

پیگیری و نقد فرا - اخلاق سینوی در آراء استادان

مطهری، حائری یزدی، مصباح یزدی، سبحانی و لاریجانی

مهدی انشائی*

چکیده

ابن سینا به صراحت و تکرار، گزاره‌های اخلاقی را از مشهورات خاصه و آراء محموده شمرده است که لا عمدة لها الا الشهرة. تفسیر کلام وی و ارزیابی لوازم منطقی آن، به ویژه پس از تفسیر خاص محقق اصفهانی، مورد توجه اصولیان و فیلسوفان قرار گرفته است. نظریه سینوی آراء محموده، خطوط اصلی نظریه فرا - اخلاقی ابن سینا را ترسیم کرده است. ما در این مقاله، تلاش کرده‌ایم پاسخ پنج استاد (مطهری، حائری یزدی، مصباح یزدی، سبحانی و لاریجانی) را به پرسشهای اصلی فرا - اخلاقی، از میان آثار آنان اصطیاد و استخراج کرده، تنقیح و تحریر کرده، مواضع آنان را در قبال نظریه سینوی آراء محموده تقریر نماییم، تا پیوستگی و گسستگی آراء آنان با رأی ابن سینا و بالتبع چگونگی ادامه حیات رأی سینوی آشکار شود.

در فرا - اخلاق، پرسشهای اصلی اینهاست: جملات اخلاقی، انشائی هستند یا اخباری؟ (پرسش معناشناختی)؛ در صورت انشائی بودن اظهارات اخلاقی، چگونه می‌توان راه را بر نسبی‌گرایی اخلاقی بست

* حوزه علمیة اصفهان؛ کارشناس ارشد فلسفه و کلام.

و جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی را توضیح داد؛ و در صورت اخباری بودن اظهارات اخلاقی، اولاً محکمی آنها از چه سنخ واقعیات است (پرسش مابعدالطبیعی) و ثانیاً چگونه می‌توان به محکمی آنها علم پیدا کرد؟ (پرسش معرفت‌شناختی).

از میان دانشوران مورد نظر ما تنها استاد سبحانی صراحتاً بر ابن‌سینا خرده گرفته است؛ دیگران یا سکوت کرده‌اند و یا سخن وی را چنان‌که تقریر کرده‌اند که به نسبی‌گرایی نینجامد. به اعتقاد استاد سبحانی، جملات اخلاقی، اخباری و از بدیهیات عقل عملی است؛ همان‌گونه که اولیات، مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است»، از بدیهیات عقل نظری است. استاد مطهری، به تبع علامه طباطبایی، جملات اخلاقی را انشائی یا اخبار از یک حقیقت ادعایی و انشائی دانسته، سپس تلاش کرده است با تفکیک «مَنْ عَلَوِي» از «مَنْ سَفَلِي»، جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی را توضیح دهد. استاد حائری یزدی جملات اخلاقی را اخباری و حاکی از وجوبُ الفعل بالفاعل، که نحوه‌ای «ضرورت بالغیر» است، دانسته است. به اعتقاد وی، گزاره‌های اخلاقی از بدیهیات عقل نظری است. استاد مصباح یزدی جملات اخلاقی را اخبار از «ضرورت الفعل، بالقیاس الی الکمالات الممكنة للانسان» که نوعی «ضرورت بالقیاس الی الغیر» است، شمرده، بخشی از آنها را از بدیهیات عقل نظری به شمار آورده است. استاد لاریجانی جملات اخلاقی را حاکی از ضرورت‌های مستقل و غیرقابل فروکاهش اخلاقی دانسته که از طریق شهود قابل ادراک است.

واژگان کلیدی

باید و نباید اخلاقی، حسن و قبح، مشهورات و آراء محموده، بدیهیات، ضرورت بالغیر و بالقیاس الی الغیر، اعتباریات، من علوی و سفلی، شهود نفسانی.

بررسی فلسفی جملات و اظهارات اخلاقی، در جهان اسلام، نخستین بار با ابن سینا آغاز شد، اما پس از او چندان مورد توجه قرار نگرفت. صدها سال بعد، با محقق اصفهانی بررسیها احیا شد و از آن پس پیوسته موضوع بحث و فحص محققان بوده است.

در باب جملات و اظهارات اخلاقی، سه دسته پرسش اصلی وجود دارد: معناشناختی (semantical)، مابعدالطبیعی (metaphysical) و معرفت‌شناختی (epistemological).

پرسش از معنای جملات و اظهارات اخلاقی، منطقاً نخستین پرسش است. جملات و اظهارات اخلاقی، انشائی هستند یا اخباری؟ به بیان دیگر، جملات اخلاقی، ابراز‌کننده حالات شناختی (cognitive) ذهن‌گوینده، از قبیل باورها و اعتقادات، هستند یا ابراز‌کننده حالات غیرشناختی (non-cognitive) ذهن، از قبیل علاقه و نفرت؟ طرفداران رأی نخست، شناختی‌گرا (cognitivist) و طرفداران رأی دوم، ناشناختی‌گرا (non-cognitivist) خوانده می‌شوند.

مهم‌ترین پرسشی که ناشناختی‌گرایان با آن مواجه‌اند این است که چگونه می‌توان از جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی سخن گفت؟ در مقابل، شناختی‌گرایان با دو دسته پرسش اصلی مواجه‌اند: نخست اینکه مخبر‌عنه یا محکمی جملات اخلاقی، از چه سنخ واقعیات است؟ و دوم اینکه چگونه می‌توان به مخبر‌عنه یا محکمی جملات اخلاقی، معرفت (knowledge) و یا لااقل باور موجه (justified belief) حاصل کرد؟

شناختی‌گرایان در پاسخ به پرسش اول، به دو گروه اصلی تقسیم شده‌اند: طبیعت‌گرا (naturalist) و ناطبیعت‌گرا (non-naturalist). طبیعت‌گرایان، مخبر‌عنه اظهارات اخلاقی و یا مدلول تعبیر اخلاقی را واقعیاتی از سنخ واقعیات طبیعی (و یا فراطبیعی) می‌دانند که علی‌الاصول به تجربه (experience) می‌آید (یا قابل شناخت مابعدالطبیعی است)؛ و بدین ترتیب تعبیر اخلاقی، با کمک تعبیر

برگرفته از تجربه (یا متافیزیک)^۱ قابل تعریف است؛ به بیان دیگر، طبیعت‌گرایان تقلیل‌گرا (reductionist) هستند. در مقابل، ناطیعت‌گرایان واقعیات اخلاقی را واقعیاتی غیرمسانخ با واقعیات طبیعی دانسته، تعابیر اخلاقی را غیرقابل تعریف با تعاریف برگرفته از تجربه (یا مابعدالطبیعه) و غیرقابل تقلیل (irreducible) می‌دانند. بدین ترتیب، طبیعت‌گرایان معتقدند که منطقاً می‌توان قضایای اخلاقی را از قضایای غیراخلاقی و قضایای غیراخلاقی را از قضایای اخلاقی استخراج کرد؛ و در مقابل، ناطیعت‌گرایان معتقدند که چنین استنتاجاتی منطقاً ناممکن است (مسئله باید و هست). می‌توان در سنت فلسفه اسلامی، بحث از «جواز وقوع قضایای اخلاقی در مقدمات برهان» و «برهان‌پذیری قضایای اخلاقی» را ناظر به این موضوع دانست.

چنان‌که در این مقاله به تفصیل خواهد آمد، استادان حائری یزدی، مصباح یزدی، سبحانی و لاریجانی بالاتفاق شناختی‌گرا (cognitivist) هستند، با این تفاوت که دو دانشور نخست شبیه متکلمان، طبیعت‌گرا (naturalist)، به معنای عام کلمه، و یا به عبارت دقیق‌تر مابعدالطبیعه‌گرا، بوده، اما دو دانشور اخیر نا-طبیعت‌گرا (non-naturalist) هستند. استاد مطهری، همچون استاد و استادش، علامه طباطبایی و محقق اصفهانی، بنابر یک تفسیر نا-شناختی‌گرا (non-cognitivist) است و بنابر تفسیر دیگر یک شناختی‌گرای قراردادگرا (conventionalist cognitivist). (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۳۸) بر این اساس، وی تلاش کرده است، جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی را توضیح دهد. استاد مطهری و استادانش، ابن‌سینا را با خود هم‌رأی دانسته‌اند، ولی استاد مصباح یزدی با این نظر مخالف است.

