

ضمیمهٔ فصلنامه:

درآمدی بر اخلاق شناسی فلسفی

و تحلیلی استاد ملکیان

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

## درآمدی بر اخلاق‌شناسی فلسفی و تحلیلی استاد ملکیان

مسعود امید

از شخصیت‌هایی که در دوره معاصر، در حوزه اخلاق پژوهی (فلسفه اخلاق، اخلاق توصیفی و اخلاق دستوری و اخلاق دینی، سکولار و...) تأملات انبوه، عمیق و گسترده‌ای را فراهم آورده است، استاد مصطفی ملکیان است.

البته جای بسی تأسف است که این آرا و تأملات جامه کتاب بر تن نکرده و از دسترس اکثر اخلاق‌پژوهان خارج است. با عنایت به این نکات، این نوشتار در قالب یک متن تألیفی و تقریرگونه - بر مبنای استخراج و استنباط - در صدد است تا در عین قلت منابع و اذعان به لزوم اصلاح، تکمیل و تصحیح آن، برخی از رؤوس تفکر اخلاقی استاد را به تصویر کشد. و امیدوار است تا این تلاش به عنوان گام نخستین، این تلاش، بی‌ثمر نباشد و دورنمایی از پاره‌ای مباحث را از دیدگاه ایشان ترسیم کند.

در این نوشتار مجموعه‌ای از آرا استاد در هشت بخش تنظیم و آنگاه نکاتی در ذیل آنها مورد اشاره قرار گرفته است. این هشت بخش عبارت‌اند از:

- ۱- اخلاق
- ۲- فلسفه اخلاق: مسایل، مباحث، مکاتب و...
- ۳- اخلاق و حوزه‌ها، سپهرها و ساحت‌های دیگر
- ۴- مباحثی در معنی‌شناسی
- ۵- مباحثی در معرفت‌شناسی
- ۶- نکاتی در علم النفس فلسفی

## ۷- ملاحظات انتقادی در مورد آرای متفکران

## ۸- چند یادداشت تکمیلی

## ۱- اخلاق

## ۱-۱ مراد از «اخلاق» چیست؟

مراد از اخلاق حوزه‌ای است که در آن با مفاهیمی چون باید، نباید، خوب، بد و... سرو کار داریم. این دسته از مفاهیم ویژه، مفاهیمی هستند که تنها به «فعل ارادی و اختیاری انسان»، تعلق می‌گیرند و با این شرط و قید است که اخلاق تحقق می‌یابد و می‌توان از اخلاق سخن گفت. اگر در این توصیف از اخلاق دقت کنیم با پنج قید و عنصر مواجه هستیم: ۱- مفاهیم پایه اخلاقی ۲- فعل ۳- انسان ۴- ارادی ۵- اختیاری

## مفاهیم پایه و بنیادی اخلاق

مفاهیم اساسی اخلاق را می‌توان در هفت عنوان چنین بیان داشت: ۱- باید ۲- نباید ۳- صواب ۴- خطا ۵- خوب ۶- بد ۷- وظیفه یا تکلیف.

باید توجه داشت که در بیان این موارد از اصطلاح «مفهوم» استفاده شده است نه «لفظ». چرا که الفاظ دیگری نیز هستند که به ظاهر و در لفظ معایر با این الفاظ ولی در معنی همانند این مفاهیم اند؛ یعنی تنها از جهت لفظی تفاوت دارند ولی از لحاظ معنوی مساوی‌اند. الفاظی مانند حسن و قبح، زشت و زیبا و... که در مورد افعال به کار می‌روند از این قبیل‌اند. مفاهیم بنیادی اخلاق محدودند و این محدودیت استقرایی است. هر لفظ دیگری که در اخلاق محمول افعال باشد می‌بایست مترادف با یکی از این مفاهیم هفتگانه باشد.

## فعل

مفاهیم پایه اخلاقی تنها به فعل تعلق می‌گیرند نه غیر فعل. اگر در حوزه اخلاق در مواردی به نظر می‌رسد که این مفاهیم به انفعالات و نه افعال تعلق گرفته‌اند، مانند ترس، باید توجه داشت که این مفاهیم به خود این امور انفعالی تعلق نمی‌گیرند بلکه منظور از کاربرد

مفاهیمی چون «خوب» یا «بد» برای این انفعالات، است که ما مبادی و اصولی را که موجب تحقق ترس می‌گردد، در خود ایجاد نکنیم تا به واسطه آنها این امور اخلاقی معدوم شوند (و یا در مواردی تحقق مبادی، موجب اتصاف به شجاعت شود). پس هنگامی که گفته می‌شود «جبین بد است»، بدین معنا است که مبادی تحقق جبین را در خود ایجاد نکنیم و یا «شجاعت خوب است»؛ یعنی مبادی تحقق شجاعت را در خود ایجاد کنیم. به بیان دیگر، افعالی انجام دهیم که به شجاعت بینجامد و از افعالی که موجب جبین می‌شود، بپرهیزیم. پس مفهوم خوب و بد به مبادی که همان افعال است برمی‌گردد و به معنای کوشش در تحقق بخشیدن و ایجاد نمودن آنهاست و یا عدم ایجاد و تحقق آنها. (این تحلیل را در مورد قوای نفسانی نیز می‌توان به کار بست؛ بدین گونه که با ریاضت و سلوک خاص می‌توان بر آنها مسلط شده، و به گونه خاص و در جهت خاصی از آنها استفاده کرد. به بیان دیگر اگر خوب و بد ... به قوا تعلق بگیرند، باز از جهت مبادی فعلی مؤثر در قوا و مؤثر در کار بست آنهاست. خوب یا بد بودن قوا، بدین معنی است که شرایط و افعالی حاصل شود (یا نشود) تا قوای نفسانی، گونه خاصی از افعال و یا در جهت خاصی فعالیت کند (یا نکند).

## انسان

این مفاهیم شامل فعل هر موجودی نمی‌شوند بلکه فقط فعل انسانی متعلق این مفاهیم است. نه فعل خداوند، نه فعل فرشته و نه فعل حیوانات متعلق این مفاهیم نخواهند بود.

## ارادی بودن

هنگامی که فعل از انسان صادر می‌شود از روی اراده باشد نه اجبار.

## اختیاری بودن

فعل ارادی انسان باید اختیاری نیز باشد و اضطراری و اکراهی نباشد. توضیح این قیود بدین ترتیب است که: انسان در حالت عادی به سر برد؛ یعنی اجباری از طرف غیر، متوجه او نباشد. او می‌تواند  $n$  راه را انتخاب کند و اگر مانع و سدّی نباشد، می‌تواند  $n$  راه را برگزیند. حال اگر مانعی یافت شود، از دو حال خارج نیست:

- ۱- یا  $\Pi$  راه به یک راه تقلیل پیدا می‌کند که در این صورت فعل «اجباری» می‌شود. مانند وقتی که دست و پای یک نفر را گرفته و در آب پرتاب کنند.
- ۲- یا  $\Pi$  راه به بیش از یک راه ولی کمتر از  $\Pi$  راه تقلیل یابد. در این صورت دو حالت متصور است:
- الف - یا مانع، غیر انسان است. در این حالت فعل، «اضطراری» است. مانند کسی که از شدت گرسنگی در حال مرگ است و حیوان مرده‌ای نیز برای خوردن موجود است. در این وضعیت شخص در انتخاب دو راه مضطر است: یا باید گوشت مرده را بخورد و یا بمیرد. در این حالت مانع راههای مختلف و تقلیل آن به دو راه، خود طبیعت و نظام طبیعی است. نظام طبیعی است که دو حالت را برای انتخاب مطرح می‌کند: یا خوردن یا مرگ.
- ب - یا مانع، انسانی است. در این حالت فعل، «اکراهی» است. مانند وقتی که انسانی، انسان دیگر را در انتخاب دو راه مقید سازد، بدین صورت که مثلاً یا مشروب بخورد یا او را می‌کشد. در این صورت مانع، انسانی است و فعل در بیش از یک مورد مقید شده است و اکراهی است.
- پس در حالت اجباری اراده به طور مطلق نفی می‌شود لیکن در حالت اضطراری و اکراهی اراده وجود دارد. پس فعل ارادی سه قسم است: اختیاری، اضطراری و اکراهی.

## ۱-۲- گستره و شمول اخلاق

بررسی مفاهیم اخلاقی این نکته را روشن می‌سازد که اخلاق، هم افعال ظاهری (جوارحی یا قالبی یا بدنی) و هم افعال باطنی (جوانحی یا قلبی یا روحی) را در بر می‌گیرد. نیز در باب گستره اخلاق باید گفت که انسان به تعداد عناوینی که بر او بار می‌شود، مسئولیت اخلاقی دارد؛ از جهت آنکه بر شخص عنوان پدر، همسر، استاد و... بار می‌شود یک رشته مسئولیت‌های اخلاقی برای او می‌آورد. حتی انسان به عنوان متفکر دارای مسئولیت اخلاقی است. به علاوه حتی باید از اخلاق معطوف به باور نیز سخن گفت. اخلاق را با عقلانیت نیز نسبتی تواند بود و باید بدین پرسش پاسخ داد که آیا اعتقاد به هر عقیده غیرعقلانی، اخلاقاً مذموم است یا نه؟ پاسخ این پرسش مثبت است.

## ۱-۳- بررسی‌های سه‌گانه در حوزه اخلاق

در مورد اخلاق و امور اخلاقی می‌توان از سه طریق به بررسی و تحقیق پرداخت و بر

این اساس سه شاخه و گرایش را در باب اخلاق تصویر کرد که عبارت‌اند از: اخلاق توصیفی، اخلاق توصیه‌ای و اخلاق تحلیلی.

### اخلاق توصیفی Descriptive Ethics

این نوع اخلاق، یک علم نیست بلکه حوزه‌ای مطالعاتی است که علوم مختلفی در آن دخیل‌اند.

در این نوع بررسی اخلاق، نظر به «توصیف» پدیده‌های اخلاقی و یا «توصیف و تبیین» این پدیده‌هاست. در فرایند تبیین، علاوه بر توصیف فلان پدیده اخلاقی به بیان علت وقوع و پیدایش آن نیز می‌پردازند. رشته‌هایی مانند روانشناسی اخلاق، جامعه‌شناسی اخلاق، تاریخ اخلاق و انسان‌شناسی از این نوع بررسی‌ها سود می‌برند. روان‌شناسان و جامعه‌شناسان بیشتر از تبیین و مورخان و انسان‌شناسان بیشتر از توصیف استفاده می‌کنند. به طور کلی در اخلاق توصیفی معمول پدیده‌های اخلاقی، آثار و علل آن پدیده‌هاست. در اینجا به توضیح مختصر برخی از این شاخه‌ها می‌پردازیم.

روانشناسی اخلاق شاخه‌ای از روانشناسی است. در این شاخه اساساً به دنبال ملکه ساختن فضایل اخلاقی و ریشه‌کن کردن رذایل اخلاقی می‌باشند. برای مثال، پس از آنکه در نظام اخلاقی خود تصمیم گرفته و یا کشف کرده‌ایم (بسته به اینکه کدام یک از دو نظریهٔ جعلی بودن یا کشفی بودن را در اخلاق بپذیریم) که حسد بد است، مسأله این است که اکنون که حسد در ما رسوخ یافته است، چگونه می‌توان این صفت را ریشه‌کن ساخت؟ یا اینکه اگر حسد بد است و نمی‌خواهیم فرزندانمان حسود بار بیایند، چگونه می‌توانیم این کار را انجام دهیم؟ در جامعه‌شناسی اخلاق، آثار ناآگاهانه و ناخواسته اخلاقی زیستن در سطح جامعه مورد بررسی قرار می‌گیرند. وقتی که انسانهایی در جامعه همه راستگو یا متواضع باشند، چه بدانند و چه ندانند و نیز چه بخوانند و چه نخوانند، راست گفتن یا متواضع بودنشان یک سلسله آثار اجتماعی ایجاد می‌کند. بررسی چنین آثاری مربوط به جامعه‌شناسی اخلاق است. در واقع آثار دانسته یا نادانسته، خواسته یا ناخواسته‌ای که اخلاقی زیستن یکایک ما آدمیان در سطح اجتماعی پدید می‌آورد، موضوع بحث جامعه‌شناسی اخلاق است.

در تاریخ اخلاق نیز ما درصدد گزارش سیر اخلاق در تاریخ و در تمدن‌ها و فرهنگها و

ادیان یا مکاتب فلسفی هستیم؛ بدون آنکه از طریق این گزارش تاریخی درصدد اخذ نظریه‌ای در باب طبیعت اخلاقی انسان باشیم.

شاخه دیگری نیز وجود دارد با نام اخلاق عملی که دارای دو بخش است. بخش اول آن با اخلاق دستوری یا هنجاری ارتباط پیدا می‌کند؛ چون درصدد است تا حکم اخلاقی، مواردی عملی را روشن سازد؛ مانند مسأله آسان‌مرگی در بیماریهای لاعلاج و دردآور یا سقط جنین کودکان ناقص‌الخلقه و دیوانه و....

بخش دوم اخلاق عملی، مربوط است به چگونگی پرورش کودکان در جهت کسب فضایل اخلاقی توسط آنها. این بخش خود شاخه‌ای از تعلیم و تربیت است و نیز در ذیل بحث روانشناسی اخلاق قرار می‌گیرد.

## اخلاق توصیه‌ای (هنجاری یا دستوری)

### Prescriptive or Normative Ethics

در اخلاق توصیه‌ای، محمول‌پدیده‌های اخلاقی یکی از هفت مفهوم بنیادی اخلاق یعنی خوب و بد، باید و نباید، صواب و خطا و وظیفه است. روش در اخلاق توصیه‌ای به طریق تجربی، عقلی و شهودی است. اخلاق دستوری در پی یافتن مصادیق مفاهیم بنیادین اخلاق است. البته روشن است که برای یافتن مصادیق محمولات اخلاقی، هم نیازمند تعریف آنها هستیم و هم محتاج ملاک.

اخلاق توصیه‌ای از شاخه‌های متعددی برخوردار است که به صورت اخلاق مضاف نمودار می‌شوند؛ مانند اخلاق اقتصادی، اخلاق پزشکی، اخلاق دانشجویی، اخلاق خانوادگی، اخلاق هنری، اخلاق عملی، اخلاق سیاسی و.... برای مثال، در اخلاق هنری یکی از پرسش‌های مهم این است که آیا هنر باید برای هنر باشد یا در خدمت اخلاق. یکی از اقسام اخلاق مضاف، اخلاق سیاسی است. از آنجا که اخلاق سیاسی در میان اقسام اخلاق از ویژگی خاصی برخوردار است نکاتی در باب آن قابل ذکر است. یک تفاوت عمده میان اخلاق سیاسی و سایر شاخه‌های اخلاق این است که در اخلاق سیاسی بحث بر سر این است که در ارتباط با قدرت چه باید کرد و چه نباید کرد. همه باید کردها و نباید کردهایی که مربوط به حوزه قدرت می‌شوند، اخلاق سیاسی را می‌سازند. مسایل مورد بحث در اخلاق سیاسی به دو

دسته بزرگ تقسیم می‌شوند: ۱- مسایل مربوط به روابط حکومتها با هم (اخلاق روابط بین‌المللی) ۲- مسایل مربوط به روابط حکومت با افراد جامعه تحت حکومت؛ برای مثال، در باب مباحث و مسایل دسته دوم می‌توان گفت که این مسایل به سه مسأله عمده قابل ارجاع هستند:

۱- آیا در یک حکومت، کسانی که به عنوان مسئولان حکومت، نمایندگی مردم را بر عهده دارند و از طرف مردم انتخاب شده‌اند تا در اداره و تدبیر زندگی جمعی مردم دخالت داشته باشند، اخلاقاً باید مطابق با داوریه‌های اخلاقی مردم عمل کنند یا بر طبق داوریه‌های اخلاقی‌ای که خودشان دارند. به بیان دیگر در آنچه می‌کنند یا نمی‌کنند باید تشخیص اخلاقی مردمی را که آنان را برگزیده‌اند، ملاک عمل قرار دهند یا تشخیص اخلاقی خودشان را؟

۲- آیا وظایف و مسئولیتهای اخلاقی‌ای وجود دارند که فقط برای دولتمردان و سیاستمداران مصداق پیدا کنند و در خارج از حوزه سیاست اصلاً مورد و مصداقی نداشته باشند؟

۳- آیا دولتمردان و سیاستمداران، اخلاقاً می‌توانند در زندگی سیاسی خود ضوابط اخلاقی‌ای را که در خارج از حیطه سیاسی بر ایشان الزام آور بوده است، نقض کنند و زیر پا بگذارند؛ یعنی کارهایی بکنند که اگر اهل سیاست نمی‌بودند اخلاقاً مجاز به انجام آن کارها نبودند؛ مثلاً دروغ بگویند، خشونت غیرعادلانه بورزند، یا خُلف وعده کنند و...؟

### اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق Analytic or Meta Ethics

۱- معناشناسی اخلاق

۲- معرفت‌شناسی اخلاق ۳- وجودشناسی اخلاق.

در معناشناسی اخلاق نظر بر این است تا معانی مفاهیم اخلاقی از قبیل خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه و تکلیف، مسئولیت، فضیلت و رذیلت معلوم شود. در این بخش نظر بر این است تا پیش از تعیین مصادیق این مفاهیم، معانی آنها به دقت تبیین شود. یکی از مسایل مهم این بخش آن است که آیا الفاظ اخلاقی همان معانی را در اخلاق دارند که هنگام استعمال در غیر اخلاق دارند؟ مثلاً هنگامی که گفته می‌شود «راستگویی خوب است» و وقتی که گفته می‌شود «این ازه خوب است». در این دو عبارت لفظ «خوب» به یک



معناست یا معنای دیگری در میان است؟

در معرفت‌شناسی اخلاق اولاً بحث سر این است که اگر ما حکمی اخلاقی مانند «ادای امانت وظیفه هر انسان است» را صادر کردیم، چگونه می‌توان برای چنین حکمی دلیل آورد؟ و به بیان دیگر، توجیه احکام اخلاقی، به معنای معرفت‌شناختی آن، چگونه است؟ ثانیاً صدق احکام اخلاقی چگونه معلوم می‌شود؟

در وجودشناسی اخلاق، نظر بر این است که آیا در عالم واقعیاتی اخلاقی وجود دارند یا آنکه این واقعیات را، خودمان پدید می‌آوریم؟ آیا ما در حوزه اخلاق کاشفیم یا جاعل؟ آیا واقعیتهای اخلاقی امور مکشوفه هستند یا معموله‌اند؟ برای مثال آیا واقعیتهای اخلاقی با عنوان خوبی در راستگویی وجود دارد، خواه ما از آن باخبر باشیم یا نباشیم. یا آنکه ما با هم قرارداد کرده‌ایم که راستگویی را خوب تلقی کنیم و از آن پس، خوبی راستگویی جعل شده است؟

## ۲- فلسفه اخلاق: مسایل، مباحث، مکاتب و...

فلسفه اخلاق یکی از شاخه‌های فلسفه است و از همین رو، دقیقاً تابع روشهای فلسفی است و جنبه عقلی دارد. به بیان دیگر فلسفه اخلاق یک علم کاملاً عقلی و غیر تجربی است. فلسفه اخلاق غیر از فلسفه علم اخلاق است. اگر مراد از اخلاق خود خلق و خواها و افعال و... باشد، در این صورت این امور، علم محسوب نمی‌گردند و تأمل عقلانی در مورد این حقایق، فلسفه اخلاق را تشکیل می‌دهد و این دانش عقلانی یک دانش درجه اول خواهد بود، اما اگر تأملات ما معطوف به علم اخلاق باشد، آنگاه در حوزه فلسفه علم اخلاق یا فلسفه اخلاق، به منزله دانش درجه دوم، قرار داریم. این تقسیم‌بندی بر این اساس است که علمها و دانشها یا درجه اول‌اند و موضوع بحث آنها غیر شاخه‌ها و رشته‌های علمی است و یا درجه دوم‌اند و موضوع تأملات آنها رشته‌ها و شاخه‌های علمی است.

