

## غایت‌نگری اخلاقی و مسئولیت اجتماعی

### (بررسی دو روایت تکساحتی و دوساحتی از فلسفه اخلاق غایت‌نگر)

مهدی براتعلی‌پور\*

#### چکیده

این پژوهش در تلاش است تا با بهره‌گیری از ویژگی‌های دو روایت تکساحتی و دوساحتی از فلسفه اخلاق غایت‌نگر، دو الگوی متمایز از مسئولیت اجتماعی را بازسازی کند. روایت نخست با تأکید بر هویت جماعتی و اولویت‌یابی تعهد به خیر جماعت‌ها، مسئولیت اجتماعی را به شکلی تاریخمند و غیرانتخابی، در چارچوب تبعیت‌پذیری و عمل متعهدانه به الگوهای رفتاری جامعه معنا کند و روایت دوم، از یک سو در ساحت طبیعت‌گرا با الگوی مسئولیت اجتماعی در روایت نخست تفاوت بارزی ندارد و از دیگر سو، در ساحت فطرت‌گرا، با تأکید بر ذات‌گرویی و شمول‌پذیری، مسئولیت اجتماعی را به شکلی غیرتاریخمند و انتخابی، در چارچوب انطباق‌پذیری الگوهای رفتاری جامعه با غایات و مطلوبیت‌های ذاتی نماید.

#### واژگان کلیدی

غایت‌نگری، اخلاق، مسئولیت اجتماعی، ذات‌گرویی، شمول‌پذیری.

baratalipour@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۸۹/۶/۱۶

\* استادیار دانشگاه بوعلی سینا.

تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۷

### طرح مسئله

زندگی اجتماعی انسان، همواره با احساس و درخواست تعهد و مسئولیت همراه بوده است. در تاریخ اندیشه فلسفی، دلایل فراوانی برای این درخواست و لزوم ایجاد این احساس همگانی ارائه شده است. به طور ویژه، چارچوب نظری مسئولیت اجتماعی از درون فلسفه اخلاق و با تبیین نقش‌های مناسب افراد در زندگی جمعی ترسیم می‌شود. این نقش‌ها با تعهدات و مسئولیت‌ها توأم است.

بدین ترتیب، رابطه‌ای دوسویه میان چارچوب‌های نظری و مسئولیت‌های اجتماعی تحقق می‌پذیرد. از یک سو، مفهوم نخست کارویژه خردپذیرسازی رفتارهای فردی و جمعی را برعهده دارد و به تکوین و تداوم مشروعیت مسئولیت‌ها یاری می‌رساند و از سوی دیگر، مفهوم دوم تجسم عملی اندیشه‌ورزی برای هدف‌های یکسان بوده و الگویی از زندگی نیک به شمار می‌آید. وجه مشترک مفهوم مسئولیت اجتماعی در همه گونه‌های فلسفه اخلاق، پذیرش همدلی‌ها و وفاداری‌ها در کنار پیوندها و دلبستگی‌ها بوده است. اما در درون این گونه‌ها، تمایزات برجسته‌ای نیز به چشم می‌خورد. فارغ از تمایزات در دو گونه مهم فلسفه اخلاق (وظیفه‌گرا و غایت‌گرا) که با ابتدای مسئولیت اجتماعی بر تقدم بخشیدن به یکی از دو مفهوم حق و خیر شکل می‌گیرد، این پژوهش در صدد است تا تنوع درونی گونه دوم را در شکل دادن به الگوی مسئولیت اجتماعی به بحث بگذارد. این تنوع دربردارنده دو روایت تک‌ساختی و دوساختی است.

روایت تک‌ساختی، هویت درهم تنیده افراد را با وفاداری به مجموعه‌های تعیین‌بخش و طی فرآیند تاریخی مستمر و طولانی برای دستیابی به غایات برتر ترکیب می‌کند و روایت دوساختی، هویت اجتماعی را حاصل زورآزمایی و چیرگی یا ترکیب دو ساخت طبیعی و فطری در مسیر تکامل مادی و معنوی می‌داند.

پرسش اصلی این نوشتار آن است که آیا هر دو روایت تک‌ساختی و دوساختی از فلسفه اخلاق غایت‌نگر، ارزش اخلاقی یکسانی را برای مسئولیت اجتماعی مطرح کرده‌اند؟

فرضیه پژوهش این است که بر اساس ساحت طبیعت‌گرا در روایت دوم، این دو روایت

#### 1. Teleological

از فلسفه اخلاق غایت‌نگر، الگوی یکسانی از مسئولیت اجتماعی را بازنمایی می‌کند. اما براساس ساحت فطرت‌گرا در روایت دوم، الگوهای مسئولیت اجتماعی در هر یک از این دو روایت، آشکارا از یکدیگر متمایز می‌شوند. روایت نخست با تأکید بر هویت جماعتی و اولویت‌یابی تعهد به خیر جماعت‌ها، مسئولیت اجتماعی را به شکلی تاریخمند و غیرانتخابی در چارچوب تبعیت‌پذیری و عمل متعهدانه به الگوهای رفتاری جامعه معنا می‌کند و روایت دوم، با تأکید بر ذات‌گروی و شمول‌پذیری، به تعریف مسئولیت اجتماعی به شکلی غیرتاریخمند و انتخابی در چارچوب انطباق‌پذیری الگوهای رفتاری جامعه با غایات و مطلوبیت‌های ذاتی می‌پردازد.

این پژوهش، نخست دو روایت از فلسفه اخلاق غایت‌نگر، شامل دو روایت تک‌ساحتی و دوساحتی را مطرح می‌کند و بر ویژگی‌های بارز هر یک تأکید می‌ورزد. در روایت نخست، از دیدگاه‌های کامیوننتاریانیستی<sup>۱</sup> «السدیر مک‌این‌تایر»<sup>۲</sup> و در روایت دوم، از دیدگاه‌های علامه «سید محمدحسین طباطبایی» بهره گرفته می‌شود. دلیل انتخاب این دو اندیشمند، آن است که هر یک، نماینده برجسته مکتبی هستند که دو عرصه اجتماع و اخلاق را با فلسفه‌ورزی به هم پیوند می‌دهد. به ویژه وجود شباهت‌های فراوان میان این دو اندیشمند از حیث شیوه تحلیل مسایل اجتماعی، به رغم تفاوت در خاستگاه فکری‌شان، از نکته‌های برجسته و قابل تأمل مقاله حاضر است.

این مقاله، نشان خواهد داد بحث از مسئولیت اجتماعی چگونه از این دو روایت تأثیر می‌پذیرد و دو الگوی متفاوت را به نمایش می‌گذارد.

## ۱. روایت تک‌ساحتی از فلسفه اخلاق غایت‌نگر

### الف) هویت جماعتی

از دید «مک‌این‌تایر» سرشت انسان به موقعیت‌ها و خصلت‌های اجتماعی وابسته است و فاعلان اخلاقی، توانایی‌های خود را در تعهدات و وفاداری‌های اجتماعی جستجو می‌کنند.