ما در این مقاله، پس از مرور نظریه ابن‌سینا، به ترتیب، به تنقیح و تحریر پاسخ استادان مطهری، حائری یزدی، مصباح یزدی، سبحانی و لاریجانی به پرسشهای اساسی فوق می‌پردازیم.

پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است به نسبت سه مفهوم کلیدی: باید و الزام و خوب در دیدگاه استادان مورد نظر اشاره کنیم. استاد مطهری، باید را دالّ بر اعتبار یا انشاء نوعی ضرورت تکوینی دانسته و حسن را به معنای ملائمت با نفس غلوی، و مُتَنَزَع از باید شمرده است. (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۲۰) استادان حائری یزدی و مصباح یزدی، تفاوتی میان باید و حسن نگذاشته‌اند و هر دو را نوعی ضرورت تکوینی دانسته‌اند. (حائری، ۱۳۶۱، ۱۰۴-۱۰۲؛ مصباح، ۱۳۷۰، ۲۷-۳۰) استاد لاریجانی به صراحت، بین جملات اخلاقی متضمن باید و دیگر جملات اخلاقی تفاوت گذاشته است، اما همچون استاد سبحانی، صراحتاً حسن و قبح را به معنای الزام گرفته است (سبحانی، ۱۴۰۹ق، ۲۴۰؛ لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۲۳).

نظریه ابن سینا

ابن سینا در آثار متعدد خود، از جمله شفاء و نجات و اشارات، قضایای اخلاقی، از قبیل «العدل جمیل»، «إن الظلم قبیح»، «الکذب قبیح»، «سلب مال الانسان قبیح» و «إن شکر المنعم واجب» را از مشهورات خاصه و آراء محموده دانسته است. آراء محموده در اصطلاح وی، عبارت است از آن دسته قضایای مشهوری که هیچ تکیه گاهی جز شهرت و پذیرش عقلاً ندارد.

فاما المشهورات... و منها الآراء المسمى بالمحمودة و ربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة؛ و هي آراء لو خُلِّيَ الانسان و عقله المجرد و وهمه و حسه، و لم يؤدّب بقبول قضایاها و الاعتراف بها، و لم يهمل الاستقراء بظنه القوى الى حكم لكثرة الجزئيات، و لم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة و الخجل و الانفة و الحمية و غير ذلك، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه؛ مثل حکمنا «إن الكذب قبیح لا ينبغي أن يقدم عليه»، و من هذا الجنس ما يسبق الي وهم كثير من الناس و إن صرف كثيراً عنه الشرع من قبح

ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك،
و هم اكثر الناس ... (ابن سينا، ۱۳۸۳، ۳۲۰؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ۲۲۰)

در کتاب نجات (۶۳) گفته است:

إذا أردتَ الفرقَ بينَ الذائعِ و الفطري، فأعرضَ قولَكَ «العدلُ جميلٌ» و
«الكذبُ قبيحٌ» على الفطره التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل، و تكلفَ
الشكَّ فيهما، تجدَ أشكَّ متأبئاً فيهما و غير متأتٍ في «إنَّ الكلَّ اعظمُ
من الجزء» و هو حقٌّ اولي.

عبارت «التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل» اشاره به این مطلب است:

و معنى الفطرة أن يتوهم الانسان نفسه، حصل في الدنيا دفعةً و هو بالغٌ
عاقلاً، لكنّه و لم يسمع رأياً و لم يعتقد مذهبه و لم يعاشر امةً و لم يعرف
سياسةً لكنه شاهدَ المحسوسات و أخذ منها الخيالات، ثم يعرض منها
على ذهنه شيئاً و يتشكك فيه، فإن أمكنه الشكُّ فالفطرة لا تشهد به و
إن لم يمكنه الشكُّ فهو ما يوجب الفطرة. (همان، ۶۲)

بدین ترتیب روشن است که منظور ابن سینا از قضایای فطری در این عبارات،
فطریات، که قسمی از اولیات است و قضایا قیاساتها معها خوانده می شود، نیست؛
بلکه منظور قضایایی است که عقل انسان به تنهایی و بدون تأثیرپذیرفتن از
عادات و رسوم و تعالیم دینی مانند آن، تصدیق می کند.

بر این اساس، واضح است که از نظر ابن سینا جملاتی چون «العدل جميل»
فطری نبوده، بدون یادگیری و فرهنگ پذیری قابل تصدیق نیست. اما عبارات او
در برهان شفاء تصریح دارد که جملات اخلاقی، محتمل الصدق و بنابراین
اخباری است و از واقعیاتی خبر می دهد.

و الذی علی سبیل تسلیم مشترک، إما ان یکون رأياً یستند الی طائفة
او یکون رأياً لایستند الی طائفة بل یکون متعارفاً فی الناس کلهم قبوله
و قد مرنوا علیه، فهم لایحلونه محلّ الشک و إن کان منه ما اذا اعتبره
الممیّز و جعل نفسه کانه حصل فی العالم دفعةً و هو ممیّز، و لم یعود
شیئاً و لم یؤدّب، و لم یلتفت الی حاکم غیر العقل، و لم ینفعل عن الحیاء
و الخجل فیکون حکمه خلقياً لا عقلياً، و لم ینظر الی موجب مصلحة

فيكون بوسطٍ لا بضرورة، و أعرض عن الاستقراء ايضاً فيكون بوسط، و لم يلتفت الى أنه هل ينتقض عليه بشيء، فاذا فعل هذا كُله و رام أن يشكك فيه نفسه امكنه الشك كقولهم «ان العدل جميل» و «ان الظلم قبيح» و «ان شكر المنعم واجب» فان هذه مشهورات مقبولة و ان كانت صادقة فصدقها ليس مما تبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة؛ بل المشهورات هذه و امثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقينياً الى حجة و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفتن له الجمهور (ابن سينا، ١٤٠٤ق، ٦٦)

بر این اساس، روشن است که ابن سینا نه تنها شناختی گرا که عینی گرا (objectivist) است؛ زیرا قضایای اخلاقی را محتمل الصدق، در مواردی صادق، و قابل شناخت می‌داند. اما مَخْبِرُ عَنهُ این قضایا چیست؟ طبق نقل قولهای فوق، واقعیتی قراردادی میان عَقْلًا است؛ در این صورت، ابن سینا با همان اشکالی مواجه خواهد بود که نا - شناختی گرایان مواجه‌اند: توضیح جهان شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی. با این حال، فراز پایانی نقل قول فوق (لکن يحتاج في أن يصير يقينياً الى حجة و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفتن له الجمهور) نشان می‌دهد که ابن سینا قضایای اخلاقی را صرف قراردادهای عقلاء نمی‌داند؛ اما چگونگی آن در هاله‌ای از ابهام است.

با این حال، تفسیر رایج از ابن سینا بر آن است که وی یک شناختی گرای قراردادی (conventionalist cognitivist) است.

