

An Analysis of the Nature-centered System of Monotheistic Ethics of Shahid Beheshti

Danial Yarahmadi  / MA in Political Science, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'ei University, Tehran, Iran
danialyarahmadi135@gmail.com

Received: 2025/11/18 - Accepted: 2025/12/09

Abstract

The present study aims to explain the relationship between monotheism and ethics in the intellectual system of martyr Dr. Seyyed Mohammad Beheshti, seeking to reconstruct an ethical system based on the divine nature of man. The central issue is the question of how monotheistic ethics functions as an internal mechanism for the formation of civilizational perceptual justice. Using the method of causal-evolutionary reconstruction analysis, the article extracted data from the original works of Shahid Beheshti and then analyzed its study at two levels regarding the positive and negative points with the Shiite tradition and Western moral philosophy in their original sources. The results show that in Beheshti's thought, justice is not the product of social contract or class conflict, but rather the consequence of the flowering of divine nature in the interdependence and mutual responsibility of humans. The theoretical innovation of the article, in addition to the fact that no research has been conducted in the field of such a concept of ethics in Shahid Beheshti's thought, is in reconstructing the "functional model of monotheistic ethics" in which monotheism, as the origin and end, explains the causal connection between nature, will, and justice. This model, while not following the common path in previous research (jurisprudential-legal and mystical-behavioral), introduces "monotheistic ethics" as an epistemological and institutional framework for shaping the monotheistic structure. The final result shows that when perceptual nature and divine will become more institutionalized in human behavior, freedom and justice in society also deepen. This process is the objective manifestation of monotheistic ethics in the life of society and the basis for the formation of monotheistic civilization.

Keywords: Shahid Beheshti, ethics, monotheistic ethics, Shiite ethics, ethical functionalism.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی تحلیل نظام فطرت محور اخلاق توحیدی شهید بهشتی

دانیال یاراحمدی  / کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
 دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸
 daniyarahmadi135@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین نسبت توحید و اخلاق در منظومه فکری شهید دکتر سیدمحمد بهشتی، در پی بازسازی نظام اخلاقی مبتنی بر فطرت الهی انسان است. مسئله محوری آن پرسش از چگونگی کارکرد اخلاق توحیدی به منزله سازوکار درونی شکل‌گیری عدالت ادراکی تمدنی می‌باشد. مقاله با استفاده از روش تحلیل بازسازی‌کننده علی-تکاملی، داده‌ها را از آثار اصلی شهید بهشتی استخراج و سپس در دو سطح بررسی خود را در باب نکات مثبت و منفی با سنت شیعی و فلسفه اخلاق غربی در منابع اصیل آنها تحلیل نموده است. نتایج نشان می‌دهد که در اندیشه بهشتی، عدالت نه محصول قرارداد اجتماعی یا تضاد طبقاتی، بلکه پیامد شکوفایی فطرت قدسی در متن ولایت و مسئولیت متقابل انسان‌هاست. نوآوری نظری مقاله علاوه بر آنکه تا کنون پژوهشی در ساحت این چنینی مفهوم اخلاق در اندیشه شهید بهشتی صورت نپذیرفته در بازسازی «الگوی کارکردی اخلاق توحیدی» می‌باشد که در آن توحید به منزله مبدأ و غایت، پیوند علی میان فطرت، اراده و عدالت را توضیح می‌دهد. این مدل، ضمن پیروی نکردن از مسیر رایج در پژوهش‌های پیشین (فقهی-حقوقی و عرفانی-سلوکی)، «اخلاق توحیدی» را به عنوان چارچوبی معرفتی و نهادی برای شکل‌دهی ساختار توحیدی معرفی می‌کند. نتیجه نهایی نشان می‌دهد هرگاه فطرت ادراکی و اراده الهی در رفتار انسانی نهادینه‌تر شود، آزادی و عدالت در جامعه نیز تعمیق می‌یابد. این فرایند، تجلی عینی اخلاق توحیدی در حیات جامعه و مبنای شکل‌گیری تمدن توحیدی است.

کلیدواژه‌ها: شهید بهشتی، اخلاق، اخلاق توحیدی، اخلاق شیعی، کارکردگرایی اخلاقی.

مقدمه

مقام فنا یا قرب الهی تأکید دارد. این دیدگاه، گرچه به عمق وجودی انسان می‌پردازد، اما در بسیاری از موارد، ارتباط آن با مسائل ملموس اجتماعی، سیاست، اقتصاد و ساختارهای تمدنی به‌صورت منسجم و نظام‌مند تبیین نشده است.

پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا منظومه اخلاقی شهید بهشتی را نه صرفاً به‌عنوان یک دیدگاه اخلاقی، بلکه به‌عنوان یک نظریه اخلاقی - کارکردی شیعی بازسازی کند. این مدل، شایستگی مقایسه با نظام‌های فلسفی غربی را دارد که تلاش کرده‌اند اخلاق را با بنیادهای مختلفی پیوند دهند. نظریه شهید بهشتی با قرار دادن توحید در مرکز، تلاش می‌کند تا نقص‌های این مکاتب (مانند عدم وجود مرجعیت مطلق، یا تفکیک مطلق دین از سیاست) را مرتفع سازد. هدف اصلی این پژوهش، استخراج، تحلیل و بازسازی چارچوب اخلاق توحیدی شهید بهشتی و نشان دادن کارکرد آن به‌عنوان یک مدل منسجم برای بازسازی نقش کارکردی مفهوم اخلاق در اندیشه شیعی است.

فرضیه اصلی این تحقیق این است که «اخلاق توحیدی شهید بهشتی، نظامی علی - تکاملی است که در پیوندی درونی به هم متصل می‌کند. این فرضیه، ساختار سلسله‌مراتبی و تکاملی اخلاق در دیدگاه شهید بهشتی را نشان می‌دهد که در آن، هر مرحله پیش‌شرط مرحله بعد است و همگی در نهایت به توحید به‌عنوان غایت و مبدأ متصل می‌شوند.

سؤال اصلی این‌گونه مطرح می‌شود که چگونه اخلاق توحیدی، به‌عنوان نظام کارکردی فطرت الهی، فرایند نهاده‌سازی بصیرت اخلاقی انسان خداجو را در ساختار عدالت ادراکی تمدنی سامان می‌دهد؟ در این پژوهش از روش تحلیل بازسازی‌کننده علی - تکاملی استفاده نموده‌ایم. این روش، روشی است که ترکیب سه اصل را دربر دارد: تحلیل فلسفی - استنتاجی: استخراج مفاهیم بنیادین از متون اصلی (آثار شهید بهشتی) با منطق قیاس و استنتاج نظری.

- بازسازی نظام معنایی: خلق مدل مفهومی منسجم از رابطه میان اجزای نظام اخلاق توحیدی.

در عصر حاضر، یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های فلسفه اخلاق، بحران مرجعیت ارزش‌هاست؛ جایی که انسان مدرن، خالق خودخوانده معناها گردیده و نظام‌های ارزشی، پیوند خود با حقیقت متافیزیکی را از دست داده‌اند. این امر به فروپاشی تدریجی نظام‌های اخلاقی سنتی و ظهور نسبی‌گرایی منجر شده است. در تقابل این وضعیت، اندیشه‌های اسلامی با تأکید بر توحید به‌عنوان بنیاد معرفتی و اخلاقی خود، می‌کوشند تا بار دیگر نسبت بین انسان، خدا و ارزش را سامان دهند. اخلاق در این منظر، نه یک بحث قراردادی، بلکه انعکاس نظام هستی‌شناختی می‌باشد که در آن، خیر و شر متصل به مبدایی واحد و مطلق هستند.

در این میان، شهید بهشتی یکی از چهره‌های بی‌بدیل است که نظامی نو در اخلاق توحیدی ارائه کرده است؛ نظامی که بر اتحاد میان شناخت و عمل، فطرت و اراده، و فرد و جامعه تأکید دارد. شهید بهشتی در تلاش است تا اخلاق را از حوزه صرفاً فردی یا احساسی، به سطح یک بنیاد اجتماعی و حتی تمدنی ارتقا دهد. این دیدگاه، اخلاق را نه مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های منفعل، بلکه نیروی محرکه اصلی برای تحول اجتماعی و تأسیس یک تمدن متعالی می‌داند.

علاوه بر صورت‌پذیرفتن پژوهشی این‌چنینی در ساحت شهید بهشتی بررسی تاریخ مطالعات اخلاق اسلامی نشان می‌دهد که پژوهش‌های صورت‌گرفته عمدتاً در دو مسیر موازی و اغلب منفک از یکدیگر حرکت کرده‌اند.

۱. مسیر فقهی - حقوقی

این رویکرد بر استنباط احکام عملی، وظایف مکلف (حرام، واجب، مستحب) و چارچوب‌های حقوقی مبتنی بر شریعت تمرکز دارد. این مطالعات، هرچند در سازماندهی رفتار فردی ضروری‌اند، اما اغلب فاقد عمق هستی‌شناختی و ابعاد روان‌شناختی مورد نیاز برای تغییر بنیادین نگرش‌ها هستند.

۲. مسیر عرفانی - سلوکی

این رویکرد بر تهذیب نفس، مقامات و احوال سالک، و رسیدن به

تبیین تکاملی و کارکردی: بررسی هر مرحله نه به صورت منفرد، بلکه به عنوان حلقه‌ای از زنجیره علی - تکاملی که حرکت انسان از درون (فطرت) تا بیرون (تمدن) را توضیح می‌دهد.

۳. مراحل اجرایی روش

مرحله اول. استخراج مفاهیم بنیادین (تحلیل متنی)

مطالعه مستقیم متون اصلی شهید بهشتی: فلسفه اخلاق در اسلام، توحید و مسئولیت انسان، انسان و جهان، و سخنرانی‌های اخلاقی - اجتماعی. کدگذاری مفاهیم کلیدی: فطرت، اخلاق، معرفت، ولایت / آزادی، اراده، عدالت، تمدن.

استفاده از منطق قیاسی برای دسته‌بندی گزاره‌ها؛ هر گزاره با منبع و شماره صفحه مستند می‌شود.

مرحله دوم. بازسازی علی درونی نظام اخلاقی (مدل‌سازی فلسفی)

- تعیین روابط علی بین مراحل فطرت تا تمدن؛

- طراحی نمودار نظام علی اخلاق با سه سطح:

(۱) سطح شناختی (فطرت، معرفت)؛

(۲) سطح ارادی (آزادی / ولایت، اراده)؛

(۳) سطح تمدنی (عدالت، تمدن)؛

- تبیین نحوه گذار از بالقوه به بالفعل در هر مرحله.