## ۱-۲- فلسفه اخلاق و معانی عامه، خاص و اخص آن

گاهی فلسفه اخلاق در یک معنای عامی به کار می‌رود و شامل اخلاق توصیفی، توصیه‌ای و تحلیلی می‌گردد. گاهی نیز معنای خاصی از آن مراد است و اخلاق توصیه‌ای و تحلیلی را در بر می‌گیرد. در معنای سوم که معنای اخص فلسفه اخلاق به حساب می‌آید، این

علم تنها شامل اخلاق تحلیلی می‌گردد. مراد از فلسفه اخلاق، معنای دوم از این موارد است؛ بدین بیان که فلسفه اخلاق تمام بخشهای اخلاق تحلیلی و بخشهایی از اخلاق توصیه‌ای را دربرمی‌گیرد. روش بحث در این دو حوزه نیز عقلی - استدلالی است. البته باید توجه داشت که قسمت عمده مباحث فلسفه اخلاق مربوط به اخلاق تحلیلی است.

## ۲-۲- مسایل و مباحث عمده و مهم در فلسفه اخلاق

مجموعه مباحث و مسایل عمده و مهم فلسفه اخلاق را می‌توان در ذیل پنج مسأله کلی مورد بحث قرار داد که عبارت‌اند از:

### الف - تحلیل اوصاف اخلاقی

در این مبحث نظر به مسأله تعریف اوصاف اخلاقی و عینی یا ذهنی بودن آنها و نیز نسبی یا نفسی بودن آنهاست. برای مثال، در مورد تعریف اوصاف اخلاقی برخی بر این نظرند که هر یک از این اوصاف را می‌توان چنان تعریف کرد که در تعریف آنها هیچ مفهوم یا وصف اخلاقی دیگری ملحوظ نباشد. این دیدگاه از آن طبیعی‌گراهاست. بخشی دیگر نیز بر این باورند که نمی‌توان اوصاف اخلاقی را به گونه‌ای تعریف کرد که در آن هیچ مفهوم اخلاقی دیگری اخذ نشده باشد. این نظر ناطبعی‌گراهاست. طبیعی‌گراها خود بر سه دسته‌اند: نظریات خداشناختی که مثلاً می‌گویند خوب آن است که خدا بدان فرمان داده است. نظریات روانشناختی که مثلاً بر این نظرند که خوب آنست که لذت (یا رضایت) فراهم کند. دسته سوم نه خداشناختی‌اند و نه روانشناختی و خود بر سه دسته‌اند: زیست‌شناختی (خوب آن است که عمر را طولانی کند)، جامعه‌شناختی (خوب آن است که به پیچیدگی و کمال جامعه کمک کند)، نظریات تطوری یا تحوُّلی، (خوب آن است که به نهادهای موجود مانند نهاد دین، خانواده و... کمک کند).

از جهت دیگر این اوصاف اخلاقی، یا عینی‌اند یا ذهنی. امور عینی یعنی اموری که به خوشایند و بدایند انسانها بستگی ندارند و بیان‌کننده نحوه تلقی ما از اشیا نیستند. خوب بودن یا بد بودن اخلاقی در این دیدگاه به خوشایند یا بدایند ما بستگی ندارد. مانند این نظریه که «خوب آن است که خدا به آن فرمان دهد». اما امور ذهنی به خوشایند و بدایند انسان بستگی

دارد و بیان‌کننده نحوه تلقی ما از اشیا است. مانند خوشمزه بودن غذا یا قشنگ بودن گل. در این نظریه اوصاف اخلاقی به خوشایند و بدایند ما بستگی دارند.

جهت سوم بحث در اوصاف اخلاقی مربوط به نسبی یا غیرنسبی (نسبی) بودن آنهاست. مفاهیم نسبی مانند دوری، نزدیکی و مفهوم نفسی مانند ۱۰۰ مترمربع.

۱- عینی‌گرایانه

۲- ذهنی‌گرایانه

خداشناختی

۱- طبیعی‌گرا روانشناختی

نه‌خداشناختی و نه روانشناختی

نظریات در مورد

اوصاف اخلاقی

۲- ناطبیعی‌گرا

۱- نفسی‌گرایانه

۲- نسبی‌گرایانه

ب - نقش عقل، احساس و عاطفه و میل در اخلاقی بودن انسان

برای مثال، می‌توان گفت که عقل دارای سه قسم فعالیت است: یک مورد در مقام تصورات و دو مورد در مقام تصدیقات. کار عقل در مقام تصورات تکوین مفاهیم منطقی و فلسفی است؛ یا به بیان دیگر، تشکیل مفاهیم پیشینی. در مقام تصدیقات کار عقل نخست حکم به اصول اولیه (Axioms) و در مرحله بعد استدلال یا استنتاج (یقینی یا ظنی) می‌باشد. حال این سوال مطرح است که عقل در حوزه اخلاق کدام یک از این سه کار را انجام می‌دهد. نقش سوم عقل مورد اتفاق تمام مکاتب اخلاقی است، ولی بحث بر سر نقشهای دیگر عقل است. بعضی مکاتب اخلاقی معتقدند که عقل غیر از کار سوم، یک یا هر دو کار دیگر را نیز در اخلاق انجام می‌دهد؛ این گروه را خردگرا می‌نامند و برخی دیگر نقش عقل را تنها محدود در کار سوم می‌کنند و اینها را ناخردگرا می‌نامند. از طرف دیگر، در باب احساسات و عواطف و... باید گفت که هیچ کدام از طبیعی‌گراها (به استثنای دیدگاه روانشناختی) در اخلاق، برای

احساسات و میلها و عواطف، نقشی قایل نیستند. اما گرایش روانشناختی و نیز ناطبعی گراها عموماً برای احساسات و... در اخلاق نقشی قایل اند.

به طور کلی کسانی که برای احساسات و... نقشی قایل اند، این نقش را یا در تشکیل عبارات و جملات اخلاقی می‌دانند یا در اجرای جملات اخلاقی و عمل بدانها و یا در هر دو مقام. برخی از پرسشهای مهمی که در باب میل یا امیال انسان در حوزه اخلاق مطرح

می‌شوند، بدین ترتیب‌اند:

۱- آیا در انسان برای خوب انگاشتن یا بد انگاشتن کارها، میلی وجود دارد؟ برای مثال، سقراط معتقد بود که در انسان اساساً نسبت به کار خوب میلی هست و کار بد را انسان به گمان خوب بودن آن انجام می‌هد. از این جهت وظیفه معلم اخلاق، تنها نشان دادن صحیح خوب و بد به انسان است.

۲- چنانچه میل انسان اساساً به انجام دادن کار خوب است، آیا این میل برای انجام دادن کارهای خوب و انجام ندادن کارهای بد کفایت می‌کند یا آنکه باید با میل یا امیال دیگری در انسان همراه شود؟ به بیان دیگر آیا این میل علت تامه انجام دادن کار خوب است یا علت ناقصه؟

۳- آیا ارزش اخلاقی کار خوب فقط به خوبی خود آن کار است یا علاوه بر آن باید میلهای مخالف اقدام به این کار را از بین برد تا آن کار، ارزش اخلاقی پیدا کند؟ آیا اگر در صورت تنازع، میل به کار خوب یا میل به کار بد در درون انسان، شخص کار خوبی را انجام دهد، آیا چنین کاری دارای ارزش مثبت اخلاقی است یا آنکه می‌بایست نخست آن میل به کار بد را خارج ساخت تا کار دارای ارزش مثبت اخلاقی گردد؟ افرادی (مانند گاندی) معتقد بودند که در ابتدا می‌بایست میل به انجام کار بد از بین برود تا انجام ندادن کار بد (یا انجام دادن کار خوب)، ارزش اخلاقی داشته باشد. برخی دیگر، نیز بر این نظرند که با وجود تنازع امیال مخالف نیز، انجام ندادن کار بد (یا انجام دادن کار خوب) دارای ارزش اخلاقی مثبت است.

۴- در صورتی که میلی به انجام دادن کارهای خوب در ما وجود داشته باشد، آیا این میل می‌تواند بر امیال مخالف خود غلبه کند؟ آیا این غلبه دائمی است یا آنکه گاهی دچار شکست نیز می‌گردد؟ حال اگر غلبه دائمی آن میل را بر امیال مخالف بپذیریم، آیا می‌توان

گفت که انجام دادن کارهای خوب در این حالت جبری است؟ در همین مقام است که بحث جبر و اختیار نیز در اخلاق مطرح می‌شود.

۵- آیا برای اعتبار داشتن احکام اخلاقی لازم است تا افعال و اعمال، اختیاری باشند؟ به بیان دیگر آیا حکم اخلاقی تنها به امور اختیاری تعلق می‌گیرد یا به هر امری اعم از اختیاری و جبری؟ برای مثال، آیا حکم اخلاقی می‌تواند به جُبن که یک حالت نفسانی جبری است می‌تواند تعلق گرفته، بد تلقی گردد؟

۶- چنانچه میل به انجام کارهای خوب در انسان وجود داشته باشد، آیا در این صورت هر کاری که از این میل ناشی می‌شود - اگرچه ظاهراً کار بد باشد - کاری خوب محسوب می‌شود یا چنین نیست؟ یا برعکس اگر انسان کار به ظاهر خوبی را انجام دهد ولی با نیت و میل به کار بدی، آیا این چنین کاری بد است یا خوب؟

۷- آیا تمام کارهای خوب، وقتی خوب‌اند که از این میل باطنی به کارهای خوب برخاسته باشند؟

### ج - مسائلی مربوط به اراده و انگیزه

یکی از مباحث مهمی که در این بخش مطرح می‌شود این است که آیا عقل می‌تواند در مقام انگیزه و محرک قرار گیرد؟ یا آنکه صرفاً راهنما و نشان‌دهنده خوبی و بدی اعمال و افعال است؟ به بیان دیگر، آیا عقل فقط آینه است یا آنکه هم آینه است و هم موتور؟

از نظر متعلق انگیزه انسان در فعل اخلاقی، مکاتب اخلاقی به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی خودگرا هستند و بر این نظرند که محال است که از انسان به غیر انگیزه خود دوستی، فعلی صادر شود. بعضی دیگر ناخودگرا هستند و معتقدند که گاهی انسانها تنها به خاطر دیگر دوستی کاری انجام می‌دهند.

خودگراها بر دو دسته‌اند: برخی معتقدند که سودی که انسان به انگیزه آن، فعل اخلاقی را انجام می‌دهد، لذت خود است. برخی این انگیزه را غیرلذت خود می‌دانند مانند کمال خود، قدرت خود، تحقق خود و....

### د - احوال نفسانی مقارن با عمل اخلاقی

پرسش مهمی که در این بخش مورد توجه است این است که آیا در حین انجام دادن

کار خوب لازم است تا فاعل از این کار خود لذت نیز ببرد و یا در عین انجام ندادن کار بد از خود کار بد متنفر نیز باشد؟ یا چنین وضعیتی لازم نیست؟ به بیان دیگر، آیا صرف تسلیم شدن به اوامر و نواهی اخلاقی برای اخلاقی بودن فعل کافی است یا آنکه رضا به کار نیز شرط لازم فعل اخلاقی است؟ به عبارت کلی تر، آیا احوال نفسانی، مقارن عمل اخلاقی تأثیری در ارزش مثبت یا منفی اخلاقی اعمال دارند یا آنکه تنها ظاهر اعمال در ارزش اخلاقی داشتن آنها کافی است؟

### هـ- امکان تشکیل یک نظام اخلاقی

در این بخش پرسش این است که آیا اخلاق قابل ارجاع به یک نظام است یا آنکه در واقع یک سلسله امور منقطع و قطعه قطعه است؟

از مسایل این بخش می توان این پرسش را مطرح کرد که آیا بین مفاهیم ارزشی (خوب و بد) و مفاهیم الزامی (خطا و صواب، باید و نباید، وظیفه) ارتباطی وجود دارد یا نه؟ حال اگر کسی مدعی امکان تشکیل یک نظام اخلاقی است، می باید ارتباط میان این دو دسته از مفاهیم را ثابت کند و نیز اگر کسی منکر ارتباط میان این دو دسته از مفاهیم باشد، منکر امکان ساخته شدن یک نظام اخلاقی است. مسأله دیگر در این بخش، آن است که آیا مفاهیم اخلاقی با مفاهیم زیبایی شناختی ارتباطی دارند یا نه؟

نیز این مسأله نیز مطرح است که آیا الزامات اخلاقی با الزامات منطقی رابطه دارند یا ندارند؟ (الزام منطقی برای کسی حاصل می شود که دو مقدمه یک قیاس را پذیرفته و می باید نتیجه را نیز بپذیرد و نمی تواند نپذیرد).

### یکی از مسایل فلسفه اخلاق: چگونگی ارتباط من های چهارگانه انسان

یکی از مسایلی که باید در فلسفه اخلاق در باب آن به تأمل پرداخت، ارتباط من های

چهارگانه انسان است. انسان از چند «من» برخوردار است:

- من آن موجودی هستم که واقعاً هستم.

- آن منی که می پندارم هستم.

- آن منی که دیگران می پندارند که من هستم.

- منی که من می‌پندارم که دیگران مرا آن چنان می‌پندارند.

برای مثال، اگر فرض کنیم که شخصی فی‌الواقع انسان خشنی باشد، این در واقع «من اول» است، اما ممکن است شخص گمان کند که انسان نرم و خوشخویی است، این همان «من دوم» است. نیز ممکن است کسی گمان کند که دیگری آدم لجوجی است، این از ویژگی‌های «من سوم» است. و ممکن است شخص، گمان کند که دیگری وی را خشن می‌داند و این از خصوصیات «من چهارم» است. حال این نکته حائز اهمیت است که این من‌های چهارگانه چه ارتباطی باید با هم داشته باشند؟

## ۲-۳- مکاتب مهم در فلسفه اخلاق

به طور کلی، امروزه اساساً چهار مکتب مهم در فلسفه اخلاق وجود دارد. تا نیمه اول قرن بیستم دو مکتب عمده در اخلاق وجود داشت. اما از نیمه دوم این قرن دو مکتب دیگر هم افزوده شده است. این مکاتب عبارت‌اند از:

- ۱- وظیفه‌گرایی یا اصالت وظیفه deontologism
- ۲- نتیجه‌گرایی یا اصالت نتیجه teleologism
- ۳- اخلاق فضیلت محور virtue-based ethics
- ۴- اخلاق حق محور rights-based ethics

### مکتب اصالت وظیفه

این مکتب بر این نظر است که بعضی از کارها فی‌نفسه، کارهای درستی‌اند و در عوض برخی دیگر از کارها فی‌نفسه کارهای نادرستی‌اند. کارهایی که انسان انجام می‌دهد، به طور کلی بر این دو نوع تقسیم می‌شوند. کارهایی که فی‌نفسه خطا یا صواب‌اند؛ خطا و صواب بودنشان به لحاظ ذات آنهاست و ما در مواجهه با آنها هیچ التفاتی به هیچ چیز دیگر نباید داشته باشیم. به بیان دیگر، خوب بودن یا بد بودن کارها به آثار و نتایجی که بر آنها مترتب است، بستگی ندارد. بر این اساس ما باید کارهای ذاتاً درست را انجام دهیم و از انجام دادن کارهای ذاتاً نادرست خودداری کنیم. این دیدگاه فقط به خودکار نظر دارد و به پیامدهای کار، کاری ندارد. در این حالت، فقط ماییم و وظیفه اخلاقی. فعل اخلاقی می‌باید فارغ از نتایجی که بر آن

مترتب می‌شود، انجام گیرد. پس انجام دادن برخی از کارها خودبه خود وظیفه است؛ همچنان که در مورد برخی دیگر انجام ندادنشان وظیفه می‌باشد. در میان کسانی که قایل به این دیدگاه هستند، می‌توان از اشاعره کانت، و آنسلم نام برد.

### مکتب اصالت نتیجه

از نظر این مکتب هیچ کاری به خودی خود، نه خوب است و نه بد بلکه هر کاری هنگامی درست است که آثار و نتایج خوبی در پی داشته باشد و وقتی نادرست است که آثار و نتایج بدی در پی داشته باشد. بنابراین اگر ما از آثار و نتایج افعال چشم‌پوشی کنیم، هیچ کاری را نمی‌شود گفت درست است یا نادرست. یعنی اولاً و بالذات این نتایج‌اند که خوب و بد هستند و ثانیاً و بالعرض افعال‌اند که موجب آن نتایج می‌شوند. نتیجه‌گرایان در پاسخ به اینکه «چه نوع نتیجه‌ای باید بر فعل مترتب شود تا آن فعل خوب گردد؟»، بر دو دسته‌اند:

- ۱- اصالت لذت یا لذت‌گروی Hedonism ۲- نالذت‌گروی Non hedonism
- نالذت‌گرایان خود بر چند دسته‌اند: مکتب قدرت (فعلی که انسان را قادر کند، خوب است). مکتب تحقق نفس (فعلی که به فعلیت رساندن استعدادهای آدمی منجر شود، خوب است)، مکتب کمال، مکتب سعادت، رفاه و... .
- در میان نتیجه‌گرایان در باب اینکه این نتیجه و اثر (سود و...) فعل، برای چه کسی حاصل می‌شود، سه دیدگاه مختلف وجود دارد:
- ۱- خودگروی: نتیجه مطلوب برای خود فاعل ۲- دیگرگروی: نتیجه مطلوب برای گروهی از انسانها (طبقه خاص یا همکیشان) ۳- همه‌گروی: نتیجه مطلوب برای همه انسانها (بیشترین انسانهای ممکن با بیشترین سود)

### مکتب اخلاقی فضیلت محور

این مکتب معتقد است که در اخلاق فقط و فقط، فضیلت، یعنی حال درونی مطلوبی که برای انسان پدید می‌آید، باید محل توجه قرار گیرد. اگر افعال ظاهری متصف به خوبی و بدی می‌شوند به سبب تأثیری است که آنها در ایجاد حال درونی (فضیلت) دارند و نه چیز دیگر.