1. Communitarianistic
2. Alasdair MacIntyre

هرگونه نقش آفرینی با اتکا به غایات و اهدافی انجام می‌شود که آزادانه انتخاب نشده‌اند. بدین ترتیب، حرکت در مسیر آن غایات و اهداف یا تغییر آن غایات و اهداف نیز به اراده و انتخاب ارادی و آزاد این فاعلان اخلاقی بر نمی‌گردد. توجیه عقلانی این حرکت و تغییر مسیر نیز تنها از طریق ملاک‌های غیرشخصی امکان می‌یابد که در گذشته تاریخی جوامع ریشه دارد. (Macintyre, 1981:23,31&32)

در نگاه کامیونتریانیستی، اندیشه‌ورزی تنها در درون تاریخ معنا می‌یابد و فرآیندی غیرارادی دانسته می‌شود؛ زیرا ما موجودات اجتماعی و تاریخی هستیم و هویت ما از تولد و پرورش در جماعت‌های خاص و وفاداری و عضویت در گروه‌بندی‌های اجتماعی مانند خانواده، اجتماع و ملت نشأت می‌گیرد. این وفاداری‌ها، از اعتقادات و وفاداری‌هایی که فرد به طور ارادی برای خود بر می‌گزیند و از تعهدات طبیعی ما در قبال انسان‌ها متمایز است. هویت ما هنگامی شکل می‌گیرد که بر حرکت خود در تاریخ آگاهی کامل داشته باشیم. در این صورت، تاریخ فراتر از خواست و گزینش ما خواهد بود و زندگی و شیوه زیست، ارتباطات اجتماعی و مطلوبیت اهداف، همگی فرآیندی غیرارادی را تشکیل می‌دهند. بدین‌سان، دلبستگی‌های بنیادین و هدف‌های غایی، بر پشتوانه‌ای مستقل از خواست‌ها و تمایلات افراد تکیه دارند. هویت و شخصیت افراد نیز توأم با این دلبستگی‌ها و هدف‌ها شکل می‌گیرد. بدین ترتیب، پرسش از مسیر زندگی و کیستی ما، به طور کامل به هم تنیده تلقی می‌شوند. (Sandel, 1982:179&180)

#### ب) اولویت‌یابی تعهد به خیر جماعت‌ها

مک‌اینتایر، در صدد است تا امکان احیای عینیت و غیرشخصی بودن نگرش‌ها و داوری‌های اخلاقی را با برقراری ارتباط میان فاعل اخلاقی و موقعیت‌های اجتماعی و ویژگی‌های پس‌زمینه‌ای فرد فراهم کند. (MacIntyre, 1981: 31&32) از این منظر، واژگان در متن‌های اخلاقی و سیاسی خاص، معنا پیدا می‌کند. تفاوت متن‌ها، جوامع و گفتمان‌ها، ملاک‌های پیشینی برای معناداری را منتفی می‌سازد. در این صورت، معانی اجتماعی در شیوه‌های زندگی متفاوت تجسم می‌یابد و اهداف و غایات انسانی به

گفتمان‌ها و جماعت‌های متفاوت بستگی پیدا می‌کند و اولویت بخشیدن به اهداف و غایات برای فرهنگ‌ها و جماعت‌های خاص، تفاوت می‌یابد. در این آموزه، تلاش جهت تحمیل نوعی ملاک پیشین برای معناداری زبان، تا حدودی رو به افول گذاشته است. از این رو واژگان اخلاقی، در گفتمان‌ها، متن‌ها و جوامع متفاوت، معانی گوناگون پیدا کرده و از بازنمایی هر گونه معنای پیشینی<sup>۱</sup> خودداری می‌ورزد. (plant, 1998: 525-528)

غایات و اهداف زندگی بخشی از هویت افراد بوده و در تاریخ زندگی آنها ریشه دارد. از این رو، چیستی این غایات و اهداف، انتخابی نیستند، بلکه فقط کشف‌شدنی‌اند. تصمیم‌های روزمره و گزینش‌های فردی ما، با ارجاع به الگوهای تعیین‌بخش هویت جمعی ما انجام می‌پذیرد. این تطابق‌پذیری، بیش از آنکه نمایان‌گر انتخاب ما باشد، از مرحله کشف و هم‌سویی میان هویت جمعی و غایات زندگی حکایت می‌کند. (Bell, 1993:94) این غایات معیارهای داوری و نقد در اختیار ما می‌نهند؛ زیرا زمینه‌های تاریخی و فرهنگی، اساس و پشتوانه‌ای مشترک برای اخلاق هستند. (MacIntyre, 1981: 50) با این وجود، ارزش‌های جماعتی مانند مسئولیت اجتماعی معنایی بنیان‌گرا و جهان‌شمول پیدا نمی‌کند. دو محور اساسی نگرش کامیوتاریانیسم را به اختصار می‌توان در گفته «دانیل بل» مشاهده کرد:

اگر شما از خود بپرسید که چه موضوعاتی در زندگی شما بیشترین اهمیت را دارد... پاسخ به آن مستلزم تعهد به خیر جماعت‌هایی خواهد بود که هویت شما در درون آن ساخته شده است. (Bell, 1993: 94)

بدین ترتیب، «درک مشترک ما از جماعت» زندگی اخلاقی و نظام ارزشی ما را ایجاد می‌کند. رجوع به «عمیق‌ترین» خودفهمی‌های جماعت و به وسیله ارائه «تفسیری جدید از معانی مشترک»، می‌تواند به عنوان ابزاری برای اصلاح رفتارها و رویه‌های نامأنوس و نژادپرستانه به کار رود. (Bell, 1993: 65)

1. Adriori

## ۲. روایت دو ساحتی از فلسفه اخلاق غایت نگر

پس از نگاه کامیونتاریانیستی به هویت جماعتی و اولویت‌یابی تعهد به خیر جماعت‌ها، اکنون در گام دوم به دیدگاه فیلسوف اجتماعی معاصر «سید محمدحسین طباطبایی»، اشاره می‌نماییم. مک‌اینتایر و طباطبایی به رغم اشتراک در غایت‌نگری، در مورد چگونگی توجیه قواعد اخلاقی، با یکدیگر هم‌سو و هم‌فکر نیستند؛ برخلاف مک‌اینتایر که ریشه این قواعد را در جامعه و خصلت‌های تاریخی جستجو می‌کند، علامه طباطبایی مقدمات اصلی این توجیه را در ویژگی‌های سرشت انسانی می‌بیند؛ زیرا تنها در این فرض می‌توان انتظار داشت که انسان‌ها قواعد اخلاقی را بپذیرند. این قواعد، جنبه مهمی از ماهیت انسانی محسوب می‌شوند. دیدگاه اخیر در دو ساحت طبیعت‌گرا و فطرت‌گرا قابل طرح است که در ذیل به تفکیک، مورد بحث قرار می‌گیرد:

### الف) ساحت طبیعت‌گرا

روایت دو ساحتی از فلسفه اخلاق غایت‌نگر، در ساحت نخست برای تبیین ویژگی‌های «انسان طبیعی» و چگونگی ساخت و پذیرش ارزش‌های اخلاقی جامعه بر دو مسئله اساسی تأکید دارد: «ادراک‌های اعتباری» و «جامعه‌گروی در ارزش‌های اخلاقی».

### یک. ادراک‌های اعتباری

علامه طباطبایی، در تعیین رابطه عقل و ادراکات عقلانی، با دو اصل «کوشش برای حیات» و نیز «انطباق با احتیاجات»، مسئله‌ای جدید و بی‌سابقه را مطرح کرده است. (مطهری، ۱۳۸۵ د: ۲۷۳) او ادراکات را به دو گونه حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است، اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را می‌سازد و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد. (همان: ۲۶۹) این ادراکات گزاره‌های عقل عملی بوده و فرآورده وهم انسانی‌اند. به گفته وی:

اعتبار، عبارت است از دادن تعریف چیزی یا حکم آن به چیزی دیگر که این تصرف با وهم انجام می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۹)

این دو ادراک، تفاوت‌های برجسته‌ای دارند:

اول اینکه ادراکات حقیقی، ارزش منطقی دارد و در آن، برهان فلسفی یا علمی جریان می‌یابد، اما در ادراکات اعتباری، دستیابی به نتایج فلسفی یا علمی امکان‌پذیر نیست. دوم اینکه ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیستند و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند.

سوم اینکه ادراکات حقیقی قابل‌تطور و نشو و ارتقا نیستند، اما ادراکات اعتباری، یک سیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کنند.