مرحله سوم. تحلیل تکاملی (درون زنجیره‌ای)

مرحله چهارم. بررسی درون دینی و برون دینی (اعتبارسنجی مقایسه‌ای)

- سطح درون دینی: بررسی با دیدگاه‌های اندیشمندان شیعی؛

- سطح برون دینی: بررسی با نظام‌های اخلاقی غربی؛

- نمایش نقاط تمایز و اشتراک در قالب توضیح جدول تطبیقی فلسفی.

مرحله پنجم. تبیین کارکرد تمدنی (بستر استدلال)

نشان دادن اینکه نظام اخلاق توحیدی شهید بهشتی چگونه می‌تواند به تکوین عدالت ادراکی تمدنی بینجامد.

۴. نسبت توحید با اخلاق

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حمد: ۲)؛ ستایش مخصوص خداوند جهانیان است.

مداحی و ستایشگری یک آفت بزرگ اخلاقی و اجتماعی است...

مداح و چاپلوس از یک سو شخصیت خود را می‌کشد و از سوی دیگر، شخصیت‌های دروغین اجتماعی می‌سازد... اسلام با اعلام این

تبیین زنجیره علی - تکاملی	
مرحله	تبیین
فطرت	فطرت، سرچشمه گرایش درونی به خیر، حق و کمال است. این مرحله، مبنای هستی‌شناختی اخلاق است. شهید بهشتی بر این باور است که انسان به‌طور ذاتی (فطری) گرایش به خدا و کمال دارد. اگر انسان به جایگاه فطری خود دست یابد، میل طبیعی او به خیر فعال می‌شود.
اخلاق	(شامل شناخت صحیح و تمرین مستمر) سازوکار بالفعل‌سازی این گرایش درونی است. این سازوکار، همان تزکیه و تربیت است که فرد را از حالت بالقوه به حالت فعلیت در خیر می‌رساند. بدون تزکیه، فطرت سرکوب شده یا در مسیر انحرافات هدایت می‌شود.
معرفت	معرفت مرحله‌ای است که در آن انسان از گرایش فطری به خیر، به شناخت عقلانی و الهی از حقیقت می‌رسد. معرفت ترجمان آگاهی توحیدی در سطح ادراک اخلاقی است؛ یعنی انسان نه تنها خالق معنا نیست، بلکه کشف‌کننده معنا در نظام واحد هستی است.
آزادی / ولایت	آزادی، در این نظام، نه به معنای رهایی از هر قیودی، بلکه به معنای «آزادی مسئولانه» است. آزادی شرط تحقق اراده حق است؛ یعنی انسان باید آزاد باشد تا بتواند آگاهانه و با انتخاب، بندگی و اطاعت از حق را برگزیند. بهشتی تأکید دارد که ولایت (حاکمیت حق) و آزادی انسان، دو روی یک سکه هستند. آزادی بدون جهت‌گیری به سوی حق، به خودکامی می‌انجامد و جهت‌گیری بدون آزادی، بندگی کورکورانه است.
اراده	مرحله تجسم معرفت در عمل آگاهانه است. پس از معرفت به خیر، انسان با اراده آزاد و مسئولانه، آن خیر را در سطح فردی و اجتماعی فعلیت می‌بخشد. اگر معرفت ستون عقل توحیدی است، اراده ستون کنش توحیدی محسوب می‌شود.
عدالت	عدالت، نمود بیرونی تحقق توحید در عرصه تمدنی است. هرگونه بی‌عدالتی، نشانه‌ای از شرک در ساختارهای اجتماعی و انحراف از یگانگی ترازو (حق) است. عدالت، معیار اصلی برای سنجش عملکرد نظام‌های اجتماعی و سیاسی خواهد بود.
تمدن	تمدن مرحله نهایی و بیرونی فعل فطرت است؛ یعنی تجسم عینی حرکت وجودی انسان از فطرت تا عدالت در سطح جمعی و تاریخی. تمدن، نه محصول اثبات ابزار و علم، بلکه صورت ظهور توحید در ساختارهای اجتماعی است. در این چارچوب، تمدن ادامه سیر وجودی انسان از خلق به حق است؛ همان گونه که انسان از گرایش فطری به خیر تا فعلیت عدالت ادراکی پیش می‌رود، جامعه نیز از نظم عرفی تا نظام الهی گذر می‌کند.

ماکس شلر، این همان گذار از ارزش‌های نفسانی و ابزاری به ارزش‌های مطلق و قدسی است (Scheler, 1973, p.95).

شهید بهشتی نیز در همین مسیر گام می‌زند: هرچه انسان به کمال الهی نزدیک‌تر شود، از میل به «ستایش‌شدن» دورتر و به مقام «ستایشگری خدا» نزدیک‌تر می‌شود.

بررسی نظر اندیشمندان شیعی در باب تفسیر شهید بهشتی در مورد آیه

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»

نام اندیشمند	نظر اندیشمند	نکات منفی (افتراق یا محدودیت)	نکات مثبت (هم‌سویی)
علامه طباطبائی	ستایش تنها به خالق حقیقی تعلق دارد؛ زیرا کمال مطلق از اوست و هر کمالی در غیر، از اوست و به او باز می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۴).	در نگاه علامه طباطبائی، بحث در سطح فلسفی و معرفتی باقی می‌ماند و کمتر به سازوکار اجتماعی مدح و ستایش می‌پردازد؛ درحالی‌که شهید بهشتی توحید را از ساحت نظری به عرصه کنش اجتماعی و تربیتی امتداد می‌دهد.	مبنای هستی‌شناختی توحید را بنیاد شناخت و ارزش می‌سازد؛ این همان مبنایی است که شهید بهشتی از آن الگوی اخلاق اجتماعی استخراج کرده است. هر تحسین نابجا، انحراف از محور توحید است - تطابق کامل در اصل توحید ارزش و نفی ستایش غیرحق.
شهید مطهری	تملق و مدح‌گرایی، درواقع نوعی شرک اخلاقی است؛ زیرا انسان در مقام داوری ارزشی، جای خدا را می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۹۲).	شهید مطهری بیشتر بر بعد فردی طهارت نیت و داوری شخصی تأکید دارد، اما شهید بهشتی آن را به سطح اجتماع و ساختار قدرت گسترش می‌دهد؛ به عبارتی، شهید مطهری هنوز در مدار اخلاق فردی باقی می‌ماند.	شهید مطهری و شهید بهشتی در نقد «شرک اخلاقی» و تأکید بر خلوص انگیزه مشترک‌اند. هر دو ستایش از انسان را مشروع تنها در حد «شکر خالق» به واسطه «مخلوق» می‌دانند؛ در هر دو، معیار اصالت عمل، انگیزه الهی است.

حقیقت می‌خواهد هرگز در جامعه یکتاپرست اسلامی بت‌های خودکامه و مغرور پدید نیایند و راه انتقاد منطقی از هر کس در هر مقام باز بماند (بهشتی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴).

از دیدگاه شهید بهشتی، توحید صرفاً گزاره‌ای الهیاتی یا شعار دینی نیست، بلکه بنیاد متافیزیکی همه ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی است. ستایش مطلق خداوند در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» شهید بهشتی را به بازخوانی ریشه‌ای اخلاق انسانی در پرتو توحید وجودی سوق می‌دهد؛ جایی که «حمد» به‌معنای شناسایی کمال مطلق و نفی هر نوع کمال موهوم است.

در دستگاه فکری شهید بهشتی، ستایش خداوند، یعنی پذیرش حقیقتی یگانه که معیار ارزش و کمال را از مالکیت انسانی می‌گیرد و به هستی الهی بازمی‌گرداند. بدین‌سان، نفی ستایش از غیر خدا نوعی رهایی اخلاقی است: انسان یکتاپرست هرگز در برابر انسان دیگر به رکوع نمی‌افتد؛ زیرا سرچشمه ارزش را در مخلوق نمی‌بیند. این معنا نه آموزه‌ای عبادی، بلکه نفی هستی‌شناختی بت‌وارگی اجتماعی است؛ همان چیزی که شهید بهشتی آن را منشأ شکل‌گیری شخصیت‌های «مغرور، خود کامه و خطرناک» می‌نامد. چنین تلقی‌ای، به زبان فلسفه، حاصل انتقال محور ارزش از انسان خودبسنده به حقیقت مطلق الهی است. درواقع شهید بهشتی در پی نوعی «اخلاق دئیستی» (خداباوری عقل‌محور غیروحیانی) نیست؛ زیرا در منظومه او خدا درگیر جهان و جامعه است، نه بیرون از آن، بلکه بر نوعی الهیات درون‌جهانی دست می‌گذارد که در آن همه خیرها بازتابی از حضور الهی در وجودند (Nasr, 2007, p.211-214).

از این منظر، هر کوششی برای تقدیس انسان یا قدرت، بازگشت به شرک اخلاقی است.

در این چارچوب، مفهوم «مداحی و چاپلوسی» که شهید بهشتی به صراحت آن را آفتی اخلاقی و اجتماعی می‌نامد، با نظریه «تسلیم اخلاقی» در فلسفه کانت قابل مقایسه است. کانت هشدار می‌داد اگر مبنای اخلاق وابسته به اراده غیر عقل شود - خواه میل به قدرت باشد یا به منفعت - انسان به بردگی اخلاقی می‌افتد (Kant, 2012, p.38-43).

شهید بهشتی نیز در قالبی دینی همین نکته را ابراز می‌دارد که تسلیم در برابر غیرخدا، که الزامات اخلاقی را از مطلق الهی به مصلحت‌های انسانی فرو می‌کاهد، منجر به همین «اخلاق بردگان» می‌گردد.

