, p 51) و ازسوی دیگر، معتقد است می‌توان موارد دیگری را به آن‌ها افزود. (Finnis, *Intention and Identity*, p 129; Finnis, (natural law and natural rights, p 92.

انسان انگیزه دست یافتن به آن را داشته باشد، بلکه شکوفا شدن حس کنجکاوِ انسان است و درنهایت نیز درون انسان تحقق خواهد یافت.

صرف نظر از موضع دوگانه فینیس، خوب است روشن کنیم کدام یک از مواضع وی موجه تر است. ممکن است تصور کنیم معیار ایترنالیسم یا درون‌گرایانه، دلیل قانع‌کننده‌تری برای توجیه عمل و دلیل عمل است؛ چون برون‌گرایی و دلیل بیرونی باید به گونه‌ای باشد که بتواند میلی درون انسان ایجاد کند و تبیین رابطه میل با آن دلیل خارجی، پیچیده است. به نظر می‌رسد این تصور درست نیست؛ زیرا با تبیینی که از علامه طباطبایی آوردیم، رابطه خواست‌ها و امیال درونی انسان با دلیل خارجی به‌خوبی تبیین می‌شود؛ یعنی برای اینکه فعلی بتواند عامل اخلاقی را برانگیزاند، لازم است آن فعل در مسیر اهداف یا هدف نهایی فرد (رضایت الهی) قرار گیرد. اگر عامل اخلاقی احساس کند انجام دادن این کار در مسیر رسیدن به هدف است و او را گامی به هدف نزدیک‌تر می‌کند، قوای شهویه و غضبیه، که وجود انسان به آن‌ها طبیعی مجهز شده است، تحت هدایت قوه نطقیه، نفس را به انجام دادن کار برمی‌انگیزاند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۵۵۸)؛ درواقع، نیروی محرک که انسان را طبیعی به حرکت وامی دارد و تحت حمایت عقل که حلقه وصل امیال درونی و دلیل بیرونی (رضایت خداوند) است، شدت می‌یابد و فعل را به مرحله تحقق می‌رساند؛ علاوه بر این، خود طبیعت درونی نیز معطوف به برون است و طبع انسان، ناخودآگاه به آن متمایل است.

۳. خودمحوری اخلاقی

در مسئله سوم یا بُعد سوم انگیزش اخلاقی، از خودمحور بودن یا نبودن انگیزش اخلاقی سخن می‌گویند. آیا میل انسان به این است که عمل اخلاقی، لذت یا سودی فقط برای خود او ایجاد کند یا فقط نفعی به دیگران برساند یا چیزی میان این دو؟ براساس نوع پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که یکی از آن‌ها خودگروی است؛ یعنی انسان به‌لحاظ طبیعی فقط برای انجام دادن عمل برای ارضا تمایلات خودش برانگیخته می‌شود

(فرانکنا، ۱۳۸۹: ۵۷). دیدگاه دیگر ممکن است این باشد که انسان در کنار گرایش‌های خودمحورانه خود، برخی کارها را فقط و فقط برای دیگران انجام می‌دهد.^۱ دیدگاه علامه و فینیس مطابق کدام است؟

۳-۱. خودمحوری اخلاقی در نگرش علامه

از نظر علامه طباطبایی هم به لحاظ روان‌شناختی و هم فلسفی، غایت افعال انسان به خود عامل بازمی‌گردد. ایشان به لحاظ روان‌شناختی معتقد است انسان گرایشی به نام «غریزه استخدام» دارد که در «حب ذات» ریشه دارد. انسان هم‌نوعان خود را نیز مانند سایر موجودات در راه منافع خویش استخدام می‌کند و این حس استخدام‌گری، فطری انسان‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۱۸/۲)

«هر انسانی مانند هر موجود دیگر آرزویی جز این ندارد که [...] خود را آسودگی و آرامش بخشد. حتی کسانی که آسایش خود را فدای آسایش دیگران می‌کنند یا برای راحتی مردم خود را گرفتار رنج می‌سازند، درحقیقت با این کار اندوه و رنج نهایی خود را که از مشاهده حال بیچارگان حاصل شده رفع نموده، یک نوع آسایش و خوشی و رستگاری برای خود تحصیل می‌نمایند.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱/۸۹)

ایشان همچنین به لحاظ فلسفی معتقد است:

«انسان در رفتار اختیاری خود همواره غایت و غرضی را دنبال می‌کند و غایت هر فعلی به فاعل آن بازمی‌گردد؛ بدین معنا که فاعل همیشه برای کمال خویش کار انجام می‌دهد و مقصود اصلی در همه افعالی که از فاعل صدور می‌یابد، خود فاعل است؛ حتی کسی که به انسان درمانده‌ای نیکی و احسان می‌کند تا او را شادمان سازد، در واقع به دنبال کمال و نفع خویش است؛ زیرا او با دیدن احوال ناگوار آن مسکین اندوهگین و غمناک می‌شود و با احسان خود می‌خواهد آن غم و اندوه را از خودش برطرف سازد.» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۸۳)

۱. برای مطالعه بیشتر در رابطه با این نگرش، ر.ک:

Thomas Nagel, The Possibility of Altruism, Chichester, Princeton University Press, 1978.

براین اساس در نگاه نخست، نوعی خودگروی در نگرش علامه وجود دارد.^۱ البته این خودگروی را باید باتوجه به مبانی فکری علامه و در چهارچوب نظام اخلاقی او تحلیل کنیم که معنایی کاملاً متفاوت با خودگروی رایج خواهد داشت. علامه اگرچه حب ذات را ویژگی ذاتی انسان و انسان را موجودی ذاتاً استخدام‌گر می‌داند،^۲ به صراحت گفته است «مراد از استخدام استعمار و بردگی و امثال این‌ها نیست». (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۰۷/۲-۲۰۸). ایشان معتقد است طبیعت سودجوی بشر همواره به آن جانی متمایل است که صلاح خود را در آن می‌بیند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۲۳/۲)؛ اما تمایل به نوع دوستی (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۴۱/۲) و حق و عدالت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۵۱) را نیز از خصوصیات طبیعی و تکوینی انسان دانسته و انسان را مفضور به زیباپسندی فطری می‌داند. (همان: ۵۶۱)؛ از این رو، حب ذات و غریزه استخدام را باید باتوجه به این مطالب تفسیر کرد. نباید فقط به ظاهر کلام علامه اکتفا کرد. هنگامی که علامه درباره اصل استخدام می‌گوید «انسان پیوسته سود خود را می‌خواهد»، اگر به ظاهر کلام ایشان حکم کنیم، او را به خودگروی افراطی در اخلاق متهم خواهیم کرد؛ اما با دقت در کلیت آثار ایشان درمی‌یابیم آنچه ایشان در قالب حب ذات مطرح می‌کنند، لزوماً به معنای خودگروی رایج نیست؛ علاوه بر این، آنچه درباره رضایت الهی و حُسن فاعلی گفتیم، خود به خود خودمحوری را نفی می‌کند؛ زیرا در نظر علامه، حُسن فاعلی و نیت، شرط ارزشمندی عمل است (همان: ۲۱۳/۲) که با معنای رایج خودگروی سازگار نیست.

۱. می‌توان این خودگروی را ناظر به اصل رفتار دانست نه رفتار اخلاقی؛ چنانچه در مورد انگیزش نیز پیش‌تر بیان نمودیم که انگیزش را می‌توان در دو مرتبه در نظر گرفت؛ یکی انگیزش رفتار که مربوط به امیال بود و امر درونی و دیگری اخلاقی بودن رفتار که با رضای الهی مرتبط بود. در اینجا نیز اصل رفتار ممکن است ناشی از حب ذات و خودگروانه باشد اما این رفتار هنوز اخلاقی نیست، و تنها در صورتی اخلاقی خواهد بود که ما ابعاد دیگر نظر علامه در تفسیر اصل استخدام را مورد نظر قرار دهیم.

۲. «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد و برای سود همه، پیاده شدن عدل اجتماعی و از میان رفتن ظلم را می‌خواهد». [طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۰۷-۲۰۸]

بنابراین در نظر علامه، اگرچه حب نفس جزء ذاتی وجود انسان است و در آیات شریف قرآن هم آیاتی وجود دارد که عنصر حب ذات را در انسان تأیید ضمنی می‌کند (معارف/ ۱۹-۲۱؛ عادیات/ ۸)، این عنصر حب ذات در نظریه علامه با خودگروی مصطلح و رایج تناسب چندانی ندارد و اگر بخواهیم خودگروی را به علامه نسبت دهیم، باید تقریر خاصی از آن را در نظر بگیریم که با تقریرهای رایج بسیار متفاوت است؛ بر همین اساس، علامه بعد از گفتن این جمله که «انسان پیوسته سود خود را می‌خواهد»، نتیجه نمی‌گیرند که جنگ و نزاع، طبیعی است، بلکه بلافاصله می‌گویند: «[...] برای سود خود، سود همه را می‌خواهد و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد.» (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۰۹)

