

بررسی نظریه آیت‌الله صادق لاریجانی در تحلیل الزامات اخلاقی

yahyaabdolahi@gmail.com

کلیه یحیی عبداله‌هی / دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

علی محمدی / طلبه سطح سه حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۲۰

چکیده

تبیین چیستی «الزامات اخلاقی»، هدف اصلی نظریه فلسفه اخلاقی آیت‌الله صادق لاریجانی است. طبق دیدگاه ایشان، از منظر «هستی‌شناسی»، الزامات اخلاقی، الزاماتی حقیقی هستند که انسان بالوجدان آنها را درک می‌کند. متعلق این الزامات، ماهیت و طبیعت فعل است که در عالم تقرر ماهوی و نفس‌الامر جای دارند. از منظر «معناشناختی»، این الزامات واقعی، به دو گونه اخباری و انشائی قابلیت ابراز دارند. همچنین، راه شناخت این الزامات از منظر «معرفت‌شناختی»، اتحاد طبیعت فعل با نفس انسان و به تبع، درک الزام آن طبیعت می‌باشد. در این نوشتار ضمن توصیف دیدگاه آیت‌الله صادق لاریجانی، به تحلیل و بررسی دیدگاه ایشان پرداخته شده است. حاصل آنکه این نظریه از این جهت که بر پایه ماهیت استوار شده است، با برخی اشکالات اصالت ماهیت مواجه است. همچنین، عدم تحلیل طاعت و عصیان الهی و کیفیت صدور فعل قبیح، از دیگر مشکلات پیشروی این نظریه می‌باشد. در نهایت، به این نکته اشاره شده است که از نظرگاه توحیدی در فلسفه اخلاق، همه الزامات اخلاقی می‌بایست به خداوند متعال بازگشت کند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اخلاق، الزامات اخلاقی، ماهیت و طبیعت فعل، نفس‌الامر.

مقدمه

فلسفه اخلاق، نزد اندیشمندان مسلمان، دانشی نوظهور است. هرچند برخی موضوعات آن در علم کلام یا اصول فقه مورد بحث واقع شده است. نظریه آیت‌الله لاریجانی در تحلیل الزامات اخلاقی، یکی از نظریات بدیع و متأخر در این قلمرو، در میان اندیشمندان شیعی است. این نظریه، هر چند به صورت مبسوط ارائه نشده است، اما صاحب نظریه سعی نموده است با دقت در سه حوزه «وجودشناختی»، «معناشناختی» و «معرفت شناختی» و از رهگذر نقد دیگر نظریات، به ارائه طرح خود پردازد. در این مقاله، ابتدا با استخراج ارکان نظریه، تقریری از آن ارائه شده، سپس به نقد و بررسی مبانی آن پرداخته‌ایم.

الف. تقریر نظریه «الزامات اخلاقی»

صاحب این نظریه مدعی است پس از فحص و تدقیق در نظریات حکیمان و اصولیان مسلمان، به صورت کامل و فیلسوفان مغرب زمین به صورت فی‌الجمله، به این نظریه رسیده و آن را نظریه «رنالیستی الزام» دانسته است (لاریجانی، ۱۳۸۶). ما نیز در این مقاله، به تبع طرح صاحب نظریه، این نظریه را در هر سه مرحله «وجودشناختی، معناشناختی و شناخت‌شناسی» تبیین خواهیم نمود.

۱. تحلیل الزامات اخلاقی از منظر وجود شناختی

در اینجا دنبال اثبات واقعی بودن لزوم‌های اخلاقی می‌باشیم. ادعا این است که واقعیت‌های عالم، علاوه بر ضرورت‌های تکوینی، متضمن نوع دیگری از امور واقعی است که از آنها به «لزوم‌های اخلاقی» تعبیر می‌شود.