از سوی دیگر، مفهوم «الْحَمْدُ لِلَّهِ» بیانگر بازگشت همه زیبایی‌ها و خیرات به مرکز وحدت است. ارزش اخلاقی نه از رابطه فرد با اجتماع، بلکه از نسبت وجودی او با خداوند نشأت می‌گیرد. به تعبیر

آن است. این همان چیزی است که نصر آن را «عقل قدسی» می‌خواند؛ عقلی که از درون توحید، معیار تشخیص و اصلاح اجتماعی را استخراج می‌کند (Nasr, 2007, p.211-214). از دید شهید بهشتی، اخلاق توحیدی با نقد زنده می‌ماند؛ زیرا نقد، کنش حمد است؛ یادآوری اینکه هیچ انسان یا نظامی کامل نیست و کمال، فقط از آن خداست. بهشتی در برابر دو خطر اخلاقی همیشگی جامعه - که درواقع دو قطب متضاد یک بیماری تمدنی واحدند، یعنی «بت‌سازی از قدرت» و «فروپاشی خودآیینی اخلاقی» - پایش اخلاق توحیدی را به‌مثابه سازوکار اصلاح اجتماعی معرفی می‌کند. این پایش نه نظارت از بالا، بلکه بازتاب خودآگاه وجدان الهی در درون انسان‌هاست. به تعبیر او، جامعه ایمانی زمانی سالم است که اعضایش از قدرت نقد برخوردار باشند و میان ایمان و پرسش‌گری تعارضی نبینند. در سطح فلسفی، چنین دستگاهی تلفیقی است میان خودآیینی کانتی و درون‌گرایی عرفانی اسلامی؛ اخلاق توحیدی نه بر آزادی بی‌مرز فرد، بلکه بر آزادی در حضور خدا استوار است (Kant, 2012b, p. 38-43; Nasr, 2007, p. 211-214). در چنین وضعیتی، پایش اخلاق جمعی و عقلانی انجام می‌گیرد؛ مؤمنان با معیار واحد توحید، ارزش‌های حاکم بر فرهنگ و سیاست را می‌سنجند و در صورت انحراف، قدرت را به حقیقت بازمی‌گردانند. این فهم از اخلاق، به تعبیر تیلور، تجلی خودفهم قدسی انسان مدرن است؛ یعنی ترکیب مسئولیت شخصی با حضور متافیزیکی (Taylor, 1989, p.36-38). بدین‌سان، توحید در اندیشه شهید بهشتی، نه فقط راه ایمان، بلکه روش نقد اجتماعی و اخلاقی پویا است؛ روشی که وظیفه پاسداری از اصالت انسان در برابر هر شکل از سلطه‌های نمادین را بر عهده دارد.

۵. تبیین توحیدی بت‌سازی از قدرت

شهید بهشتی، «بت‌سازی از قدرت» را خطری همواره حاضر در تاریخ انسان می‌داند؛ انحرافی که از فراموشی حضور الهی در ساختار تصمیم‌گیری و داورهای برمی‌خیزد. قدرت، در نظام توحیدی، ابزار خدمت است، نه موضوعی برای کسب منافع نفسانی. هنگامی که قدرت از محور حق جدا می‌شود و به موضوع قابل پرستش در جامعه تبدیل می‌گردد، جامعه از مدار عدالت ادراکی خارج و وارد چرخه شرک نمادین می‌شود. در این معنا، بت‌سازی از قدرت، یعنی تبدیل نیروهای اجرایی به معیار حق؛ یعنی انسان‌ها به‌جای سنجیدن قدرت با حقیقت، حقیقت را با قدرت می‌سنجند. شهید بهشتی تصریح

امام خمینی	در شرح چهل حدیث، مدح و چاپلوسی را از بزرگ‌ترین موانع تهذیب نفس می‌داند و ریشه‌اش را در «خودفراموشی» و خروج از دایره عبودیت می‌بیند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۸-۱۱۰).	این تحلیل امام خمینی در سطح سلوک فردی می‌ماند و فاقد بعد اجتماعی نقد مدح و قدرت است؛ شهید بهشتی این نگرش را به میدان تمدنی و تعاملات اجتماعی بسط می‌دهد و از آن الگوی اقتدار اخلاقی استخراج می‌کند.	دیدگاه امام خمینی در تهذیب نفس، نقطه درونی همان اصل شهید بهشتی است: نفی وابستگی ارزشی به غیر خدا. این اشتراک عرفانی - اخلاقی، توحید در انگیزه را در هر دو نظریه می‌سازد.
شهید صدر	جامعه توحیدی، جامعه‌ای بی‌طبقه و بی‌بت است؛ در آن «لا اله» نه شعار جنگی، بلکه فرمول تنظیم قدرت اجتماعی است (صدر، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۵۲).	در نگاه شهید صدر، تمرکز بر نظام سیاسی و روابط طبقاتی است، درحالی که شهید بهشتی از سطح سیاست به عمق اخلاق فردی و تربیت اجتماعی می‌رود؛ به عبارتی تفاوت در سطح کارکرد و روش‌شناسی است نه در غایت.	در نگاه شهید صدر و شهید بهشتی هر دو بر نفی سلطه و برابری اخلاقی انسان‌ها در جامعه توحیدی تأکید دارند. هر دو «توحید» را سازوکار عدالت اجتماعی می‌دانند، نه صرفاً آموزه اعتقادی.

در نگاه فلسفی، جامعه موحد جامعه‌ای است که در آن نقد قدرت عین ایمان و ستایش بی‌معیار، شرک اخلاقی است. چنین نقدی، به تعبیر چارلز تیلور، نوعی بازپس‌گیری کرامت انسانی از ساختارهای نمادین سلطه است؛ ایمان، انسان را از بت قدرت می‌رهاند و وجدان را به دلیل متعالی پیوند می‌دهد. شهید بهشتی، همچون تیلور، آزادی را در نسبت با افق معنا تعریف می‌کند، نه صرفاً در نبود اجبار (Taylor, 1989, p.36-38). توحید به مؤمنان می‌آموزد که آزادی، ابزار انگارسازی از خود نیست، بلکه حضور آزاد در برابر حقیقت مطلق است. انسان آزاد، آن است که می‌تواند حتی باور دینی خویش را بی‌باکانه ارزیابی کند؛ زیرا ایمان حقیقی در پرتو نقد است که به صدق درونی بدل می‌شود. از این‌رو جامعه ایمانی در نگاه شهید بهشتی جامعه‌ای است که در آن، نقد نه تهدید ایمان، بلکه استمرار

۶. تفسیر توحیدی خودآیینی اخلاقی

اصل در انسان یکتاپرست آن است که ترازوی سنجش خود و دیگران یکی باشد؛ همان‌گونه که خوبی و عیب دیگران را می‌سنجد، خوبی و عیب خود را نیز با همان معیار بسنجد. اگر ترازویش در داوری فرق کند، این خرابی از خود اوست، نه از ترازو (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۶).

شهید بهشتی در این گفتار بنیادین، یکی از عمیق‌ترین مفاهیم اخلاق اجتماعی اسلام را در چارچوب نگرش توحیدی تبیین می‌کند: پیوند آزادی بیرونی با آزادی درونی. در این دیدگاه، جامعه ستم‌زده، بازتاب ساختارهای نفسانی منفی است؛ آنچه در بیرون به صورت جبر طبقاتی یا سلطه سیاسی ظهور می‌کند، در بُعد وجودی، انعکاس میل نآزاد انسان به قدرت و تملک است. از منظر فلسفه اخلاق، این تعریف یادآور تمایز میان اراده خودآیین (autonomous will) و اراده دگرآیین (heteronomous will) در اندیشه ایمانوئل کانت است. در اراده خودآیین، انسان تابع قانونی اخلاقی است که خود عقل او آن را وضع می‌کند؛ درحالی که در اراده دگرآیین، فرد از خواسته درونی یا نفوذ بیرونی تبعیت می‌کند (Kant, 2012b, p38-43). آنکه زیر فرمان «شیطان نفس» است، دقیقاً در وضعیت دگرآیین قرار دارد؛ یعنی آزادی خود را به امیال تسلیم کرده است. شهید بهشتی، همانند کانت، بردگی اجتماعی را نتیجه اسارت درونی می‌داند: انسانی که از درون تابع میل به قدرت یا مال است، حتی اگر ظاهراً در صف محرومان باشد، عملاً در خدمت نیروهای سلطه‌گر عمل می‌کند. باین‌حال، شهید بهشتی از این نیز فراتر می‌رود و با الهام از سنت قرآنی و کلامی، رابطه‌ای دوسویه میان درون و بیرون برقرار می‌کند: به تعبیر او، مبارزه با ساختارهای ناعادلانه بیرونی نیز شرط تحقق آزادی درونی است. این نکته او را از اخلاق کانتی، که بر خودکفایی عقل اخلاقی تکیه دارد، به سوی بینش اجتماعی رهایی‌بخش نزدیک می‌کند؛ همان‌جایی که اندیشمندانی چون پائولو فریره در کتاب *آموزش ستمدیدگان* (Pedagogy of the Oppressed) تأکید کرده‌اند که خودآگاهی رهایی‌بخش تنها در متن مبارزه با ساختارهای ستم شکل می‌گیرد (Freire, 1970, p43-49). در نتیجه، دستگاه اخلاقی شهید بهشتی در این گفتار را می‌توان به مثابه نظامی تلفیقی از اخلاق درون‌گرای کانتی و الهیات اجتماعی نبوی تفسیر کرد:

اول. آزادی اخلاقی بدون خودآگاهی ممکن نیست؛

دوم. خودآگاهی بدون مسئولیت اجتماعی ناقص است.

می‌کند که جامعه مؤمن تنها هنگامی زنده است که قدرت در آن در معرض نقد دائمی باشد؛ یعنی هیچ مقام و ساختاری مصون از پرسش اخلاقی نماند (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۸-۲۶). در سطح فلسفی، این وضع برابر است با همان «از دست رفتن خودآیینی» که کانت آن را نتیجه تسلط میل و وهم بر عقل عملی می‌داند (Kant, 2012a, p.38-43). اما شهید بهشتی با الهام از توحید، این تسلط را از سطح فردی به سطح تمدنی گسترش می‌دهد: جامعه‌ای که قدرت را تقدیس می‌کند، در حقیقت میل جمعی‌اش به امنیت نمایشی را تقدس بخشیده است. در نتیجه، این چیزی است که ماکس وبر آن را «دین قدرت» می‌نامد؛ تقدیس نظم برای حفظ احساس کنترل (Weber, 1978, p321-325). شهید بهشتی این بحران را تنها با بازگشت قدرت به جایگاه عبودیت الهی قابل درمان می‌داند: نقد قدرت همان عبادت عقلانی است. در نگاه او، پایش اخلاق توحیدی، یعنی مراقبت از اینکه قدرت، همواره خادم عدالت باقی بماند نه معبود آن. چنین نظامی با الهیات نبوی نیز سازگار است؛ آنجا که قرآن از قوم‌هایی یاد می‌کند که قدرت خود را «اله» گرفتند: «اتَّخَذُوا أَمْثَلَهُمْ وَرُءُوبَهُمْ رَبَّاءاً مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (توبه: ۳۱).