فضیلت یک حالت مطلوب درونی است و هرکس این حالت درونی را داشته باشد هر فعلی از او صادر شود، از لحاظ اخلاقی خوب است. ارزش اخلاقی اساساً از آن احوال قلبی و درونی است. در این صورت دو انسانی که فعل ظاهری آنها عین هم است ولی احوال و ملکات باطنی آنها با هم متفاوت است، از لحاظ اخلاقی متفاوت خواهند بود. این مکتب که افرادی مانند اسلاوت و مک‌اینتایر بدان معتقدند، دارای خاستگاه ارسطویی است. ارسطو می‌گفت که انسان باید در درون خود دارای چهار فضیلت: (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) باشد و اگر در درون انسان این چهار فضیلت رسوخ داشته باشد، هر کاری از او صادر شود، خوب است.

### مکتب اخلاقی حق محور

در این دیدگاه اخلاق بر وظیفه مبتنی نمی‌شود بلکه بر حق مبتنی می‌شود. این مکتب بر آن است که ما نباید دائماً بگوییم که آدمیان چه وظایفی دارند بلکه باید بگوییم از چه حقوقی برخوردارند.

البته شکی نیست که وقتی برای شخص حقی اثبات شد، به تیغ آن، برای دیگری نسبت به من (یا برای من نسبت به دیگری) وظایفی نیز پدید می‌آید، ولی مهم آن است که محور، حقوق است نه تکالیف و وظایف.

### ۲-۴- فلسفه اخلاق و علوم دیگر

در مورد فلسفه اخلاق و «علم اصول» و «کلام» می‌توان گفت: از آنجا که بخشی از تأملات در فلسفه اخلاق، به تحلیل مفاهیم اخلاقی مانند خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه، تکلیف و مسئولیت اختصاص دارد (اخلاق تحلیلی)، می‌توان گفت چنین تأملاتی نظیر کاری است که اصولیان متأخر در ابواب «اوامر» و «نواهی» مباحث الفاظ انجام می‌دهند و نیز با کارهایی که اصولیان و متکلمان در باب حسن و قبح ذاتی و عقلی و الهی و شرعی کرده‌اند همانندی دارد.

اما نسبت فلسفه اخلاق و «علم فقه» را می‌توان بدین گونه بیان کرد که علم فقه پیش فرضهایی را از فلسفه اخلاق اخذ و اقتباس می‌کند. به بیان دیگر، علم فقه نیازمند مبادی یا مباحث بنیادی است که تکلیف آنها در فلسفه اخلاق روشن می‌شود مانند نسبت پنج مفهوم

بنیادی فقه یا احکام خمس (وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت) با مفاهیم اخلاقی مانند خوب، بد، درست، نادرست، وظیفه.

از طرف دیگر گاهی از «فلسفه اخلاق» معنایی اعم از معنای خاص (اخلاق تحلیلی) را مراد می‌کنند و مسایل و مباحث اخلاق دستوری (normative ethics) را نیز در تحت این عنوان جای می‌دهند. از طرف دیگر می‌توان گفت که اخلاق دستوری به تعیین مصادیق مفاهیمی می‌پردازد که در اخلاق تحلیلی به تحلیل آنها پرداخته می‌شود (اگرچه این بیان خالی از تسامحی نیست)؛ یعنی سؤالاتی از این دست را جواب می‌گوید: چه چیزهایی خوب (یا بد) یا درست (یا نادرست) اند؟ وظایف ما کدام اند؟ پس در مورد اخلاق دستوری باید گفت که فقه، خود، گونه‌ای اخلاق دستوری است، اخلاق دستوری‌ای که برای مواضع خودش نوعی توجیه دینی و مذهبی و مابعدالطبیعی ارائه می‌کند.

فلسفه اخلاق با «فلسفه فقه» نیز ارتباط دارد. فلسفه فقه عهده‌دار تأمل در علم فقه است؛ برای مثال، در فلسفه فقه از مبادی و پیش فرضهای علم فقه تحقیق می‌شود و به تشخیص، رده‌بندی، تحقیق نقادانه و اثبات آنها پرداخته می‌شود. فلسفه فقه از فلسفه اخلاق تغذیه می‌کند و از برخی از مباحث آن سود می‌برد؛ برای مثال، در علم فقه پذیرفته شده است که حسن و قبح را عقل (عملی) ادراک می‌کند اما معلوم نمی‌شود که این عقل (عملی) دقیقاً چگونه چیزی است و چه ربطی با شهود (intuition) و وجدان (conscience) اخلاقی دارد و از این رو، این دو مسأله که احکام اخلاقی چگونه کشف می‌شوند و مدعیات اخلاقی چگونه توجیه می‌گردند، همچنان در پرده ابهام می‌مانند. در این حالت فلسفه فقه می‌تواند در حل این مسایل از فلسفه اخلاق سود بجوید.

## ۲-۵. فلسفه اخلاق و اخلاق رایج در جامعه

دانش فلسفه اخلاق را می‌توان در مورد اخلاق رایج در جامعه به کار بست و از این طریق نقاط ضعف یا خلاءهای اخلاق موجود را دریافت. بر این اساس فیلسوف اخلاق در اخلاق جامعه تأمل می‌کند و با کشف نقاط ضعف آن به حل آنها می‌پردازد. برخی از نقاط ضعف و اشکالات اخلاق رایج در جامعه را از این دیدگاه می‌توان بدین ترتیب برشمرد:

۱- عدم وضوح مفهومی در اجزای گزاره‌های اخلاقی رایج: مانند مفهوم عدل، ظلم، دروغ و...

- ۲- استثناپذیری در اخلاقیات و قواعد اخلاقی رایج در جامعه: برای مثال، در جامعه دروغگویی مفید و مصلحت‌آمیز را بد نمی‌دانند و از این طریق استثناپذیری اخلاقیات را پذیرفته‌اند. ولی استثناپذیری این قواعد نشان‌دهنده آن است که قاعده اصلی دارای نقص و عدم دقت است.
- ۳- این قواعد اخلاقی در هنگام تعارض وظایف، کارآیی ندارند: علت تعارض این است که رتبه این وظایف (اهم و مهم و... اخلاقی) در اخلاق رایج جامعه مشخص نشده است.
- ۴- این اخلاقیات از لحاظ سلبی موفق‌ترند تا از جهت ایجابی: توصیه‌های منفی - چه نبایدکردها - بیشتر از توصیه‌های مثبت - چه بایدکردها - است.
- ۵- این اخلاقیات عموماً محافظه‌کارانه و طالب وضع موجودند: این اخلاقیات به دلیل کهنسالی، تقدس یافته، و در عین وجود تحوّل و تغییرات موجود در جامعه، درصدد بقا و تحمیل خود هستند. البته روشن است که قواعد ثابت اخلاقی، وجود دارند ولی باید دانست که این قواعد، لزوماً قواعد اخلاقی رایج در جامعه نیستند. برای مثال، حکم به «احترام زن نسبت به شوهر» در اوضاع و احوالی خاص، اعمال و اجرا می‌شد ولی با تحولات اقتصادی، فرهنگی و... این حکم نمی‌توانست به کار رود؛ از اینرو در احوال و اوضاع جدید بدین صورت درآمد که «احترام زن و شوهر یکطرفه نیست و باید متقابل باشد».
- ۶- این اخلاقیات از جامعه‌ای به جامعه دیگر دگرگون می‌شوند. به همین دلیل معلوم نمی‌شود که از کدام دسته از اخلاقیات باید پیروی کرد. برخی این مشکل را با تفکیک اخلاقیات از آداب و رسوم حل کرده‌اند ولی باید توجه داشت که در باب اخلاقیات و آداب و رسوم یک جامعه تفکیک نظری صورت نگرفته است و جامعه انتظار دارد که هر دو رعایت شوند.
- ۷- اخلاقیات رایج در جامعه گاهی اوقات ظالمانه به نظر می‌رسند: برای مثال، در اخلاقیات رایج در یونان، یک برده، انسان محسوب نمی‌شد. یا در برخی جوامع باکودکان به صورت غیرانسانی برخورد می‌شود.
- ۸- قواعد اخلاقی رایج در جامعه بلا دلیل است: یعنی از پشتوانه عقلانی برخوردار نیست. خوب یا بد بودن احکام دلیل ندارد.
- ۹- در این اخلاقیات، برای همه اعمال، دستورالعمل وجود ندارد: برخی از کارها گویی بدون دستورالعمل واگذاشته شده‌اند و نقیاً یا اثباتاً در باب آنها سخن گفته نشده است.

## ۲-۶ سه نقیصه سنت اسلامی از نظر فلسفه اخلاق

در عین حال که برخی از اخگرهای فکری فلسفه اخلاق را می‌توان در آرای مسلمانان و سنت اسلامی مشاهده کرد و حتی از برخی مواد خام برای ساختن یک فلسفه اخلاق نظام‌مند (سیستماتیک) سود برد لیکن خود این مواد مطلقاً نظام‌مند نیستند. به طور کلی در سنت اسلامی از جهت مبحث فلسفه اخلاق سه خلأ و نقیصه به چشم می‌خورد:

الف - چیزی که از آن به فلسفه اخلاق تعبیر می‌شود، به معنای دقیق کلمه و به عنوان یک دانش مستقل در سنت اسلامی ما وجود نداشته است. در این سنت آنچه به بحث فلسفه اخلاق مربوط می‌شود تنها همان بحث حسن و قبح است که نزد متکلمان مطرح می‌شد و البته متکلمان نیز بیشتر در این بحث دغدغه بحث صفات و افعال الهی را داشتند. در مسأله حسن و قبح بحثهای بسیار کمی از طرف اشاعره و معتزله، در باب اخلاق مطرح شده است.

ب - در اخلاق اسلامی کوشش شده است چیزهایی که اساساً جمع‌شدنی نیستند، جمع شوند؛ مثلاً در کتابهای اخلاق اسلامی سعی شده است تا فضایل چهارگانه ارسطویی و نظریه حد وسط را با اخلاق قرآنی و سنتی ما که یک اخلاق سامی است، جمع کنند. اخلاق یونانی با اخلاق سامی جمع‌شدنی نیست؛ در حالی که در کتابهای اخلاقی متأخر مانند جامع السعادات ملامهدی نراقی و معراج السعاده ملا احمد نراقی ما شاهد طرح بحث حد وسط هستیم. در نظریه حد وسط، فضیلت همان حد وسط است و افراط و تفریط آن ردیلت محسوب می‌گردد. ولی بر طبق کتاب و سنت فضایی وجود دارند که در گروه فضایل اند ولی قابل اندراج در نظریه حد وسط ارسطویی نیستند. برای مثال، ایمان از لحاظ ادیان سامی فضیلت محسوب می‌شود. حال پرسش این است که این فضیلت حد وسط میان کدام دو حد افراط و تفریط است؟ یا تقریب به خداوند حد وسط کدام دو طرف افراط و تفریط محسوب می‌شود؟ خلاصه، در جهان اسلام گرایش وجود داشت که هم می‌خواست تعالیم افلاطون و ارسطو را پاس بدارد و هم می‌خواست با قرآن و روایات سازگاری داشته باشد.

ج - مفاهیم اخلاقی، ایضاً مفهومی نشده‌اند؛ به عبارت دیگر، حدود و تعاریف و معانی دقیق مفاهیم اخلاقی توضیح داده نشده‌اند. برای مثال، در اسلام اعتقاد بر این است که رجا خوب است و اُمیّه بد است و امل نه خوب است و نه بد ولی طول‌الامل بد است. حال سؤالی که به ذهن می‌رسد این است که این سه مفهوم چه فرقی با هم دارند. ممکن است گفته

شود که مثلاً رجا یعنی امید و امل یعنی آرزو. ولی باز بحث سر این است که امید با آرزو چه تفاوتی دارد؟

## ۷-۲- دلایل غفلت از مبحث فلسفه اخلاق در ایران معاصر

این مسأله را می‌توان از جهات مختلفی مورد بررسی قرار داد. لیکن در اینجا تنها به دو نکته پرداخته می‌شود. نکته اول اینکه چرا در مباحث روشنفکری کشور ما و مطبوعات مربوط به محافل و جریانات روشنفکری که اهل نظر و تأمل‌اند، چنین مباحثی جایی و جایگاهی ندارند؟

در پاسخ می‌توان گفت که اولاً در میان روشنفکران و مطبوعات وابسته به جریانات روشنفکری تقریباً و تا حد زیادی، هیچ مبحث فلسفی‌ای به صورت عمیق جریان نداشت است و این امر اختصاص به فلسفه اخلاق ندارد. ما نه تنها مباحثی عمیق در فلسفه اخلاق را ملاحظه نمی‌کنیم بلکه مباحثی عمیق را در فلسفه ذهن، معرفت‌شناسی، فلسفه علم، فلسفه هنر و فلسفه منطق را نیز نمی‌بینیم.

ثانیاً در جریانات و محافل روشنفکری ما متأسفانه دو خصلت کمابیش مشهود است: خصلت اول اینکه مباحث مورد تأمل در این محافل هیچ‌گاه به صورت عمیق و آکادمیک مطرح نمی‌شوند. خصلت دوم اینکه در بین موضوعات مختلف نیز موضوعاتی مورد توجه قرار می‌گیرند که کم و بیش با سیاست مرتبط‌اند. یعنی مباحث روشنفکری در کشور ما تا حدی تعریف خودش را از عالم سیاست می‌گیرد.

نکته دوم به فلسفه اخلاق اختصاص دارد. جامعه ما چه در سطح توده مردم و چه در سطح اهل فکر و فرهنگ، دستخوش یک توهم است و آن اینکه همه ما افرادی اخلاقی هستیم و هنگامی که اخلاقی باشیم، دیگر نیازی به مباحث اخلاقی نداریم. ما بیش از آنکه دغدغه اخلاق داشته باشیم به طرح مایل اقتصادی و سیاسی احساس نیاز می‌کنیم؛ زیرا گمان می‌کنیم که واقعاً از لحاظ اقتصادی و سیاسی عقب هستیم. اما هیچ‌گاه این احساس به ما دست نداده است که از لحاظ مباحث اخلاقی هم عقب هستیم. بر این اساس مباحث سیاسی و اقتصادی برای ما نسبت به مباحث اخلاقی از اولویت برخوردار بوده‌اند؛ اما واقعیت این است که ما از لحاظ اخلاقی نیز پیشرفته نیستیم و عدم بلوغ اخلاقی ما همانند دیگرزمینه‌ها است.

### ۳- اخلاق و حوزه‌ها، سپهرها و ساحتهای دیگر

#### ۳-۱- اخلاق و دین

نکات متعددی که از جهات مختلف می‌توان در باب نسبت اخلاق و دین بیان کرد، از این قرارند:

۱-

برای بررسی و تأمل در ارتباط اخلاق و دین می‌توان آن را از دو لحاظ مورد بررسی قرار داد و از این دو منظر، اقسام متعدّد این ارتباط را به نظاره نشست: ۱- ارتباط تحقّق یافته در خارج ۲- ارتباط منطقی ممکن. در نگاه اول نظر به کشف انواع ارتباط محقّق در عالم خارج است که میان دین و اخلاق اتفاق افتاده است. در نگاه دوم نظر به انواع ارتباط منطقی ممکن میان دین و اخلاق است. از منظر نخست می‌توان به چهار ارتباط محقّق اشاره کرد:

الف - دین و اخلاق این همانی دارند. یعنی اخلاق همان دین است و دین همان اخلاق است.  
 ب - دین و اخلاق دو نظام کاملاً بیگانه‌اند. دین، اخلاق نیست و اخلاق، دین نیست. متدین بودن، اخلاقی بودن نیست و اخلاقی بودن متدین بودن نمی‌باشد.  
 ج - دین کامل است و اخلاق جزئی از اجزای آن است.

د - دین وسیله است و اخلاق هدف است. ارتباط میان دین و اخلاق، از نوع رابطه میان وسیله و هدف است. از ما خواسته‌اند، متدین باشیم تا آنکه اخلاقی شویم. غایت و مقاصد اصلی انسان اخلاقی شدن است، لیکن بهترین وسیله برای تحقّق این هدف، متدین شدن می‌باشد. منظر دوم در ارتباط دین و اخلاق، مربوط است به ارتباط منطقی میان این دو. در مورد این نوع ارتباط باید گفت که اگر چیزی مانند  $x$  با چیز دیگری مانند  $y$  نسبتی و یا وابستگی‌ای داشته باشد، منطقاً از دو حالت خارج نیست: یا نسبت و وابستگی از مقوله «اشتقاق پذیری» است و یا «سازگاری».

معنای اشتقاق‌پذیری این است که یکی از این دو مورد از دیگری مشتق شده باشد. گویا یکی از این دو، اصل و دیگری نسبت به آن فرع است. این نوع رابطه، رابطه مشتق و

مشتق‌عنه است. منظور از سازگاری نیز آن است که این دو از هم مشتق نشده‌اند، بلکه رابطه هماهنگی و سازگاری میان آنها برقرار است. سازگاری ناظر به مبانی یکسان نیست. بدین معنی که این دو، مبانی مختلفی دارند لیکن در نهایت با هم هماهنگی و همخوانی دارند. لازم به ذکر است که این تقسیم - بر اساس اشتقاق‌پذیری و سازگاری - یک تقسیم معرفتی و معرفت‌شناختی است نه تقسیم فلسفی و این نسبتها، نسبتهای منطقی به شمار می‌آیند، نه آنکه فلسفی باشند؛ مانند ارتباط علت با معلول یا جوهر با عرض و یا حادث با قدیم.

ضمناً در این تقسیم هر قسم با مقابل آن در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی در اصل چنین حالتی خواهیم داشت که:

ارتباط: ۱- اشتقاق‌پذیری + اشتقاق‌ناپذیری

۲- سازگاری + ناسازگاری

بر اساس این مفاهیم و نسب چهارگانه می‌توان شش قسم ارتباط منطقی را در نظر گرفت:

الف - اخلاق قابل‌اشتقاق از دین و دین قابل‌اشتقاق از اخلاق است. یعنی اشتقاق‌پذیری، متقابل است. در این حالت دین مساوی اخلاق و اخلاق مساوی دین است. میان دین و اخلاق این همانی حاکم است.

ب - اخلاق قابل‌اشتقاق از دین است و نه بالعکس. این حالت مانند رابطه کل و جزء است. یعنی اخلاق بخشی از دین است نه کل دین.

ج - دین قابل‌اشتقاق از اخلاق است و نه بالعکس. در این حالت هم، رابطه کل و جزء حاکم است. یعنی از دل نظام اخلاقی دین هم بیرون می‌آید. دین، بخشی از اخلاق است و نه کل اخلاق.

د - این دو از هم غیرقابل‌اشتقاق‌اند لیکن کاملاً سازگارند.

ه - این دو غیرقابل‌اشتقاق‌اند لیکن جزئاً ناسازگارند. بعضی از اجزای دین با بعضی اجزای اخلاق ناسازگار است و بالعکس.

و - این دو غیرقابل‌اشتقاق‌اند ولی کاملاً با هم ناسازگارند. یعنی مانعة‌الجمع هستند.