نظریه استاد مطهری

استاد مطهری در بحث جاودانگی اصول اخلاقی^۱، پس از طرح مسئله حسن و قبح ذاتی، گفته است که حکمای ما حسن و قبح را صفت عینی نمی‌دانند، بلکه آن را مستند به مشهورات دانسته، حتی تصریح کرده‌اند که «حسن و قبحها نزد ملل و اقوام گوناگون مختلف است» و از این رو حسن و قبح را از مبادی برهان به شمار نیاورده‌اند. (۱۳۸۲، ۷۱۶ و ۷۳۱) بر این اساس، گویا وی تفسیر رایج از

ابن سینا را می‌پذیرد. حتی از عبارات او در این بحث، برمی‌آید که خود وی نیز چنین رأیی دارد، اما چنان‌که در ادامه خواهیم دید، وی تنها حسن و قبح را از صفات عینی نمی‌داند، اما معتقد است که اصول اخلاقی، کلی و ثابت است، و به اختلاف ملل و اقوام تغییر نمی‌کند. (همان، ۷۴۰-۷۳۹) بنابر این، استاد مطهری، اگر یک ناشناختی‌گرا (non-cognitivist) نباشد، یک ذهنی‌گرا (subjectivist) از نوع قراردادگرا (conventionalist) است. بنابر این، مهم‌ترین مسئله برای او این است که توضیح دهد چگونه می‌تواند از جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی سخن بگوید؟

پیش از ورود به تقریر رأی استاد مطهری، باید یادآوری کنیم که وی در میان آثار متعددی که از خود به جای گذاشته است، تنها در بحث جاودانگی اصول اخلاقی، به این موضوع پرداخته و از این‌رو یگانه منبع ما در این بحث، همین مقاله است.

استاد مطهری در این باب، اساساً راه استاد خود، علامه طباطبایی، را پی گرفته است، و علاوه بر طرح برخی انتقادات فرعی، تلاش کرده است مشکلات آن را مرتفع سازد. (ن. ک. به: مطهری، ۱۳۸۲، ۷۱۶).

علامه، و به تبع او استاد مطهری، نظریه اخلاقی خود را بر یک مبنای انسان‌شناختی استوار ساخته‌اند. بنا بر تقریر استاد مطهری، در حیوان و انسان، دو نوع دستگاه مختلف اما کاملاً هماهنگ وجود دارد:

اول: دستگاه طبیعی فاقد شعور، مثل دستگاه گوارش که با هضم و جذب غذا نیروی لازم برای فعالیت و بقا را برای حیوان فراهم می‌آورد.

دوم: دستگاه شعوری و ادراکی.

از نظر آنها، حیوان و انسان، بر خلاف گیاه، برای بقاء و ادامه حیات نیاز به استفاده از دستگاه دوم دارد؛ زیرا برای نمونه، خوردن و تولید مثل در او عملی ارادی است، و اعمال ارادی نیازمند تصور، میل و ... است؛ از این‌رو انسان بدون استفاده از دستگاه شعوری و ادراکی خود قادر بر ادامه حیات نیست.

طبیعت ادراکی انسان و حیوان به این شکل است که: همین که یک چیزی را تصور و ادراک می‌کند، یک میل و شهوت در او پیدا می‌شود و یک نوع لذت از رسیدن به آن برایش و یک نوع المی از نرسیدن به آن برایش پیدا می‌شود. بعد به انگیزه لذت‌بردن یا نجات‌دادن خود از آلم به دنبال آن می‌رود. مثلاً احساس گرسنگی می‌کند و در اثر تجربه‌ای که از لذت غذا خوردن دارد، برای رسیدن به آن لذت، به دنبال غذا می‌رود، ولی در عمل، ضمناً طبیعت هم به مقصد خودش رسیده است. طبیعت کم‌بودهایی پیدا کرده و نیاز به بدل ما یتحلل دارد. با خوردن غذا، هدف شعوری خورنده که تنها لذت بود حاصل می‌شود، و در ضمن بدل ما یتحلل هم برای طبیعت تأمین می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۱۹-۷۱۷؛ نیز ن. ک. به: طباطبایی و مطهری، ۱۸۵-۱۷۴).

بر این اساس، دستگاه دوم با دستگاه اول، کاملاً هماهنگ است. هر حیوانی لذت می‌برد از آنچه طبیعت به آن نیاز دارد، و طبیعت هم به همان نیاز دارد که لذت‌بخش است. (مطهری، ۱۳۶۳، ۱۹۲)

نکته کلیدی و بسیار حیاتی در اینجا این است که به گفته استاد مطهری، علامه بر خلاف قداما که برای صدور فعل از انسان، مراحل تصور و تصدیق به فایده و ... نهایتاً اراده را کافی می‌دانستند، مرحله «انشاء» و «باید» را اضافه کرده و گفته است که بدون یک باید اعتباری و انشایی، صدور فعل ارادی ناممکن است. پس از نظر علامه، شرط امکان صدور فعل ارادی از فاعل آگاه، وجود اعتبار یک ضرورت و وجوب برای فعل است. این وجوب و ضرورت اعتباری یا «باید» عبارت است از اسناد ضرورت توسط نفس به افعالی که ضرورت تکوینی ندارد، تا امکان برانگیخته شدن نفس برای تحقق آنها فراهم شود. توضیح اینکه: از نظر ایشان، نسبت میان افعال ارادی (مانند غذا خوردن) و غایت آنها (مانند بقای بدن) نسبت ضرورت و وجوب است؛ زیرا غذا خوردن جزئی از علت تامه بقای بدن است. اما رابطه میان فاعل (برای مثال من) و فعل ارادی (مانند غذا خوردن) رابطه‌ای امکانی است. حال، ادراک غایت فعل (مانند بقای بدن)، این امکان را

فراهم می آورد که فاعل، رابطه‌ای ضروری، نخست میان غایت (مانند بقای بدن) و خود، و سپس میان فعل (مانند غذا خوردن) و خود برقرار کند؛ و به بیان دیگر رابطه ضروری میان فعل و غایت را که رابطه‌ای تکوینی است، به نحو ادعایی، میان فاعل و غایت و سپس فاعل و فعل، برقرار سازد، و برای مثال بگوید: «من باید غذا بخورم».

مرحوم مطهری این اسناد اعتباری را از قبیل مجاز عقلی سگاکگی قلمداد کرده، که حاکی از یک حقیقت ادعایی است؛ چنان که وقتی می‌گوییم: «رأیتُ اسداً یرمی» در واقع، دو جمله گفته‌ایم: «رأیت زیداً یرمی» و «زیداً اسداً»؛ که جمله دوم، حاکی از یک حقیقت ادعایی است. (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۲۰؛ نیز ن. ک. به: طباطبایی و مطهری، ۱۹۲-۱۸۵).

بر اساس این تحلیل روان‌شناختی، علامه تلاش کرده است مفاهیم پایه اخلاقی را تحلیل کند. به اعتقاد وی، مفهوم باید اخلاقی، همین وجوب ادعایی است که نتیجه ادعای وجوب، یعنی فعلی از افعال نفس، است، و مفهوم خوب نیز از مفهوم باید انتزاع می‌شود. بدین ترتیب، گویا علامه یک نا - شناختی گراست؛ زیرا از نظر وی، باید ابراز ادعای وجوب است؛ اما این تنها خوانش محتمل از عبارات او نیست.

در اینجا اشکال فرعی استاد مطهری به علامه این است که ایشان در تحلیل روان‌شناختی خود، گفته است که وجوب اعتباری در تمام موجودات زنده، اعم از انسان و غیرانسان، وجود دارد، «و همین تعمیم است که ... قابل قبول نیست». سپس وی به اشکال دیگری اشاره کرده و گفته است:

ایشان [علامه طباطبایی] می‌گویند: این بایدها و نبایدها را انسان برای رسیدن به یک سلسله مقاصد اعتبار کرده است و از آنجا که مقاصد متغیر است قهراً احکام هم متغیر خواهد بود. چون تا وقتی آن مقصد هست، این «باید» هم هست؛ وقتی آن مقصد تغییر کرد، قهراً آن «باید» هم تغییر می‌کند و لهذا ایشان [علامه طباطبایی] می‌گویند: ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی، ادراکات موقت و غیرجاویداند و

تقریباً حرف به اینجا می‌رسد که اخلاق و دستور نمی‌تواند جاوید باشد. بله، ایشان می‌گویند که اصول اعتبارات، باقی‌است و یک سلسله اصول برای اعتبارات قایل هستند که لایتغیر است؛ اینها در حدود پنج شش اعتبار است، اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیر هستند. این اعتبارات ثابت، مثل اصل اعتبارات و جوب، و یا اصل استخدام و نظایر آنها هم که ایشان قایل هستند، در بحث «جاودانگی اخلاق» دردی را دوا نمی‌کند^۳ (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۳۰).