شهید بهشتی این هشدار را در سطح اجتماعی بازنویسی می‌کند: «هرگاه تشکیلات به جای حق معیار شود، همان بت است» (بهشتی، ۱۳۹۵، ص ۲۹).

از منظر جامعه‌شناسی دینی، می‌توان گفت که این تحلیل با مفهوم «قدرت گفتمانی» نزد فوکو نیز قابل توضیح است؛ قدرتی که به جای مصرف سیاسی، در نظام معنایی تزریق می‌شود و خود را تقدیس می‌کند (Foucault, 1980, p.131-138). اما تفاوت اساسی شهید بهشتی در این است که راه‌هایی را نه در شالوده‌زدایی ساختار، بلکه در بازسازی فطرت الهی انسان می‌جوید. او بت را درون انسان می‌بیند، نه صرفاً در رأس حکومت؛ از همین رو پایش اخلاقی تنها زمانی به ثمر می‌رسد که انسان در برابر میل درونی قدرت ایستادگی کند و قدرت بیرونی را در نسبت با آن میل بسنجد. شهید بهشتی با این تلقی، ضد دوگانه‌سازی دنیوی / دینی است: نقد قدرت، خود عملی الهی است. هر انسانی که در برابر قدرت بی‌پرسش سجده نکند، در حقیقت در مسیر توحید عملی گام برداشته است. بدین ترتیب، پایش اخلاق توحیدی سازوکاری می‌شود برای جلوگیری از تبدیل اقتدار به بت؛ مراقبتی که نقد اخلاقی دائم درون جامعه را تضمین می‌کند تا ایمان، همواره با عقل پرسشگر همراه بماند.

بررسی گزاره های اندیشمندان شیعی در نسبت اخلاق با توحید

نام اندیشمند	گزاره
علامه طباطبائی	علامه طباطبائی در المیزان، اخلاق دینی را مبتنی بر توحید می‌داند و می‌نویسد: «الْفَضِيلَةُ كَمَالُ يُوجِبُ الْقُرْبَ إِلَى اللَّهِ» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱). بدین معنا که ملاک فضیلت، عرف اجتماعی یا قرارداد انسانی نیست، بلکه میزان قرب انسان به حق است. از این منظر، اگر اخلاق از نسبت خود با خدا جدا شود، فاقد حقیقت خواهد بود؛ زیرا ارزش اخلاقی، در نظام توحیدی، جز در رابطه وجودی میان انسان و حق معنا پیدا نمی‌کند.
شهید مطهری	«اخلاق توحیدی، محورش عبودیت است و اخلاق مادی، محورش انسان» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۴۶). به اعتقاد او، اخلاق الهی با نگاه تکاملی طبیعی قابل جمع نیست؛ زیرا هر مادی‌گرایی، غایت معنوی وجود ندارد.
امام خمینی	در شرح چهل حدیث تأکید می‌کند که ریشه اخلاق الهی «حب الله» است؛ یعنی انگیزه نهایی عمل باید عشق الهی باشد، نه رضایت نفس یا اجتماع. از نظر او، «اخلاق منهای توحید»، صورتی بی‌روح است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۱۵).
شهید صدر	غایت تمام ارزش‌ها در عدالت، رحمت و عبودیت خداوند است (صدر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰-۱۲۲).

در سنت شیعی، اخلاق الهی، یعنی اخلاقی مبتنی بر توحید و غایت‌مندی؛ که طبق بررسی بالا، همه آن اندیشمندان، ارزش را در قرب وجودی انسان به خدا می‌جویند. این وحدت مبنای امکان بازسازی اخلاق دینی را فراهم می‌کند. اما با آنکه بنیاد توحیدی حفظ شده، بیشتر آثار کلاسیک در حدود تهذیب نفس یا معنویت فردی متوقف‌اند و کارکرد اجتماعی اخلاق را تبیین نمی‌کنند. شهید بهشتی این خلأ را پر می‌کند، ایشان با تکیه بر همین ریشه، این آموزه را از سطح عرفان و فقه فردی به نظامی فلسفی - اجتماعی ارتقا می‌دهد.

تطابق رویکردهای عمده رقیب با اخلاق الهی

نام	رویکرد	نظر	تطابق افتراقی با نظر شهید بهشتی
کانت	عقلانیت خودبنیاد	کانت خیر اخلاقی را تابع عمل از سر وظیفه و قانون خودمختار و عقل می‌داند، مستقل از اراده خدا (Kant, 2012, p52-57).	شهید بهشتی این استقلال را نفی می‌کند؛ زیرا از نظر او خودمختاری مطلق عقل انسان، شکلی از «شرک معرفتی» است.
میل	تجربه‌گرایی سودگرایانه	در این دیدگاه، ارزش اخلاقی از میزان شادی یا کارایی اجتماعی برمی‌آید (Mill, 2004, p89-90).	شهید بهشتی این تلقی را «مصلحت‌محور» می‌داند که در نبود مرجع الهی، اخلاق را تابع سود و مصلحت جمعی می‌کند، نه حق مطلق.
سارتر	اومانیسم اگزیستانسیالیستی	سارتر اخلاق را زاده انتخاب آزاد و فاقد پایه متافیزیکی انسان می‌داند: «چون خدا وجود ندارد، انسان خالق ارزش‌ها است» (Sartre, 2007, p.22).	شهید بهشتی در نقطه مقابل اوست: دین نگاه وی، آزادی باید در مدار الهی معنا یابد؛ آزادی بریده از خدا سر از پوچی در می‌آورد.

در بعد اجتماعی، شهید بهشتی اخلاق آزادی را بر بنیاد تعاون و برابری سامان می‌دهد. این تلقی پیوندی ژرف با مفهوم «هم‌زیستی برادرانه» در فلسفه اگزیستانسیال مارتین بوبر دارد و همان معنای «هم‌دردی انسانی» در اندیشه شهید بهشتی است. جامعه موحده، زمانی آزاد است که روابطش از «من - او» به «من - ما» دگرگون گردد.

شهید بهشتی در برابر سوسیالیسم مادی و لیبرالیسم فردگرا، تبدیلی اخلاقی با هسته توحید عرضه می‌کند: آزادی به مثابه عبودیت آگاهانه. همان‌گونه که پل تیلیخ تصریح می‌کند، اگر انسان در برابر امر غایی تسلیم نشود، ناگزیر در برابر قدرت‌های جزئی زانو می‌زند (Tillich, 1952, p136-140).

۷. نسبت اخلاق با توحید

شهید بهشتی می‌گوید: «اخلاق کدام است؟ - اخلاق، اخلاق الهی است» (بهشتی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۴).

از دیدگاه شهید بهشتی، اخلاق حقیقی تنها هنگامی «لهی» است که از نظام توحیدی ارزش‌ها نشئت گرفته باشد؛ در این معنا، منشأ اخلاق نه صرفاً عقل عملی و نه وجدان اجتماعی است، بلکه رابطه هستی‌شناختی انسان با خدا است. جمله فوق، در ساختار زبانی‌اش، از نوع گزاره تعریف ماهوی وجودشناختی است، نه صرفاً توصیفی یا دستوری. شهید بهشتی با حذف هرگونه قید اضافی، میان «اخلاق» و «لهی بودن» رابطه‌ای هویتی برقرار می‌کند؛ از نظر منطقی، می‌توان آن را به صورت معادله درآورد: اخلاق = اخلاق الهی.

به تعبیر دقیق‌تر، این جمله نه یک گزاره خبری، بلکه گزاره‌ای هویتی - وجودی (Ontological) است؛ یعنی «لهی بودن» در اینجا وصف اخلاق نیست، بلکه ذات آن است. اگر منشأ اخلاق، رابطه انسان با خدا باشد، آنگاه شناخت اخلاق نیز بدون معرفت توحیدی ممکن نخواهد بود. شهید بهشتی در همین چارچوب، نقش عقل را نه نفی، بلکه تحدید و تنسیق می‌کند؛ او عقل را «تابع هدایت الهی» می‌داند، نه مستقل از آن. در نتیجه، عقل در نظام اخلاقی او کارکردی توحیدی می‌یابد: ابزاری برای فهم حقیقت، نه خالق ارزش‌ها. این نکته، مبنای تمایز بنیادی میان منظومه شهید بهشتی و اخلاق کانتی است؛ زیرا در نظام شهید بهشتی، عقل عملی منفصل از وحی به استبداد معرفتی می‌انجامد، حال آنکه عقل الهی هم‌تعامل با وحی، سرچشمه اخلاق حقیقی می‌شود.

۸. پویایی ملکه اخلاقی در کسب معرفت

خاصیت ویژه عادات اخلاقی، برخلاف اکتسابات عقلی، وجود دو نیروی متقابل و متضاد است که به تدریج یکی رو به زوال می‌رود و دیگری جانشین آن می‌گردد. هر بار که جانب باطل غلبه کند، اثر چندین بار غلبه جانب حق را خنثا می‌کند. بنابراین، مقتضای احتیاط لازم آن است که وضع دو نیرو چنان تنظیم شود که غلبه به‌طور متوالی با یکی از آنها باشد، تا در اثر تکرار چنان نیرومند و مستحکم شود که دیگر به هیچ وجه و در هیچ موقع نتوان با آن مقابله و ستیزه کرد. این است بهترین خط‌مشی اخلاقی که می‌شود فرض کرد (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱). این گفتار شهید بهشتی، نقطه عطفی است در گذار از «توحید در سنجش» به «فطرت در منش»؛ یعنی از ترازوی توحیدی ارزش‌ها به درون‌زادگی و خودجوشی آن ارزش‌ها در نهاد انسان. شهید بهشتی در این بیان، اخلاق را نه صرفاً آموختنی، بلکه درونی و فطری (در ساختار آفرینش انسان) می‌داند.

اما در عین حال پویایی نیروهای متقابل (حق و باطل) را نشان می‌دهد تا ثابت کند اخلاق، هرچند فطری است، نیاز به تربیت و مراقبت مداوم دارد. شهید بهشتی هرگز فطرت را حالت ایستا نمی‌داند؛ بلکه آن را عرصه کشمکش دو نیروی متقابل می‌داند - درواقع همان خیر و شر.

اگر انسان به‌طور مداوم عمل خیر را تکرار کند، میل خیر در او قوی و ثابت می‌شود؛ اما اگر به میل باطل تن دهد، نیروهای باطل اثر خیر را می‌زدایند. این نگاه نشان می‌دهد که فطرت، با وجود گرایش ذاتی به خیر، نیازمند پایش اخلاقی و تمرین آگاهانه است.