-۲-

دین در اصل، دعوت به رهایی و نجات از وضع نامطلوب موجود به وضع مطلوب ناموجود است. دین عهده‌دار آن است که علت وضعیت نامطلوب موجود و چگونگی وصول به وضع مطلوب ناموجود را بیان دارد. در واقع دین آمده است تا منش ما را تغییر دهد. وضع نامطلوب موجود، منش فعلی ما است و وضع مطلوب ناموجود هم ناظر به منش ما می‌باشد. بر این اساس باید گفت دین وسیله اخلاق است و درصدد تحول منش ماست. دلیل این ادعا را می‌توان چنین بیان داشت که: ۱- انسان موجودی است که تنها در بعد مادی خود خلاصه نمی‌شود و از ساحت دیگری نیز برخوردار است؛ ۲- تمام نیازها و لذت و الم‌ها ... مربوط به نفس و نفسانی است و جسم در این میان وسیله است؛ ۳- دین اساساً برای رفع نیاز آمده است؛ آن هم نیاز روحانی. پس دین آمده است تا نیازهای معنوی ما را برآورده سازد یعنی نیازهایی که مربوط بر منش ماست. و این به معنای وسیله بودن دین برای اخلاق است؛ چرا که اخلاق هم به معنای حالات باطنی ما (افعال، انفعالات، قوا) می‌باشد و حوزه منش انسانی را در بر می‌گیرد.

وسیله بودن دین برای اخلاق را می‌توان طی نموداری چنین تصویر کرد:

یافتن وضع و حال خلقی و معنوی مطلوب → عمل ظاهری (فقه) و باطنی (اخلاق) موافق با ایمان → ایمان به گزاره دینی  
وضع مطلوب روحانی (اخلاق) → یافتن تجربه معنوی و عرفانی →

-۳-

در خصوص رابطه منطقی میان دین و اخلاق، نقدهایی منطقی وارد شده است که بدین ترتیب می‌باشد:

الف - اگر فرض بر این باشد که دین را مجموعه گزاره‌های اخباری بدانیم و اخلاق را مجموعه گزاره‌های انشایی، باید اذعان داشت که استنتاج منطقی گزاره انشایی از اخباری ممکن نخواهد بود. برای مثال، از گزاره اخباری «X متعلق امر الهی است» نمی‌توان گزاره انشایی «باید به X عمل کنیم» را نتیجه گرفت. در این نوع استدلال نظر بر استنتاج «باید» از «هست» می‌باشد و جای این پرسش باقی است که چگونه می‌توان از «هست» به «باید» رسید؟ اینکه در دین، فعلی مورد امر الهی است چگونه لازم می‌کند تا ما بدان عمل کنیم.



ب - استنتاج اخلاق از دین، مشکل منطقی دیگری نیز دارد و آن اینکه در اینجا استدلال مذکور، در نهایت یک استدلال استقرایی خواهد بود و استقرا هم مشکل خاص خود را دارد. توضیح اینکه اگر ما بپذیریم که موارد معدودی مانند a و b و c و... مورد امر الهی است و فعل خود را نیز بر اساس این اوامر شکل دهیم در این صورت با افعال و اعمال دیگری که در خصوص آنها دستور صریحی در متون دینی داده نشده است، چه کار باید بکنیم؟ به بیان دیگر، ما از حکم تعداد معینی از افعال، حکم تمام افعال را نتیجه گرفته‌ایم و آن را تعمیم داده‌ایم. یعنی می‌خواهیم با معین بودن حکم تعداد محدودی از افعال در دین، حکم به معین بودن حکم تمام افعال بدهیم.

ج - با پذیرش ادعای استنتاج اخلاق از دین، در مورد فعل «راستگویی» دچار مشکل منطقی خواهیم بود. با این توضیح که، اگر سؤال شود که از کجا می‌داند که راستگویی مورد امر الهی است؟ در پاسخ به این پرسش گفته خواهد شد که: پیامبر فرموده که چنین است. حال می‌توان پرسید: از کجا می‌دانید که پیامبر در گزارش خود راست گفته است؟ خواهید گفت: چون این امر الهی است که راست بگویید و از دروغ پرهیز کنید. ولی این قول دچار دُور است. بدین صورت که در این ادعا مطلب از این قرار است که چرا «راستگویی مورد امر الهی است»، سخنی راست است؟ در پاسخ گفته می‌شود که چون «پیامبر راستگو است». بعد پرسیده می‌شود که چرا «پیامبر راستگو است»، در پاسخ گفته می‌شود که چون «راستگویی مورد امر الهی است». و این دُور است؛ چرا که هر یک از این دو مبتنی و متکی بر هم هستند. حال اگر این اشکال وارد شود، سایر افعال نیز محل تردید و اشکال واقع می‌شوند؛ زیرا معلوم نیست که پیامبر در مورد تمام افعال راست گفته باشند.

د - اشکال منطقی دیگر از طریق اختلاف در قوت و ضعف مقدمات و نتیجه است؛ بدین صورت که وقتی ادعا می‌شود «راستگویی متعلق امر الهی است؛ پس همه مردم باید راستگو باشند». در این ادعا مقدمه ما یا شامل همه انسانهاست و یا بعضی انسانها. اگر امر الهی برای تمام انسانها به نحو کُلّ و همه تعلق بگیرد، این چنین حکمی معقول نخواهد بود؛ چرا که شرایط و اوضاع و احوال زمانی و مکانی و... اجازه نخواهد داد که تمام انسانها راستگو باشند. بلکه اقدام به دروغ در برخی موارد جایز خواهد بود. پس به نحو کُلّ، معقول نیست. یک متدین نمی‌تواند در هر شرایطی ملتزم به این حکم باشد.

و اما اگر امر الهی به بعضی از انسانها تعلق بگیرد، از آنجا که نتیجه به کل مربوط است، پس نتیجه اقوی از مقدمه خواهد بود». و این چنین استدلالی دارای اشکال منطقی است؛ یعنی ما استدلالی به کار برده‌ایم که در آن اطلاعات موجود در نتیجه، بیشتر از اطلاعات موجود در مقدمه استدلال است.

-۴

از جمله نکاتی که در ذیل نسبت دین و اخلاق می‌توان بدان اشاره کرد، این است که ایمان خود امری اختیاری و نوعی فضیلت محسوب می‌شود، همانند دیگر فضایل اخلاقی.

-۵

اعتقاد به «نظام اخلاقی» در هستی از عناصر تدبیر و دینداری است. یعنی اعتقاد به اینکه هستی نسبت به اعمال خوب و بد انسانها بی تفاوت نیست. جهان، همانند کوه جهان ندا و صداست. اینکه جهان هستی دارای نظام اخلاقی است، خود به دو گزاره تقسیم می‌شود: ۱- جهان هستی چنان است که نیک و بد اخلاقی را درک می‌کند. ۲- جهان هستی چنان است که نیک و بد اخلاقی را پاداش و کیفر می‌دهد.

-۶

برای ورود به ساحت دین، انسان نخست باید انسان اخلاقی باشد و اگر در اخلاقی شدن استکمال یافت، آنگاه متدبیر می‌شود. باید مرحله اخلاقی را پشت سر گذاشت تا وارد مرحله دینی شد. بر این اساس، باید گفت که اخلاق مقدمه دین است؛ نه آنکه دین مقدمه اخلاق باشد. اخلاق مقدمه ورود به دین است و نه برعکس. اگر از طریق اخلاق وارد دین نشویم، در دین - کمابیش - دچار کج فهمی خواهیم شد. نیز اگر کسی مرحله اخلاقی را پشت سر نگذارد، رابطه او با خدا، رابطه عبد و مولی خواهد بود نه عاشق و معشوق.

(مرحله دینی، خود مرحله فراتری از اخلاق را به بار خواهد آورد که از آن تعبیر به اخلاق دینی می‌شود. اخلاق هم بدایت راه است و هم نهایت راه.)

-۷

وضعیت انسان در «مرحله اخلاقی» با انسان در «مرحله دینی» متفاوت است. در مرحله دینی رابطه انسان با خداوند رابطه عاشق و معشوقی است و هر آنچه از معشوق صادر می‌شود عین ضابطه اخلاقی است و هرگز نباید آن را با ضوابط اخلاقی تطبیق کرد و اگر مطابق بود، اطاعت کرد. در مرحله دینی، فرمان را نباید با موازین اخلاقی سنجید. در این مرحله حسن و قبح، حیّی؛ است یعنی مبتنی بر حبّ به خداوند. اما اگر رابطه خدا و انسان، رابطه عبد و مولی شد، آنگاه بنده می‌تواند فرامین مولی را بر قواعد اخلاقی عرضه کرده، و با آنها بسنجد. چون این مرحله، مرحله صرفاً اخلاقی است.

-۸

در عین حال که اخلاق، امری عینی است و نه پنداری و ذهنی صرف، لیکن دین باید در معامله با اخلاق به یک نوع نسبت تن بدهد و آن را بپذیرد و آن اینکه نیت فاعل و غایت فعل را در حسن و قبح فعل تأثیر دهد. برای مثال، هنگامی که دروغی صادر می‌شود باید حسن و قبح آن با عنایت به غایت و بسته به مقصود و نیت فاعل تعیین گردد. از این جهت ممکن است دروغ برای کسی گناه محسوب شود و برای دیگری صواب.

-۹

نسبت «اخلاق» با «تجربه دینی» چیست؟ این نسبت را می‌توان از چند جهت مورد تأمل قرار داد: نخست اینکه اگر مراد از تجربه دینی شناخت غیراستنتاجی و بی‌واسطه، شبیه به شناخت حسّی از خدا یا امر مفارق و متعالی یا امر مطلق یا امر مینوی باشد که شناختی غایبانه از خدا و حاصل استدلال یا استنتاج نیست بلکه شناختی حضوری و شهودی است، می‌توان گفت که در «وقوع» چنین تجاربی ویژگیهای شخص تجربه‌کننده مانند ویژگیهای عقیدتی، عاطفی و ارادی و از جمله اخلاقی، اجمالاً (ولو به نحو شرط لازم و نه کافی) دخالت دارند. به بیان دیگر، در اصل وقوع تجارب دینی‌ای از این قبیل، ویژگی اخلاقی شخص نیز دخیل است.

دوم اینکه، اگر نظر به «تفسیر و تعبیر» تجارب دینی باشد - نه اصل وقوع آنها - در این حالت نیز باید اذعان داشت که تفسیر و تعبیر این نوع تجارب تحت تأثیر ویژگیهای شخص مفسر است و تفسیر این نوع تجربه دینی نمی تواند از عقاید و علایق مفسر فارغ باشد. بر این اساس علایق و اوصاف اخلاقی صاحب تجربه، در تفسیر تجربه دینی او نیز دخیل خواهد بود. سوم اینکه، اگر نسبت اخلاق و تجربه دینی را از جهت امکان یا عدم امکان تأیید تجربیات دینی در نظر بگیریم، باید گفت که «صداقت اخلاقی» صاحب تجربه در تأیید ادعای وی دخالت دارد. به بیان دقیقتر، برای تأیید ظنی (و نه منطقی) یک تجربه دینی شرایط زیر لازم است:

تجربه دینی + صداقت و مورد اعتماد بودن صاحب تجربه + گذر روانشناختی ← تأیید (ظنی) ادعا

-۱۰-

در میان «افعال اخلاقی» و «افعال عبادی» ادیان، تفاوتی به چشم می خورد. توضیح اینکه افعالی که دین به آدمی توصیه یا بر او الزام می کند، ظاهراً، به دو دسته بزرگ قابل تقسیم اند: افعال اخلاقی، مثل عدالت ورزیدن، صداقت داشتن، احسان کردن و متواضع بودن. و افعال عبادی مثل (از باب نمونه در اسلام) نمازگزاردن، روزه داشتن، زکات دادن و حج گزاردن. تفاوت این دو دسته از افعال از جهتی مربوط به عقلانیت آنهاست؛ عقلانیت افعال اخلاقی مورد توصیه یا الزام ادیان و مذاهب، که بیشترین وجوه اشتراک و اتفاق ادیان و مذاهب نیز در همین افعال نمودار می شود، کمتر مورد بحث و انکار است تا عقلانیت افعال عبادی ادیان و مذاهب. یکی از علل این امر شاید، این باشد که افعال اخلاقی مورد توصیه یا الزام ادیان و مذاهب، حتی اگر از شبکه و بافت دینی و مذهبی خود متنوع و برکنده شوند، باز آثار و نتایج فردی و جمعی مترتب بر خود را خواهند داشت، اما افعال عبادی، فقط در شبکه و بافت اعتقادی دین و مذهب خود معنا و مفهوم و نیز شأن و کارکرد دارند. علت دیگر نیز، احتمالاً، این است که افعال اخلاقی، در قیاس با افعال عبادی، به مراتب کمتر مسبوق به پیش فرضهای مابعدالطبیعی، هستی شناختی و انسان شناختی اند؛ پیش فرضهایی که بیشترشان فقط برای انسان پیشامتجدد و سنتی مفهوم و مقبول واقع می شده اند و فهم و

قبولشان بر هاضمه نگرش و طرز تفکر بشر متجدد گران و ناهموار می‌آید. سرانجام، علتِ سومی نیز می‌تواند در کار باشد، و آن این که افعال اخلاقی، در قیاس با افعال عبادی، کمتر صیغه و صفت مکان، زمان، و اوضاع و احوال خاص را دارند؛ از این‌رو از جهان‌شمولی بیشتر و جنبه موضعی و محلی و مقطعی بودن کمتری برخوردارند. به همین جهت برای هیچ نژاد و ملت و قومی، غیر معهود و نامتعارف و عجیب و غریب جلوه نمی‌کنند و شامه و ذایقه کسی را نمی‌آزارند تا در صدد پرسش از چوئی و چرایی آنها و احیاناً در مقام نفی و ردشان برآید.

### ۳-۲- اخلاق و فقه

#### الف -

برای بیان نسبت اخلاق و فقه، در آغاز می‌توان، سخن خود را از دو معنای خاص و عام اخلاق و نسبت آن دو با فقه شروع کرد. بر اساس تقسیم فعل اختیاری به: ۱- افعال ظاهری (جوارحی یا قالبی یا بدنی)؛ ۲- افعال باطنی (جوانحی یا قلبی یا روحی)، می‌توان دو نسبت را میان اخلاق و دین در نظر گرفت: نخست، اخلاق در مقابل فقه: گاهی اخلاق گفته می‌شود لیکن مراد همان افعال باطنی است. یعنی فعل ارادی و اختیاری به شرط اینکه باطنی باشد، اخلاقی است. در این حالت، اخلاق را با فقه در مقابل هم قرار داده‌ایم. فقه، در این معنا، همان باید‌ها و نباید‌هایی است که با فعل ارادی و اختیاری انسان به صورت ظاهری، مربوط می‌شود.

دوم، اخلاق یعنی هم فعل ظاهری و هم باطنی: در این حالت، اخلاق بر مجموع افعال ارادی و اختیاری انسانی که خواه به صورت ظاهری و خواه به صورت باطنی از او صادر می‌شوند، اطلاق می‌گردد. در این معنا، اخلاق فقه را دربرمی‌گیرد.

نظریهٔ مختار در رابطهٔ اخلاق و فقه، همین معنای دوم از اخلاق است که بر اساس آن اخلاق، فقه را نیز شامل می‌گردد.

#### ب -

فقه، علمی توصیه‌ای (Prescriptive) یا دستوری (normative) است. فقه، خود،

گونه‌ای اخلاق دستوری است؛ اخلاق دستوری‌ای که برای مواضع خودش نوعی توجیه دینی و مذهبی و مابعدالطبیعی ارائه می‌کند.

### ج -

از جمله پیش‌فرض‌هایی که به عالم واقع (fact) مربوط می‌شود و فقه را از آن‌گزیر و گریزی نیست، اصل «نظام اخلاقی جهان هستی» است؛ یعنی جهان هستی نظام عمل و جزاست و در آن بدکاری و نیکوکاری متفاوت است و کیفر و پاداش در کار هست.

### د -

فقه، دانشی است که کلاً در استخدام اخلاق است. آنچه در فقه گفته و خواسته می‌شود، برای آن است که ما انسانها، اخلاقی شویم و خلیقات خاصی پیدا کنیم و با ایجاد تحوّل درونی خود، به وضعیت روحی بهتری برسیم؛ به بیان دیگر، اخلاق نسبت به فقه اصالت دارد. در اینجا اصالت به معنای صلاحیت برای استخدام کردن آن در جهت مقاصد خود است.

### ه -

میان اخلاق و فقه وجوه تمایز و تفاوت نیز ملحوظ است:

- ارزیابی فقهی یک فعل، با ارزیابی اخلاقی آن همواره یکسان نیست. ارزیابی فقهی بر قاعده کیفر و پاداش است ولی در اخلاق نظر به چیزی بیش از این است. در اخلاق، می‌خواهیم تا انسان کاملتری شویم؛ نه آنکه فقط بر طبق موازین فقهی عمل کنیم (ما در غم این هستیم که کاملتر از آنچه به دنیا آمده‌ایم، از دنیا برویم. البته کاملتر شدن شرط لازم فقیهانه زندگی کردن است، ولی شرط کافی نیست).

- الزاماً، خوب و بد فقهی با حسن و قبح اخلاقی در همه موارد مطابق نیست.

- رستگاری فقهی با رستگاری اخلاقی لزوماً منطبق نیست. اسلام و کفر فقیهانه لزوماً منجی و مهلک نیست. اسلام فقیهانه با شهادتین حاصل می‌شود ولی آیا شهادتین لزوماً به کمال معنوی هم منجر می‌شود؟ اسلام و کفر فقیهانه برای نظام اجتماعی مسلمین خوب و

مناسب است، اما هلاکت و نجات در جای دیگری است. خود ائمه معصومین (ع) نیز فوق فقه سخن گفته‌اند؛ مانند آنچه در وصف متقین یا ادعیه ایشان آمده است.

بر این اساس می‌توان میان «جرم فقهی» و «جرم اخلاقی» نیز قایل به تمایز بود. ممکن است کسی از لحاظ فقهی مجرم باشد ولی اخلاقاً غیرمجرم.

- فقه بنا به اقتضای درونی خود نمی‌تواند عیناً با اخلاق سازگار باشد. اقتضای احکام اجتماعی دین بگونه‌ای است که سازگاری تام و تمام را بر نمی‌تابد، ولی باید توجه داشت که ناسازگاری متعارف با ناسازگاری نامتعارف متفاوت است. ناسازگاری متعارف فقه با اخلاق امری مقبول و پذیرفتنی است لیکن در صورتی که افتراق و بریدن فقه از اخلاق، بیش از مقدار اقتضایی آن بوده باشد، نقص و عیب به شمار می‌آید.

### ۳-۳- اخلاق اسلامی و فلسفه فقه

آشکار شدن رابطه اخلاق اسلامی و فلسفه فقه، بستگی تام و تمامی دارد به اینکه: اولاً تعریف و قلمرو علم فقه را چه بدانیم و ثانیاً مرادمان از اخلاق اسلامی چه باشد، با اذعان به اینکه در هر دو ناحیه ابهام هست. اگر مراد از «اخلاق اسلامی» را نظامی بدانیم بر ساخته از مجموعه اوامر و نواهی موجود در کتاب و سنت که ناظر به افعال جوانحی (یا درونی یا باطنی یا قلبی) اند و قلمرو علم فقه را منحصر در اوامر و نواهی ناظر به افعال جوارحی (یا بیرونی یا ظاهری یا قالبی) بدانیم، در این صورت، می‌توان گفت که فلسفه فقه، از جمله، در آنجا با «اخلاق اسلامی» سر و کار می‌یابد که در مقام تحقیق در باب این مسأله برآید که آیا مجموع احکام شرعی‌ای که یک مکتب و نظام فقهی ارائه می‌کند، چنان هست که با مجموعه اوامر و نواهی ناظر به افعال جوانحی، که در اخلاق اسلامی آمده است، در مقام عمل، تعارض نداشته باشد و حتی به تحقق آن اوامر و نواهی اخلاقی کمک کند یا نه.