۱-۱. وجود لزوم‌های اخلاقی در انسان به نحو وجدانی
 هر انسانی در وجود خود، الزام‌های اخلاقی را درک می‌کند. این مطلب قابل انکار نیست (البته تعبیر صحیح «لزوم‌های اخلاقی» است و نه «الزام»). انسان «مصدق به نحو شایع لزوم و بایستی» را در وجود خود می‌یابد. در مرحله بعد، توسط قوه عاقله از این لزوم‌های واقعی، «مفهوم بایستی و ضرورت» را به دست می‌آورد (همان).

۱-۲. اعتباری و انشایی نبودن لزوم‌های اخلاقی

این لزوم‌ها، افرادی واقعی از ساکنان عالم «نفس‌الامر» می‌باشند. باید دانست که این عالم را تنها موجودات ملموس دربر نگرفته‌اند، بلکه لزوم‌های اخلاقی نیز سنخی دیگر از امور واقعی هستند. بنابراین، لزوم‌های اخلاقی، از سنخ اعتباری و یا انشایی نبوده، از واقعیت مخصوص به خود برخوردارند (همان).

۳-۱. طبیعت و ماهیت فعل - و نه وجود فعل - معروض لزوم‌های اخلاقی

نکته‌ای که می‌باید توجه شود اینکه متعلق و معروض این لزومات چیست؟ مسلم این است که «وجود فعل اخلاقی» نمی‌تواند معروض «لزوم اخلاقی» قرار گیرد؛ چراکه در فرض وجود فعل اخلاقی، لزوم اخلاقی قابل تصور نیست. به عبارت دیگر، لزوم‌های اخلاقی اقتضای بعث و تحریک مخاطب، برای تحقق فعل اخلاقی را دارند. هنگامی که این افعال محقق گردد، این لزوم‌ها ساقط خواهند شد. براین اساس، می‌توان گفت: وجود فعل، ظرف اسقاط لزوم اخلاقی است. برای نمونه، جمله «باید به عدالت رفتار کنی»، هنگامی کاربرد دارد که مخاطب به عدالت رفتار نکرده باشد، اما پس از عمل به عدالت، به کارگیری این جمله لغو خواهد بود. این مطلب نظیر نکته‌ای است در علم اصول که گفته می‌شود: متعلق اوامر و نواهی شارع نمی‌تواند وجود افعال باشد؛ چراکه در این صورت تحصیل حاصل خواهد بود. حتی «وجود مقدر» نیز نمی‌تواند معروض الزامات اخلاقی قلمداد شود؛ چراکه اگر «وجود مقدر» معروض واقع گردد، در همان ظرف تقدیر وجود فعل اخلاقی، فرض لزوم اخلاقی بی‌معناست. بنابراین، معروض باید و ضرورت اخلاقی هیچ‌گاه وجود فعل (اعم از تحقیقی و یا تقدیری) نمی‌تواند باشد. بنابر آنچه گذشت، در می‌یابیم «طبیعت و ماهیت فعل اخلاقی» است که معروض ضرورت اخلاقی واقع می‌گردد و صرفاً در این صورت، امتثال لزوم‌های اخلاقی به معنای ایجاد و تحقق معروضِ وجوب و باید توجیه‌پذیر خواهد بود (همان).

۴-۱. لزوم‌های اخلاقی، ساکنان عالم تقرر ماهوی

حال که معروض لزوم‌های اخلاقی، طبیعت و ذات افعال است، باید گفت: این طبیعت و ذات فعل، هر چند که امری واقعی و نفس‌الامری است، ولی نه در وجود انسان قرار دارد و نه در عالم ملموس خارجی، بلکه در عالم تقرر ماهوی جای دارد. از این رو، می‌توان گفت: لزوم‌های اخلاقی، که عارض بر طبیعت و ذات فعل می‌شود، نیز در عالم تقرر ماهوی واقعیت دارد. به عبارت دیگر، عالم نفس‌الامر تنها شامل ضرورت‌های تکوینی نمی‌گردد، بلکه ضرورت‌های اخلاقی نیز در عالم مخصوص به خود (عالم تقرر ماهیات) در عرض ضرورت‌های تکوینی موجود می‌باشند (همان).