در بیان شهید بهشتی، انسان حامل میدان نبردی درونی است:

- نیروی خیر (جاذبه الهی) که ریشه در معرفت دارد؛

- نیروی شر (جاذبه نفس و غریزه) که در صورت بی‌مهاری، وجدان

را تضعیف می‌کند.

تعادل و پیروزی دائم نیروی خیر مستلزم «تکرار مستمر عمل نیک» است تا تبدیل به ملکه اخلاقی شود. شهید بهشتی از منظر فلسفی، این «ملکه» را تبلور فطرت در زندگی روزمره می‌داند: ایمان درونی که به رفتار ثابت اخلاقی تبدیل شده است. این نگرش وجهی تربیتی دارد: تربیت نه بیرونی‌سازی ارزش‌ها، بلکه بالفعل کردن ذخیره الهی در باطن انسان است.

تطابق پویایی ملکه اخلاقی در نظر اندیشمندان شیعی

نام اندیشمند	گزاره	نقطه اشتراک و افتراق با شهید بهشتی
علامه طباطبائی	فطرت را ادراک بی‌واسطه خیر و شر می‌داند و تأکید می‌کند که با گناه، قوه خیر در انسان تضعیف می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۲۰).	او نیز مانند شهید بهشتی، اخلاق را صحنه پیکار درونی میان دو قوه می‌داند، اما شهید بهشتی بیشتر بر جنبه تمرین و عادت اخلاقی تأکید دارد، نه صرف کشمکش نظری قوا.
شهید مطهری	فطرت را «سرمایه مشترک انسان‌ها» می‌داند که با تربیت تدریجی به فعلیت می‌رسد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۲۱).	تفاوت نگاه او با شهید بهشتی در این است که شهید مطهری بر «تعلیم و هدایت»، اما شهید بهشتی بر خودپایی و استمرار تکرار خیر برای تقویت آن تکیه دارد.
امام خمینی *	مبارزه نفس محور تزکیه دانسته می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۴۱).	این تزکیه، در برداشت شهید بهشتی، بخشی از همان فرایند پایداری خیر در فطرت است؛ با این تفاوت که شهید بهشتی بعد جامعه‌پذیر آن را برجسته‌تر می‌کند و فطرت را سرچشمه اخلاق اجتماعی نیز می‌بیند.

تطابق پویایی ملکه اخلاقی در نظر اندیشمندان غربی

نام اندیشه‌مند	رویکرد	گزاره	نقطه اشتراک و افتراق با شهید بهشتی
کانت	اخلاق وظیفه و خودآیینی	کانت گرایش درونی به انجام وظیفه را «خیر مطلق اراده» می‌داند، که باید بر شهوات غلبه کند (Kant, 2012, p205-210).	نگاه او به پیروزی اراده عقلانی بر میل، با تحلیل شهید بهشتی از «غلبه نیروی خیر از راه تکرار» هم‌خوانی دارد؛ تفاوت در محور این نگاه‌ها می‌باشد: در کانت این محور عقل است، اما در شهید بهشتی فطرت الهی می‌باشد.
ماکس شلر	تزام قوا و ارزش‌های درونی	نظام اخلاق را مبتنی بر «جنگ ارزش‌ها» می‌داند که در آن عواطف، با ترجیح یکی از ارزش‌ها بر دیگری شکل می‌گیرند (Scheler, 1973, p204-207).	شباهت ساختاری میان دو نیرو در انسان شلری و انسان بهشتی چشمگیر است؛ اما در نگاه شهید بهشتی ارزش بر اساس وحی و در شلر بر اساس تجربه وجدانی تعریف می‌شود.
آدام اسمیت	احساس همدلانه	ریشه اخلاق را در احساس همدردی طبیعی می‌داند (Smith, 2002, pp. 137-140).	اگرچه شهید بهشتی نیز فطرت را نهاد طبیعی انسان می‌داند، اما تفاوت بنیادی این است که فطرت در اندیشه او الهی و غایت‌مند است، نه محصول تکامل اجتماعی احساسات.

۹. راه کسب معرفت در چارچوب اخلاق توحیدی

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸۷)... «خدا به انسان وجدان خلاقیتی عنایت کرده است... هیچ میلی در اسلام وجود ندارد که باید صددرصد سرکوب شود... بلکه باید در مجرای صحیح هدایت گردد... چون اگر میل‌ها بی‌حساب رها شوند، انسان میدان جنگ تمایلات می‌شود... این‌گونه ریاضت‌ها تمرین اراده است تا خویش‌نهادی نهادینه شود» (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶).

شهید بهشتی معتقد است انسان دارای «وجدان فطری» است که نیک و بد را در خود می‌شناسد؛ اخلاق نه مصنوع جامعه است و نه محکوم غریزه. اسلام نیز سرکوب مطلق امیال را نه تنها لازم نمی‌داند، بلکه خلاف حکمت آفرینش می‌شمارد. آنچه باید جایگزین شود، هدایت درونی غرایز از طریق معرفت، عادت و تمرین ارادی است؛ درواقع اخلاق نتیجه تعادل میان میل‌های فطری در مجرای الهی است، نه نابودی آنها.

شهید بهشتی می‌گوید: «آنچه در علم اخلاق در تعریف خلق و ملکه و تعیین فضائل و رذائل گفته‌اند، به ارزش عادات بستگی کامل دارد. برای آنکه یک نفر خوشبخت و کامیاب زندگی کند، باید عادات خوب داشته باشد؛ چنان‌که عادات زشت و بد از مؤثرترین عوامل تیربختی و ناکامی است» (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۹۵). در این بیان، شهید بهشتی در حقیقت «خلق» را نتیجه تکرار رفتار نیک می‌داند؛ یعنی اخلاق نه امری دفعی، بلکه محصول تربیت و تمرین است، اما برخلاف روان‌شناسی عادت‌محور غربی، این عادت در نگاه او فرایند الهی خداگونگی تدریجی است؛ زیرا هدف از پرورش عادت نه صرف آسایش روانی، بلکه تثبیت اراده الهی در نفساست.

۹-۱. تحلیل درون‌شیعی

در سنت شیعی، مفهوم «ملکه» بنیادی‌ترین محور اخلاق عملی است. صدرالمآلهین خلق را «حالتی نفسانی راسخ» می‌داند که بر اثر تکرار افعال شکل می‌گیرد و گرایش ارادی را خودکار می‌سازد. غایت این رسوخ، تشبیه به اسماء الهی است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۳-۱۲).

علامه طباطبائی در المیزان، ذیل آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹) می‌گوید: استمرار در عمل خیر، قوه را به فعل تبدیل می‌کند و از این راه «عرفان عملی» به

چهارم. فروید: تکرار را تابع رانه‌های واپس‌زده می‌داند (Freud, 1961, p.17-73). در مقابل، شهید بهشتی عادت را ابزار

ترکیه نفس می‌بیند، نه تسکین تمایلات.

پنجم. شلر و برگسون: شلر عادت اخلاقی را فقط وقتی معتبر می‌داند که از عشق ارزشی سرچشمه گیرد (Scheler, 1973, p.101-112)؛ برگسون از پویا شدن عادت در جهت خلاقیت یاد می‌کند (Bergson, 1911, p.128). شهید بهشتی در این میانه، عادت را به حلقه الهی می‌کشد که از فطرت سرچشمه می‌گیرد و به اخلاق توحیدی می‌انجامد.

شهید بهشتی با فیلسوفانی چون ارسطو و ویلیام جیمز در اصل عادت ارادی و نقش تکرار در تربیت اخلاقی همسو است، اما آن را از سطح روان‌شناختی به غایت الهی می‌برد و «ملکه» را مسیر تقرب می‌داند، نه صرف نظم رفتاری.

اخلاق غربی غالباً انسان‌محور و فاقد غایت متافیزیکی است؛ در نتیجه منشأ ارزش در آن محدود به کارکرد یا سود جمعی می‌ماند. گرچه شهید بهشتی این کاستی را با توحید جبران می‌کند.

۹.۳. ابزارهای کسب معرفت در چارچوب اخلاق توحیدی

«عقل انسان درک‌کننده بسیاری از اصول اخلاقی است، اما وحی (قرآن و سنت) این عقل را هدایت می‌کند، کاستی‌های آن را برطرف می‌نماید و دامنه عمل اخلاقی را به سعادت جاودانه پیوند می‌دهد: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»؛ به اخلاق الهی خو بگیرید و خداگونه شوید. اینها دو ملاک و معیار اصیل اخلاق اسلامی هستند... انسان مسلمان، با صرف‌نظر از هر سود یا زیان فردی یا جمعی، می‌کوشد بداند آیا این کار با کرامت انسانی او سازگار است و او را در راه تقرب به حق یاری می‌کند یا نه (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۹۹).

در این گفتار، دو محور اصلی مشخص است:

اول. عقل و وحی، دو منبع مکمل در تشخیص خیر و شر اخلاقی‌اند - عقل درک می‌کند، ولی وحی هدایت و تصحیح می‌نماید. دوم. ملاک نهایی اخلاق اسلامی، کرامت و تقرب است - نه سود و زیان، بلکه ارزش ذاتی انسان به مثابه مخلوق خدا.

۹.۴. بررسی نظر اندیشمندان شیعی

شهید بهشتی، عقل را ابزار تشخیص اصول اخلاقی و وحی را منبع

ملکه اخلاقی می‌انجامد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۶۹). میل، از رهگذر عادت، عقلانی و الهی می‌شود.

شهید مطهری در تعلیم و تربیت در اسلام تأکید دارد که تربیت اسلامی بر ایجاد «ملکه عدالت، صدق، صبر و امانت» استوار است و این با تکرار ارادی اعمال نیک حاصل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۶۵).

امام خمینی^{۷۸} در شرح چهل حدیث، راه اصلاح اخلاق را «مجاهده نفس» می‌خواند؛ استمرار مراقبه و محاسبه نفس باعث می‌شود صفات الهی در دل ملکه گردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۲۵).

مفهوم «ملکه» به عنوان حالت نفسانی پایدار و محصول تکرار ارادی خیر، محور اصلی اخلاق عملی شناخته می‌شود. در همه این دیدگاه‌ها، تکرار آگاهانه فعل صالح به تشبیه به اسماء الهی می‌انجامد؛ یعنی اخلاق، مسیر تدریجی خداگونگی انسان است. این بنیان با نظریه فطرت‌محور شهید بهشتی هماهنگ است؛ زیرا در هر دو، تربیت اخلاقی حاصل فعلیت یافتن نیروهای فطری در پرتو معرفت و انتخاب آگاهانه است.