بدین ترتیب، استاد مطهری، تحلیل روان‌شناختی علامه را با اصلاح مختصری می‌پذیرد، و سپس با نتیجه آن مخالفت کرده، تلاش می‌کند اشکال آن را مرتفع ساخته، جاودانگی اخلاق را توضیح دهد.

وی برای این هدف، ابتدا دو تفکیک مهم انجام داده است: نخست، تفکیک بایدهای فردی از بایدهای کلی؛ و دوم، تفکیک من‌عُلوی از من‌سِفلی. و سپس گفته است من‌عُلوی، ثابت است و جهان‌شمول، و مبنای بایدهای کلی اخلاقی است. بنابر این، اگرچه الزامات و بایدهای اخلاقی، اعتباری و بشرساخت هستند، مطلق و جهان‌شمول‌اند؛ چراکه برآمده از من‌عُلوی ثابت و مشترک میان انسانها هستند. به اعتقاد وی، انسان، شرافت و کرامت ذاتی خود را که همان جنبه ملکوتی و نفخه الهی او و به بیان دیگر «من‌عُلوی» اوست، درک می‌کند؛ آن‌گاه کارها و ملکات نفسانی‌ای را که متلایم و سازگار با این شرافت می‌یابد، شریف و نیک و خوب دانسته، کارها و ملکاتی را که متنافر و ناسازگار با این شرافت می‌یابد، پست و زشت و بد می‌داند. و این منشأ بایدها و نبایدهای اخلاقی است. استاد مطهری هم‌راه با استادش، معتقد است که خوب از باید انتزاع می‌شود و بد از نباید. (همان، ۷۲۰).

بر این اساس، روشن است که استاد مطهری قضایای اخلاقی را انشائی (انشاء من‌عُلوی) و اعتباری مبتنی بر واقعیات ثابت می‌داند.

نظریه استاد حائری یزدی

استاد حائری یزدی در کتاب کاوشهای عقل عملی ضرورت و وجوب اخلاقی را نوعی ضرورت تکوینی دانسته است. از این رو وی، شناختی گرا، واقع گرا، عینی گرا و به معنای موسع کلمه، طبیعت گرا (naturalist) به شمار می رود؛ یعنی او معتقد است جملات اخلاقی اولاً اخباری است، ثانیاً از واقعیتی مستقل از ذهن شناسا خبر می دهد (واقع گرا)، ثالثاً این واقعیات مستقل، همسنخ با سایر واقعیات جهان است، و به بیان دیگر واقعیات اخلاقی، سنخ مستقل و جدا یافته ای نیست (طبیعت گرایی به معنای عام کلمه)، و رابعاً انسان قادر بر شناخت این واقعیات مستقل است (عینی گرایی).

حائری یزدی برای توضیح ادعای خویش، نخست هستیهای عالم را به دو بخش تقسیم کرده است: هستیهایی که مقدر انسانها هستند و در واقع از اراده یک «فاعل مختار آگاه و با شعور» نشأت می گیرند، و هستیهایی که نامقدور هستند و سبب تحقق آنها «وجود آگاه مختار عاقل» نیست؛ برای مثال، نور خورشید سبب گرماست و «گرم شدن» یک وجود نامقدور است؛ اما «غذا خوردن» یک وجود مقدر است که از اراده یک «فاعل عاقل مختار» پدید می آید. حائری، با استفاده از قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هستیهای مقدر را هستیهایی شناسانده است که اراده انسان به آنها ضرورت و وجوب می دهد. سپس حائری با استفاده از این مقدمه توضیح داده است که وجوب اخلاقی، همان ضرورتی است که از طرف فاعل، به هستیهای مقدر داده می شود. بنابر این، وجوب و ضرورتی که در بایدها و الزامات اخلاقی به آن اشاره می شود، از سنخ همان وجوب و ضرورتی است که در تمام امور تکوینی ملازم وجود شیء دانسته شده، گفته می شود: الشیء ما لم یجب لم یوجد؛ با این تفاوت که ضرورت ملحوظ در بایدهای اخلاقی، ضرورت هستیهای مقدر است که از ناحیه فاعل مختار پدید می آید ولی ضرورتهای دیگر چنین نیست. (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ۱۰۴-۱۰۲).

آنچه گذشت، تقریر متعارف و معیار از کلام استاد حائری یزدی است (برای نمونه، ن. ک. به: لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۱۰) اما برخی از صاحب نظران، تفسیر دیگری از عبارات وی ارائه می دهند. بر پایه این تفسیر، مقصود نهایی استاد حائری این است که میان «نفس انسانِ عاقل بما هو عاقل» و «انجام برخی افعال»، ضرورت و تلازمی تکوینی وجود دارد؛ چنان که انسان عاقل و حکیم از آن رو که حکیم است، بالضروره عادلانه عمل می کند. این ضرورت تکوینی میان «انسان حکیم» و «انجام اعمال عادلانه» همان مدلول بایدها و الزامات اخلاقی است. پس وقتی می گویم «باید عدالت ورزید» یعنی انسان عاقل ضرورتاً عادلانه رفتار می کند. بنابر این تفسیر، حائری را باید یک شناختی گرای ذهنی گرا (subjectivist) به شمار آورد که جملات اخلاقی را حاکی از واقعیتی روان شناختی و ذهنی می داند. اما این تفسیر با عبارات وی همخوانی چندانی ندارد و از این رو تفسیر قابل قبولی نیست.

لازمه تفسیر نخست این است که اساساً هیچ قضیه کلی اخلاقی وجود نداشته باشد؛ زیرا مفاد گزاره های اخلاقی ضرورتی است که حین انجام عمل، از طرف فاعل به فعل داده می شود و از این رو هیچ عملی پیش از انجام، لازم و ضروری نیست. بر این اساس، نه تنها به طور مطلق نمی توان گفت: «باید راست بگویی.» که اساساً نمی توان گفت: «باید راست بگویی.»؛ چرا که مطابق نظر وی، هر کنش گری، خود تعیین می کند که باید فلان فعل را انجام دهد یا نه و در صورت اراده، به فعل، ضرورت اخلاقی می بخشد. افزون بر این، چون از نظر وی مفاد باید و الزام و خوب یکی است، پس حتی نمی توان گفت: «راست گویی خوب است.»

از سوی دیگر ضرورت تکوینی، همچون وجود، یک امر مشخص خارجی است. حال اگر ضرورت اخلاقی، همان ضرورت تکوینی باشد، پس هیچ حکم اخلاقی جهان شمول نخواهیم داشت و به نسیب گرایی دچار خواهیم شد. بر پایه قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و تحلیل استاد حائری، اعمال

ظالمانه و عادلانه به یک اندازه ضرورت اخلاقی دارند؛ زیرا هر فاعلی به هستی مقدور خویش ضرورت می‌بخشد. بدین ترتیب، اشکال سخن استاد حائری، مطابق تفسیر نخست آن قدر جدی است، که این تفسیر را تضعیف می‌کند (نیز ن. ک. به: لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۱۱).

با توجه به اشکال فوق، و وجود برخی نشانه‌ها در سخنان حائری، بعید نمی‌نماید که وی تفسیر دوم را مدّ نظر داشته است. برای نمونه وی در سخنان خود، ابن‌سینا را هم‌رأی با خود دانسته، نوشته است:

به قول ابن‌سینا استنباط در امور اخلاقی، عبارت است از درک چیزهایی که از لحاظ انسانیت واجب است. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ۱۱۳).

افزون بر این، با اشاره به سخنان ابن‌سینا در باب مشهور بودن قضایایی چون «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است»، تصریح کرده است که این قضایا چه از دیدگاه ابن‌سینا و چه از دیدگاه خودش از بدیهیات اولیه عقل نظری است. (همان، ۱۳۳). بنا بر این، با توجه به این ملاحظات، بعید نمی‌نماید که وی تفسیر دوم را مدّ نظر داشته است.