چهارم اینکه ادراکات حقیقی مطلق، دائم و ضروری‌اند، ولی ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیرضروری‌اند. (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۶۹)

اهمیت و ضرورت این تفکیک در آن است که بسیاری از دانشمندان با غفلت از آن، اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی مخصوص حقایق، به اعتباریات پرداخته‌اند و برخی دیگر، دستاوردهای مطالعات خود را در مورد اعتباریات به حقایق تعمیم داده و آنها را مفاهیمی نسبی، متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند. (همان)

در واقع، ریشه اصلی نارسایی‌های دیدگاه‌های کامیونتریانیستی در همین تفکیک نشدن ادراک‌های حقیقی و اعتباری نهفته است. بر این اساس، می‌توان بحث علامه طباطبایی در مورد ادراک‌های اعتباری و پیامدهای نسبی‌گرایانه و تغییرپذیری آن را به مجموعه تحلیل‌های جامعه‌شناختی کامیونترین‌ها تسری بخشید و گفت تمایزگذاری علامه طباطبایی میان ادراک‌های حقیقی و اعتباری، «سوء استنباط» (همان) کامیونترین‌ها را مبنی بر عقلانیت انحصاری و ویژه جوامع نشان می‌دهد. این امر، هرگز امکان دستیابی به مفاهیم مطلق و جهان‌شمول را از ما سلب نمی‌کند؛ زیرا در اصل، آنچه آنها «عقلانیت جوامع» می‌خوانند، اعتباریاتی است که به رغم ضرورت شناخت تشوع آن، به هیچ وجه ما را از ادراک‌های حقیقی، تردیدناپذیر و همیشگی بی‌نیاز نمی‌کند.

علامه طباطبایی، اعتباریات را به «اعتباریات مقابل ماهیات یا اعتباریات بالمعنی

الاعم» و «اعتباریات عملی یا اعتباریات بالمعنی الاخص» تقسیم می‌کند. اعتباریات عملی، لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است. به این معنا که هیچ فعل ارادی، بدون آنها تحقق نمی‌پذیرد. انسان یا هر جانور زنده، میان خود (قوای فعاله) و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود به اجمال یک سلسله ادراکات و علومی را می‌سازد. به بیان دیگر، قوای فعاله فعالیت طبیعی و تکوینی خود را بر ادراک و علم استوار کرده است. به این دلیل، به ناچار برای هرگونه رفتار خود، یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود می‌آورد. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۱۳) بدین ترتیب:

میان طبیعت انسانی [مثلاً] از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر، یک سلسله ادراکات و افکار موجود میانجی است که طبیعت، نخست آنها را ساخته و به دست یاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد. (همان: ۳۰۲)

این اعتباریات، فرآورده احساسات درونی‌اند که با قوای فعاله تناسب دارند. از این رو، در ثبات و تغییر و بقا و زوال نیز از آن احساسات تبعیت می‌کنند. این احساسات دو گونه‌اند:

۱. احساسات عمومی لازم نوعیت نوع، همچون اراده و کراهت مطلق؛
  ۲. احساسات خصوصی قابل تبدیل و تغییر. بر این اساس، اعتباریات عملی نیز به «اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر» (مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص) و «اعتباریات خصوصی قابل تغییر»، مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات تقسیم می‌شوند. (همان: ۳۱۳)
- طباطبایی در تقسیم‌بندی دیگر، اعتباریات را شامل «اعتباریات پیش از اجتماع» و «اعتباریات پس از اجتماع» می‌داند. در مورد نخست، افعال قائم به شخص و در مورد دوم، قائم به نوع‌اند. وی اعتباریات پیش از اجتماع را به وجوب، خوبی و بدی (یا حسن و قبح)، انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر، اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت علم، تقسیم می‌کند. همچنین اعتباریات پس از اجتماع را به اصل ملک، سخن، ریاست و مرئوسیت و تساوی طرفین تقسیم می‌نماید. (ر.ک: همان: ۳۴۲ - ۳۱۵)



### دو. جامعه‌گروی در ارزش‌های اخلاقی

طباطبایی، اعتباریات یا معانی وهمی را فقط در ظرف توهم، دارای مطابق و مصداق می‌داند. به این معنا که انسان تنها در ظرف تخیل برای نمونه مصداق شیر یا ماه است و تنها تا زمانی که احساسات و دواعی وجود دارند، این معانی نیز موجود هستند. اما با از بین رفتن یا تبدل آنها از بین رفته یا تبدیل می‌شوند. (همان: ۲۸۵ و ۲۸۶) این تغییر و تبدل در اعتباریات شعری، اخلاقی و اجتماعی بسیار مشاهده می‌شود. ادراک‌های اعتباری محصول اصل کوشش برای حیات و اصل انطباق با احتیاجات است و مانند بسیاری دیگر از شئون جسمانی و نفسانی، یک سیر تکاملی را طی می‌کند. این امر بدان معناست که عقل و اصول عقلانی، در همه اشخاص یکسان و همانند نیستند و همچنین با تغییر شرایط و احتیاجات تغییر می‌کند و وضعیت ثابت، مطلق و یکنواختی ندارد. (مطهری، ۱۳۸۵ د: ۲۷۶ - ۲۷۳)

مطهری، ارایه بحث اعتباریات را برای تبیین دیدگاه اندیشمندانی می‌داند که پیدایش اصول عقلی را همواره متناسب و مرتبط با محیط طبیعی یا اجتماعی انسان می‌دانند؛ به گونه‌ای که این اصول با تغییر محیط طبیعی یا اجتماعی قهراً تغییر و تبدیل پیدا می‌کند. بر این اساس، تمام اصول عقلی، احکام وضعی و اصول موضوعه‌ای هستند که ذهن به منظور سازگار کردن انسان با محیط زندگانی‌اش آن را وضع کرده و با تغییر محیط زندگانی و پیدایش احتیاجات جدید، به ناچار اصول دیگری را جایگزین می‌کند. از این جهت «عقل و ادراکات عقلانی ... تابع اصل کلی انطباق با محیط است و هر محیطی عقل خاص و اصول عقلانی مخصوصی را ایجاب می‌کند.» (همان: ۲۷۰، ۲۷۲ و ۲۷۳) علاوه بر این، این دیدگاه خاستگاه ارزش‌های اخلاقی را نیز شرایط متفاوت جوامع می‌داند:

... همواره طرز افکار و تمایلات و احساسات هر مردمی متناسب است با منطقه جغرافیایی زندگانی آنان ... بسیار چیزهاست که آن مردم به حسب احتیاج محیط و تحت تأثیر عامل «تطبیق دهنده» خوب و زیبا می‌پندارند در صورتی که در نظر مردم سایر مناطق، آن چیزها زشت و ناپسند است و روی همین جهت است که طرز فکر ملل و جماعات مختلف، متفاوت است

و هر ملتی یک نوع قضاوت می‌کنند. ولی ... اختلاف طرز فکر ملل و امم در افکار اعتباری است؛ نه در حقایق. (همان: ۳۰۱)

بدین‌سان، می‌توان دو محور اصلی ساحت طبیعت‌گرا را این‌گونه جمع‌بندی کرد که ادراک‌های اعتباری، ارزش‌های اخلاقی جوامع را تعیین می‌بخشد و تغییرپذیری آن را به طور کامل توجیه می‌کند. این امر بدان جهت است که خوبی و بدی (یا حسن و قبح) که بنیان اصلی ارزش‌های اخلاقی به شمار می‌آیند، نسبی و متغیر خوانده می‌شوند. نقطه آغاز در این بحث نیز، طبیعت انسان و خوی استخدام‌طلبی آن است. در ساحت طبیعت‌گرا، بحث از نظام ارزشی جامعه با تحلیل سرشت طبیعی و قوای فعاله انسان آغاز می‌شود. به عقیده طباطبایی، انسان‌ها به لحاظ طبیعت، چنان‌اند که به هر چیز و هر کس، به عنوان «ابزار برای خود» نگاه می‌کنند و همان‌گونه که به سراغ غذا و پوشاک می‌روند تا احتیاجات خویش را تأمین کنند، با همین انگیزه نیز به سراغ افراد دیگر می‌روند تا به بهره‌کشی از آنها پرداخته و ایشان را به خدمت خود در آورند. به گفته وی:

اکنون آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود اگر با یک هم‌نوع خود (انسان دیگر) روبرو شود، به فکر استفاده از وجود او و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد هم‌نوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟ بی‌شک چینی نیست؛ زیرا این خوی همگانی یا واگیر را که پیوسته دامنگیر افراد انسان می‌باشد، نمی‌توان غیرطبیعی شمرد و خواه ناخواه این روش مستند به طبیعت است. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۲۰)

در انسان، وجود حب ذات، کششی درونی به سوی هم‌نوعان ایجاد می‌کند و به اجتماع نیز فعلیت می‌بخشد.