با وجود این همسویی بنیادین، در آثار سنتی، بُعد اجتماعی و تمدنی «ملکه» کمتر تبیین شده و بیشتر به ترکیه فردی و معرفت باطنی محدود مانده است. شهید بهشتی این خلأ را پر می‌کند و «ملکه» را از ساحت فردی به افق جامعه و عدالت اجتماعی گسترش می‌دهد.

۹.۲. بررسی با فلسفه و روان‌شناسی غرب

اول. ارسطو: فضیلت را «عادت ارادی در انتخاب میانه» دانسته است (Aristotle, 2009, p.32-33).

عادت محور اخلاق است و از تکرار افعال سنجیده زاده می‌شود. در اینجا با نظر شهید بهشتی مشابهت دارد، اما در غایت‌مندی متفاوت است: فضیلت ارسطویی غایتی انسان‌گرایانه دارد (سعادت دنیوی)، در حالی که ملکه شهید بهشتی غایتی الهی دارد (تقرب إلى الله).

دوم. ویلیام جیمز: عادت را ضرورت زندگی عملی و خالق نظم رفتاری می‌داند (James, 1890, V.1, p. 121-126). شهید بهشتی این اصل تکرار را می‌پذیرد، ولی معنا و غایت آن را الهی می‌سازد.

سوم. اسکینر: عادت حاصل تقویت است (Skinner, 1953, p.59-). شهید بهشتی در مقابل، انسان را فاعل آگاه و مختار می‌داند (78).

ذلک الکتاب... راهنمای مردم باپرواست... قرآن نمی‌تواند مردم بی‌تفاوت را راهنمایی کند... پیامبران برای بیداری انسان آمده‌اند تا مایه‌های ارجمندی و بزرگواری را به کمال رسانند. احساس کرامت و بزرگواری، احساس صادقی در انسان است... ما در کارهایی چون احسان، گذشت، عفاف و استقامت، در خود شرافت و عزت احساس می‌کنیم (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۲۶؛ ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۲۶).

بر اساس این بیان، شهید بهشتی دو اصل را در بنیاد اخلاق و هدایت اسلامی می‌نشانند:

اول. تقوا به مثابه بیداری اخلاقی، شرط هدایتی که قرآن خود تعیین کرده است.

دوم. کرامت به مثابه ملاک درونی اخلاق، احساس صادق بزرگواری که فطرتاً در انسان حضور دارد.

قرآن، تنها برای انسانی راهنماست که هنوز قدرت احساس تفاوت میان خیر و شر را در دل دارد. فرد بی‌تفاوت از حیطة هدایت بیرون است؛ زیرا احساس کرامت، همان وجدان بیدار توحیدی، در او خاموش مانده است.

بررسی گزاره‌های اندیشمندان شیعی

نام اندیشمند	گزاره
علامه طباطبائی	ذیل آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲)، این هدایت را متضمن «آمادگی درونی برای پذیرش حقیقت» می‌داند؛ به تعبیر وی، تقوا «سپهر آگاهی» است، نه ترس. هدایت قرآنی تنها برای دل اخلاقی بیدار است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴).
شهید مطهری	بیداری را «احساس مسئولیت در برابر خیر و شر» معرفی می‌کند؛ بی‌تفاوتی را «مرگ وجدان توحیدی» می‌خواند (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۲۱).
امام خمینی *	ایشان کرامت را «حسن عزت الهی در نفس مؤمن» می‌داند که از سان را از رذائل بازمی‌دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۹).
شهید صدر	کرامت را مبنای عدالت اجتماعی می‌گیرد؛ انسان دارای کرامت، فاعل اخلاقی و سیاسی است (صدر، ۱۳۵۸، ص ۹۳).

بنابراین، شهید بهشتی در امتداد سنت شیعی، پیوندی میان تقوای شناختی (شرط فهم حق) و کرامت فطری (مبنای خودسازی و عدالت) برقرار می‌کند.

تصحیح و جهت‌دهی می‌داند. این دیدگاه با تحلیل علامه طباطبائی درباره نقش عقل در ادراک حسن و قبح و نقش وحی در تعیین غایت انسان هماهنگ است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۵۹-۳۶۳).

شهید مطهری نیز بر کفایت عقل در شناخت کلی خیر تأکید دارد، اما برای تشخیص ارزش کامل، هدایت وحی را ضروری می‌داند (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۸۲). امام خمینی * عقل را «رسول باطنی» و وحی را «رسول ظاهری» می‌خواند که هر دو منشأ الهی دارند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۲۵).

شهید صدر نیز «عقل مؤید» را عقلی می‌داند که در پرتوی ایمان و وحی عمل می‌کند (صدر، ۱۳۸۲، ص ۵۴).

درحالی‌که علامه طباطبائی، شهید مطهری، امام خمینی * و شهید صدر عقل و وحی را دو حجت هم‌سنخ و هم‌راستا می‌دانند که وحدت مبنایی در منشأ الهی دارند، شهید بهشتی با حفظ این هماهنگی، جایگاه هدایت‌گر و تصحیح‌گر وحی نسبت به عقل را پررنگ‌تر می‌کند؛ یعنی عقل را نه هم‌رتبه، بلکه تابع هدایت وحی می‌داند. از این‌رو در منظومه او عقل هرگز به استقلال معرفتی یا تشریعی نمی‌رسد، بلکه «آینه وحی» است، نه قاضی مستقل از آن.

۹. بررسی تفاوت معیاری اندیشمندان غربی

در فلسفه غرب، کانت عقل را منبع خودبنیاد اخلاق می‌شمارد و نسبت آن را با امر متعالی قطع می‌کند (Kant, 2012, p45). هیوم، عقل را تابع احساس دانسته و مبنای اخلاق را تجربه ادراکی قرار می‌دهد (Hume, 1739, p301)، درحالی‌که میل لذت جمعی و سودمندی را معیار نهایی خیر می‌گیرد (Mill, 2004, p17). در دیدگاه اگزیستانسیالیستی سارتر، آزادی مطلق انسان به معنای فقدان هرگونه غایت الهی است (Sartre, 1943, p62) و کامو نیز اخلاق را در «شورش معنایانه بی‌غایت» تفسیر می‌کند (Camus, 1951, p91). در برابر این رویکردها، منظومه فکری شهید بهشتی عقل را در امتداد نور وحی می‌بیند و هدف آن را «کرامت» و «تقرب الهی» می‌داند. تمایز بنیادین در اینجا است: فلسفه غرب، یا عقل را خودبسنده می‌سازد (کانت)، یا آن را ابزار سود (هیوم)؛ درحالی‌که شهید بهشتی عقل را «آینه وحی» می‌داند - دو شعاع از یک نور. معیار نهایی اخلاق، نه «لذت» است و نه «وظیفه خشک»، بلکه «کرامت» و «تقرب الهی».

شهید بهشتی در بیاناتی دیگر می‌گوید:

آن: در اندیشه او، «فلسفه اخلاق توحیدی» نه تنها نظام فکری، بلکه روش‌رهای انسان از درون تا برون (اجتماع) است.

۱۱. بررسی با اندیشمندان شیعی

۱۱-۱. علامه طباطبائی

در تفسیر *المیزان*، ساختار سلطه در سطح اجتماعی نتیجه انحراف فطرت از توحید دانسته می‌شود؛ به تعبیر او: «الشّرّ إنّما یبدأ من داخل النفس» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۲). از این دیدگاه، شر و استکبار در اصل از درون انسان آغاز می‌شود و جامعه‌آینه انفعالات نفسانی اوست. شهید بهشتی نیز، آزادی حقیقی را نه در انکار عوامل اجتماعی، بلکه در اصلاح جهت اراده می‌داند. در همین منطق، علامه طباطبائی میان «استکبار» و «استضعاف» رابطه تفسیری برقرار می‌کند: مستضعف اگر به معرفت نرسد، در خدمت مستکبر درمی‌آید؛ و این دقیقاً بازتاب اصل شهید بهشتی است که آگاهی را تقدم علی بر رهایی اجتماعی می‌انگارد.

۱۱-۲. شهید مطهری

در اثر انسان و سرنوشت تأکید می‌کند: «آزادی حقیقی از درون آغاز می‌شود و بدون تزکیه، انقلاب اجتماعی به استبداد بدل می‌گردد» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲). در تحلیل او، میل سلطه ذاتی انسان بی‌تزکیه حتی در حکومت محرومان بازتولید می‌شود؛ چنین فرایندی، آزادی سیاسی را بدون تربیت اخلاقی، به بازتولید استبداد در سطح نو منتهی می‌سازد.

۱۱-۳. امام خمینی*

امام خمینی رحمته‌الله، در شرح *چهل حدیث*، بر «جهاد اکبر» یا رهایی از نفس، به عنوان شرط رهایی اجتماعی تکیه می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۳۵-۳۸).

در نظریه ولایت فقیه نیز فقیه آنگاه عادل است که از سلطه نفس آزاد باشد؛ در نگاه او و شهید بهشتی، اگر رهایی درونی پشتیبانی نشود، رهایی بیرونی بی‌پایه و غیراصیل خواهد بود.