نظریه استاد مصباح یزدی

استاد مصباح یزدی، در شرح خود بر برهان شفاء و نیز در دروس فلسفه اخلاق با استناد به عبارت برهان شفاء، بر خلاف تفسیر رایج، گفته است که ابن‌سینا قضایای اخلاقی را از مشهورات بالمعنی الاخص نمی‌داند؛ و البته اضافه کرده است که در کلام ابن‌سینا سایر خصوصیات، مثل انشائی یا اخباری بودن، و اعتباری یا واقعی بودن قضایای اخلاقی تقریباً مسکوت مانده است، با اینکه عبارات او تا حدودی ظهور در اخباری بودن جملات اخلاقی دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱۲۷-۱۲۲؛ همو، ۱۳۷۰، ۴۲-۴۱).

وی با تأکید بر این بخش از عبارت ابن‌سینا که: «منها ما هو صادق بشرط دقیق لا یفطن له الجمهور» توضیح داده است که جمله «الصدق حسن» به

صورت مطلق و نامقید، مشهور صرف است و یقینی نیست، اما به همراه قید «المفید» و به صورت «الصدق المفید حسن» یقینی است.^{۱۱}

استاد مصباح یزدی در مقام طرح نظریه اختصاصی خود، با بیانی روشن و هموار ضرورت اخلاقی را نوعی ضرورت بالقیاس دانسته، آن را «ضرورت العمل بالقیاس الی الکمالات الممكنة للانسان» شناسانده است. بنابر این، ضرورت اخلاقی، عبارت است از رابطه‌ای بین «فعل» و «غایت فعل». از یک سو «وجود غایت» معلول «فعل» است و نسبت به آن «ضرورت بالغیر» دارد، و از سوی دیگر «فعل» نسبت به «غایت فعل»، «ضرورت بالقیاس» دارد. به این ترتیب، وقتی می‌گوییم «باید احسان کنی!» در واقع گفته‌ایم: بین «احسان» و «کمال مطلوب» ضرورت بالقیاس وجود دارد؛ و یا به بیان دیگر جمله‌ای شرطی به این مضمون گفته‌ایم: «اگر می‌خواهی به کمال مطلوب برسی، احسان کن!» (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ۲۷۰).

بنابر این، مطابق نظریه استاد مصباح یزدی، جملات اخلاقی، خبر از وجود ضرورت بالقیاس میان فعل و کمال مطلوب می‌دهند. بر این اساس، رأی استاد مصباح یزدی رأیی شناختی گرایانه، واقع‌گرایانه، عینی‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه (به معنای عام کلمه) است. به همین دلیل است که وی توانسته است قضایای اخلاقی را به دو بخش بدیهی و قابل اثبات با برهان، تقسیم کند، و نیز امکان استنتاج منطقی قضایای اخلاقی و غیراخلاقی از یک‌دیگر و بالتبع امکان استفاده از قضایای اخلاقی در مقدمات برهان را بپذیرد (همان، به ترتیب ۴۲، ۱۹، ۲۷).

به اعتقاد وی، واژه‌های «حسن و قبح» و «باید و نباید»، هم‌معنا هستند و بر ضرورت بالقیاس میان فعل و غایت آن یا فعل و نقیض غایت آن، دلالت می‌کنند. (همان، ۳۹)

روشن است که «ضرورت بالقیاس» از معقولات ثانیة فلسفی است که مابازائی در خارج ندارد، بلکه تنها منشأ انتزاع دارد، بنابر این، مدلول صفات اخلاقی، چون خوب و بد و الزامی، واقعیاتی متافیزیکی است.

از جمله اشکالاتی که به این نظریه شده این است که این تحلیل در مورد الزام به خود کمال، قابل اعمال نیست. به بیان دیگر، نمی توان باید را در جمله «باید به کمال برسی.» حاکی از ضرورت بالقیاس دانست؛ زیرا میان کمال و کمال، ضرورت بالقیاس وجود ندارد. استاد مصباح یزدی، در پاسخ به این اشکال، اساساً معقولیت چنین الزامی را نفی کرده و گفته است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ۵۱-۵۰):

«کمال» مطلوب بالذات انسان است و معنا ندارد که انسان در قالب «باید امری» تحریض به چیزی شود که محبوب ذاتی و بالفعل و دائمی و ضروری اوست. به عبارت دیگر «باید»های اخلاقی برای تحریض انسان صادر می شود و برای توجیه انسان و قانع کردن وی، بین متعلق «باید» و چیزی که ذاتاً مطلوب انسان است، تلازم برقرار می شود؛ در واقع مفاد «باید» خبری جز برقراری تلازم بین فعل خاص با آنچه که انسان در صقع ذات خود، طالب آن است، نمی باشد. بنابراین باید چیزی وجود داشته باشد که آن چیز مورد پذیرش ذاتی و حضوری انسان و مطلوب ذاتی وی باشد و گرنه در توجیه گزاره ها دچار دور یا تسلسل می شویم.

به عبارت دیگر «کلُّ ما بالعرض لا بدّ ان یتتهی الی ما بالذات» پس باید شیئی وجود داشته باشد که مطلوب بالذات باشد؛ الزام به تحصیل چنین چیزی بی معناست چرا که ذاتاً «انسان» ملزم به آن می باشد.

... کمال و سعادت از جنس نتایج افعال هستند نه از جنس افعال؛ نتایج، حاصل قهری افعال هستند نه اینکه خود فعل باشند پس اساساً متعلق اراده و نهایتاً متعلق باید و الزام قرار نمی گیرند.

استاد مصباح افزوده است که در قرآن، هیچ‌گاه تحریض به تحصیل سعادت و کمال، نشده است؛ گفته‌اند فلان کار را انجام دهید «حتی تفلحوا»، اما نگفته‌اند که خود فلاح را تحصیل کنید.

استاد جعفر سبحانی

استاد سبحانی در کتابهای الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل و حُسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان به طرح و نقد نظریه ابن سینا پرداخته است. وی با نقل عبارات اشارات (سبحانی، ۱۴۰۹ ق، ۲۳۷) و نجات (سبحانی، ۱۳۶۸، ۵۲) سخن ابن سینا را چنان تفسیر کرده است که گویا ابن سینا شناختی گرای ذهنی‌گرا (subjectivist) است. مطابق این تفسیر، قضایای اخلاقی هیچ واقعی و رای تطابق آراء عقلا ندارند و جملات اخلاقی تنها حاکی از نوعی قرارداد اجتماعی و توافق جمعی است. استاد سبحانی در هیچ یک از دو اثر یادشده، به عبارات برهان شفاء اشاره نکرده است.

استاد سبحانی، پس از تفسیر خود، سه نقد اساسی بر ابن سینا وارد کرده است:

۱. مشهوری‌دانستن قضایای اخلاقی و قراردادادن آنها در زمره قضایای عقلایی، مستلزم انکار حسن و قبح عقلی است و این غیر از مبنایی است که عقلیون در مسئله حسن و قبح پذیرفته‌اند (سبحانی، ۱۴۰۹، ۲۳۸). گویا استاد سبحانی در این نقد، فرض را بر این گذاشته است که ابن سینا از معتقدان به حسن و قبح عقلی است و سپس به ناسازگاری آراء ابن سینا اشاره کرده است.
۲. بنابر رأی ابن سینا نمی‌توان مسایل مهمی چون استحقاق ثواب و عقاب در قیامت و مسئله عدل الهی را به‌نحو برهانی اثبات کرد؛ زیرا بنابر رأی سینوی حسن عدل و قبح ظلم از مشهورات خاصه است و از این‌رو نمی‌تواند در مقدمات برهان مورد استفاده قرار گیرد (همان‌جا؛ همو، ۱۳۶۸، ۵۵).

۳. قضایای پایه اخلاقی، مانند عدل نیکوست و ظلم قبیح است، مطابق تعریف ابن سینا از قضایای فطری، فطری است. یعنی چنانچه خود را آن‌گونه که ابن سینا گفته است به‌نحوی در نظر آوریم که دعوتاً و با عقل متعارف به دنیا

آمده، از عادات و رسوم و ارزشهای دینی ناآگاهیم، باز چون مفهوم عدل و ظلم و وفای به عهد و پیمان شکنی را با دو مفهوم حسن و قبح در نظر بگیریم و درست مطالعه کنیم، از درون می‌یابیم که عدالت و وفای به عهد نیکوست و ظلم و پیمان شکنی زشت و ناپسند است (همان‌جا).