همین نزدیک شدن و گردهم آمدن (تقارب و اجتماع) یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد ... و چون این غریزه در همه به طور متشابه موجود است، نتیجه اجتماع را می‌دهد. انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود 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 و قبح ظلم).  
(همان: ۳۲۲ و ۳۲۳)

به عقیده علامه طباطبایی، طبیعت حب ذات و خوی استخدام، موجب می‌شود که انسان دیگران را به استخدام خود درآورد و چون این غریزه و گرایش در همه وجود دارد، پس انسان‌ها چاره‌ای جز این ندارند که با دیگران مصالحه کنند تا بتوانند در ضمن سود بردن از هم، به یکدیگر نیز سود برسانند و بر این اساس، زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی ضرورت می‌یابد. ولی ضرورتی که چون با میل طبیعی انسان‌ها سازگاری ندارد، باید از آن به «اضطرار» تعبیر کنیم؛ زیرا اگر انسان‌ها مجبور نبودند، هرگز به آن تن نمی‌دادند. به همین دلیل، هر کس قدرت و توانایی یابد، به سرعت پیوندهای اجتماعی و عدالت را نادیده می‌گیرد و حق ضعیفان را پایمال می‌کند.

تاریخ بشر، پیوسته شاهد ظلم و تعدی بوده است. در حالی که اگر «عدالت اجتماعی» برخاسته از «طبیعت اولی بشر» بود، غالباً بر جوامع بشری حکومت می‌کرد و نمی‌بایست همواره خلاف آن دیده شود. علامه طباطبایی نظریه خود را به آیه‌هایی از قرآن، چون «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب / ۷۳)؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معاراج / ۱۹)؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم / ۳۴)؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ» \* «أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى» (علق / ۶ و ۷) مستند می‌سازد. (همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۷۰؛ ۳ / ۱۴۵؛ ۶ / ۳۴۳؛ ۱۶ / ۱۹۱؛ ۱۸ / ۱۰۰)

بحث ادراک‌های اعتباری و تأکید بر طبیعت انسانی، علامه را به کامیونتارین‌ها نزدیک ساخته و شمول‌پذیری ارزش‌های اخلاقی را نفی می‌کند. شهید مطهری در تلاش است تا راه‌حلی برای این مشکل پیدا کند. به عقیده او، اول اینکه حسن و قبح در شمار ادراک‌های اعتباری نیست، پس ارزش‌های اخلاقی موقت، زمان‌مند و تاریخی نیستند. دوم اینکه، اگر اعتباری هم باشند، اعتباری ثابت و دگرگون‌ناپذیراند.

در ادعای اول، مطهری اخلاقی بودن یک فعل را در ملائمت واقعی آن فعل با کمال نفس یا «من علوی» می‌داند. به این ترتیب، ارزش‌های اخلاقی و حسن و قبح رفتارهای فردی و جمعی را می‌توان از طریق «من واقعی» درک کرد. از دید او:

من واقعی انسان همان نفخه الاهی است که در هر کسی هست و احساس اخلاقی از این «من» سرچشمه می‌گیرد. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۷۹)

بنابراین، مطهری به عینی بودن ارزش‌های اخلاقی باور دارد. این مسئله از رهگذر تلائم با ذات علوی انسان و مستقل از دواعی احساسی طبیعی و متغیر وی قابل کشف است. مبنای داوری در این باره، شناخت درست کارکرد و نقش قوای گوناگون انسان به ویژه تمایلات علوی است. (همو، ۱۳۸۱: ۴۴۰)

به تعبیر دیگر، در ذات راستی، یک حسن معقول و یک زیبایی ذاتی وجود دارد. خود راستی، خیر و کمال نفس انسانی است. دروغ مغایر جوهر انسانی است. (همو، ۱۳۶۲: ۳۵۱)

به عقیده شهید مطهری، اگر خیرخواهی را فطری ندانیم، آنگاه نسبت در احکام اخلاقی به میان می‌آید. (همو، ۱۳۸۵ ج: ۴۷۶) انسان از آن جهت که انسان است، یک سلسله اخلاقیات دارد که مانند دوره بدویت انسان بر دوره تمدن صنعتی او نیز صادق است. (همان: ۵۲۶) انسان نمی‌تواند قائل به اخلاق باشد و در عین حال، اخلاق را متغیر و نسبی بداند. (همان: ۵۲۹) او نظریه استخدام علامه طباطبایی را فقط درباره طبیعت مادی و سفلی انسان صحیح می‌داند و اعتقاد دارد که انسان افزون بر این، دارای طبیعت غیرمادی و علوی نیز هست. (همو ب: ۲۷۳) انسان علوی طالب ارزش و فضیلت است و آن را پایه و ریشه کمال برای جوهر نفس می‌داند و به گونه‌ای عاشقانه در پی ارزش‌ها و فضایل است. (همان: ۴۲۶ و ۴۲۷؛ همو، الف: ۲۵۲ / ۳ و ۲۰۳ / ۶ و ۲۱۶؛ همو، ه: ۱۵۹ - ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۷۲۵) در ادعای دوم، مطهری حسن و قبح اعتباری را نیز دارای اعتباری ثابت و دگرگون‌ناپذیر می‌داند؛ زیرا اعتبارهای متغیر و گذرا به من سفلی انسان مربوط است. در حالی که:

انسان دارای دو «من» است: «من سفلی» و «من علوی». بدین معنا که هر فرد یک موجود دو درجه‌ای است: در یک درجه حیوان است؛ مانند همه حیوان‌های دیگر و در یک درجه دیگر دارای یک واقعیت علوی است. انسان این «من» علوی را به طور کامل در خود احساس می‌کند و بلکه این «من» را اصیل‌تر هم احساس می‌کند. (همو، ۱۳۸۶: ۷۳۸)

در این پاسخ، مطهری با پذیرش اعتباری بودن حسن و قبح، ملائمت با من علوی انسان را به مثابه معیاری برای ارزیابی درستی یا نادرستی ارزش‌های اخلاقی جوامع می‌داند. این مسئله جهان‌شمولی و جاودانگی ارزش‌های اخلاقی را تضمین خواهد کرد. با اتکا بر وجود من علوی و ملکوتی انسان‌ها، تمام افراد انسانی در تمام زمان‌ها و به طور پیوسته و در تمام شرایط و موقعیت‌ها، اعتبارهای واحدی را لحاظ و ایجاد کنند. (همو، ۱۳۶۶: ۲ / ۳۰۴)

#### ب) ساحت فطرت‌گرا

در انسان‌شناسی دوساحتی، اثبات این ذات، برخلاف طبیعت، شمول‌پذیری را در رفتارهای اجتماعی به همراه دارد. فطرت در کنار طبیعت، مکمل وجودی انسان برای حرکت در مسیر غایات برتر شناخته می‌شود. در ذیل به بررسی غایت‌نگری دوساحتی در عناوین «ذات‌گروی» و «شمول‌پذیری» می‌پردازیم.