«انسان با هدایت و تکوین پیوسته از همه سو خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت، قبح ظلم).» (همان)

در واقع، در حوزه اخلاق، علامه وقتی از سود و زیان سخن می‌گویند، باید سخنان را بر اساس مبانی فلسفی از جمله تشکیک و مراتب وجود بفهمیم؛ پس مراد از سود انسان، دست یافتن به غایت نهایی و رسیدن او به مقام لایق ذات و مرتبه قرب حق است؛ بنابراین، اگرچه می‌توان نوعی خودگرایی روان‌شناختی^۱ را به علامه نسبت داد، این تفسیر از خودگروی، مقتضای طبیعت انسان و البته کاملاً متمایز از خودگروی رایج در حوزه اخلاق است.

۳-۲: خودمحوری اخلاقی در نگرش فینیس

فینیس نیز رویکردی مشابه علامه دارد. او البته خودگروی را ناظر به اخلاق هنجاری و نه مبانی اخلاق دانسته (Finnis & Grisez, 1987: 101) و از این رو بحث زیادی درباره آن نکرده، اما معتقد است اصل اولیه اخلاق ما را به سوی خیراتی رهنمون می‌کند که دلیل عمل ما هستند و در آن‌ها محدودیتی چون «برای خودم» تعبیه نشده است. فینیس معتقد است خیرات پایه خاصیت ذاتی هر طبیعت انسانی است و بین تمام انسان‌ها مشترک است؛ پس انسان می‌تواند

۱ . Psychological Egoism.

دلواپس شکوفایی حتی فرد ناشناسی باشد که هیچ‌گاه او را ندیده است؛ زیرا طبیعت انسان‌ها مشترک است و هر انسانی به صورت طبیعی دوستدار انسان دیگر است؛ از همین روست که هر انسانی به کسی که راه را گم کرده است، راه را نشان می‌دهد و به او کمک می‌کند (Finnis, 1998: 111). «معاشرت و دوستی» در نظر فینیس یکی از خیرات پایه و در نتیجه، از خصوصیت ذاتی انسان است (Ibid: 88)؛ از این رو هر چند ممکن است فردی در مقام نظر، موضع خودگروانه داشته باشد، هرگز نمی‌تواند انکار کند معاشرت و دوستی، خصوصیت ذاتی نوع انسان است؛ پس فینیس ضمن اینکه خیرات پایه را دلایل عمل انسان برای تکامل و شکوفایی خود می‌داند، به صراحت می‌گوید منظور این نیست که هر انسانی باید فقط برای شکوفایی و تکامل خود عمل کند؛ زیرا خیرات پایه می‌توانند هم دلایل عمل برای شکوفا ساختن خود فاعل و هم برای سود رساندن به دیگران باشند (Finnis & Grisez, 1987: 114).

فینیس البته تأکید می‌کند این نگرش هیچ منافاتی با این ندارد که هر انسانی طبیعی خود را بیش از دیگران دوست دارد؛ در واقع حب ذات، خود می‌تواند مبنایی برای محبت به دیگران باشد (Finnis, 1998: 111). شکوفایی هر فرد، بخشی از شکوفایی عمومی جامعه است و شکوفایی یک‌پارچه در صورتی تحقق خواهد یافت که انسان‌ها بر اساس دلایل عمل، به خیرات ذاتی احترام بگذارند و بر اساس آن عمل کنند (Ibid).

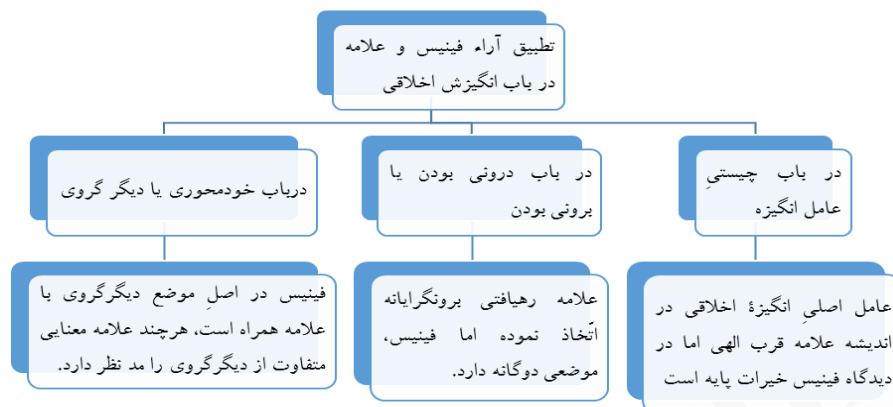
«جوهر "دوستی و معاشرت" به عنوان یک خیر پایه این است که A علاقه‌مند به شکوفایی B باشد به خاطر خود B و B علاقه‌مند به شکوفایی A باشد به خاطر خود A و A علاقه‌مند به شکوفایی خود، نه تنها به خاطر خود بلکه به خاطر B باشد، B نیز همین‌طور؛ بنابراین، علاقه‌مندی هیچ‌کدام از دو طرف نه فقط معطوف به شکوفایی خود است و نه فقط معطوف به شکوفایی دیگری است.» (Ibid: 114-116)