۲. تحلیل الزامات اخلاقی از منظر معناشناختی

پس از تحلیل وجودشناسانه لزوم‌های اخلاقی، لازم است به تحلیل معناشناختی این لزوم‌ها پرداخته شود. سؤال اساسی این است که گزاره‌های اخلاقی آیا دارای ماهیتی اخباری‌اند، یا جملاتی انشایی می‌باشند؟

ممکن است اشکال شود که لازمه واقعی بودن لزوم‌های اخلاقی، این است که گزاره‌های اخلاقی - از قبیل «باید به عدالت رفتار کنی» - حتماً اخباری باشند، درحالی که خبری بودن این جملات، خلاف ارتکاز است؛ چراکه این جملات عرفاً انشایی هستند. از این رو، صدق و کذب هم نمی‌پذیرد. پاسخ به این اشکال، نیازمند دقت در فرایند پیدایش گزاره‌ها از منظر زبان‌شناسی است.

۱-۲. وجود دو نوع ابراز «اخباری و انشایی»

نکته‌ای که برای پاسخ به اشکال فوق باید مورد توجه قرار گیرد، چگونگی ابراز اراده و احساس است. وقتی انسان اراده و یا احساسی داشته باشد می‌تواند آن را به دو نحو اخباری و یا انشایی «ابراز» نماید. به عنوان نمونه، انسان نسبت به احساس خوبی که در او پدید می‌آید، هم می‌تواند بگوید: «من خوشم آمده است» و یا اینکه بگوید: «به به». هر دو صورت، ابراز یک احساس تکوینی و واقعی است که اولی اخبار و دومی انشاء می‌باشد (همان).

۲-۲. عدم تنافی میان واقعی بودن لزوم‌های اخلاقی و انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی

در موضوع لزوم‌های اخلاقی نیز دو گونه ابراز اخباری و انشایی ممکن است: یعنی انسان لزوم اخلاقی را در وجود خود احساس می‌کند و در مقام ابراز این لزوم، می‌تواند آن را انشاء و یا اخبار کند. مثال این مطلب را می‌توان در بحث طلب و اراده علم اصول جست‌وجو کرد؛ آنجا که بعضی از اصولیون حقیقت جملات انشایی را ابراز اراده تکوینی شارع دانسته‌اند، به گونه‌ای که مدعی شده‌اند در ابتدا شارع اراده‌ای تکوینی نسبت به یک فعل داشته، سپس این اراده را در قالب جمله‌ای انشایی بیان کرده است. در مورد انشاءات اخلاقی نیز همین‌گونه است: انسان ابتدا لزوم اخلاقی را در خود می‌یابد. سپس، در دنیای مفاهیم آن را انشاء می‌کند. به عبارت دیگر، صرف اینکه یک مفهوم مصداق عینی داشته باشد، نافی این نیست که بتوان آن را انشاء کرد. البته در این صورت، انشاء به داعی ابراز خواهد بود، نه به داعی بعث. توضیح اینکه، انشاء گاه به داعی بعث است و گاه به داعی ابراز. در انشاء به داعی بعث فردی از وجوب ایجاد می‌شود و دیگر ابراز وجوب نیست، اما در انشاء به داعی ابراز، فرد جدیدی از وجوب پدید نمی‌آید، بلکه انشاء صرفاً مبرز همان وجوب واقعی است.