#### یک. ذات‌گروی

«ذات‌گروی» یا ذات‌باوری<sup>۱</sup> در انگلیسی از واژه Essence به معنای «گوهر» و «ماهیت» گرفته شده که ریشه آن در واژه لاتین esse به معنای «هستی» و «گوهر» است. ذات‌باوری، دیدگاهی فلسفی است که اعلام می‌کند همه موجودات دارای ویژگی یا ویژگی‌های ذاتی خود هستند. ویژگی یا بنیاد هر چیز سبب می‌شود که آن چیز، همان که هست، باشد. در این معنا، ذات‌باوری به معنی درک روشن و برداشت شفاف از ماهیت یا گوهر اشیا و کوشش در حل مسائل به یاری حکم‌های قطعی، همیشگی و غیرتاریخی است. (احمدی، ۱۳۸۵: ۳۲ و ۳۵) در ادبیات دینی، واژه «فطرت» ناظر به این ذات و بنیان است. به یقین «طبیعت» نیز دارای استلزامات ذات‌گروانه بوده و چه بسا بتوان از درون آن حقوق طبیعی که فارغ از دلبستگی‌ها و علایق جوامع است را استخراج کرد. اما چون طباطبایی در بحث اعتباریات، همانند کامیونتارین‌ها، بر ویژگی‌ها و خصایص جوامع بشری در ساخت هویت و ارزش‌های اخلاقی تأکید داشته، بحث «طبیعت» واجد ویژگی ذات‌گروی و به عبارتی قطعیت و ثبات نیست.

#### 1. Essentialism

در واقع، «طبیعت» ویژگی و خصوصیت ذاتی اشیای مادی است و به جنبه جسمانی آنها مربوط می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۵: ج: ۴۶۳ و ۴۶۴) سرزنش‌ها و مذمت‌های قرآن در مورد انسان، ناظر به همین جنبه است. اما ستایش‌های آن، جنبه روحانی و فطری انسان را مدنظر قرار می‌دهد. ویژگی‌های انسان طبیعی، نشانگر طبیعت اولی او است که با انسان فطری و ویژگی‌های با اثبات و متعالی او تفاوتی آشکار دارد. از این رو، فطرت در برابر طبیعت قرار می‌گیرد و چهار ویژگی اساسی را بازنمایی می‌کند:

۱. معرفت و آگاهی فطری، غیرتحمیلی است و در نهاد انسان جای دارد؛
  ۲. تغییرپذیر نیست و با تحمیل و فشار نمی‌توان آن را برطرف کرد؛
  ۳. فراگیر و همگانی است و هر انسانی آن را داراست؛
  ۴. گرایش به کمال مطلق و خالق هستی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳ - ۲۱ و ۲۷)
- علامه طباطبایی خود تصریح می‌کند که:

در نتیجه، فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است ... حکم طبیعت و تکوین را در اختلافات طبقاتی قرائح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نام برده [استخدام، اجتماع و حسن عدالت و قبح ظلم] می‌خواهد هرکسی در جای خودش بنشیند. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۲۳)

در اینجا، او خاستگاه اصلی ارزش اخلاقی عدالت اجتماعی را در طبیعت و تکوین (با حس استخدام) و بر اساس «حکم»، «فطرت انسانی» و مطابق با «قضاوت عمومی» می‌بیند. آیا این مسئله بی‌ثباتی ارزش‌های اخلاقی را به بار خواهد آورد؟ آیا انسان‌ها می‌توانند به گونه‌ای، مخالف عدالت اجتماعی ارزش‌های اخلاقی جامعه را وضع و اعتبار کنند؟ سخن علامه طباطبایی آشکارا گویای ثبات و همیشگی بودن این اعتبار است. ایشان، امر فطری را شامل هر چیزی می‌داند که با حرکت عمومی و کمالی جهان که مقتضای دستگاه آفرینش و تربیت تکوینی آن است، هیچ گونه تضادی ندارد. اما از سوی دیگر، او انسان را دارای ترکیبی از روح و جسم می‌داند. در این انسان، فطرت خدادادی سالم و شعور و اراده‌اش پاک بوده و با اوهام و خرافات لکه‌دار نشده است. انسان مرکب از

روح و جسم، خود را جزئی از آفرینش تصور می‌کند. انسان در بعد جسمانی ملکاتی دارد که با قوای حیوانی و نباتی او ملایمت کامل دارد و به لحاظ بعد روحانی، موجودی نامتناهی است که نابودی و تباهی ندارد. علامه طباطبایی متناسب با دو بعد روحانی و جسمانی، کمالاتی را برای انسان برمی‌شمرد. این کمالات را می‌توان به دو دسته «کمالات اعتباری» و «کمالات واقعی» تقسیم کرد. کمالات اعتباری متناسب با جهات نباتی و حیوانی انسان‌اند، اما کمالات واقعی او فطری است. (همو، ۱۳۸۷: ۸۵ - ۷۸)

در زندگی انسان، حرکت به سوی کمال از طریق علوم اعتباری انجام می‌پذیرد؛ زیرا هدایت تکوینی انسان با بهره‌گیری از علم و فکر تحقق می‌پذیرد. این امر، میان طبیعت او و آثار و خواص طبیعی او واسطه می‌شود و نیاز طبیعی به دانش اعتباری را توجیه می‌کند. همراه این ادراکات، اعتباریات برخاسته از وحی الهی نیز به انسان یاری می‌رسانند؛ زیرا تاریخ بشر همواره جنگ قدرتمندان علیه ضعیفان و نیز قیام پیامبران برای برقراری عدالت در جامعه به هنگام بروز اختلاف بوده است.

... عملی کردن اقتضائات غریزی و احساسی را مانند اقتضائات احساس شهوی یا دوستانه یا دشمنانه، اطاعت حکم و امر غریزه می‌دانیم و همچنین انجام دادن قضایایی که در شرایع آسمانی ثبت شده، امتثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یک قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون می‌شماریم و همچنین یک سلسله اموری که فطرت به لزوم آنها قضاوت می‌کند و صلاح جامعه که توأم به اصلاح و تکامل فردی است، در آنها می‌باشد، احکام و اوامر عقلیه نامیده و انجام دادن آنها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) می‌دانیم و در مورد آنها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم. (همو، ۱۳۸۵: ۳۳۹ و ۳۴۰)

بدین ترتیب، علامه طباطبایی به چهار امر اعتباری، شامل امر غریزه، امر شرع، امر قانون و اوامر عقلیه (یا امر وجدان) اشاره می‌کند و امر شرع و فطرت را در شمار امر غریزه و قانون، جزئی از دانش‌های اعتباری می‌داند. او به سازوکار طبیعی حرکت بشر به سوی کمال اعتباری و واقعی توجه دارد و هرگز به بی‌ثباتی و تغییرپذیری در اوامر شرع و وجدان قائل نمی‌شود. به گفته وی:

فعالیت هر موجودی مناسب و ملایم وجود خودش (به نفع هستی و بقا خود) می‌باشد ... این فعالیت پیوسته به واسطه حرکتی است ... که موجود فعال انجام داده و به غایات حرکات که کمال وی می‌باشد، نائل شده و هستی خود را تکمیل می‌نماید. (همان: ۳۴۳ و ۳۴۴)

به عقیده علامه طباطبایی، اجتماعات انسانی نیز، مانند سایر خصوصیات روحی و ادراکی انسان، همیشه هم‌دوش تکاملات مادی و معنوی رو به جلو رفته و متکامل شده است. به ویژه، اجتماعی بودن انسان دارای تکامل تدریجی است. (همو، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۴۵ و ۱۸۸ - ۱۸۶)