۱۱-۴. شهید صدر

شهید صدر در *فلسفتنا*، رابطه دیالکتیکی میان ساخت سیاسی و ساخت روحی را ترسیم می‌کند؛ به بیان او، «الإنسان هو صانع

محور نکته‌ای با فلسفه اخلاق غربی

نام اندیشمند	گزاره	افتراق با شهید بهشتی
ارسطو	فضیلت را «عادت ارادی هماهنگ با عقل و میان دو افراط» می‌داند که غایتش شکوفایی نفس است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰). در نگاه او، هدف اخلاق نه تنها فردی بلکه سرآغاز سامان سیاسی است	در برابر، شهید بهشتی در مسائل محوری در انقلاب اسلامی غایت را «سعادت الهی و کرامت انسان مطیع حق» می‌داند یعنی محور، عبودیت است نه کامیابی شهروندی.
کانت	در بنیاد متافیزیک اخلاق کرامت را در خودآیینی اراده عقلانی می‌بیند؛ انسان باید همواره خود را غایت بداند نه وسیله (کانت، ۱۳۹۷، ص ۷۵).	شهید بهشتی همین مفهوم را توحیدی می‌کند: کرامت از عبودیت خدا ناشی می‌شود، نه از استقلال از او؛ وابستگی به حق، عین عزت است
نیچه	بر فرازی از «اخلاق بردگان» تأکید دارد؛ انسان والا ارزش‌های خود را می‌آفریند (نیچه، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲).	شهید بهشتی برعکس، گذشت، فداکاری و تسلط بر خویشتن را اوج کرامت می‌داند، نه نفی دیگری؛ فضیلت در خدمت رحمت است، نه سلطه
اریک فروم	انسان مدرن را گرفتار «شخصیت بازاری» می‌داند: موجودی که ارزش خود را در مبادله جست‌وجو می‌کند و توان عشق و تعهد را از دست می‌دهد (فروم، ۱۳۷۷، ص ۲۱۹).	شهید بهشتی همین وضعیت را «بی‌بروایی» می‌نامد؛ جامعه‌ای که در برابر خیر و شر کرخت شود، دیگر حتی خطاب قرآن بیدارش نمی‌کند

۱۰. بازتاب ولایت اخلاق توحیدی بر آزادی

«در بینش توحیدی، موانع خارجی انعکاس موانع داخلی است... اگر مستبدی در جامعه حاکم می‌شود، این انعکاس تمایل سلطه‌جویی و زیاده‌طلبی در وجود انسان است... دو تمایل محوری: یکی فزون‌خواهی در مال و دیگری فزون‌خواهی در قدرت است... آزادی وقتی تحقق می‌یابد که رهایی درون از اسارت غرایز به دست آید؛ وگرنه محروم هم می‌تواند مستبد شود.» (بهشتی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۱).

در نظام اخلاقی شهید بهشتی، آزادی اجتماعی محصول آزادی درونی است؛ و آزادی درونی محصول معرفت. این نظام از درون فلسفه توحیدی به نظریه‌ای اخلاقی سیاسی منتهی می‌شود که در

در این گزاره، سرچشمه اخلاق نه سود و نه لذت و نه حتی عرف اجتماعی است؛ بلکه قرب الهی به مثابه غایت هستی‌شناختی انسان قرار گرفته است. پس «اخلاق» در منطق توحیدی، همان حرکت وجودی از خلق به حق است. خیر اخلاقی در این دستگاه، به میزان مشارکت فعل در «تقرب» سنجیده می‌شود؛ یعنی اگر رفتاری مسیر صعود انسان به مبدأ را هموار کند، ارزش اخلاقی دارد، وگرنه اگر نفع اجتماعی یا عقلانی داشته باشد ریشه در کثرت دارد و فاقد حقیقت خیر است. بنابراین هستی‌شناسی ارزش در این دستگاه، «خدا محور» است و نه «انسان محور» است. رفتاری که انسان را به خدا نزدیک می‌کند، تنها با عقل خالص تجربی قابل تشخیص نیست، بلکه با عقل مؤید به وحی و فطرت الهی تشخیص داده می‌شود. در این نظام، «ادراک اخلاقی» نوعی ادراک قدسی است؛ یعنی عقل زمانی قادر به تشخیص خیر است که در مدار وحی بماند و با زنگار نفس یا منافع، آلوده نگردد. این همان رمز «ارتباط ادراکی انسان با منبع تشریع» است (عدالت ادراکی). جامعه‌ای که معیار رفتار اخلاقی را «قرب الهی» می‌گیرد، تمدنی می‌سازد که همه نهادهایش اقتصاد، علم، هنر، سیاست و... زیربنای الهی دارند. چنین جامعه‌ای از وضع اخلاق سکولار هنجاری عبور کرده و به وضعیت اخلاق تمدنی توحیدی می‌رسد، که در آن عدالت ادراکی، شرط بقای تمدن است.

در نظام سکولار، اخلاق تابع قرارداد اجتماعی، عرف فرهنگی یا منفعت جمعی است. «خیر» نه بر اساس پیوند با حقیقت وجود، بلکه به عنوان «هنجار توافقی» تعریف می‌شود. چنین اخلاقی بر سه ستون انسانی استوار است:

الف) نفع عمومی؛

ب) رضایت اجتماعی؛

ج) عقل خودبنیاد.

در این فضا، انسان مرکز معناست، نه مخلوق معنا. دل مشغولی اخلاق سکولار حفظ نظم اجتماعی است، نه رشد وجودی انسان. به تعبیر شهید بهشتی، این نوع اخلاق «بی‌روح» می‌شود؛ زیرا از مبدأ و معاد گسیخته است و رفتارهایش صرفاً «رفتارهای منظم» اند، نه «رفتارهای رشددهنده»؛ یعنی می‌توان اخلاقی بود، بدون اینکه مسیر تقرب را پیمود.

از دیدگاه هستی‌شناختی، در این سطح هنوز ارزش‌ها «عرضی» اند، نه «جوهر وجودی»؛ به همین سبب تمدن سکولار، اگرچه از نظر مدیریت و علم پیشرفته است، از نظر معناشناسی خیر

المجتمع بقدر ما هو مصنوعه» (صدر، ۱۳۵۸، ص ۱۴۵). او نیز همانند شهید بهشتی، تبیین مارکسیستی «جبر طبقاتی» را نفی می‌نماید و آزادی را نتیجه خودآگاهی الهی می‌داند. در دیدگاه شهید صدر، انسان در عین آنکه محصول میدان اجتماعی است، مبدأ تحول آن نیز هسته‌های نفس، بذر رهایی تاریخ.

۱۲. بررسی با فلسفه مدرن

۱۲-۱. یورگن هابرماس

هابرماس آزادی را محصول گفتمان عقلانی (Rational discourse) و تعامل گفت‌وگویی می‌داند (Habermas, 1987, p82-91).

در اخلاق توحیدی شهید بهشتی، گفت‌وگو و تعاون اجتماعی همان تجسد بُعد عملی آزادی درونی است؛ به بیان دیگر، رهایی از سلطه استدلال‌ناپذیر در سطح اجتماعی همان رهایی از جهل و میل در سطح نفس است. گفتمان آزاد در شهید بهشتی صورتی از تزکیه جمعی است که در آن عقل به جای قدرت می‌نشیند.

۱۲-۲. پائولو فریره

در نگرش فریره، آزادی به مثابه «آگاهی رهایی‌بخش» تعریف می‌شود (Freire, 1970, p43-49).

او رهایی را حاصل آگاهی می‌داند، نه نتیجه تغییر شرایط خارجی. شهید بهشتی نیز همین مدل را با زبان توحیدی بازسازی می‌کند: مستضعف آگاه در منطق فطرت به قربانی قدرت تبدیل نمی‌شود، بلکه خود به حامل وحی اخلاقی و بازیگر آزادی تاریخی مبدل می‌گردد.

۱۲-۳. پل تیلیخ

تیلیخ آزادی حقیقی را در گذر از ترس نیستی و دل‌بستگی به قدرت می‌داند (Tillich, 1952, p136-140).

این دیدگاه، با مفهوم «آزادی درون» در فلسفه شهید بهشتی همپوشانی کامل دارد؛ در هر دو، ترس ریشه اسارت و ایمان زمینه رهایی است. شهید بهشتی، آزادی را نه در گریز از قدرت، بلکه در غلبه بر ترس قدرت می‌فهمد جایی که انسان خدا محور، دیگر به هیچ سلطه‌ای، چه درونی و چه بیرونی، وابسته نمی‌ماند.

۱۳. اخلاق توحیدی و عدالت ادراکی تمدنی

«هرچه مردم را به خدا نزدیک کند و محبت و رضای الهی را جلب نماید، رفتار اخلاقی محسوب می‌شود» (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۶۲).

قرآنی، دچار «فساد فی الارض» می‌شود. عبور از اخلاق سکولار هنجاری به اخلاق تمدنی توحیدی، یعنی گذار از نظم بیرونی اجتماعی به نظم درونی قدسی؛ و در این گذار، عدالت ادراکی همان ستون نگهدارنده تمدن است؛ چراکه این عدالت، رابطه عقل و وحی را حفظ می‌کند و با آن، جهت حرکت جامعه همواره از خلق به حق می‌ماند.

نتیجه‌گیری

در اندیشه شهید بهشتی، توحید صرفاً مبنای نظری اخلاق نیست، بلکه نظامی پویا برای پایش مداوم ارزش‌های اخلاقی در جامعه است. اخلاق نه یک بخش از دین، بلکه نظامی می‌باشد که فطرت را از حالت بالقوه الهی به فعلیت اجتماعی - تمدنی می‌رساند. در این نظام، خداوند به‌مثابه معیار مطلق خیر و کمال، نقطه ارجاع همه داورهای اخلاقی است. بنابراین، زیست اجتماعی موحد به‌معنای آن است که هیچ رفتار، سیاست یا قدرتی از ارزیابی در برابر معیار الهی مصون نماند و جامعه توحیدی تنها زمانی از انحراف مصون می‌ماند که هر کس نخستین داور اعمال خویش باشد. تا جایی که حذف نقد، بازگشت به شرک اجتماعی است؛ این اندیشه از درون ساختار معرفت‌شناسی توحیدی ایشان بیرون می‌آید: معرفتی که در آن، انسان موظف به بازبینی دائم باورهای خود است، نه مقلد قدرت، که درواقع آزادی اصیل همان آزادی در برابر خداست. مفهوم اخلاق شهید بهشتی در بستری نهادگرا و اجتماعی قرار می‌گیرند: آنجا که مسیر تحقق فطرت در ساحت عمل می‌باشد که اخلاق توحیدی به‌مثابه ساختار اجتماعی معطوف به عدالت باشد، بهشتی می‌خواهد نشان دهد که انسان، در ساختار فطرتش، گرایش به الهی بودن اخلاق دارد. به‌عبارت دیگر، در وجود انسانی، تمایل درونی به شناخت خیر به‌مثابه تقرب به حق نهفته است. در همین معنا، هر گاه انسان از محور خدا فاصله بگیرد، اخلاق او از اصالت تهی می‌شود و بدل به الگوی رفتاری موقعیتی می‌گردد که تنها صرف منافع مادی خود عمل می‌کند. در دستگاه فکری شهید بهشتی، اخلاق هسته طرح تمدنی اوست: جامعه‌ای که اخلاقی الهی نباشد، عدالتش نیز نسبی خواهد شد؛ زیرا عدالتی که از معرفت حق برنیاید، به ابزار قدرت و قرارداد اجتماعی فروکاسته می‌شود. پس «اخلاق الهی» در اندیشه او، زیربنای تمدن توحیدی و ساختار اجتماعی عادلانه است. شهید بهشتی می‌کوشد میان انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی اخلاقی قرآن

دچار فروپاشی درونی است. سکولاریسم اخلاق را به نظم فرو می‌کاهد و از حرکت به سوی حقیقت باز می‌دارد.