اما واقعیت این است که، در فرهنگ اسلامی، مرز دقیق میان فقه و اخلاق، به هیچ روی، روشن نیست و شاید بتوان گفت که فقه اسلامی یک نظام حقوقی - اخلاقی است ناظر به چند و چون ارتباطات چهارگانه انسان: ارتباطات انسان با خدا، با خودش، با انسانهای دیگر، و با طبیعت.

### ۳-۴- اخلاق و کلام

نخستین نکته در باب نسبت کلام و اخلاق این است که، کلام در استخدام و خدمت اخلاق قرار دارد. تمام فعالیت کلامی بدین منظور صورت می‌گیرد تا به ما القا شود که انسانهای اخلاقی باشیم؛ و درونمان متحوّل شود و وضع جدیدی در درونمان بیابیم.

دومین نکته این است که در نسبت کلام و اخلاق اینکه علم کلام به صورتی که تاکنون در فرهنگ مسلمانان، متعارف و متداول بوده است، به همه گزاره‌های موجود در متون مقدّس دینی و مذهبی نمی‌پرداخته است، بلکه گزاره‌های ناظر به ارزش را یکسره از حوزه بحث خود بیرون می‌داشته است. حتّی همه گزاره‌های ناظر به واقع را هم مورد بحث و نظر قرار نمی‌داده بلکه به اهمّ آنها (مثل گزاره‌های مربوط به صفات و افعال باری، نبوّت عامّه و خاصّه و معاد) حصر توجه می‌کرده است و البته احياناً به پیش فرضها و لوازم این گزاره‌های ناظر به واقع مهمّتر نیز می‌پرداخته است. اما آنچه امروزه در فرهنگ غرب، تحت عنوان «کلام» یا به تعبیر دقیقتر «الهیات»، محلّ بحث و نظر است، تقریباً همه گزاره‌های موجود در متون مقدّس را شامل می‌شود، اعمّ از آنها که ناظر به واقع‌اند و آنها که ناظر به ارزش‌اند.

### ۳-۵- اخلاق و حقیقت

کشف و اظهار حقیقت، خود، در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرد و حتّی می‌توان گفت که والاترین ارزش آن، دریافت حقیقت است و به هنگام تعارض این ارزش با ارزشهای دیگر، باید این یکی را پاس داشت. حقیقت بالمآل نجاتبخش است و نباید دغدغه آثار و نتایج اظهار و اشاعه آن را داشته باشیم.

### ۳-۶- اخلاق و الهیات

در میان متفکران و فلاسفه، اخلاق به عنوان زمینه و بستری برای اثبات و پذیرش وجود خداوند قرار گرفته است. هریک از متفکران با تقریر خاص خود این مسأله را به انجام رسانده‌اند. نخستین فیلسوفی که به صورت آشکار و صریح بدین کار پرداخته است، ایمانوئل کانت آلمانی است. در اینجا به برخی از تقریرهای براهین اخلاقی اشاره می‌گردد:



الف - هر یک از ما در درون خود نیرویی را احساس می‌کنیم که اجبارگراست و ما را به اوامر و نواهی اخلاقی (حسن و قبح)، امر و نهی می‌کند: گویا کسی در درون ما قرار گرفته و ما را در امور اخلاقی ما را امر و نهی می‌کند. حال این نیرو یا خود ما هستیم، یا موجود دیگری غیر از خداست و یا خداوند متعال است. این نیرو نمی‌تواند خود ما باشد؛ چرا که اگر نگوییم همیشه، ولی در غالب موارد، کاری که آن نیرو بدان فرمان می‌دهد، خوشایند ما نیست و اگر آن امر و ناهی خود من باشد، در این صورت، بدین معناست که در مورد آن کار خاص، اجتماع تقیضین حاصل شده است؛ چرا که هم مبعوض من است و هم محبوب من.

این نیرو غیر از خداوند نیز نمی‌تواند باشد؛ چرا که ما چنین موجودی را نمی‌یابیم و نمی‌شناسیم. پس آن نیروی امر و ناهی که از درون به ما امر و نهی می‌کند، خداوند است.

ب - گزاره‌های اخلاقی از مقولهٔ امرند (X خوب است یعنی X را انجام بده). هر امری، امری می‌خواهد. این امر نمی‌تواند انسان باشد؛ چرا که انسانها در امر و نهی دچار تبدیل نظر و تغییر رأی هستند، آنچه امروز مورد امر آنهاست، فردا مورد نهی قرار می‌گیرد. در حالی که اوامر و نواهی اخلاقی از آغاز خلقت تا ابد یا خوب‌اند یا بد و تغییری در آنها رخ نمی‌دهد. بنابراین امر و ناهی باید خداوند باشد. پس باید خدایی وجود داشته باشد.

ج - گزاره‌های اخلاقی از یک نوع وثاقت و حجیت برخوردارند به گونه‌ای که اگر حتی تمام انسانها این قواعد را عملاً نیز زیر پا بگذارند، باز از اعتبار نظری برخوردارند. اعتبار این گزاره‌ها به پسند و ناپسند انسانها مربوط نمی‌شود. در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که این گزاره‌ها به پسند و ناپسند و ارادهٔ موجود دیگری بستگی دارد و آن موجود، خداوند است. پس خداوند وجود دارد.

د - گزاره‌های اخلاقی حالت قانونی دارند و مجموعهٔ قوانین هستند. هر قانونی، نیازمند قانونگذار است. خود انسانها نمی‌توانند قانونگذار باشند؛ چرا که انسانها دچار آرا و نظرات مختلف و متعدّدند و اگر آنها قانونگذار این قوانین می‌بودند، بایستی در این قوانین اختلاف و تعدّد نمایان می‌شد؛ در حالی که چنین نیست. پس قانونگذاری وجود دارد که این قوانین را بر روح و روان ما انزال می‌کند و آن موجودی غیرانسانی و خداوند است.

ه - در عین حال که انسانها در بسیاری از امور و حتی برخی امور اخلاقی دارای اختلاف‌اند و از وفاق همگانی برخوردار نیستند، در برخی از امور اخلاقی مانند «خدمت به

خلق خوب است»، «عدل خوب است» و... دارای وفاق نظرند. حال پرسش این است که این گزاره‌های - هر چند معدود - اخلاقی مورد اشتراک را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ تنها راه توجیه آنها این است که گفته شود این خداوند است که سرشت ما را با این گزاره‌ها سرشته است و این گزاره‌ها را در خمیرمایه وجود ما به ودیعه گذاشته است.

و - هیچ انسانی نیست که از وضع روحی خود، همواره، راضی باشد. هر انسانی در لحظاتی از زندگی خویش از وضع و حال خود احساس نارضایتی می‌کند. به بیان دیگر، هر انسانی از دو وضعیّت برخوردار است: ۱- وضع نامطلوب موجود. ۲- وضع مطلوب ناموجود. برای مثال کسی که دروغ می‌گوید و بعد خویشتن را سرزنش می‌کند دو وضع دارد: ۱- وضع موجود خودش که دروغ می‌گوید و وضع خوبی نیست و نامطلوب است. ۲- وضع ناموجود خودش که دروغ نمی‌گفت و حالت مطلوبی داشت. به سبب چنین وضعیّتی است که همه انسانها می‌خواهند از وضع نامطلوب موجود دور شده، به طرف وضع مطلوب ناموجود نزدیک شوند.

حال پرسش این است که کدام عامل را می‌توان سابق و راننده و سوق‌دهنده انسان نسبت به این مقصد دانست. خود انسان که درگیر این وضع است و ناتوان، پس این سوق‌دهنده، خداست.

## ملاحظات انتقادی

براهین اثبات وجود خداوند بر اساس اخلاق را می‌توان از جهات مختلفی مورد نقد قرار داد. برخی از این انتقادات را می‌توان بدین ترتیب، در باب هریک از آنها، بیان داشت:

الف - در مورد تقریر اوّل نخستین اشکالی که به نظر می‌رسد، این است که اگر این سخن درست باشد ما باید یک نیروی صریح آمر یا ناهی را که در هر مورد، حکم اخلاقی فعل مورد نظر را مشخص می‌کند، در خود احساس کنیم و اساساً با پدیده‌ای بنام «تجیّر» در افعال مواجه نشویم ولی ما به وضوح در می‌یابیم که با تجیّر مواجه می‌شویم. تجیّر در مقام فعل اخلاقی، بیانگر آن است که این نیرو یا وجود ندارد و یا صدایش به اندازه‌ای که ادعا می‌شود، رسا نیست و گاهی هم در غوغای احساسات و عواطف درونی به گوش ما نمی‌رسد.

مشکل دوم این است که اگر واقعاً یک چنین ندای درونی نیز وجود داشته باشد، وجود آن را با راههای دیگری نیز می‌توان توجیه کرد و نباید بلافاصله این نیرو را خدا دانست. آن راه همان است که در روانشناسی به آن «درونی شدن» می‌گویند.

ب - در مورد تقریر دوم می‌توان گفت اولاً اینکه گزاره‌های اخلاقی از مقوله امرند، خود محل انکار است. و اگر کسی امری بودن آنها را نپذیرد، آنگاه این برهان قابل استفاده نخواهد بود ثانیاً امر در این برهان محصور در انسان و خدا شده است (امر یا انسان است یا خدا) ولی این حصر، عقلی نیست تا با ردّ یک طرف، طرف دیگر اثبات شود، این حصر، استقرایی است.

ج - در باب تقریر سوم نیز، دو اشکال متصور است: نخست، اینکه ادعا می‌شود «اگر اوامر و نواهی اخلاقی به پسند و ناپسند ما بستگی داشته باشند، باید هر روز دچار تغییر شوند»؛ در حالی که لزوماً چنین نیست. دوم اینکه حصر به کار رفته در این استدلال هم، حصر عقلی نیست تا آنکه وقتی که اراده انسانها نفی شد، اراده خداوند جانشین آن شود.

د - اشکال نخست تقریر چهارم این است که به چه دلیلی می‌توان گفت که گزاره‌های اخلاقی، عین قانون‌اند. بدین معنی که اگر کسی با آنها موافقت کرد پاداش می‌یابد وگرنه، کیفر می‌بیند. اشکال دوم اینکه به چه دلیل استواری می‌توان گفت که انسانها نمی‌توانند قانونگذار باشند؟ بویژه آنکه انسانها در بسیاری از امور، خود، مقنن هستند. سوم آنکه این حصر میان خدا و انسان، حصر عقلی محسوب نمی‌شود تا با ردّ قانونگذاری انسان، ضرورتاً خدا اثبات شود.

ه - تقریر پنجم نیز با مشکلاتی همراه است. اولاً کدام گزاره اخلاقی است که بتوان گفت هیچ مخالفی ندارد و همه انسانها در باب آن وفاق دارند؛ ثانیاً اگر هم موردی یافت شود، همه مردم تصور روشن و درستی از آن ندارند و یا از وضوح و تمایز برخوردار نیست؛ ثالثاً به فرض وجود وفاق همگانی در گزاره‌ای اخلاقی، با چه دلیل قاطعی می‌توان گفت که این وفاق را خداوند در دل ما سرشته است؟ شاید انسانها خود به این نکته پی برده‌اند.

و - در مورد تقریر ششم باید گفت اولاً باید اثبات شود که سابق و راننده، خود ما نیستیم؛ ثانیاً این حصر، عقلی است و هیچ ساقی جز انسان و خدا وجود ندارد. در عین حال هیچ یک از این دو به اثبات نرسیده‌اند.

### ۳-۷- اخلاق و متافیزیک

از مبانی اخلاقی زیستن، اعتقاد به معنای زندگی است. انسانی که برای زندگی معنایی قایل نیست یا در زندگی به خوشباشی دچار می‌شود و یا در ورطهٔ یأس گرفتار می‌شود و این هر دو مانع اخلاقی زیستن است. ولی برای اعتقاد یافتن به معنایی در زندگی نیازمند مبانی فلسفی هستیم؛ ولی این مبانی فلسفی الان کمتر در دسترس است؛ چرا که متافیزیک‌ها در حال فروریختن‌اند؛ یعنی همهٔ دیدگاه‌های جهان‌شمول در حال فروریختن است و چون مبانی متافیزیک فرو می‌ریزند، طبیعاً چنین مشکلی در اخلاق هم پیش می‌آید. هر کسی که مبانی متافیزیک در نظرش نااستوار شده و صلابتش را از دست داده باشد، اخلاقی زیستن برایش مشکل و بلکه محال می‌شود.

### ۳-۸- اخلاق و هستی‌شناسی

در مباحث هستی‌شناسی اوصاف متعددی را به هستی نسبت می‌دهند و اوضاع و ابعاد متعدّد و متنوعی را در آن کشف و بدان حمل می‌کنند مانند ثبات، تغییر، علیّت و... یکی از اوصاف مهمی که در باب نظام هستی باید بدان توجه کرد و آن را پذیرفت، نظام اخلاقی هستی است؛ هستی، نسبت به بدیها و خوبیها، عکس‌العمل متناسب با آنها را نمایش می‌دهد و هیچ یک را فرو نمی‌گذارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### ۳-۹- اخلاق و تقابل جسم و روح

مسأله تقابل جسم و روح از جمله مباحث فلسفی در سنت فلسفی بشر است. لیکن تقابل جسم و روح را می‌توان از منظر اخلاق نیز نگریست. در این حالت ما با «خواستهای روح» و «خواستهای مادی و جسمانی» روبه رو خواهیم بود و این تقابل، تقابلی اخلاقی خواهد بود. بدین معناکه مادهٔ اقتضائاتی و روح نیز اقتضائات دیگری دارد و میان این دو دعوا و تقابل حاکم است.

### ۳-۱۰- اخلاق و منطق

امروزه در حوزه استدلالات عملی و از جمله اخلاق، از منطقی سود می‌برند که به منطق وظیفه یا منطق بایایی (deontic logic) معروف است. منطق وظیفه یا بایایی، بخشی از منطق است که در آن از عقل در استدلالات عملی استفاده می‌شود، یعنی در جایی که می‌خواهیم «باید کرد»ها را، اثبات کنیم. در این منطق، اصول و قواعد منطقی‌ای که خاص مسأله تکلیف، وظیفه، یا الزام‌اند، تدوین می‌شوند؛ مانند این اصل و قاعده که محال است یک کار، در عین حال، از حیث اخلاقی، هم الزامی و هم ممنوع باشد. می‌توان گفت که این منطق، برخلاف منطق قیاسی و منطق استقرایی که منطقی اخباریات‌اند، منطقی انشائیات (یا دستورها یا اوامر) است. آنچه امروزه در این منطق محل بحث است مباحثی نظیر «ملازمات عقلیه» اصولیان مسلمان است.

### ۳-۱۱- اخلاق و کثرت‌گرایی (پلورالیزم)

در مسأله کثرت‌گرایی، اخلاق و مقولات اخلاقی، هم در مطلع بحث کثرت‌گرایی یا مواجهه با آن دخیل‌اند و هم در حل مسأله کثرت‌گرایی و نهایت این بحث. بدین معنی که ما با تکیه بر عدالت خدای متعال، به استقبال بحث کثرت‌گرایی می‌رویم و عدالت یکی از مقولات اخلاقی است. بر این اساس، این پرسش پیش می‌آید که عدالت الهی چگونه اقتضا می‌کند که نجات و رهایی مبتنی بر اصابت بر حق و کشف حقیقت باشد؟ چگونه عدالت می‌تواند لازم آورد که نجات در گروه چیزی باشد که در اختیار کامل ما نیست. ممکن است یک نفر یک عمر در طلب باشد ولی به جهات عدیده‌ای به حق نرسد؛ مثلاً ممکن است کندذهن باشد یا ساده‌لوح و زودباور باشد یا قدرت تجزیه و تحلیل کمتری داشته باشد. خطای در حس و عقل هم که محفوظ است و... خلاصه از آنجا که اصابت به واقع، یک امر اختیاری نیست، از عدالت الهی به دور است که عنصر نجات را در گرو اصالت بر حق قرار دهد.

اما حل مسأله: به نظر می‌رسد مسأله نجات به عنصر «اصابت به واقع» بستگی نداشته باشد، بلکه به «کیفیت وصول به اعتقاد» وابسته باشد؛ بدین معنی که هر انسانی از سر صداقت و جدیت در طلب حقیقت باشد و به دنبال اصابت به حق، خواه به حقیقت برسد یا نرسد، از آنجا که کیفیت وصول به اعتقاد و حق در نزد او کاملاً موجه و اخلاقی است، اهل نجات است.

البته با عنایت به اینکه نجات، خود، امری ذومراتب محسوب می‌شود. پس نجات به معتقد بستگی ندارد بلکه به نحوه وصول به اعتقاد بستگی دارد. به واقع می‌بایست در این مورد اندیشید که اگر فرض کنیم دو نفر فرضاً از نظر صداقت و جدیت به یک اندازه باشند، آیا می‌توان به یکی به سبب چیزی که در اختیارش بوده، پاداش داد و دیگری را به دلیل چیزی که در اختیارش نبوده، کیفر داد؟ نظام جهان هنگامی عادلانه به نظر می‌رسد که انسانها به میزان تلاشی که می‌کنند، از نظر کمی و کیفی، پاداش ببینند نه بر اساس یافته‌ها. در این نظام هر عاملی که در حیطة مقدرات و مختارات ما هست، باید در کیفر و پاداش ما دخیل باشد و هر عاملی که در حیطة مقدرات ما نیست، نباید در پاداش و کیفر دخالت کند.

#### ۴- مباحث معنی‌شناختی

#### الف - تعداد مفاهیم و اوصاف یا الفاظ اساسی در اخلاق

تعداد اوصاف اخلاقی را می‌توان در هفت مورد محدود کرد: ۱- باید ۲- نباید ۳- صواب ۴- خطا ۵- خوب ۶- بد ۷- وظیفه یا تکلیف.

الفاظ دیگری نیز در اخلاق به کار برده می‌شوند، لیکن این الفاظ از جهت معنایی، مساوی اوصاف اساسی اخلاق‌اند و تنها از نظر لفظی با آنها تفاوت دارند؛ بنابراین هر لفظ دیگری که در اخلاق محمول واقع شده باشد، باید با یکی از این مفاهیم هفتگانه مترادف باشد.