به این ترتیب، علامه طباطبایی باور دارد که دلایل شکل‌گیری اجتماع و تکامل اجتماعی، ما را از دین بی‌نیاز نمی‌کند؛ زیرا اختلاف انسان‌ها و جوامع، منشأ عقلی دارد و خود عقل باعث ایجاد نزاع و اختلاف است. بنابراین، چون خودش به وجود می‌آورد، نمی‌تواند رافع آن باشد و از این رو، قوانین و فرآورده‌های فکری بشر، هیچ‌گاه پایان‌دهنده و از بین برنده این نزاع‌ها نبوده‌اند، بلکه تشریح دین و ظهور وحی ضرورت می‌یابد. (همو، ۱۳۶۱: ۸۰)

دین ارزش‌های برتر زندگی را در چارچوب قوانین و مقررات ثابت و معین منطبق بر فطرت انسانی مطرح می‌کند. از این رو، «کمال انسانی» با شکوفاسازی فطرت قرین است. (همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۲۴) این ارزش‌ها می‌تواند بر اختلاف‌ها حاکم باشد و این اختلاف‌ها را نه تنها به طور اضطراری، بلکه به طور اختیاری و دائمی حل و فصل کند. با فروکش کردن شرایط منجر به آشتی موقت، تلاش برای حداکثرسازی منافع خود از طریق بهره‌کشی از دیگران آغاز می‌شود. (همان: ۴ / ۱۹۷)

این امر نشان می‌دهد علامه، به دنبال آن است که با شکوفاسازی فطرت و اتکای به ارزش‌های اخلاقی ثابت و حیانی، روابط ناعادلانه و ظالمانه جوامع را حل و فصل کند. روشن است که در این مسیر، «امر شرع» به یاری «امر وجدان» و «فطرت انسانی» می‌شتابد و تلاطم‌ها و تزلزل‌های اعتقادی و رفتاری افراد را سامان می‌بخشد. اثبات این امر نشان می‌دهد که ادراک‌های اعتباری علامه طباطبایی هرگز نمی‌تواند به هم‌سویی با



نگرش کامیونتاریانیستی در اصالت بخشیدن به اخلاقیات ویژه جوامع تفسیر شود. در این رابطه، سه دلیل دیگر نیز قابل ارایه است:

۱. همان‌گونه که علامه طباطبایی تصریح می‌کند، اعتباریات پس از اجتماع نیز می‌تواند ثابت و تغییرناپذیر باشند. در این صورت، این پیش‌فرض شهید مطهری که «ادراک‌های اعتباری، تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۹۱)، در اصل موجب شده تا وی همه انواع ادراک‌های اعتباری را متغیر بداند و نسبی‌گرایی را به نظریه اعتباریات نسبت دهد.

۲. علامه طباطبایی به اصل کمال‌جویی و روحیه تعاون و همکاری در انسان باور دارد. حرکت به سوی این غایت، پیش‌برنده بوده و از بی‌ثباتی اخلاقی جلوگیری می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۲۲، ۳۴۳ و ۳۴۴)

۳. پیامدهای اجتماعی تأسفات طبیعت استخدام، با بهره‌گیری از مفهوم عدالت اجتماعی که مربوط به حسن اجتماعی است، حل می‌شود. علامه طباطبایی به هیچ وجه اشاره‌ای ندارد که این مفهوم از عدالت که استخدام را مهار می‌کند، متلون و متغیر است. (همان: ۳۲۳)

#### دو. شمول‌پذیری

ذات‌گروی ساحت فطرت‌گرا، حکایت از آن دارد که ادراک‌های اعتباری علامه طباطبایی، هرگز دارای پیامدهای نسبی‌گرایانه و تغییرپذیری ارزش‌های اخلاقی نیست. این امر بر جاودانگی و شمول‌پذیری ارزش‌های جوامع دلالت می‌کند. استناد شهید مطهری نیز به «من علوی» یا فطرت، بیش از آنکه بیان ایراد به علامه طباطبایی باشد، بیانگر آن است که این باور می‌تواند برای رفع احتمال نسبی‌گرایی در نظریه اعتباریات استفاده شود.

آشکار است که تغییر و بی‌ثباتی ارزش‌های اخلاقی می‌تواند با اتکای به توان تشخیص واقعی حسن و قبح ذاتی رفتارها - که در نهان همه انسان‌ها به ودیعت گذاشته شده -، رفع شود. در اصل، تطابق و ملائمت ارزش‌های اخلاقی با این توان مشترک بشری، ما را از اعتباری‌نگریستن به آن‌ها می‌سازد. بر این اساس، به شیوه‌ای دیگر نیز می‌توان شمول‌پذیری ارزش‌های اخلاقی را نزد علامه طباطبایی اثبات کرد؛ زیرا ایشان

حسن و قبح را به عنوان بنیان اخلاق فردی و اجتماعی به لحاظ مفهومی، «مطلق» و به لحاظ مصداقی، «نسبی» می‌داند. (همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۵۶۳؛ ۶ / ۲۵۶ و ۲۵۷)

در واقع، علامه طباطبایی در اعتباریات، از ادراک‌های جزئی و خاص سخن می‌گوید که امکان تبدیل آن به انتخاب افراد و جوامع بر اساس سلايق و احساسات نفسانی تردیدناپذیر است. اما به لحاظ مفهومی، حسن و قبح هرگز متصف به دگرگونی در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت و بر اساس نیاز و خواست انسان‌ها نمی‌شود. شواهد فراوانی در آثار علامه طباطبایی بر این تفکیک دلالت دارد که به اختصار به پنج مورد آن اشاره می‌کنیم:

(ر.ک: جوادی، ۱۳۷۵؛ همو، ۱۳۸۲)

۱. حسن یک فعل تلائم و سازگاری آن با غایت برتر انسانی، یعنی رستگاری و کمال است. علامه طباطبایی اخلاق دینی را دارای ماهیتی سعادت باورانه می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۴۳ و ۳۴۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۳۰؛ ۱۲ / ۳۴۷)

۲. حسن و قبح مطلق به معنای دوام حکم حسن و قبح در باره یک فعل است. علامه طباطبایی به تبیین چگونگی دوام حکم حسن برای عدل پرداخته است. (همو، ۱۳۸۶: ۵ / ۱۰؛ ۴ / ۱۱۹ و ۱۲۰)

۳. نقش اعمال در تکون شخصیت فرد بدون باور علامه به نفس الامری بودن حسن و قبح بی‌معنا خواهد بود. (همان: ۲۰ / ۳۸۵)

۴. بحث علامه طباطبایی در نقش اخلاق نیکو و تقوا در بازگشت اعتدال فطری، حکایت از اولویت حسن و قبح اخلاقی واقعی بر ادراکات اعتباری دارد. (همان: ۹ / ۶۵)

۵. اثبات ندامت و پشیمانی به ضرورت دلیل بر وجود حسن و قبح واقعی است؛ زیرا تحریک احساسات همراه با اعتقاد حسن، جایی برای ندامت و پشیمانی باقی نمی‌گذارد. (همان: ۱ / ۳۸۰)

در مجموع، ساحت طبیعت‌گرا، خصلت انحصاری انسان را از دید علامه طباطبایی به نمایش نمی‌گذارد. اگر این ساحت بر انطباق اراده و خواست با نیازهای دگرگون‌پذیر جوامع دلالت دارد، اما انسان از ساحتی دیگر نیز بهره‌مند است که اراده و خواست او را با مفاهیم

مطلق و ارزش‌های ثابت و شمول‌پذیر پیوند می‌دهد. این تفاوت نگرش ما را به مسئولیت اجتماعی در این دو ساحت و به موازات آن، در دو روایت غایت‌نگر شکل می‌دهد.