فینیس از ابعاد مختلف تلاش می‌کند رهیافت خودمحورانه را نقد کند. ایشان با توجه به تلازم دو مقوله «حق» و «تکلیف» معتقد است هر حقی تکلیفی را در پی خواهد داشت و از آنجاکه هر انسان حق طبیعی دارد تا استعدادهایش در قالب خیرات پایه شکوفا شود، موظف است این حق را برای دیگران نیز محفوظ بدارد. همان‌گونه که انسان حق دارد تا

دیگران در شکوفایی او کمک و مشارکت کنند، دیگران نیز حق دارند تا او به شکوفایی آن‌ها کمک کند (Ibid: 114- 117). قاعده زرین اخلاق نیز از جمله شواهدی است که فینیس برای نفی رهیافت خودگروی در اخلاق به آن استناد کرده است (Finnis & Grisez, 1987: 285). او معتقد است از آنجاکه انسان‌ها طبیعت مشترک دارند، هر میلی که در فرد انسان نیازمند ارضا باشد، در انسان‌های دیگر نیز نیازمند ارضاست و قاعده زرین ما را به یاری دیگران در جهت ارضای امیال و شکوفایی استعدادهایشان دعوت می‌کند.

فینیس برای روشن‌تر تبیین کردن این مسئله، اعمال طبیعی انسان را با اعمال احساسی یا غریزی حیوانات مقایسه می‌کند و معتقد است احساسات، حیوانات را برمی‌انگیزاند تا برای خود جفت و فرزندانشان غذا جمع‌آوری کنند و درعین حال، انتظار هیچ عکس‌العملی از فرزندان خود نداشته باشند؛ از این رو برای حیوانات و اطفال، «من» یا «تو» معنا ندارد (Ibid: 114). همان‌طور که در طبیعت بین حیوانات و دو بچه کوچک «من» و «تو» معنا ندارد، انسان‌ها نیز همین حس طبیعی را دارند؛ پس پدری که غذا جمع‌آوری می‌کند، نه تنها برای خود بلکه برای همسر و فرزندان خود نیز این کار را انجام می‌دهد (Ibid).

بنابراین اگرچه برخی تلاش کرده‌اند با تفسیرهایشان خودگروی را به فینیس نسبت دهند (Keown, 2013: 35)، به نظر می‌رسد چنین رویکردی را نمی‌توان به ایشان نسبت داد؛ از این رو، رهیافت علامه به نسبت مشابه رویکرد فینیس درباره خودگروی در اخلاق است. البته تفاوت‌هایی به دلیل تفاوت مبانی و جهان‌بینی با یکدیگر دارند. از جمله تفاوت‌های مهم آن‌ها تفاوت در معنای «خود» است که در نگرش علامه در فرایندی طولی، همواره در حال تحول و تکامل است؛ اما «خود» در نگرش فینیس در تمام مصادیق خود به یک شکل نمود پیدا می‌کند. تفاوت دیگر اینکه تقریر علامه علاوه بر نفی خودگروی، به دلیل داشتن عنصر رضایت خداوند و اینکه انسان در صورت سعه وجودی، خود را نادیده می‌گیرد و تمام افعالش را فقط برای خداوند انجام می‌دهد، ظرفیت دفاع از دیگرگروی را نیز دارد؛ حال آنکه این ظرفیت در دیدگاه فینیس دست‌کم نمود کمتری دارد. خلاصه دیدگاه علامه طباطبائی و فینیس درباره انگیزش اخلاقی، در جدول زیر آمده است:



نتیجه گیری

در این تحقیق، مباحث انگیزه اخلاقی را در حوزه روان‌شناسی اخلاق از منظر علامه و فینیس، از سه حیث و در قالب سه مسئله عمده بررسی کردیم. مسئله اول، ناظر به منشأ انگیزه و دلیل عمل بود. اگرچه هر دو اندیشمند منشأ انگیزه را در داشته‌های طبیعی انسان و ترکیبی از احساس و عقلانیت درون انسان جست‌وجو کرده‌اند، به دلیل جهان‌بینی متفاوتشان نوع رهیافتشان به مسئله انگیزه اخلاقی متفاوت است. علامه بر مبنای قرآن، که حیات آدمی را نامحدود و سهم اصلی زندگی انسان را به بعد از مرگ مربوط می‌داند، مصداق سعادت و فلاح را در ارتباط با حیات اخروی می‌داند و انگیزه‌های انسان برای انجام دادن افعال اخلاقی را در این راستا ترسیم می‌کند؛ حال‌آنکه فینیس سعادت انسان را در تحقق خیرات پایه در همین جهان مادی تصور کرده و غایت انگیزه را در همین دنیا قرار داده است. مسئله دوم، ناظر به درونی یا برونی بودن انگیزه و دلیل عمل بود. علامه رویکرد برون‌گرایانه دارد؛ اما موضع فینیس دوگانه است. این دوگانگی و تزلزل را شاید بتوان اشکالی بر فینیس دانست. مسئله سوم، بحث خودمحموری یا غیر خودمحمور بودن اراده بود. علامه اگرچه حب ذات را ذاتی انسان می‌داند، این عنصر به معنای خودگروهی مصطلح و رایج نیست؛ در واقع، رویکرد علامه و فینیس به نسبت مشابه است، اگرچه تفاوت‌هایی نیز به دلیل تفاوت مبانی و جهان-

بینی دارند. از جمله تفاوت‌های مهم آن‌ها تفاوت در معنای «خود» است که در نگرش علامه در فرایندی طولی، همواره در حال تحول و تکامل است؛ اما در نگرش فینیس در تمام مصادیق خود به یک شکل نمود پیدا می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، اسماعیلیان، قم.
۳. _____ (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۵ جلد، صدرا، تهران.
۴. _____ (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح بدایة الحکمة*، ج ۲، ترجمه علی شیروانی، موسسه بوستان کتاب، قم.
۵. _____ (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ۲۰ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۶. _____ (۱۳۸۷ [الف])، *روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر*، موسسه بوستان کتاب، قم.
۷. _____ (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۸. _____ (۱۳۸۷ [ب])، *بررسی های اسلامی*، ج ۱، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، بوستان کتاب، قم.
۹. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، با مقدمه مصطفی ملکیان، کتاب طه، قم.
۱۰. فنایی، ابولقاسم (۱۳۸۴)، *دین در ترازوی اخلاق*، موسسه فرهنگی صراط، تهران.
۱۱. مک ناوتن، دیوید (۱۳۸۰)، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
11. Finnis, John (1998), *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University press, United States.
12. _____ (1983), *Fundamentals of Ethics*, Georgetownuniversity press, Washington
13. _____ (2011[a]), *Human Rights and Common Good, Collected Essays: Volume III*, Oxford University press, United States.
14. _____ (2011[b]), *Intention and Identity, Collected Essays: Volume II*, United States, Oxford University Press, Oxford.

15. _____ (1987), Joseph Boyle and Germain Grisez, 'practical principles, Moral Truth, and Ultimate Ends, Noter Dame Law School, NDLScholarship , Scholarly Works, in American Journal of Jurisprudence, 32, [pp99- 151].
16. _____ (1980), Natural Law and Natural Rights, Oxford University Press, Oxford.
17. _____ (2011[c]), Reason in Action, (Collected Essays: Volume I), Oxford University press, Oxford.
18. Keown, John and Robert P.George (ed) (2013), Reason, Morality, and Law, The Philosophy of John Finnis, Oxford University Press, United Kingdom.
19. McDowell, John (1995), 'Might There Be External Reasons?', in J.E.J. Altham and R. Harrison (eds), Mind, World, and Ethics, Cambridge University Press, Cambridge.
20. Nagel, Thomas (1978), the Possibility of Altruism, Chichester, Princeton University Press.
21. Oderberg, David S. & Timothy Chappell (eds) (2004), Human Values; New Essays on Ethics and Natural Law, Macmillan division of St. Martin's Press, LLC and of Palgrave Macmillan Ltd.
22. R. Jay Wallace (1998), "Moral motivation" in: Edward Craig, Ed. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0.
23. Williams, Bernard (1981), Moral Luck, Cambridge University Press, Cambridge.