#### ب - نکاتی در باب «خوب»

نکاتی در مورد «خوب» قابل ذکر است که البته در مورد بد هم جاری است:

- ۱- بین خوب و خوبی فرق است. خوبی چیزی است که خوبها را خوب کرده است و خوب چیزی است که به سبب خوبی، خوب شده است. خوب دایماً می‌تواند محمول واقع شود ولی خوبی جز در موارد نادری نمی‌تواند.
- ۲- نیز فرق است بین خوب و آنچه خوب انگاشته می‌شود. اساساً بسیاری از مفاهیم علوم انسانی را می‌شود از دو منظر نگریست: از این نظر که حقیقتاً چیست؟ و از این جهت که چه انگاشته می‌شود؟

۳- آیا خوب معانی مختلف و متفاوتی دارد یا آنکه دارای یک معنا و موارد استعمال متعدّد است؟ در حالت اول، خوب یک مشترک لفظی خواهد بود و در صورت دوم مشترک معنوی. به بیان دیگر، آیا در الفاظی مثل خوب ما با دو «موضوع له» رویه‌رو هستیم یا با دو یا «چند مستعمل فیه»؟

لازم به ذکر است که علت تفاوت موارد استعمال نیز ممکن است دو چیز باشد: الف - زمینه‌های متفاوت؛ برای مثال، کلمه «میل» در زمینه شیمی به یک معنا به کار می‌رود و در زمینه علوم انسانی به معنایی دیگر. ب - تفاوت دیدگاهها؛ ممکن است زمینه واحد، ولی دیدگاه مختلف باشد؛ برای مثال، آزادی از دیدگاه یک نفر رهایی از بند نفس اماره است و از دیدگاه دیگری ولنگاری است.

۳-۱. خوب به معنای اعمّ دارای دو استعمال است: الف - خوب اخلاقی (یعنی آن «خوب» که در اخلاق استعمال می‌شود) ب - خوب غیراخلاقی (یعنی آن «خوب» که در غیر اخلاق استعمال می‌گردد).

خوب به معنای اول در مورد افعال ظاهری (مثل سخنرانی کردن خوب)؛ افعال باطنی (مثل تصمیم گرفتن خوب) و انفعالات نفسانی انسان (مثل خوب نبودن ترس) و خود انسان و نیت و انگیزه او (مثل خوب نبودن انگیزه جاه‌طلبی) استعمال می‌شود. در مورد خوب به معنای دوم باید گفت که این معنا از خوب، اولاً و بالذات مورد نظر فیلسوف اخلاق نیست ولی به علت اینکه در اغلب موارد میان خوب نوع اول با نوع دوم، خلط اشتباه روی می‌دهد؛ از این رو لازم است تا این معنا و موارد آن بررسی گردد. در اینجا نخست به بررسی معانی خوب غیراخلاقی و آنگاه به معنای خوب اخلاقی خواهیم پرداخت.

### ج - معانی خوب غیراخلاقی

#### ۱- خوب سودجویانه (Utility) یا مفیدیت (Usefulness)

اگر چیزی بتواند ما را به هدفی (خوب یا بد) برساند، این چیز نسبت به آن هدف، «خوب» است. مثل اینکه نجاری بگوید که «این درخت، چوب خوبی دارد» و منظور او خوب بودن آن برای درست کردن صندلی باشد. در این حالت و در این استعمال، خوب و بد بودن

ناظر به وسیله است و عنایتی به خوب و بد بودن هدف نداریم. این خوب (یا بد) نسبی است. چیزی نسبت به هدفی خوب است و نسبت به هدفی دیگر بد است. در این خصوص هدف مورد نظر، اعم از هدف خوب یا بد است.

#### ۲- خوب ابزاری (Instrumental) یا خوب به عنوان آلت (as a means)

خوب در این معنی، آن است که برای رسیدن به یک هدف، خوب باشد و در عین حال ما را به یکهدف خوب برساند. (نه هر هدفی، اعم از خوب و بد). مثلاً وقتی که به مرضی گفته می شود که «رجوع شما به پزشک خوب است»، این رجوع خوب است و در عین حال هدف از این رجوع، که تحصیل سلامتی است، نیز خوب می باشد.

خوبی ای که معمولاً به آلات و ابزار مادی و پول نسبت داده می شود و گفته می شود که «این چیز برای انسان خوب است»، مربوط به این استعمال از خوب است. (زیبایی های طبیعی و آثار هنری با آلات و ابزار زیبا، مشمول آلات مادی نمی شوند)

#### ۳- خوب ذاتی (In herent)

در این مورد چیز خوب آن است که هنگام مواجه شدن با آن، حالتی مطلوب در ما پدید آید. در این حالت گویا خوبی در ذات آن است نه آنکه به سبب وسیله بودن آن برای چیزی (هدفی) خوب باشد؛ مثل خوبی زیبایی های طبیعی و مصنوعی برای افرادی که از وضع موجود اینها لذت می برند و نه از وضع تبدیل یافته آینده آنها.

#### ۴- خوب به عنوان غایت (as a end) (خوب فی حدّ نفسه In it self)

خوبی آن حالت بهجت و لذت و مطلوبیتی است که با دیدن زیبایی هایی، در ما پدید می آید. در این مورد، خوبی، صفت «حالت» ما است نه آنکه صفت «خود شیء» زیبا باشد (همان گونه که در بند سوم گذشت). در این مورد (چهارم) وسیله بودن به هیچ وجه لحاظ نمی شود؛ یعنی خوب داشتن این حالت (بهجت) برای چیز دیگری نیست (ولی خوب ذاتی خوب است چون خوب بعنوان غایت را در ما ایجاد می کند). باید توجه داشت که خوب ذاتی



عارض اشیاست ولی خوب به عنوان غایت عارض نفس انسان است. به علاوه همه خوبیهای به عنوان غایت، ناشی از خوب ذاتی نیستند ولی همه خوبیهای ذاتی موجد خوب به عنوان غایت هستند.

#### ۵- خوب ذی‌سهم یا مددکار (Contributory)

خوب به این معنا یعنی هر آنچه برای بقای مطلوب زندگی دنیا سهم است و بدان مدد می‌رساند. اموری مانند طول عمر، صحت و سلامت، ثروت، محبوبیت، شهرت، زیبایی، استراحت، خواب، تفریح (تفریح)، قدرت و علم، به این معنا خوب هستند.

#### ۶- خوب نهایی (Final)

چیزی به این معنا خوب است که به تمامی معانی گذشته (پنج معنای گذشته) خوب باشد. البته به نظر می‌رسد مصداقی برای این معنای خوب، وجود باقی بماند.

#### د - معنای خوب اخلاقی

هنگامی که از خوب و بد سخن گفته می‌شود، اگر این دو ناظر به افعال اختیاری انسان باشند این کاربرد مربوط به علم اخلاق است (و اگر ناظر به افعال الهی باشند، مربوط به کلام است). خوب آن است که فراهم‌کننده لذت باشد؛ آن هم لذت معنوی.

#### هـ - متعلق معنای حسن و قبح اخلاقی

این پرسش قابل طرح است که چه چیزی به حسن و قبح اخلاقی متصف می‌شود؟ و این معنا دقیقاً در حوزه چه واقعیاتی به کار می‌رود؟  
برخی بر این نظرند که فقط فعل ظاهری متصف به حسن و قبح می‌شود و این دو مربوط به فعل ظاهری‌اند. این گروه، خود بر دو دسته‌اند:

الف - دسته‌ای که معتقدند فعل ظاهری، علت تامه اتصاف به حسن و قبح است. به بیان دیگر، افعال ظاهری، در هر شرایط و از هر فاعلی و ...، یا حسن است یا قبح؛ برای مثال

راستگویی، در همه موارد و همیشه و از هر فاعلی، حسن است و دروغگویی برعکس آن. حال اگر از این دسته سؤال شود که چنانچه راستگویی موجب فساد گردد، چه حکمی خواهد داشت؟ پاسخ ایشان این خواهد بود که در این حالت نیز باز راستگویی خوب است ولی فاعل راستگویی در این مورد بخصوص، مستحق ذم است.

مشکل این نظریه این است که اولاً اگر راستگویی در هر شرایطی خوب است به چه دلیل فاعل آن باید ذم شود؟ فاعل چه گناه و خطایی مرتکب شده است که باید مستحق ذم باشد؟ ثانیاً گویا این رأی، مدار و ملاک اخلاقیات و احکام اخلاقی را با تحسین و تقیح دیگری یکی گرفته است؛ در حالی که مدار اخلاقیات، آثار افعال است نه خوشایند یا بدایند مردم. ثالثاً اساساً این ادعا که «فاعل راستگویی در این شرایط مستحق ذم است»، مطلبی غیراخلاقی و مبتنی بر غیر آن مبنایی است که باید بر اساس آن تضاد اخلاقی صورت گیرد و آن مبنای، این ادعای تضاد کننده است که راستگویی در اتصاف به حُسن، علّیت تامه دارد. ب - دسته دیگر بر این نظرند که فعل ظاهری، علّت ناقصه اتصاف به حُسن و قبیح می باشد بر این اساس راستگویی (برای مثال) در غالب موارد خوب است؛ راستگویی مقتضای خوب بودن را دارد، اگرچه گاهی به سبب شرایطی بد می شود.

مشکل این نظریه نیز آن است که اگر از این گروه سؤال شود که مثلاً چرا راستگویی در «غالب موارد» خوب است؟ این گروه ممکن است در پاسخ بگویند به این دلیل که راستگویی در غالب موارد به دیگران سود می رساند و در موارد نادری به دیگران ضرر می رساند. در این صورت می توان گفت که پس خود راستگویی فی نفسه نه متّصف به حُسن می شود و نه قبیح. این سود رساندن یا ضرر رساندن به دیگران است که حَسَن و قبیح است. و این امر نیز خلاف ادعای شما است چراکه ادعای شما این بود که خود راست گفتن متّصف به حُسن یا قبیح می شود. مشکل دوم این نظریه و نظریه سابق نیز در این است که هر دو می خواهند حَسَن یا قبیح بودن افعال را صرف نظر از مقدمات و مؤخرات، بدانند. توضیح اینکه هر دو دسته نه به پیش از افعال (انگیزه ها و...) نظر می کنند و نه به پس از افعال (آثار و نتایج). و این، نقیص این نظریات است.

نظریه مختار این است که فعل ظاهری همراه با مقارنات باطنی آن (مجموعه چیزهایی

که در دل فاعل فعل در حین انجام فعل می‌گذرد و مهمترین آنها نیت و انگیزه او بر انجام فعل است) با هم، متّصف به حُسن و قبح می‌شوند. در باب علّت تأمّنه این اتّصاف نیز باید گفت که این آثار و نتایج فعل است که علّیت تأمّنه اتّصاف بر حسن و قبح را فراهم می‌آورد. یعنی اگر سؤال شود که چرا فعل X به همراه انگیزه و... خاصی، حسن یا قبیح است؟ در پاسخ گفته می‌شود که به دلیل آثار خاصّ خود. پس خود افعال اخلاقی برخلاف نظر گروه الف و ب هیچ‌گونه علّیتی - نه تأمّنه و نه ناقصه - نسبت به اتّصاف افعال به حسن و قبح را ندارند.

### و - نکته: خوب، استعمال واژه‌های حسّی در امور غیر محسوس

از آنجا که شناختهای آغازین انسانی در باب عالم، مربوط به محسوسات و مادّیات است، لذا معنای اوّلیه و اصلی الفاظ به مصادیق مادّی و حسّی مربوط می‌شود و پس از آن، این معنا در مورد مصادیق و موارد دیگر نیز به کار می‌رود؛ مثلاً کلمه «صبر» در اصل به معنای گیاهی است دارای شیره تلخ و پس از آن برای حالتی درونی که دارای نوعی تلخی نیز هست (مقاومت)، استعمال شده است. یا واژه «قرار» که در اصل به معنای سردی و سرماست ولی بعد برای آرامش هم استعمال شده است؛ زیرا همان گونه که سرما سکون‌زاست، آرامش نیز مایه سکون است. حال در مورد کلمه «خوب» نیز جریان از همین قرار است. بدین صورت که خوب در آغاز برای معنایی محسوس وضع شده بود. که همان «زیبا» است. البته در این مقام مراد زیبایی حسّی است. پس از آن در مورد ارزشهای اخلاقی مثبت نیز، خوب را استعمال کرده‌اند زیرا آنها نیز زیبا هستند البته زیبایی روحی و معنوی.

### ز - یادداشت تاریخی: تأملی در قیود حسن و قبح نزد معتزله و اشاعره

معتزله در حین به کار بردن اصطلاحات حسن و قبح، برای بیان دیدگاه خود از دو قید «ذاتی و عقلی» استفاده می‌کردند و در مقابل اشاعره از دو قید «الهی و شرعی» سود می‌جستند. حال این پرسش قابل طرح است که مراد این دو جریان کلامی از به کار بردن این الفاظ چه بوده است؟ در پاسخ باید گفت که قید ذاتی در نزد معتزله و الهی در نزد اشاعره، مربوط به «لیم»

ثبوت‌اند و در واقع، تعریف خوبی و بدی را به دست می‌دهند. و قید عقلی و شرعی، مربوط به «لیم» اثبات بوده و ناظر به ملاک فهم و تمیز مصادیق خوبی و بدی هستند. پرسش دوم اینکه مراد معتزله از قید «ذاتی» چه بوده است؟ در پاسخ به این پرسش، برخی این قید را ذاتی باب کلیات خمس دانسته‌اند و برخی دیگر ذاتی باب برهان و بعضی نیز بر این نظرند که ذاتی‌ای که معتزله می‌گفتند، مساوی و مترادف با «عقلی» است. یعنی عطف ذاتی به عقلی در کلمات معتزله، عطف مترادفین است.

اما این سه قول در باب دیدگاه معتزله صواب به نظر نمی‌رسد؛ چرا که اولاً ذاتی به هر دو معنای بالا از قرن سوم به بعد به وسیله اساتید بلاغی فارابی وارد فرهنگ اسلامی شده است؛ در حالی که ذاتی مورد استعمال معتزله، مربوط به قرن اول هجری بوده است؛ ثانیاً ذاتی باب ایساغوجی بر ماهیت حمل می‌شود ولی مفاهیم اخلاقی مفاهیم ماهوی نیستند؛ ثالثاً خوبی نسبت به اموری مانند راستگویی و... ذاتی باب کلیات خمس نیست چون در تعریف آنها مندرج نیست؛ رابعاً ذاتی باب برهان نیز توسط انسان کشف می‌شود نه وضع، در حالی که دو واژه خوبی و بدی، در مواردی برای عملی وضع می‌شوند؛ مثلاً خوبی به پای مهمان بلند شدن.

خامساً معتزله در کاربرد ذاتی و عقلی، این دو را با هم می‌آوردند و از هر کدام منظوری داشتند. تکیه بر هر دوی اینها، بر فرض اینکه هر دو به یک معنا باشند، بی‌وجه است. قول صواب این است که ببینیم در آن زمان «ذاتی» به چه معنایی بوده است؟ در پاسخ باید گفت که ذات در عربی آن روز به معنای «خود» بوده است و ذاتی و بالذات به معنای «خود به خود». معتزله حسن و قبح افعال را ذاتی می‌دانستند و مرادشان این بود که این افعال به خودی خود و بدون اینکه دیگری به آنها ارزش بدهد، خوب یا بد هستند. اشاعره نیز که حسن و قبح افعال را الهی می‌دانستند، معتقد بودند که خوبی و بدی افعال را خدا بدانها داده است.

### ح - تأملی در معنای خوب و صواب

خوب و بد دو مفهوم مطلق هستند ولی صواب و خطا دو مفهوم نسبی‌اند. ما در نگاه نخستین و صرف نظر از مرحله عمل با مفهوم خوب و بد سر و کار داریم. برای مثال، اگر مقام

عمل را در نظر نگیریم، باید گفت که به طور مطلق راستگویی خوب و دروغگویی بد است. ولی در مقام عمل، شرایط اضافه‌ای پیش می‌آید که گفته می‌شود این فعل خوب است و در این شرایط باید انجام داد و صواب است. یا این فعل خوب است ولی در این شرایط نباید انجام داد و خطاست. در همین مقام عمل است که مفهوم صواب و خطا تشکیل می‌شود. بنابراین خوبهایی هستند که در مقام عمل از دست می‌روند و خطا می‌شوند؛ مانند راستگویی، که تحت شرایطی، در عین اینکه خوب است، ولی نباید انجام داد؛ پس خطا است. و خوبهایی هستند که در مقام عمل از دست نمی‌روند یعنی صواب هم هستند. مثل همین راستگویی که در شرایطی صواب هم هست. البته بعضی از مفاهیم تحت هر شرایطی هم خوب هستند و هم صواب؛ مانند عدالت و خدمت به خلق.

### ط - رابطه مفاهیم و معانی ارزشی با همدیگر

رابطه مفاهیم ارزشی بنیادی (هفت مفهوم بنیادی اخلاقی) بدین صورت است که این مفاهیم و معانی می‌توانند در طول هم باشند. یعنی ما می‌توانیم در تعریف هر یک از این مفاهیم، از مفهوم دیگری استفاده کنیم؛ لیکن این استفاده مشروط است. بدین صورت که در تعریف یک مفهوم ارزشی صرفاً و به تنهایی از یک مفهوم دیگر ارزشی استفاده نکرده بلکه مفاهیم دیگری در تعریف ذکر شده و مفهوم ارزشی مورد نظر بر آنها افزوده گردد؛ مثلاً در تعریف صواب گفته شود الف + ب + ج + خوب. در فلسفه اخلاق چنین تعریفی مقبول است. میان مفاهیم ارزشی هویت مفهومی برقرار نیست لیکن هویت مصداقی وجود دارد. خوب، همان صواب یا بد نیست و بالعکس. ولی این مفاهیم می‌توانند مصداق واحد داشته باشند؛ یعنی یک مصداق، همان گونه که مصداق خوب است، مصداق باید هم می‌تواند باشد. برای درک هرچه بهتر این مسأله، می‌توان مقولات عشر را در نظر گرفت. در مقولات، مفاهیم در عرض هم هستند. هیچ یک از مقولات در تعریف دیگری به کار نمی‌روند و بدین معنا قابل ارجاع به همدیگر نیستند. مقولات جنس الاجناس بوده و اجناسی فراتر از این موارد وجود ندارد تا در تعریف آنها بیایند. ولی در مفاهیم ارزشی، یک مفهوم را می‌توان در تعریف مفهوم دیگر به کار برد؛ به شرط آنکه مفاهیمی دیگر در تعریف اخذ شود و این مفهوم ارزشی

نیز به آنها اضافه گردد.

در مورد مفهوم «باید» می‌توان گفت که مفاهیم ارزشی دیگر مانند خوب و بد و... قابل ارجاع به «باید» نیستند. بلکه خود «باید» جز با ارجاع به خوب قابل تعریف نمی‌باشد.

## ۵- مباحث معرفت‌شناختی

### الف - تقسیم‌بندی مفاهیم و اوصاف اخلاقی

در مورد تصورات، مفاهیم یا اوصاف اخلاقی می‌توان تقسیم‌بندیهای اساسی متعددی را، از جهات مختلف، در نظر گرفت و در مورد هر یک به تأمل پرداخت. برخی از این تقسیم‌بندیها، بدین ترتیب‌اند:

- تقسیم اوصاف اخلاقی به عینی (objective) یا ذهنی (subjective): عینی، اموری هستند که به خوشایند یا بدآیند و نحوه تلقی ما از اشیا بستگی ندارند؛ مانند این نظریات که: «خوب آن است که خدا به آن فرمان داده است» یا «خوب یعنی بیشترین لذت برای بیشترین افراد». ذهنی، اموری برخلاف امور عینی هستند مانند خوشمزه بودن غذا. مفاهیم عینی مرتبط با عالم واقع هستند ولی مفاهیم ذهنی با عالم واقع ارتباطی ندارند. تعبیر دیگری از تقسیم‌بندی فوق بدین صورت است که: اوصاف اخلاقی، یا واقعی (factual) هستند و یا ارزشی و اعتباری صرف (Evaluation).