### ۳. مسئولیت اجتماعی در دو روایت

بنا بر روایت تک‌ساحتی، ما در جهانی سرشار از غایات هویت‌بخش به سر می‌بریم که با اتکای بر آن، می‌توان زندگی به‌سامان و معناداری را آرزو داشت. در این برداشت مسئولیت اجتماعی با هدف‌داری و غایت‌مندی این جهان اخلاقی پیوند می‌خورد. در این معنا، گزینش و انتخاب شهروندان و اصول حاکم بر شیوه عمل آنها از معانی اجتماعی نشأت می‌گیرد. بر فرض که این معانی در یک جامعه خاص یکسان باشد، اما هرگز نمی‌توان با اتکا بر پیش‌فرض‌های اساسی این روایت، اصول مشترک و جهان‌شمولی را یافت که همه جوامع بدان باور داشته باشند. بدین‌سان، مسئولیت اجتماعی پایبندی به ارزش‌های منحصر به فرد جامعه‌ای تعریف می‌شود که خودشناسی ما در آن امکان‌پذیر است. این امر زمانی تحقق می‌پذیرد که فاعل اخلاقی از خصلت‌های فرهنگی فاصله نگیرد.

اصالت بخشیدن به هویت‌های جماعتی، بدان معناست که جامعه به وسیله سنت‌ها و نهادهای مجموعه‌ای ارزشمند از غایات اساسی نهفته در آن سنت‌ها و نهادها انتظام یابد. این امر بدون پذیرش همگانی بنیان‌های اخلاقی نظم اجتماعی ممکن نیست و به دنبال آن، با تعهد و وفاداری به مسئولیت‌ها به بار می‌نشیند. (Moon, 1998: 560-552) مسئولیت اجتماعی، نه به هم‌سویی با غایات جهان هستی، بلکه به وفاداری‌ها و موقعیت‌های اجتماعی و تاریخی که از آن غایات نشأت گرفته باشد، معنا پیدا می‌کند. بدین ترتیب، هویت جماعتی بر تعهد به خیر جماعت‌ها تأکید دارد و این تعهد نیز به نوبه خود، بر مسئولیت اجتماعی تأکید می‌کند. در این فرض، لازم است نهادهای اساسی جامعه تقویت شود و انسجام سنت‌های جامعه با بهره‌گیری آگاهانه از سیاست عمومی پاسداری شده و ارتقا یابد. (همان: ۵۵۱ و ۵۵۲)

از سوی دیگر، اگر مسئولیت افراد در برابر یکدیگر و جامعه را از خیرهای اجتماعی بدانیم، رابطه آن با حقوق افراد از چالشی‌ترین مباحث در حوزه فلسفه اخلاق است. به

عقیده «راولز»، ضعف نظریه‌های غایت‌نگر در این نیست که میان حق و خیر رابطه برقرار کرده‌اند، بلکه مشکل در ارائه تفسیری وارونه از این رابطه است؛ زیرا این نظریه‌ها، خیر را به طور مستقل و انتزاعی تعریف می‌کنند، سپس مفهوم حق را بر آن مترتب می‌سازند. در حالی که اگر «خود» را بر هدف‌های آن مقدم بدانیم، این «ما» هستیم که از میان هدف‌های ممکن دست به گزینش زده و راه خود را به سوی زندگی نیک و مفاهیم خیر هموار می‌سازیم. (Rawls, 1971: 560)

بر این اساس، پرسش این است که آیا ساحت فطرت‌گرا همانند ساحت طبیعت‌گرا و روایت تک‌ساحتی، خیرهای اجتماعی را بر حقوق افراد تقدم می‌دارد؟ آشکار است که این ساحت، با تأکید بر حسن ذاتی و مطلوبیت نفسی کردارها و رفتارها، خیرهای اجتماعی را در جایگاهی همسان با حقوق افراد می‌نشاند؛ به گونه‌ای که این حقوق نیز به ضرورت از منبعی تغذیه می‌کند که هیچ‌گاه نمی‌تواند به روابط ناعادلانه و تضییع حقوق افراد فرمان دهد. بدین‌سان، ملاک پیشینی برای داوری در مورد حقوق افراد و خیرهای اجتماعی وجود دارد که افزون بر تأکید بر ذات‌گروی این ساحت، از شمول‌پذیری آن نیز حکایت می‌کند. این امر در درون خود، گفت‌وگوهای عقلانی را در مورد چگونگی شناخت حقوق فطری و تبیین دایره شمول آن در حوزه امور اجتماعی و سیاسی مجاز خواهد شمرد.

نکته مهم این است که آیا مسئولیت اجتماعی افراد برای دستیابی به سعادت همگان که در هماهنگ بودن با قوانین جهان آفرینش و حسن ذاتی کردارها و رفتارها تبلور پیدا می‌کند، می‌تواند تنوع و تکثر داشته باشد؟ به این معنا که آیا تشخیص این سعادت همگانی و در نتیجه مسئولیت اجتماعی افراد، همواره یکسان بوده و هیچ‌گونه تنوعی را به رسمیت نمی‌شناسد؟ به یقین شناسایی این تنوع و تکثر هرگز به معنای پذیرش بی‌ملاک مسیر حرکت بشر در زندگی اجتماعی نیست، بلکه غایت‌نگری نهفته در اخلاق جمعی و شیوه خردورزانه آن، گزینش رفتار دل‌بخواخانه را انکار می‌کند؛ هر چند در این فرض، تنوع و تکثر در فرآورده‌های کاربست شیوه خردورزانه و انتخاب بهترین روش‌ها گریزناپذیر است.

در این پژوهش، مشخص شد که دو روایت تک‌ساحتی و دوساحتی از اخلاق غایت‌نگر، از بنیان‌های فلسفی متفاوتی نشأت گرفته‌اند. وجود تفاوت در این بنیان‌ها شامل منشأ و خاستگاه، بنیان و شالوده، دایره و گستره، نوع هدفمندی، ثبات و تغییر، عامل اخلاقی، دلایل پذیرش و ارتباط با حقوق اجتماعی است و به‌ارایه الگوی ویژه‌ای از مسئولیت اجتماعی منجر می‌شود.

غایت‌نگری تک‌ساحتی منشأ و خاستگاه مسئولیت اجتماعی را در اجتماع جستجو کرده و نسبت به مرحله تکوین جامعه، پسینی می‌داند. این امر وجود هر نوع بنیان و شالوده‌ای را برای مسئولیت نفی می‌کند و آن را با تنوع دل‌بستگی‌ها و پیوندهای اجتماعی در جوامع گوناگون مترادف می‌داند. بدین ترتیب، دایره و گستره آن به‌رغم تکرار در شکل و محتوا، محدود و محلی بوده و بازتابی ذهنی از واقعیت‌های اجتماعی خواهد بود. دگرگون‌پذیر بودن و بی‌ثباتی از پیامدهای گریزناپذیر این الگو است. همچنین اولویت بخشیدن به هویت جماعتی با انکار هویت فردی پیش و پس از جامعه، پذیرش مسئولیت‌ها و تعهدات اجتماعی را ناآگاهانه و غیرانتخابی می‌داند. این خودشناسی بر تقدم مفاهیم خیر و به‌تبع مسئولیت‌ها بر حقوق اجتماعی تأکید می‌ورزد. آفرینش الگویی تاریخمند، غیرانتخابی و مشوق تبعیت‌پذیری و عمل متعهدانه به الگوهای رفتاری جامعه، پیامد منطقی این بنیان‌های فلسفی است.