به اعتقاد استاد سبحانی، قضایای پایه اخلاقی از بدیهیات عقل عملی است و همان‌گونه که در حکمت نظری، قضایای بدیهی‌ای وجود دارد که بنیان ساختمان معرفت نظری است، در حکمت عملی نیز قضایای بدیهی‌ای وجود دارد که بی‌نیاز از استدلال است و بنیان معرفت عملی ماست. استدلال وی بر این ادعا را می‌توان نوعی استدلال بر پایه برابری (argument by parity) دانست. از نظر وی معرفت قضایای عملی با معرفت قضایای نظری تفاوتی ندارد، پس همان دلیلی که ما را متقاعد کرده است قضایای نظری را به بدیهی و اکتسابی تقسیم کنیم، باید ما را متقاعد سازد که قضایای عملی را نیز به بدیهی و اکتسابی تقسیم نماییم. وی با یادآوری سخن کسانی چون نویسنده کتاب بصائر النصیریه که گفته‌اند اگر سلسله قضایای نظری به بدیهی ختم نشود، معرفت به دور یا تسلسل دچار می‌شود، استدلال کرده است که این اشکال در قضایای حکمت عملی نیز وجود دارد و بنابر این باید در حکمت عملی نیز قضایا را به دو بخش بدیهی و اکتسابی تقسیم کرد. (همان، ۶۳) وی حتی از این فراتر می‌رود و با اشاره به سخن تفتازانی که تقسیم قضایای نظری به بدیهی و اکتسابی را بدیهی شمرده است، تقسیم قضایای حکمت عملی را به بدیهی و اکتسابی بی‌نیاز از دلیل و بدیهی می‌شمارد.

اما اگر قضایای پایه اخلاقی، بدیهی است، به کدام رسته از بدیهیات شش‌گانه تعلق دارد؟ به اعتقاد استاد سبحانی، حسن و قبحهای بدیهی از اولیات است، به گونه‌ای که تصور موضوع و محمول برای تصدیق و پذیرش آنها کافی است (همان، ۶۴ و ۶۶).

نظریه استاد لاریجانی

استاد لاریجانی، جوان‌ترین اصولی‌ایست که در این بحث، مشارکت جدی داشته است. وی به تازگی طی دو مقاله در مجله پژوهش‌های اصولی پس از نقد تفصیلی آراء محقق اصفهانی، علامه طباطبایی، استاد حائری یزدی و استاد مصباح یزدی، به طرح و دفاع از نظریه مختار خود پرداخته است. ما در ادامه، این دو مقاله را مرور می‌کنیم.

لاریجانی (۱۳۸۲، ۲۵؛ ۱۳۸۶، ۲۳۳-۲۰۹) دو نقد اساسی بر نظریه مشترک علامه - مطهری وارد می‌کند:

۱. اشکال اول استاد لاریجانی، مناقشه در مبنای نظر علامه است. به اعتقاد لاریجانی، ما در بررسی کیفیت صدور افعال ارادی خود، هیچ اعتبار ضرورتی میان فاعل و غایت، یا فاعل و فعل نمی‌یابیم؛ بلکه چنین تحلیلی خلاف ارتکازات وجدانی ماست.

۲. اشکال دوم این است که اعتبار و انشاء چنین ضرورتی لغو و بی‌فایده است؛ اساساً نیازی به اعتبار چنین ضرورتی نیست. به بیان دیگر قول قدما در مقدمات لازم برای تحقق فعل ارادی کافی است. (۱۳۸۲، ۲۵-۲۱)

لاریجانی، بر نظریه استاد حائری یزدی دو نقد اساسی وارد کرده، آن را واضح‌البطالان شمرده و حتی از صدور چنین نظریه‌ای از چنین شخصی، اظهار تعجب کرده است:

أ. اشکال نخست این است که «ضرورت بالغیر» میان فاعل و فعل، هم‌زمان با وقوع فعل پدید می‌آید، در حالی که قضایای اخلاقی، پیش از وقوع فعل هم صادق است. برای مثال، قبل از آنکه فعل عادلانه‌ای در خارج تحقق پیدا کند و حتی قبل از آنکه اراده‌ای از ناحیه فاعل اخلاقی، محقق شود، قضیه «عدالت واجب است» صادق است. پس پیش از ضرورت تکوینی بالغیر فعل نسبت به فاعل، ضرورت اخلاقی پابرجاست و از این‌رو نمی‌توان ضرورت اخلاقی را همان ضرورت بالغیر فعل به فاعل دانست.

ب. اشکال دوم این است که مطابق این نظریه، پس از حصول ضرورت بالغیر و تحقق فعل، الزام اخلاقی ساقط می‌شود، و دیگر نمی‌توان گفت: «باید به عدالت رفتار کرد»، در حالی که چنین نیست. (۱۳۸۶، ۲۱۱)

استاد لاریجانی چهار اشکال بر نظریه استاد مصباح یزدی وارد دانسته است:

۱. اشکال نخست این است که این نظریه خلاف ارتکازات ماست. به لحاظ

زمانی، وقتی می‌گوییم «باید به عدالت رفتار کنی». در ارتکاز خود نمی‌یابیم که مخاطب را به وجود ضرورت بالقیاس میان فعل و غایت، توجه می‌دهیم. برای مثال، هنگامی که کسی به فرزندش می‌گوید «آب بیاور». چیزی راجع به اینکه چه غایتی بر آب آوردن مترتب است، به او القاء نمی‌کند. سپس استاد لاریجانی اضافه می‌کند که بین جمله «آب بیاور» و جمله «به عدالت رفتار کن». تفاوتی نیست و نمی‌توان گفت: «قضیه اخلاقی، خصوصیتی دارد و آن اینکه در آن به غایت توجه می‌شود، چرا که بر فعل اخلاقی غایاتی مترتب می‌شود»؛ زیرا درست نیست که معنای جملات امری را متناسب با آثار مخصوص مترتب بر محتوایشان، متغیر بدانیم و برای مثال بگوییم معنای امر در جمله «دروغ نگو». به خاطر «اخلاقی بودن» محتوایش با معنای امر در جمله «آب نخور». متفاوت است. به بیان دیگر آثار مختلف مترتب بر محتوای جملات، نقشی در معنای هیأت امر و نهی ایفا نمی‌کند.

۲. اشکال دوم استاد لاریجانی همان است که در خلال طرح نظریه استاد

مصباح یزدی به همراه پاسخ ایشان گذشت. در اینجا لاریجانی پاسخ وی را نقد می‌کند. چنان که گذشت، استاد مصباح معتقد بود که امر به تحصیل کمال، نامعقول است؛ زیرا کمال، محبوب ذاتی و نتیجه فعل است و محبوب ذاتی و نتیجه فعل متعلق الزام نمی‌شود. استاد لاریجانی در نقد این پاسخ گفته است که هر چند خود کمال نمی‌تواند متعلق بایستی قرار گیرد، ایجاد کمال، هم اختیاری است و هم قابل تعلق بایستی. وجود الزام هم منافاتی با حب ذاتی ندارد،

چنان که در الزامات شرعی گفته می‌شود وجود میل یا عدم میل در مخاطب، منافاتی با تحقق الزام شرعی ندارد.