اعتباری صرف یا ارزشی دانستن اوصاف اخلاقی، به چهار صورت قابل تصور است:

- ۱- از X خوشم می‌آید. ۲- من دوست دارم که تو از X خوشت بیاید. ۳- من به تو توصیه می‌کنم که X را انجام بدهی. ۴- من تعهد می‌کنم که از این پس X را انجام دهم.

اوصاف اخلاقی نه از قبیل اعتباریات صرف‌اند که هیچ ریشه واقعی ندارند و نه از مقوله پسند و ناپسند هستند که هرچند از واقعیات نفسانی است، لیکن امری شخص و فردی است و بر این اساس ارواح انسانی در این حالت، مشمول یک قاعده واحد نمی‌شوند و راه گفتگو و عمل اخلاقی متقابل بین انسانها بسته می‌شود. به علاوه لازمه اعتباری بودن حسن و قبح و... ردّ و ابطال نظام اخلاقی جهان است. البته اسناد مفاهیم اخلاقی را می‌توان مجازی دانست؛

یعنی به کار بردن الفاظ محسوس را برای امور غیر محسوس اخلاقی، می‌توان مجازی قلمداد کرد ولی مجازی دانستن این الفاظ به معنای اعتباری صرف بودن آنها نیست. بنابراین باید گفت که مفاهیم اخلاقی، مفاهیمی عینی - و از نوع فلسفی - هستند.

- تقسیم مفاهیم اخلاقی به نفسی و نسبی: همان گونه که گذشت برخی از مفاهیم اخلاقی، نفسی‌اند (مانند خوب و بد) و برخی دیگر نیز نسبی‌اند (مانند صواب و خطا).

### ب - تقسیم گزاره‌ها بر اساس امور واقع و ارزشها

گزاره‌ها را نیز می‌توان بر اساس ناظر بودن آنها به امور واقع یا ارزشها در دو دسته جای داد: گزاره‌های واقعی و گزاره‌های ارزشی. در نظر اولیّه می‌توان تفاوتی را میان این دو دسته از گزاره‌ها یافت:

۱- در گزاره‌های واقعی در مورد چیزی، گزارش یا اوصافی را بیان می‌کنیم ولی در گزاره‌های ارزشی موضع و پسند خودمان را نسبت به شیئی بیان می‌کنیم. به بیان دیگر، در مورد اول اوصافی از شیء گزارش می‌شود ولی در مورد دوم موضع خود ما نسبت به شیء بیان می‌شود. پس مسندالیه قضایای ارزشی پسند خود یا دیگری است ولی مسندالیه قضایای واقعی همان است که در گزاره است.

۲- امور واقع - که در گزاره‌های واقعی منعکس می‌شوند - بدون نسبت سنجی ما، موجودند ولی امور ارزشی - که در گزاره‌های ارزشی منعکس می‌شوند - با نسبت سنجی ما به وجود می‌آیند.

۳- اگر هیچ انسانی وجود نداشت (یا وجود داشت ولی ادراک نداشت)، اشیا، ویژگیهای واقعی خود را داشتند اما ویژگیهای ارزشی را نداشتند.

۴- نزاع در امور واقعی فیصله‌پذیر است ولی در امور ارزشی چنین نیست. بلکه باید گفت در امور ارزشی اساساً نزاعی قابل تحقق نیست. توضیح اینکه در قضایای واقعی از مسندالیه آن گزاره حکایت می‌کنیم ولی در قضایای ارزشی از خودمان (پسند خودمان) گزارش می‌دهیم نه از مسندالیه آن گزاره؛ مثلاً وقتی که گفته می‌شود این سیب خوشمزه است بدین معناست که کام من متناسب با مزه این سیب است. حال اگر شخص دیگری بگوید که این

سیب خوشمزه نیست، معنای آن، این است که کام او متناسب با مزه این سیب نیست. بنابراین در این دو گزاره از یک چیز گزارش داده نشده است (یعنی سیب) بلکه از دو چیز گزارش داده شده است (یعنی پسند من و پسند او). پس نزاعی در کار نخواهد بود.

### ج - ساخت و نوع گزاره‌های اخلاقی

ساخت قضایای اخلاقی توصیه‌ای، بدین صورت است که انسان یا حالات نفسانی انسان یا فعل ظاهری، مبتدا یا موضوع قرار می‌گیرد و در پی آن یکی از مفاهیم خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه یا تکلیف، مسؤولیت، فضیلت و رذیلت به عنوان خبر یا محمول می‌آید.

گزاره‌های اخلاقی از نوع اخباری‌اند. یا به بیان دیگر واقعی (factual) هستند. این گزاره‌ها (اخلاق) در اصل ناظر به فعل و انفعالات روح با سایر موجودات و حقایق، و واجد آثار واقعی‌اند. دلیل بودن گزاره‌های اخلاقی را می‌توان به اجمال بدین ترتیب بیان داشت:

۱- اخلاق از آنجا شروع می‌شود که انسان به آنچه در درون خود دارد یعنی به وضع نامطلوب موجود، قانع و راضی نیست یعنی به طرف وضعیتی که مطلوب اوست، حرکت می‌کند و در طلب آن برمی‌آید یعنی وضع مطلوب ناموجود. پس خصوصیت اخلاق، عبارت از احساس عدم مطلوبیت وضع موجود و توجه به وضعیت بعدی است، به بیان دیگر، ما در اخلاق به دنبال استكمال روحی هستیم.

۲- چرا انسان طالب استكمال روحی است، چون انسان طالب آرامش است. آرامش خود تنها لذت ناب است. به بیان دیگر انسان به دنبال لذت است و بهترین لذت او آرامش درونی است.

۳- روح یک امر واقعی است نه آنکه یک مفهوم و قرارداد نظری (ترم تئوریک) باشد.

۴- اگر روح واقعیت دارد و لذت‌گراست، پس استكمال روح فقط از طریق ارتباط با واقعیتها تحقق می‌یابد و در فعل و انفعال با سایر موجودات ممکن می‌شود.

۵- پس اخلاق باید ناظر به فعل و انفعالات روح با سایر موجودات باشد.



۶- بر این اساس، اخلاق در دو قلمرو نمی‌تواند وارد شود، اعتباریات صرف و پسند و ناپسند. بنابراین قلمرو اخلاق فقط حقایق است یعنی گزاره «راستگویی خوب است» مانند گزاره «حسن مرد است» می‌باشد نه مانند «حسن زیبا است» یا «حسن شیر است».

پذیرش اصل لذت در اخلاق با پسند و ناپسند فرق دارد. در عین حال که هر دو واقعی هستند، ولی بر اساس پسند و ناپسند، هر روحی مشمول حکمی خاص است و چنین نیست که همه روحها مشمول قواعد مشترکی باشند و بر این اساس اولاً راه هرگونه محاجه اخلاقی و عمل و گفتگوی متقابل اخلاقی بسته می‌شود ثانیاً نمی‌توان گفت که با یک چیز همگانی و همسرخ و هم‌ریشه و مشترک سر و کار داریم. به بیان دیگر، با انسان به عنوان امر مشترک میان افراد انسانی سر و کار نخواهیم داشت بلکه با موجوداتی غیرهم و متغایر سر و کار خواهیم داشت. اما در لذت‌گرایی مورد نظر، ما واجد یک امر عمومی، مشترک و همگانی هستیم و آن اینکه تمام انسانها به دنبال لذت‌اند (لذت بهتر، آسانتر و جامعتر) و اختلاف آنها نیز در تعیین مصداق لذت است.

با توجه به مباحث مذکور باید گفت که مفاد گزاره‌های اخلاقی، هیچ یک از موارد زیر نخواهد بود:

- ۱- گزاره‌های اخلاقی، بیان احساسات گوینده است.
- ۲- گزاره‌های اخلاقی، برای ایجاد احساسات در شنونده است.
- ۳- گزاره‌های اخلاقی، برای بیان تعهد و التزام خود گوینده است.
- ۴- گزاره‌های اخلاقی، برای امر و نهی شنونده است.
- ۵- گزاره‌های اخلاقی، برای توصیه به شنونده است.

## د - گزاره مبنایی در اخلاق

تنها یک گزاره بدیهی و مبنایی در اخلاق وجود دارد (و نه آنکه تمام گزاره‌های اخلاقی بدیهی باشند). این گزاره عبارت است از: «لذت خوب است». و مصداق اصلی لذت نیز، آرامش درونی است. تمام لذات دیگر در استخدام این لذت اصلی‌اند. سایر گزاره‌های اخلاقی نیز در اصل به این گزاره پایه برمی‌گردند.

## هـ - رئالیسم اخلاقی

در معرفت‌شناسی دو دیدگاه وجود دارد: رئالیسم اخلاقی و آنتی رئالیسم اخلاقی. دیدگاه نخست بر این است که استدلال و توجیه در اخلاق امکان‌پذیر است؛ یعنی اگر در مسایل اخلاقی اختلافی رخ دهد معیار و میزان بیرونی وجود دارد که با رجوع به آن معیار و میزان می‌توان اختلافات را فیصله داد و فهمید که حق با چه کسی است. دیدگاه دوم بر این است که در عالم اخلاق استدلال امکان‌پذیر نیست و انسانها نمی‌توانند در اخلاق به سود مدعیات خود دلیل بیاورند و آنها را توجیه کنند. ما در اخلاق با رجحان شخصی و ذوق و سلیقه‌ها سر و کار داریم. نظریهٔ مختار، دیدگاه رئالیسم اخلاقی است.

## و - نسبیّت اخلاقی

نسبیّت اخلاقی در معانی متعدّدی استعمال شده و یک مشترک لفظی است. برخی از این معانی مستعمل، از این قرارند:

۱- تفاوت در اخلاق جوامع: یعنی اخلاقیات جوامع - خواه هم مکان ناهم‌زمان باشند یا هم‌زمان نا هم مکان یا ناهم‌مکان ناهم‌زمان - با هم فرق می‌کند.

۲- عدم وجود حتی یک اصل مورد وفاق میان آدمیان.

۳- بدین معنا که ارزشهای اخلاقی فقط به گمان شخص گوینده، ارزشهای اخلاقی هستند.

۴- استقلال ارزشی: در جهان هستی ارزشی وجود ندارد و ما انسانها هستیم که هر آنچه را با

یقمان سازگار باشد، بدان ارزش مثبت می‌دهیم و الا آن را دارای ارزش منفی تلقی می‌کنیم.

اساماً به تعداد نوع موجودات ارزشگذاری داریم. در این حالت سود افعال خوب و ضرر

آنها مربوط به انسانهاست ولی ارزشگذاری‌ها حالت اجماعی دارند؛ یعنی اگر انسانها

اجماع کردند که راستگویی بد است، همین طور خواهد بود.

۵- نامطلق بودن ارزشها: بدین معنی که قضایای اخلاقی استثناپذیر هستند و صدق و کذب آنها

بر اساس شرایط و اوصاف و احوال است.

۶- عدم توافق ارزشی: ارزشهای اخلاقی محلّ نزاع انسانها هستند (برخلاف نظریهٔ ۳ که در

آنجا نزاعی متصوّر نیست چون هرکس به گمان خود و برای خود ارزش را یافته است)

ولی این نزاع هرگز فیصله نمی‌پذیرد؛ چرا که مورد نزاع امری است که قابل احساس همگانی نیست. این نظر بر آن است که اولاً مردم در باب داوریه‌های اخلاقی ناموافق‌اند و در هر داوریه اخلاقی حداقل دو نفر مخالف رأی هم وجود دارند؛ ثانیاً مردم در باب داوریه‌های اخلاقی اشتباه خود را نمی‌پذیرند؛ ثالثاً هیچ آزمایشی وجود ندارد که نتیجه آن اثبات حقایق یکی از طرفین و بطلان ادعای طرف دیگر باشد.

۷- نسبت دینی: خوب و بد‌ها توسط خداوند تعیین می‌گردند و قایم به داوریه خداوند هستند و از طرف دیگر راه آگاهی از داوریه الهی همانا انبیا می‌باشند. ولی انسانها به پیامبر واحدی اعتماد نمی‌کنند و هر دسته از انسانها به پیامبر خاصی اعتماد کرده‌اند. پس برای هر دسته از انسانها خوب و بد ویژه‌ای وجود دارد و به تعداد نظامهای دینی، نظامهای اخلاقی مستقل و متفاوتی موجود است. بر این اساس دو نفر از دو دین متفاوت نمی‌توانند در مورد فعلی اخلاقی نزاع داشته باشند.

۸- نسبت موقعیتی ارزشها: فعل واحدی ممکن است از دیدگاهی دارای وصف اخلاقی خاصی باشد و از دیدگاهی دیگر واجد وصفی دیگر گردد. ساحتها و منظرهای داوریه در تعیین وصف اخلاقی فعل دخیل‌اند. در یک زمان، ممکن است فعلی از یک منظر وصفی را و از منظر دیگر وصف دیگری داشته باشد. تفاوت این معنا با معنای پنجم این است که در معنای پنجم، بحث بر سر مصداق واحد نیست و نظر این است که یک مصداق از مصادیق یک مفهوم اخلاقی (مانند راستگویی) در اوضاع و احوالی خوب است و مصداق دیگری از آن مفهوم در اوضاع و احوال دیگر بد است؛ لیکن در این معنای هشتم تنها به یک مصداق از یک مفهوم نظر داریم.

در مورد معانی نسبت اخلاقی به اجمال باید گفت: معنای نخست از نسبت قابل پذیرش است؛ چرا که عملاً در اخلاقیات جوامع تفاوت به چشم می‌خورد. معنای دوم نمی‌تواند قابل قبول باشد؛ چرا که حداقل می‌توان یک اصل مورد توافق را در میان انسانها یافت. معنای سوم نیز نمی‌تواند مقبول باشد؛ چرا که این نظریه در صدد بیان آن است که خوب، به گمان فلان کس خوب است، اما می‌توان پرسید این خوب دوم به چه معنایی است؟ باز باید گفته شود؛ یعنی: به گمان فلان کس خوب و همین‌طور دچار تسلسل خواهیم بود. به علاوه این

نظریه هم منکر نزاع اخلاقی خواهد بود و هم راه هر نوع محاجه‌ای را در اخلاق خواهد بست. معنای چهارم از آن جهت که معتقد است سود و زیان افعال به انسان برمی‌گردد، درست است ولی از جهات دیگر مقبول نیست؛ چرا که بر اساس این معنای از نسبیّت می‌توان بر اساس اجماع انسانها پذیرفت که راستگویی بد است. یا اگر انسانها اجماع کنند می‌توانند «ظلم خوب است» را بپذیرند. به علاوه چنین نیست که جهان نسبت به خوب و بد‌ها بی‌تفاوت باشد. معنای پنجم نسبیّت نیز بدین صورت مقبول است که گزاره‌های اخلاقی یا مبهم‌اند و استثناپذیر و یا واضح‌اند و استثناپذیر؛ یعنی در گزاره‌های واضح، بدین معنا نسبی‌گرایی درست است. مثلاً گزاره «راستگویی خوب است ولی استثنا دارد» یک گزاره واضح است چرا که راستگویی مفهومی واضح و در اغلب موارد خوب است. ولی عدالت خوب است به دلیل ابهام عدالت، استثنای پذیر است. معنای ششم نیز مقبول نیست؛ زیرا عین حال که می‌توان پذیرفت مردم در داوریه‌های اخلاقی ناموافق‌اند ولی دو مورد بعدی صادق نیست. یعنی مردم اشتباه خود را می‌پذیرند و آزمایشی برای حقانیت متصوّر است.

در مورد معنای هفتم می‌توان گفت که اگر ارزشهای اخلاقی را از سنخ ارزشهای دینی بدانیم، در این صورت این معنای از نسبیّت درست است ولی اگر این دو را هم سنخ ندانیم، دیگر لازم نیست این معنای از نسبیّت را بپذیریم؛ زیرا در این صورت ارزشهای اخلاقی با تغییر و تفاوت دین، تغییر نخواهند کرد. معنای هشتم نیز نمی‌تواند درست باشد؛ چرا که هر فعل واحد اخلاقی یا خوب است و یا بد و اخلاقاً نمی‌تواند هم خوب و هم بد باشد.

نکته‌ای که در پایان این مبحث قابل ذکر است، این است که جاودانگی و مطلق بودن اخلاق را بدین معنا باید پذیرفت که انسانها نمی‌توانند خود را از قلمرو اخلاق خارج سازند و نمی‌توانند اخلاقی نباشند؛ همان‌گونه که انسانها نمی‌توانند موجودی اقتصادی، اجتماعی و... نباشند.

## ز - گزاره‌های ارزشی دین

گزاره‌های دین بر دو دسته‌اند: گزاره‌های ناظر به ارزش یا توصیه‌ای و گزاره‌های ناظر به واقع یا توصیفی. گزاره‌های ارزشی دین را نمی‌توان صدق و کذب‌پذیر دانست و در باب این

نوع گزاره‌ها از حیث صدق و کذب آنها نمی‌تواند سخن گفت بلکه در باب این گزاره‌ها باید از کارایی و مشکل‌گشایی آنها سخن به میان آورد. هر یک از این احکام ارزشی برای برآوردن نیازها، خواسته‌ها و اهدافی صدور یافته‌اند.

در باب حَقَّانیت دین نیز باید توجه داشت که اگر مراد از حَقَّانیت، مطابقت با واقع باشد، فقط در مورد بعد اسطوره‌ای و بعد عقیدتی دین می‌توان از حَقَّانیت دم زد؛ اما در مورد بعد اخلاقی و بعد عبادی آن نمی‌توان از حَقَّانیت سخن گفت؛ زیرا این دو بعد اخیر شامل گزاره‌های انشایی (در مقابل اخباری) دین می‌شوند که نمی‌توان از مطابقت یا عدم مطابقت آنها با واقع بحث کرد. البته باید توجه داشت که بحث و دفاع از دین می‌تواند عقلانی و در جهت اثبات صدق و صحت گزاره باشد و می‌تواند معطوف به ارائه وجه معقولیت گزاره باشد و انسداد راه اول به معنای انسداد هر دو راه نیست.

### ح - آیا اخلاق می‌تواند یک «علم» شود؟

از نظر متفکران عواملی وجود دارند که مانع از علم شدن اخلاق می‌شوند. آن عوامل عبارت‌اند از:

- ۱- کم بودن مفاهیم اخلاقی که در هفت مفهوم محدود شده است. آیا علمی هست که تنها با هفت مفهوم تشکیل شود.
- ۲- کیفی بودن مفاهیم اخلاقی و کمی نبودن آنها. برای تشکیل علم باید حتی‌المقدور از مفاهیم کمی سود برد. وجود مفاهیم کیفی، داوری و ارزیابی دعاوی را مشکل خواهد ساخت.
- ۳- وجود استثناهای فراوان در اخلاق مانع از علم شدن آن است. تمام فضایل و رذایل اخلاقی به شرط آنکه از تعریفهای دقیق و مشخص و واضح برخوردار باشند، استثناپذیرند. فضایل و رذایلی هم که استثنا نمی‌پذیرند (مانند عدالت، ظلم، خدمت به خلق و خیانت به خلق) استثناپذیری آنها به سبب مبهم بودن تعریف آنهاست.
- ۴- روح انسان که موضوع اخلاق است در زمانهای مختلف پذیرای تطورات و تحولات مختلفی است.
- ۵- روح انسان حتی در زمان و مکان واحد هم دارای لایه‌های تودرتو است.