شهید بهشتی این گذار را با تغییر بنیاد ارزش توصیف می‌کند: «هرچه مردم را به خدا نزدیک کند و محبت و رضای الهی را جلب نماید، رفتار اخلاقی محسوب می‌شود.»

این جمله نقطه چرخش معرفت‌شناختی و تمدنی است؛ از اخلاقی که «معیارش هم‌سازی اجتماعی» است، به اخلاقی که «معیارش قرب الهی» است. در این نظام، خیر نه با مطابقت با عرف، بلکه با نسبت وجودی فعل با مبدأ سنجیده می‌شود. در این مرحله:

- عقل باید از حالت تجربی ابزاری خارج شود و در مدار وحی قرار گیرد؛

- ادراک خیر تبدیل می‌شود به ادراک قدسی؛

- و رفتار اخلاقی از سطح «سازگاری جمعی» به «حرکت وجودی از خلق به حق» ارتقا می‌یابد.

بنابراین جامعه‌ای که چنین معیار را بپذیرد، همه نهادهایش (اقتصاد، آموزش، سیاست، هنر و...) بر محور «تقرب» تنظیم می‌شوند. هدف توسعه دیگر «کارآمدی» نیست، بلکه «قرب الی الله» است، و کارآمدی تنها زمانی معنا دارد که در خدمت تقرب باشد. این وضعیت، صورت تمدنی همان مفهوم ارسطویی «سعادت» است، با این تفاوت که در منطق توحیدی، غایت نه شکوفایی نفس انسانی، بلکه هماهنگی نفس با اراده الهی است. در چنین تمدنی، بقا متوقف بر «عدالت ادراکی» است؛ یعنی هماهنگی میان عقل جمعی و وحی الهی در تشخیص خیر و نظم جامعه. عدالت دیگر فقط توزیع درست یا قاعده اجتماعی نیست، بلکه تعادل معرفتی میان ادراک انسان و حقیقت الهی است.

عدالت ادراکی یعنی هر سطح از آگاهی و تصمیم در جامعه باید آئینه صفات الهی و قصد تقرب باشد؛ اگر عقل انسانی از مرکز وحی منحرف شود، عدالت ادراکی شکسته و تمدن فرو می‌پاشد. پس تداوم تمدن به پاکی ادراک وابسته است، نه صرفاً به نهادها یا قوانین. در اینجا است که اخلاق با سیاست و معرفت پیوند وجودی پیدا می‌کند: اخلاق توحیدی ریشه عدالت ادراکی است و عدالت ادراکی ضامن بقای تمدن. هرگاه ادراک جمعی از خیر، از مبدأ قدسی جدا شود، حرکت تمدن از «حق» به «خلق» تغییر جهت می‌دهد و به تعبیر

تضاد در تعریف کرامت است: نیچه آن را در سلطه، و شهید بهشتی در گذشت و تسلط بر خویش می‌بیند. فروم نیز «شخصیت بازاری» را نماد زوال معنوی می‌داند، شهید بهشتی همین بحران را «بی‌پروایی نسبت به خیر و شر» می‌نامد.

در سنت شیعی، علامه طباطبائی فطرت را ادراک بی‌واسطه خیر و شر دانست. شهید مطهری آن را سرمایه مشترک انسان‌ها خواند و شهید صدر، ارتباط آن را با عدالت اجتماعی ترسیم کرد. شهید بهشتی این میراث را تلفیق کرده و انسجام فلسفی - اجتماعی بخشیده است: آزادی درونی، به مثابه شرط تحقق عدالت بیرونی. از این رو ساختار تطبیقی او در سطح جهانی قابل معرفی به عنوان «نظام اخلاق فطرت‌محور» است که جایگزین فردگرایی یا سودگرایی می‌شود.

جامعه‌ای که معیار اخلاق را «قرب الهی» می‌گیرد، از وضع اخلاق سکولار هنجاری - که خیر را با عرف و سود می‌سنجد - عبور کرده و به وضعیت اخلاق تمدنی توحیدی می‌رسد. در این نظام، هر فعل انسانی تا آنجا اخلاقی است که در مسیر تقرب به خدا قرار گیرد و ادراک خیر با عقل مؤید به وحی اندازه‌گیری شود؛ چنین جامعه‌ای جز با تحقق عدالت ادراکی - یعنی خلوص ادراک جامعه از فطرت تا تشریع - قادر به استمرار هستی تمدنی نیست.

منابع

- قرآن کریم،
ارسطو (۱۳۸۹)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: حکمت.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۷۸)، حق و باطل از دیدگاه قرآن، تهران: بقیه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۷۹)، سرود یکتاپرستی، چ دوم، تهران: نشر بقیه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۰)، نقش آزادی در تربیت کودکان، تهران: بقیه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۲)، آزادی، هرج و مرج، زورمداری، تهران: روزنه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۵)، ضرورت و روح تشکیلات، تهران: روزنه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۴۰۰)، در مکتب قرآن، تهران: روزنه.
بهشتی، سیدمحمد (بی‌تا)، شناخت اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۵۸)، فلسفتنا، قم: دار الکتب الاسلامیه.
صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۸۲)، مدرسه اسلامی، ترجمه احمد آیتی، قم: دارالکتب الاسلامیه.
صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۵)، مجتمعا، بیروت: دار التارف.
صدرالمآلهین (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مؤسسه مطالعات اسلامی.

پیوند موجود در درون آن را آشکار سازد. قرآن را نمی‌توان فقط با نگاه فردی یا انتزاعی خواند؛ زیرا این آیات اخلاقی و عدالتی در بستر روابط انسانی و ساخت‌های اجتماعی معنا می‌یابند. شهید بهشتی، اندیشه فطرت را از ساحت عقلی - تفسیری به ساحت روان‌شناختی - عملی منتقل می‌کند و برای آن یک برنامه تربیتی مبتنی بر «تمرین منظم» ارائه می‌دهد. شهید بهشتی از سطح توصیه روان‌شناختی فراتر می‌رود و عادت را به منزله حلقه واسطه‌ای میان فطرت الهی و ساخت اجتماعی دین می‌فهمد. از دیدگاه او، بخش عظیمی از رفتار دینی و اخلاقی، از مسیر «نهادینه‌سازی عادات خیر» در انسان تحقق می‌یابد. هر فعل اخلاقی، انعکاس صفات ربانی در عرصه بشر است. بنابراین، زنجیره اصلی در نظریه شهید بهشتی چنین است:

فطرت ← اخلاق ← معرفت ← آزادی / ولایت ← اراده
← عدالت ← تمدن

با این ساختار، اخلاق نه ابزار اجتماعی، بلکه جلوه وجودی خداگونه انسان است، و تمرین فضیلت به شکل «ملکه اخلاقی» تحقق تدریجی همان فطرت است.

از استقراء داده‌های تطبیقی روشن می‌شود که اخلاق توحیدی شهید بهشتی، در نهایت، یک نظریه اخلاق فطرت‌محور با غایت کرامت الهی است. این اخلاق نه فردگرایانه است (چون از خودبستگی عقل کانتی فاصله دارد)، نه جمع‌گرایانه (چون از نفع‌گرایی میل / بنتمام دور است)، بلکه خداگرایانه فطرتی است. شهید بهشتی با محور قرار دادن اخلاق، در حقیقت مدل فلسفه اجتماعی اسلام را بازسازی کرده است؛ مدلی که در آن:

- انسان اخلاقی: عامل تبدیل فطرت به تمدن است؛
 - جامعه اخلاقی: حاصل تمرین اراده‌های تزکیه‌شده است؛
 - عدالت: تمدنی برآمد ولایت اخلاقی است؛
 - و تمدن توحیدی، تجلی هماهنگ عقل و وحی در میدان فطرت.
- بنابراین، اخلاق توحیدی نه تنها محور پیوند میان فطرت و عدالت است، بلکه معماری درونی تمدن اسلامی را تبیین می‌کند؛ تمدنی که ارزش را بر اساس کرامت فطرت‌مند می‌باشد، نه قدرت یا سود بنیانی.
- اخلاق توحیدی شهید بهشتی با شاخص‌های فلسفه غرب در گفت‌وگویی پویا قرار می‌گیرد. در قیاس با کانت، هر دو نظریه بر خودآیینی تأکید دارند، اما در شهید بهشتی «خودآیینی در خدا» است، نه مقابل او؛ یعنی وابستگی به حق عین عزت است با نیچه، نقطه

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.

فروم، اریک (۱۳۷۷). *جامعه سالم*. ترجمه اکبر تبریزی. تهران: نیلوفر.
کانت، ایمانوئل (۱۳۹۷). *بنیاد مابعدالطبیعه / اخلاق*. ترجمه حمیدرضا شهابی. تهران: نشر مرکز.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). *انسان و ایمان*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۵۹). *فلسفه / اخلاق*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *انسان و سرنوشت*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *تعلیم و تربیت در اسلام*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *فلسفه / اخلاق*. تهران: صدرا.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۱). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
نیچه، فریدریش (۱۳۸۴). *چنین گفت زرتشت*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.

Aristotle (2009). *The Nicomachean Ethics* (W. D. Ross, Trans.). Oxford, UK: Oxford University Press.
Bergson, H. (1911). *Creative Evolution* (A. Mitchell, Trans.). London, UK: Macmillan.
Camus, A. (1951). *L'homme révolté* [The Rebel]. Paris, France: Gallimard.
Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, (C. Gordon, Ed.). New York, NY: Pantheon Books.
Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York, NY: Continuum.
Freud, S. (1961). *Beyond the Pleasure Principle* (J. Strachey, Trans.). New York, NY: W. W. Norton.
Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action*. Boston, MA: Beacon Press.
Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. London, UK: John Noon.
James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York, NY: Henry Holt & Co.
Kant, I. (2012a). *Critique of Practical Reason* (M. Gregor, Trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Kant, I. (2012b). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Mill, J. S. (2004). *Utilitarianism*. London, UK: Routledge.
Nasr, S. H. (2007). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany, NY: State University of New York Press.
Sartre, J. P. (1943). *L'être et le néant* [Being and Nothingness]. Paris, France: Gallimard.
Sartre, J. P. (2007). *Existentialism Is a Humanism* (C. Macomber, Trans.). New Haven, CT: Yale University Press.
Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* (M. Frings & R. Funk, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. New York, NY: Macmillan.
Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*. New Haven, CT: Yale University Press.
Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). Berkeley, CA: University of California Press.