۳. اشکال سوم این است که ضرورت بالقیاس بین وجود فعل و وجود غایت (کمال مطلوب) برقرار است؛ حتی اگر از نفس الامر این ضرورت هم گزارش کنیم، باز ضرورت بالقیاس بین وجود مقدر فعل و وجود مقدر کمال مطلوب برقرار است؛ در حالی که هیچ‌گاه معروض بایستی یا ضرورت اخلاقی، وجود فعل، اعم از محقق یا مقدر، نیست. «بایستی» اخلاقی، همچون الزامات قانونی و شرعی، به فعل در حال عدم (نه به قید عدم) تعلق می‌گیرد. بی‌معناست فعلی که وجود خارجی یافته یا وجود خارجی‌اش مفروض و مقدر است، متعلق الزام اخلاقی یا قانونی و شرعی قرار گیرد. ما به کسی که می‌خواهد عملی انجام دهد می‌گوییم «باید به عدالت رفتار کنی». اما به کسی که به عدالت رفتار کرده است و عدالت او وجود خارجی یافته نمی‌توان گفت: «باید به عدالت رفتار کنی». همین حکم در مورد عبارتهای کلی الزام اخلاقی، که متوجه همه است، هم جاری است. بنابراین معادل‌ساختن الزامات و بایدهای اخلاقی با ضرورتهای بالقیاس، یک اشتباه فاحش است.

چنان که گذشت، این اشکال، نظیر اشکالی است که وی به نظریه استاد حائری نیز وارد کرده است؛ گویا این اشکال به تمام نظریاتی که الزامات اخلاقی را از سنخ ضرورتهای تکوینی می‌دانند، وارد است.

استاد لاریجانی در ادامه، دفاع یکی از فضلا از نظریه استاد مصباح را نقل کرده، به آن پاسخ داده است. بنابر این دفاعیه، مقصود ایشان از ضرورت بالقیاس، ضرورت میان علت فاعلی و معلول نیست، بلکه مقصود ضرورتهای موجود بین سایر مقدمات، یا علل معده، و نتیجه است و رابطه این علل با معلول، ضرورت تکوینی عقلی نیست تا اشکال مزبور لازم آید. استاد لاریجانی در مقام پاسخ، نخست با استناد به کلام استاد مصباح در اخلاق در قرآن (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ۲۶ و ۳۱) نظر ایشان را همان ضرورت بالقیاس میان علت تامه و معلول

می‌داند و سپس می‌گوید ضرورت فعل بالقیاس الی الغایه، تصوراً از سه حال خارج نیست: یا ضرورت بالقیاس میان وجود فعل و وجود غایت است، یا میان عدم فعل و وجود غایت است و یا میان طبیعت فعل و وجود غایت. اما دو فرض اخیر واضح‌البطلان است؛ چرا که عدم فعل و طبیعت، به ترتیب، عدمی و لا بشرط از وجود، است و نمی‌تواند با وجود امری ضرورت بالقیاس داشته باشد. پس تنها فرض اول، یعنی ضرورت بالقیاس بین وجود فعل و وجود غایت، درست است. حال، چه وجود فعل را علت تامه فرض کنیم و چه علت ناقصه، تأثیری در اشکال مزبور ندارد و اشکال وارد است.

۴. اشکال چهارم این است که نظریه استاد مصباح نمی‌تواند عقلانیت افعال اخلاقی را توضیح دهد؛ زیرا این نظریه تمام افعال انسانی را با حب ذات و حب کمال ذات (که این دو را ذاتی انسان می‌داند) پیوند می‌دهد و همه افعال اخلاقی را به این ختم می‌کند که موجب کمال است، اما وقتی می‌پرسیم چرا باید به کمال رسید؟ می‌گوید: چون ذاتاً به آن میل دارم. اما میل، مصحح عقلانیت افعال اخلاقی نیست. سپس لاریجانی خود در توضیح عقلانیت افعال اخلاقی گفته است:

به نظر ما همه باید‌ها به یک باید آغازین، که مقطوع و مشهود نفس ماست، ختم می‌شود و همچون قطع، حجیت در درون آن نهفته است. ساختار انسان به گونه‌ای است که به این باید‌ها یقین داریم. اگر ما به یک الزام بدیهی در باب کمال برسیم که «باید به طرف کمال بروم» دیگر سؤال از این که چرا باید به طرف کمال بروم، منقطع می‌شود؛ چون من یقین به این باید دارم، نه این که گرایش یا میل دارم. (لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۳۲-۲۳۱)

اما مشخص نیست که تفاوت نظر استاد لاریجانی با استاد مصباح چیست؟ به نظر می‌رسد حتی استادان مطهری و سبحانی نیز به قطع استاد کرده‌اند. استاد لاریجانی پس از نقد این نظریات، به طرح نظریه خود پرداخته است. مطابق این نظریه، واقعیت الزامهای اخلاقی از نوع ضرورت‌های تکوینی مألوف

نیست و نمی‌توان آن را به این‌گونه ضرورت‌های تکوینی فروکاست. ضرورت‌های اخلاقی، نوع مستقل و غیرقابل فروکاهشی از ضرورت‌های تکوینی است و بر این اساس، باید در وجودشناسی متعارف تجدید نظر کرده، وجود ضرورت‌های واقعی اخلاقی را به‌طور مستقل و در عرض ضرورت‌های تکوینی مألوف پذیرفت.

حال، روشن است که این تعهد وجودشناختی (ontological commitment) مسایل معرفت‌شناختی‌ای در پی دارد و لاریجانی باید توضیح دهد که ما چگونه به این نوع مستقل از ضرورت‌ها معرفت حاصل می‌کنیم. وی از این نکته به‌خوبی آگاه است، و تلاش زیادی کرده است تا به آن پاسخ دهد. وی شهود را طریق ما به شناخت ضرورت‌های اخلاقی دانسته است. از نظر او انسان‌ها به این لزوم‌های اخلاقی همچون دیگر حقایق شهودی عالم، از طریق شهود معرفت پیدا می‌کنند و مفاد آنها را در اعماق وجود خود حس می‌کنند. جمله «باید به عدالت رفتار کنی!» ابراز لزومی است که همه ما در درون خود احساس می‌کنیم و از این لزوم با واژگان لزوم، ضرورت و بایستی سخن می‌گوییم. بدین ترتیب، الزامات اخلاقی، شهودی و غیرقابل تعریف است؛ همان الزاماتی است که ما در باب عدالت و ظلم شهود می‌کنیم. استاد لاریجانی، همچنین توضیح داده است که این‌گونه شهودات، کار قوه عاقله است. (لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۲۳)

کاملاً روشن است که این نظریه، متخذ از شهودگرایی (intuitionism) جورج ادوارد مور است، و چنان‌که خود وی نیز گفته است (همان، ۲۰۹) در سنت فکری ما سابقه ندارد. از این‌رو او تلاش کرده است در پایان مقاله دوم با استفاده از زبان سنت تفکر اسلامی، آن را بومی کند. به این منظور، وی نخست، به مسئله بداهت پرداخته و با نقل قولی از محقق لاهیجی، قول به بداهت را موضوعی سابقه‌دار در سنت تفکر اسلامی شمرده است. سپس این پرسش را طرح کرده است که آیا نمی‌توان فراتر از این سخن گفت و الزامات اخلاقی را شهودی (وجدانی) دانست؟ به اعتقاد وی:

انصافاً اینکه هر شخصی، فی‌الجمله لزوم‌هایی اخلاقی را احساس می‌کند - و نه فقط مفاهیمی از آنها حکایت می‌کند - قابل انکار نیست (همان، ۲۳۱)

او ادراک ضرورت‌های اخلاقی را به ادراک علیت تشبیه کرده است: چنان‌که ما پاره‌ای از مصادیق علیت را در وجود خود وجدان و شهود می‌کنیم و سپس از این شهودات، مفهوم علیت را ساخته، بر رابطه‌های مشابهی که از آنها درک شهودی نداریم، تطبیق می‌کنیم، به همین شکل، به بعضی از الزامات اخلاقی، مانند ضرورت عمل به عدالت و اجتناب از ظلم، علم وجدانی و شهودی و بدیهی داریم و سپس از آن مفهوم لزوم و وجوب اخلاقی را می‌سازیم و بر موارد مشابهی که از آنها درک شهودی نداریم، اطلاق می‌کنیم.