## ع- نکاتی در علم النفس فلسفی

مهمترین نکته روانشناختی که باید بدان توجه داشت، این است که لذت محور و مدار روان انسان است. هیچ چیزی مانند لذت و الم و به اندازه آن با روح انسان درهم تنیده و مخالط و حال در آن نیست. هیچ حالتی مانند لذت با روح انسان در تماس نیست.

از طرف دیگر مهمترین و محوریترین لذت برای روان «آرامش درونی» است. هر لذتی غیر از آرامش درونی را برای آرامش درونی می‌خواهیم. پس هیچ لذتی اصیلتر از آرامش درونی نیست. هدف تمام لذتها آرامش درونی است.

هرچه لذت بهتر، آسانتر و با کیفیت تر و جامعتر، باشد با روح ملایمتر است و همین مطلوب روان است. بر این اساس «کمال روح» بی‌معنی به نظر خواهد رسید؛ چرا که در اصل آنچه مطلوب روح است، هرچه بیشتر محظوظ شدن روح از ملایمات روحی است و آن هم، آرامش درونی است. نظریه مختار این است که هم اصالت لذت روانشناختی درست است که می‌گوید انسانها چنان ساخته شده‌اند که همه به دنبال لذت می‌روند و هم اصالت لذت اخلاقی که می‌گوید انسانها باید به دنبال لذت بروند. تأکید بر اصالت لذت اخلاقی برای این است که مصداق لذتی که انسانها باید به دنبال آن بروند، مشخص شود. اصالت لذت اخلاقی درصدد تعیین مصداق لذت انسان هم هست که به نظر می‌رسد مصداق آن، همانا «آرامش درونی» باشد.

«باید» آغازین در اخلاق‌ورزی انسان، در ارتباط با لذت است؛ یعنی این گزاره که «باید در پی لذت بود». اما این «باید» چیزی جز نیاز روحی من به یک واقعیت نیست. این «باید» یک الزام حقیقی است و «باید» در واقع یک تعبیر زبانی و حکایتگر یک الزام روحی و درونی است؛ نه آنکه «باید» اخلاقی باشد. (برخی از اصولیان متأخر مانند مرحوم عراقی و نائینی نیز باید را یک الزام حقیقی می‌دانستند). اما در بحث ما اساساً «باید» اولاً یک الزام روحی و درونی است نه آنکه یک الزام خارجی بر من باشد. ملزم و ملزم، «من» انسان است. ثانیاً این الزام برای چیست؟ و برای چه کاری است (ملزم الیه)؟ پاسخ این است که برای برآوردن نیاز. پس انسان دارای یک الزام درونی است و آن اینکه «من باید در پی لذت باشم». کسب لذت را تمام انسانها در خود می‌یابند و همین اصل عمومی می‌تواند مبنای اخلاق مشاع و همگانی و عمومی در میان انسانها باشد. پس از قبول این اصل، اختلاف اخلاقیون در مرحله

بعد تنها این خواهد بود که چه لذتی است که ویژگیهای بهتر، آسانتر و جامعتر را دارد تا به عنوان مصداق لذت قرار گرفته، عملی گردد؟ یا لذت از چه طریقی بهتر، آسانتر و جامعتر کسب‌شدنی است.

لذت‌گرایی و کسب لذت یک امر اختیاری نیست اما این امر غیراختیاری، سبب و منشأ افعال اختیاری می‌شود؛ مانند الزام به سیر کردن خود که امری اختیاری نیست ولی غذای خاصی را اجبار و الزام نمی‌کند و ما مختاریم که غذای خود را انتخاب کنیم و بخوریم. غایت قصوای اخلاق نیز همانا رشد معنوی است.

نکته دیگری که باید بدان تذکر داد این است که صرف ملامت درونی در مورد یا مواردی دال بر وجود نیرویی به نام وجدان نخواهد بود. بویژه با عنایت به مسأله درونی شدن الزامات اجتماعی در مورد این مسأله باید تجدیدنظر صورت بگیرد.

## ۷- ملاحظات انتقادی

یکی از مسایلی که در فلسفه اخلاق مورد توجه واقع شده است، مسأله استنتاج‌پذیری یا استنتاج‌ناپذیری «باید» از «هست» یا ارزش از واقعیت می‌باشد. به بیان دیگر، پرسش مطرح شده، این است که آیا میان باید و نبایدها و هست و نیست‌ها رابطه تولیدی منطقی برقرار است یا نه؟ این مسأله در غرب از سابقه‌ای طولانی برخوردار است لیکن در اینجا به اختصار به سیر این مسأله در نزد متفکران معاصر ایران می‌پردازیم. در ایران این پرسش، به نحو اساسی، با چاپ کتاب «دانش و ارزش» مطرح گشت و پس از آن پاسخهایی به دیدگاههای مطرح شده، شکل گرفت. در اینجا این دیدگاهها به ترتیب طرح و آنگاه مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

### الف -

اثری که در طریق اعتقاد به عدم استنتاج «باید» از «هست» گام برمی‌دارد، کتاب «دانش و ارزش» است. دیدگاه و استدلال این اثر را می‌توان در چهار مرحله بیان کرد:

۱- از جهت منطقی ما مطلقاً نمی‌توانیم از مقدماتی که حاوی «هست»، «نیست» و «است» می‌باشند. نتیجه‌ای بگیریم که دارای «باید» و «نباید» باشد. اگر ما II مقدار مقدمه را که

دارای «هست» و «است» و «نیست» می‌باشد، نظم دهیم، هرچند که  $\Pi$  به طرف بی‌نهایت سیر کند و حتی به نحو بالفعل دارای بی‌نهایت مقدمه باشد، هیچ وقت از این  $\Pi$  قضیه، گزاره‌ای که حاوی «باید» یا «نباید» باشد، به دست نخواهیم آورد. هرگز از مجموعه گزاره‌های توصیفی معلوم ارزشی به دست نمی‌آید.

۲- اگر نتوان از هست، باید را نتیجه گرفت، پس ما چگونه باید به نظام اخلاقی راه یابیم و آن را به دست آوریم؟ ما برای مسایل فردی و اجتماعی نیازمند نظامی اخلاقی هستیم و از طرف دیگر، برای ایجاد و تشکیل این نظام نمی‌توانیم به «هست»ها متوسل شویم، پس نظام اخلاقی از چه طریقی باید حاصل شود؟ به بیان دیگر ما هر قدر طبیعت، ماوراء طبیعت، تاریخ و درون انسان و... را بکاویم، هیچ گاه «ارزش» به دست نخواهد آمد. تحقیق در گزاره‌های «هستی» به گزاره‌های «باید» ختم نمی‌شود. نمی‌توان از علم به اخلاق رسید. علم، امر واقع است و ارزش امر غیرواقع و غیرمحقق در خارج، از این رو، از علم به واقع، علم به ارزش حاصل نمی‌شود. ما برای تشکیل نظام اخلاقی حداقل نیازمند یک گزاره هستیم که حاوی «باید» باشد و اساس و مبنای نظام اخلاقی قرار گیرد.

۳- ما برای تشکیل نظام اخلاقی خود از یک باید و نباید آغازین سود می‌بریم. ویژگی این باید آغازین این است که مورد سوال و پرسش قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان گفت از کجا آمده است. این باید، نقطه شروع است. حال اگر کسی باید و نباید دیگری را انتخاب کند، چه باید کرد؟

۴- در پاسخ باید گفت که هر باید و نبایدی نمی‌تواند آغازین باشد. بلکه باید و نبایدی آغازین است که در آن حلقه ارزشها و حلقه واقعه‌ها به هم پیوسته و متصل باشد. معنای اتصال، این است که باید به دنبال نقطه‌ای گشت که هم ارزشها و هم واقعه‌ها از آن سرچشمه می‌گیرند و در آن نقطه به هم می‌پیوندند و این تنها وجود باری تعالی است. خداوند هم خالق ارزشها و هم خالق واقعیتهاست. خداوند هر دو را آفریده و حلقه‌ای است که این دو را به هم می‌پیوندد. پس نتیجه این خواهد بود که «باید از خداوند اطاعت کرده». پس باید آغازین بیش از یک باید نخواهد بود.



## تأملی در نظریه

به طور کلی این نظریه دو جهت دارد: ۱- جهت سلبی، بدین معنا که مدعی آن است که مقدمات توصیفی هرگز به نتیجه ارزشی منتهی نخواهد شد. ۲- جهت ایجابی؛ بدین معنا که باید آغازینی وجود دارد که مشکل ما را در تحقق نظام اخلاقی حل می‌کند.

به نظر می‌رسد که جهت سلبی این نظریه درست است و چنین چیزی اساساً ممکن نیست. اما جهت ایجابی آن قابل نقد است. برای نمونه اولاً لازمه این نظریه آن است که تنها در صورتی که دیندار و قایل به دین بودیم، اخلاق خواهیم داشت و در غیر این صورت نه. نظام اخلاقی تنها در پرتو اعتقاد به خداوند ممکن خواهد بود. ثانیاً ادعای نظریه این است که «باید از خداوند اطاعت کرد». و درباره این سؤال متعدّد که «چرا باید اطاعت کرد؟» پاسخ نظریه این خواهد بود که «در مملوک جز با اذن مالک نباید تصرف کرد». با این پاسخ ما از «باید» نخستین عدول خواهیم کرد و به جای «باید از خداوند اطاعت نمود»، این باید آغازین را خواهیم گذاشت که «باید در مملوک جز با اذن مالک تصرف نکرد». ثالثاً اگر بر اساس این نظریه بگوییم «X محبوب خدا یا مورد امر خداوند است»، پس «X خوب است»، آیا دچار همان مغالطه مورد نظر یعنی مغالطه استنتاج ارزش از واقع، نشده‌ایم؟

ب -

صاحب اثر «دروس فلسفه اخلاق» در پاسخ به مسأله هست - باید، قایل به نتیجه‌گیری و استنتاج «باید» از «هست» می‌باشد. دلیل «منطقی» ایشان بدین ترتیب است: هر قضیه‌ای دارای ماده است. یعنی در هر قضیه‌ای می‌توان گفت که نسبت محمول به موضوع یا وجوب است یا امتناع یا امکان. یعنی اگر ما قضیه‌ای داشته باشیم، بدین صورت که: «الف ب است». این قضیه از سه حال خارج نیست: ۱- ب در تعریف الف داخل است پس دارای ماده وجوب یا ضرورت است. ۲- ب نقیض الف است پس ماده قضیه امتناع است. ۳- ب نه در تعریف الف است و نه نقیض آن است بلکه امری خارج از آن است که به الف نسبت داده می‌شود پس ماده آن امکان است.

حال می‌توانیم «ماده» را به «جهت» تبدیل کنیم. یعنی آن را در لفظ آورده، در گزاره بیان

کنیم؛ در این صورت چنین قضایایی خواهیم داشت که: ۱- الف ب است بالضروره ۲- الف لا ب است بالامتناع ۳- الف ب است بالامکان. گام منطقی بعدی این است که جهت قضیه را در محمول ادغام کنیم. در این صورت قضایا بدین صورت درمی آیند که:

۱- الف ضروری المحمول (ب) است. ۲- الف ممتنع المحمول (ب) است ۳- الف ممکن المحمول (ب) است.

حال می توان با اندک تغییری به قضایای حاوی «باید و نباید» رسید؛ بدین ترتیب که:

۱- الف باید ب باشد ۲- الف نباید ب باشد ۳- الف می تواند و نیز نمی تواند ب باشد.

بدین ترتیب، ما توانسته ایم از قضایای حاوی هست و نیست و است به قضایای حاوی «باید و نباید» برسیم و این قضایا را منطقیاً از آنها استنتاج کنیم.

### تأملی در نظریه

۱- اگر چنین فرایندی را مقبول بدانیم، این کار تنها زمانی انجام خواهد گرفت که محمول قضیه یا از اجزا تشکیل دهنده موضوع باشد و یا از نقایض موضوع. در چنین حالتی ما به قضایای حاوی «باید و نباید» می رسیم. اما در قضایای نوع سوم که هیچ یک از این دو حالت وجود ندارد، چه باید و نبایدی استنتاج می شود؟ در واقع در این قضایا هیچ نوع باید و نبایدی در کار نیست.

ممکن است گفته شود که بالاخره ما در دو قضیه نخست، توانستیم به باید و نباید دست یابیم و صرف نظر از اینکه قضیه سوم به چه باید و نبایدی می انجامد، در قضایای اول و دوم مقصود حاصل شده است. در پاسخ باید گفت که آیا بواقع قضایای اخلاقی مانند قضایای نوع اول و دوم است؛ یعنی در آنها محمول یا جز موضوع است و یا از نقایض آن. وقتی که گفته می شود «راستگویی خوب است»، آیا خوب جز راستگویی است یا نقیض آن؟ در واقع هیچ کدام از این دو شق نیست. ما در قضایای اخلاقی با گزاره هایی سر و کار داریم که محمول نه جزء موضوع است و نه نقیض آن، بلکه از قضایای نوع سوم و خارج از موضوع می باشد.

۲- اساساً با این بیان، به فرض پذیرش، امکان استنتاج «باید و نباید» اعتباری و ارزشی از «هست و نیست و است»، حاصل نشده است. باید و نبایدی که حاصل شده است، حقیقی است نه اعتباری. آنچه مورد ادعای نظریه عدم استنتاج باید از هست، می باشد، عدم استنتاج باید اعتباری است.

## ج -

در کتاب «کاشف‌العقول عملی» در پاسخ به مسأله هست - باید، سعی شده است تا با تکیه بر دلیل «فلسفی»، مسأله استنتاج باید از هست حل گردد:

ما می‌توانیم از مطالعه عالم واقع به باید و نباید پی ببریم. در عالم واقع اساماً با موجود سر و کار داریم نه با معدوم. موجود نیز بر دو قسم است: الف - آنچه هست و می‌تواند نباشد = ممکن‌الوجود ب - آنچه هست و نمی‌تواند نباشد = واجب‌الوجود. این تقسیم‌بندی دارای حصر عقلی است. با تحلیل قسم دوم از موجودات می‌توان آن را چنین بیان داشت که: «آنچه هست و باید باشد». اگر بخواهیم لازمه این قول را نیز در نظر بگیریم، خواهیم داشت: «آنچه هست و نباید نباشد». می‌توان این ادعا را چنین تصویر کرد:

آنچه هست و باید باشد

آنچه هست و نمی‌تواند نباشد

آنچه هست و نباید باشد

با تأمل در این تحلیل - که در مورد اقمیت و عالم واقع صورت گرفت - می‌توان ملاحظه کرد که ما به باید و نباید دست یافته‌ایم. یعنی از هست استفاده کرده و به باید رسیده‌ایم.

## تأملی در نظریه

۱ - تقسیماتی که انجام می‌شود از یک لحاظ بر دو نوع است: الف - تقسیم وجودشناختی ب - تقسیم معرفت‌شناختی. در تقسیم وجودشناختی، مقسم بدون هیچ‌گونه ارتباط و نسبتی با ما انسانها دارای  $\Pi$  قسم است. انسان هیچ دخالتی در تحقق این تقسیم‌بندی و وجود اقسام آن ندارد، انسان چه باشد و چه نباشد، اقسام، تحقق دارند؛ مثلاً وقتی که گفته می‌شود: هر شیء مادی در جهان یا دارای صدساتی‌متر یا کمتر و یا بیشتر است، این اقسام بدون ارتباط به وجود یا عدم انسان، در جهان وجود دارند. اما در تقسیم معرفت‌شناختی، مقسم دارای  $\Pi$  قسمت است لیکن این اقسام ربط و نسبت خاصی با انسان دارند و به سبب این ربط خاص دارای  $\Pi$  قسم شده‌اند. اقسام در این حالت معلول ربط خاص با من هستند. مثلاً هنگامی که گفته می‌شود هر شیء مادی یا خوشمزه است و یا خوشمزه نیست؛ خفیف

است یا ثقیل (نه وزین و ذوجرم که اوصاف وجودشناختی هستند)، در این تقسیمات خوشمزگی و عدم آن و یا ثقل و خفت، در رابطه با انسان معنا می‌دهند نه اینکه در واقع و خارج موجود باشند.

حال بر این اساس، باید گفت که در عالم اخلاق، انسان بر سر پنج راهی قرار می‌گیرد و بین این راهها مردّد می‌ماند؛ یعنی اگر انسان نباشد، این پنج راه معنا ندارد. انسان با خود می‌گوید که کدام راه را باید برگزید و در آن گام نهاد و به کدام راه نباید اعتنا کرد. انسان جای بایدها و نبایدها را عوض می‌کند. در پنج راهی‌ها مثلاً سه باید و دو نباید بدست می‌آید. انسان با خود می‌گوید که یا باید این کارها را انجام داد یا کارهای دیگر را. اگر دقت شود این تقسیم یک تقسیم معرفت‌شناختی است. در این تقسیم‌بندی، وجود انسان با اقسام ارتباط دارد. اما اگر سؤال شود که در واقع، امر از چه قرار است؛ در پاسخ باید گفت که در عالم واقع تنها یک راه وجود دارد. عالم واقع عالم ضرورتهاست. اگر چنانکه علیّت و معلولیتی بر عالم حاکم است، پس ضرورت حاکم است. هر چیز به همان راهی را می‌رود که علت اقتضا می‌کند و در عالم واقع، علل، معالیل خاصّ و ویژه‌ای را تحقق می‌بخشند. در علیّت با تحقّق علت خاصّ، معلول اجتناب‌ناپذیر است و تنها یک راه در مقابل خود دارد. در قانون علیّت سه راه یا چهارراه وجود ندارد. پس عالم خارج، عالم وجوب و ضرورت است. هر آنچه هست، باید باشد و راهی جز این ندارد. لیکن این وجوب یا بالذات است یا بالغیر.

اما آنچه که در باب تقسیم‌بندی، در این نظریه گفته شد با تقسیم‌بندی مذکور (به بالذات و بالغیر) تفاوت دارد. چرا که در این نظریه گفته شد که موجود به ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالذات تقسیم می‌شود. لیکن این تقسیم‌بندی یک تقسیم وجودشناختی نیست؛ چرا که در عالم خارج «ممكن‌الوجود بالذات» وجود ندارد. ممکن‌الوجود بالذات از آن ذهن و فرض است. عالم خارج موطن وجوب بالغیر است نه ممکن بالذات. در عالم خارج چیزی نداریم که در خلأ نه موجود باشد و نه معدوم (ممکن). این محال است. در خارج خلأ نیست، وجوب هست. «می‌تواند نباشد» حکم ذهن است. پس اینکه گفته شد «باید» با توجه به عالم واقع به دست می‌آید، چنین نخواهد بود.