اما ساحت طبیعت‌گرا از مسیری دیگر، به الگویی تقریباً مشابه غایت‌نگری تک‌ساحتی می‌رسد. این ساحت به لحاظ وجودشناختی، طبیعت‌استخدام را خاستگاهی پیشینی برای مسئولیت اجتماعی می‌داند. با این وجود، شکل تکوین‌یافته آن، پسینی بوده و به دنبال تحقق جامعه، رفع نیاز اضطراری به همکاری جمعی را به عنوان بنیان و شالوده خود هدف قرار می‌دهد. نوع غایت مسئولیت اجتماعی کمال‌اعتباری است. از این‌رو، دایره و گستره آن نیز به لحاظ سعه و ضیق، به مشارکت‌جویان در این اعتبار و تصمیم جمعی آنها بستگی دارد. بدین ترتیب، به‌طور کامل، پویا و دگرگون‌پذیر خواهد بود. عاملان اخلاقی این تعهدات همگان از هویت طبیعی به‌شکلی برابر و پیش از جامعه بهره‌مندند و همان‌ها نیز

به طور اضطراری پس از ایجاد جامعه به هويت جمعی شکل می‌دهند. پذیرش مسئولیت اجتماعی نیز آگاهانه و انتخابی بوده و از حقوق طبیعی تخلف‌ناپذیر متأخر محسوب می‌شود. ساحت فطرت‌گرا با شناسایی ذات متعالی، با ثبات و فراگیر، الگویی متمایز از روایت نخست و ساحت طبیعت‌گرا برای مسئولیت اجتماعی ارائه می‌کند. این الگو منشأ و خاستگاه آن را فطرت کمال‌جوی انسان که نسبت به جامعه پیشینی است، می‌داند. در این معنا، حسن ذاتی تشریک مساعی در دستیابی به غایات جهان‌آفرینش، بنیان و شالوده آن را تشکیل می‌دهد. شمول‌پذیری زمانی و مکانی تعهدات و دلبستگی‌ها، به شکلی دگرگون‌ناپذیر، کمال واقعی انسان را مدنظر قرار می‌دهد. وفاداری به ارزش‌ها از هويت پیشاجامعه‌ای و فطری فرد به‌مثابه عامل اخلاقی تغذیه می‌شود و پذیرش مسئولیت اجتماعی را به طور کامل، آگاهانه و انتخابی نمایان می‌سازد. در این فرض، حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی هر دو مبتنی بر حسن و عدالت ذاتی‌اند. در مجموع، این ساحت الگوی ویژه‌ای از مسئولیت اجتماعی را تولید می‌کند که غیرتاریخمند، انتخابی و خواستار انطباق‌پذیری الگوهای رفتاری جامعه با غایات و مطلوبیت‌های ذاتی است.

## نتیجه

غایت‌نگری تک‌ساحتی به روایت کامیونتریانیسم مک‌ایتناری، با تعمیم ناروای احکام ادراک‌های حقیقی به ادراک‌های اعتباری، غایت‌نگری ادعایی خود را بر بنیان دگرگون‌پذیر جامعه استوار می‌سازد. بدین ترتیب، احکام تجویزی پیامدهای اجتماعی این غایت‌نگری شامل تکثر و تنوع اخلاقی جوامع، شکلی عام و جهان‌شمول به مسئولیت اجتماعی نمی‌دهند. اما غایت‌نگری دوساحتی با اتکا به ذات‌گروی و شمول‌پذیری، بنیان یکسانی را برای گفتگو و مفاهمه دانشوران در زمینه ارزش‌های اخلاقی و در شمار آن مسئولیت اجتماعی، ارائه می‌کند. در این فرض، معیارهای فراجمعه‌ای و مشترک، بر این مباحثات حاکم بوده و دستیابی به ارزش‌هایی ذات‌گروانه، جهان‌شمول و جاودانه را ممکن می‌سازد.

بررسی تطبیقی مسئولیت اجتماعی در دو روایت تک‌ساحتی و دوساحتی  
از فلسفه اخلاق غایت‌نگر

غایت‌نگری دوساحتی		غایت‌نگری تک‌ساحتی	بنیان‌های فلسفی مسئولیت اجتماعی
ساحت فطرت‌گرا	ساحت طبیعت‌گرا		
فطرت کمال‌جو/ پیشینی	طبیعت استخدام/ دارای خاستگاه پیشینی و شکل تکوین‌یافته پسینی	خیرهای اجتماعی/ پسینی	منشأ و خاستگاه
حسن ذاتی تشریک مساعی در دستیابی به غایات جهان آفرینش	نیاز اضطراری به همکاری جمعی	فاقد بنیان و شالوده؛ دارای تنوع دل‌بستگی‌ها و پیوندهای اجتماعی در جوامع گوناگون	بنیان و شالوده
شمول‌پذیر به لحاظ زمانی و مکانی	متفاوت در سعه و ضیق	محدود و محلی	دایره و گستره
کمال واقعی	کمال اعتباری	بازتابی ذهنی از واقعیت‌های اجتماعی	نوع غایت
دگرگون‌ناپذیر	دگرگون‌پذیر	دگرگون‌پذیر	ثبات و تغییر
هویت فطری فرد/ پیش از جامعه	هویت طبیعی فرد/ پیش از جامعه به اضطرار هویت جمعی/ پس از جامعه	هویت جماعتی فقدان هویت فردی پیش و پس از جامعه	عامل اخلاقی
آگاهانه و انتخابی	آگاهانه و انتخابی	ناآگاهانه و غیرانتخابی	دلایل پذیرش
حقوق و مسئولیت اجتماعی، هر دو مبتنی بر حسن و عدالت ذاتی‌اند	تقدم حقوق طبیعی بر مسئولیت اجتماعی	تقدم مسئولیت اجتماعی بر حقوق اجتماعی	ارتباط با حقوق اجتماعی
غیرتاریخمند، انتخابی، انطباق‌پذیری الگوهای رفتاری جامعه با غایات و مطلوبیت‌های ذاتی	تاریخمند، انتخابی، انطباق‌پذیری الگوهای رفتاری جامعه با نیازهای طبیعی	تاریخمند، غیرانتخابی، تبعیت‌پذیری و عمل متعهدانه به الگوهای رفتاری جامعه	الگوی ویژه

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک، ۱۳۸۵، کار روشنفکری، تهران، مرکز، چاپ دوم.
۲. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات»، فصلنامه معرفت، شماره ۱۵.

۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳، «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، قیاسات، سال نهم، شماره ۳۱.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، فطرت در قرآن، قم، اسراء.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، رسائل سبعة، تهران، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سیدمحمدحسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، چاپ چهارم.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ بیست و دوم.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، قم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، حق و باطل، تهران، صدرا.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، مقالات فلسفی، تهران، حکمت.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، فلسفه تاریخ، تهران، صدرا.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵ الف، یادداشت‌های استاد مطهری، (جلدهای ۳ و ۶) تهران، صدرا.
۱۵. \_\_\_\_\_ ب، مجموعه آثار (۲): مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران، صدرا.
۱۶. \_\_\_\_\_ ج، مجموعه آثار (۳) تهران، صدرا.
۱۷. \_\_\_\_\_ د، مجموعه آثار (۶): اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
۱۸. \_\_\_\_\_ ه، مجموعه آثار (۱۸): سیره ائمه اطهار علیهم السلام، داستان راستان، تهران، صدرا.
۱۹. \_\_\_\_\_ و، کلیات علوم اسلامی: کلام - عرفان - حکمت عملی، تهران، صدرا.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، مجموعه آثار (۱۳): مقالات فلسفی، مسئله شناخت، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا.



21. Bell, D. ,1993, *Communitarianism and Its Critics*, Oxford: Clarendon Press.
22. Mac Intyre, A. ,1981, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.
23. Moon, J. D. ,1998, “Communitarianism” in Ruth Chadwick (ed.) *Encyclopedia of applied ethics*, Vol. 2, US: Academic Press.
24. Plant R. ,1998, “Political Philosophy, Nature of”, in *Encyclopedia of Philosophy*, General Editor Edward Craig, vol. 7, London and New York: routledge.
25. Rawls, J. ,1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
26. Sandel, M. ,1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Archive of SID