با این حال، وی پذیرفته است که تفاوت‌های فاحشی میان علم حضوری نفس به علت، و ادراک شهودی الزامات اخلاقی وجود دارد. در علم حضوری به علیت، معلول قائم به نفس است و این قیام، مشهود ماست اما آیا نفس آدمی در باب الزامات اخلاقی نیز موجد آنهاست؟ افزون بر این، در علم حضوری به علیت، اگر نفس معدوم باشد، آن فرد خاص از علیت، که به نفس قائم است، هم معدوم خواهد بود، اما آیا الزامات اخلاقی هم قائم به نفس هستند و اگر نفس معدوم باشد، آن الزام خاص هم معدوم است؟^{۱۳} وی در پاسخ به این پرسشها تنها گفته است:

انصاف این است که مسئله لزوم‌های اخلاقی و نحوه تقرر آنها و نسبت نفس با آنها بسیار پیچیده است (همان، ۲۳۲)

مسئله مهم دیگری که وی باید توضیح دهد این است که الزامات مشهود به ماهیت افعال تعلق می‌گیرد یا به وجود افعال؟ این موضوع ناظر به یکی دیگر از تفاوت‌های علیت و لزوم‌های اخلاقی نیز هست. نسبت علیت همواره بین وجود علت (وجود نفس) و وجود معلول^{۱۴} برقرار است؛ اما وجود افعال، نمی‌تواند موضوع الزامات اخلاقی قرار گیرد؛ و گرنه همان اشکالی پیش می‌آید که وی مکرراً بر استادان حائری و مصباح وارد می‌دانست: فعلی که واقع شده و

وجود یافته نمی تواند متعلق باید و الزام واقع شود. بنابر این، او نتیجه می گیرد که لزومات اخلاقی مشهود در نفس، شبیه عوارض و لوازم ماهیت است و لزومهای اخلاقی، به ماهیت افعال تعلق می گیرد، نه به وجود آنها. استدلال وی بر این ادعا این است که لزومهای اخلاقی اگر نگوییم برای بعث و تحریک مخاطب است، لاقفل تنها در ظرف بعث و تحریک معنا می یابد؛ پس متعلق آنها طبیعت است نه وجود. وی این مطلب را تسهیل کننده پذیرش علم حضوری به الزامات اخلاقی می داند و معتقد است صور ماهیات و لوازم و عوارضشان در نفس حاضر است و نفس آنها را شهود می کند.

استاد لاریجانی از این بحث دو نتیجه مهم می گیرد: نخست اینکه الزامهای مشهود، لزومهای جزئی و ثابت بر عهده شخص نیست، بلکه همان لزوم کلی متعلق به کلی طبیعی فعل فاعل اخلاقی است. و دوم اینکه واقعیتی که برای لزومهای اخلاقی قایل هستیم، نفس الامر است، نه خارجی؛ مثل تقرر ماهیات، نه مثل تحقق علیت، که خارجی است. (همان، ۲۳۳-۲۳۲)

این نکته اخیر بسیار مهم و روشنگر است، اما این پرسش را به وجود می آورد که آیا قول به تقرر ماهیات، با قول به اصالت وجود سازگار است؟ و اگر نیست، استاد لاریجانی، کدام یک را می پذیرد؟ گویا این موضوع تمام تلاش او را در توضیح لزومهای اخلاقی با مشکل مواجه می سازد.

وی در ادامه به طرح و پاسخ این اشکال پرداخته است که لازمه نظریه او این است که جمله «باید به عدالت رفتار کنی.» اخباری است و نه انشائی، حال آنکه بی تردید جمله ای امری است و ظهور در انشاء دارد. وی در مقام پاسخ گفته است که: اگرچه مصداق خارجی بایستی، امری عینی است، مستلزم این نیست که جمله مزبور اخباری باشد؛ چرا که می توان با مفهوم بایستی، که مصداقی واقعی دارد انشاء کرد. او گفته است که موضوع طلب و اراده، در علم اصول، مطلب فوق را روشن می کند؛ چرا که مصداق حقیقی طلب و اراده، اراده های تکوینی است اما مع الوصف با جمله «أرید منک کذا» و «أطلب منک کذا»

می‌توان آن را در قالب جملات انشائی ابراز کرد. بدین ترتیب، وی مسئله را ناشی از یک کارکرد زبانی دانسته است:

در زبانهای متعارف بشری مفهوم عینی الزام را می‌توان انشاء کرد. در عین حال پیش از انشاء مزبور هم الزامات، واقعی‌اند و می‌توان از آنها خبر داد.

الزامها واقعیت دارند، اما برای بیان واقعیت آنها هم می‌توان اخبار داد و هم می‌توان قالب انشاء را برگزید و انشاء کرد. (همان، ۲۲۵-۲۲۳)

استاد لاریجانی سپس لازمه‌ای را که استاد مصباح یزدی، برای قول به انشائی دانستن گزاره‌های اخلاقی ذکر کرده است، رد می‌کند. طبق نظر استاد مصباح، انشائی دانستن گزاره‌های اخلاقی مستلزم پذیرش وجود یک انشاء کننده است؛ اما آقای لاریجانی معتقد است که لزوم انشاء کننده منحصر در الزامات شرعی و عقلائی است، نه الزامات عقلی؛ در الزامات شرعی و عقلائی تا ایجاب و انشائی نباشد، و جویی در کار نیست، اما در الزامات عقلی، نفسِ وجوب در خارج موجود است و ابراز آن از طریق انشاء صورت می‌گیرد. (همان، ۲۲۵) وی در نهایت می‌گوید که اساساً اگر وجوبهای اخلاقی بالذات واقع در خارج، نداشته باشیم، وجوبهای شرعی و عقلائی هم نخواهیم داشت؛ چرا که قوام وجوبهای شرعی به پذیرش «وجوب بالذات اطاعت از شارع» است و وجوبهای عقلائی هم مبتنی بر درک عقلی «وجوب بالذات قراردادهای عقلانی است». (همان، ۲۲۶)

پی‌نوشت‌ها

۱. اضافات داخل پرانتز برای تعریف طبیعت‌گرایی بالمعنی‌الاعم است، که شامل مابعدالطبیعی‌گرایی (metaphysicism) نیز می‌شود.

۲. اکنون در مطهری، ۱۳۶۳ و همو، ۱۳۸۲.

۳. این صریح کلام استاد مطهری است و بعید است که مقرر کلمات ایشان، در اینجا دچار اشتباه اساسی شده باشد. اما مرحوم علامه اعتبار حسن عدل و قبح ظلم را از اعتباریات ثابت قبل‌الاجتماع می‌داند، چنان‌که مرحوم مطهری نیز در پاورقی به این مطلب تصریح کرده است؛ حال عجیب است

که استاد مطهری در متن، چنین سخن گفته است. به زعم راقم سطور با توجه به ثابت و قبل الاجتماع دانستن حسن عدل و قبح ظلم در کلام علامه، ادعای نسبی دانستن اخلاق از نظر ایشان محل تأمل است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاة. افست تهران: المكتبة المرتضوية.
۲. — (۱۳۸۳). الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، ج ۱. قم: نشر البلاغة.
۳. — (۱۴۰۴ق). "البرهان." تحقيق ابوالعلاء عفيفي. في ابن سينا، الشفاء: المنطق، ج ۳. افست قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۴. حائري يزدي، مهدي (۱۳۶۱). كاوشهای عقل عملي. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۵. — (۱۳۸۴). كاوشهای عقل عملي. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶. حلّي، حسن بن يوسف بن مطهر (۱۴۱۶ق). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. سبحانی، جعفر (۱۴۰۹ق). الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل. قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۸. — (۱۳۶۸). حسن و قبح عقلي يا يا بههای اخلاق جاودان. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۹. طباطبائی، سيد محمد حسين (۱۴۱۶ق). نهاية الحكمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. — و مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۱۱. لاریجانی، صادق (۱۳۸۲). "الزامات عقلي و اخلاقی." فصل نامه پژوهشهای اصولی، ش ۶: ۲۵-۷.

۱۲. — (۱۳۸۶). فصل‌نامه پژوهش‌های اصولی، ش ۷: ۲۳۴-۲۰۹.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۴. — (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. — (۱۳۸۴). شرح برهان شفاء. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۳). نقدی بر مارکسیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. — (۱۳۸۲). مجموعه آثار، ج ۱۳ (نقدی بر مارکسیسم). تهران: انتشارات صدرا.