ممکن است سؤال شود که انشاء اگر به داعی ابراز باشد، چه فایده‌ای بر آن مترتب است؟ در پاسخ باید گفت: همان فایده‌ای که بر انشاء به داعی بعث مترتب است. مخاطب انشاء به داعی ابراز، به واسطه این انشاء به وجود اراده و میل واقعی در نزد او پی می‌برد و از حیث بعث و

تحریک، همان وضعی را خواهد داشت که اگر انشاء به داعی بعث می‌بود. بنابراین، می‌توان گفت: ما دو نوع وجوب داریم: یک وجوب واقعی که پیش از انشاء به داعی ابراز موجود می‌باشد، یک وجوب انشایی که با انشاء به داعی بعث ایجاد می‌شود. البته در مقابل این تحلیل می‌توان گفت: انشاء به داعی ابراز وجوب واقعی نیز فردی از وجوب را ایجاد می‌کند. به نظر هر دو نظریه دارای وجه است، گرچه تحلیل اول صحیح‌تر به نظر می‌رسد. در خصوص وجوب‌های شرعی و عقلایی این‌گونه است که پیش از انشاء، وجوب و ضرورتی واقعی وجود ندارد. پس از انشاء فردی اعتباری محقق می‌شود. اما در قضایای اخلاقی، پیش از انشاء، مصداق واقعی وجوب و ضرورت اخلاقی وجود دارد، هرچند که بنا بر رأی صحیح در این‌گونه انشائات، دیگر وجوبی اعتباری به وجود نخواهد آمد، بلکه انشاء صرفاً به داعی ابراز خواهد بود.

بنابراین، باید گفت: صاحب‌نظرانی که انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی را با واقعی بودن آن در تنافی دیده‌اند، انشائات قضایای اخلاقی را با انشائات شرعی و عقلایی خلط نموده‌اند. درحالی‌که می‌توان ادعا کرد بازگشت وجوب‌های شرعی و عقلایی نیز به وجوب‌های واقعی و ذاتی است. اگر «وجوب طاعت از مولا»، به نحو نفس‌الامری و واقعی وجود نداشته باشد، اوامر و نواهی شارع چرا الزام‌آور باشد؟ وجوب اعتبارات عقلایی نیز به همین صورت است. به عبارت دیگر، انشائات شرعی و عقلایی، تنها در بستر ضرورت‌های بالذات و واقعی، منشأ انتزاع وجوب و الزام می‌شوند (همان).

۳. تحلیل الزامات اخلاقی از منظر شناخت‌شناسی

مسئله شناخت و کیفیت ادراک معلومات، از اساسی‌ترین مسائل فلسفه است. در خصوص الزامات اخلاقی نیز کیفیت درک آنها مسئله مهمی است که با نگرش وجودشناختی به الزامات اخلاقی، پیوند وثیقی خورده است. از این‌رو، در پاره‌ای از مشرب‌های فلسفی، مسئله شناخت صرفاً با نگرش وجودشناختی خاصی قابل تبیین است. در اینجا به چگونگی شناخت الزامات اخلاقی بر اساس نظریه «واقعی و نفس‌الامری بودن الزامات» می‌پردازیم.

۳-۱. تقسیم درک حصولی از لزوم‌های اخلاقی به دو بخش بديهی و اکتسابی

با پذیرش واقعی بودن لزوم‌های اخلاقی، طبیعی‌ترین راه، پذیرش بداهت برخی لزوم‌های اخلاقی است، به طوری که دیگر لزوم‌های اخلاقی از آنها نتیجه شوند. از این‌رو، علم ما به لزوم‌های دسته دوم اکتسابی خواهد بود. البته قول به بداهت برخی قضاوت‌های اخلاقی، سخن جدیدی نبوده، قائلان زیادی دارد. از

جمله محقق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۱). مبتنی بر این تقسیم (تقسیم ادراک لزوم‌های اخلاقی به بدیهی و اکتسابی)، در برخی گزاره‌های اخلاقی، ثبوت محمول برای موضوع، به صورت بین و بدیهی خواهد بود. در برخی دیگر این ثبوت، نیاز به بازگشت به گزاره‌های اولیه و بدیهی دارد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا علم ما به لزوم‌های اخلاقی، همه از سنخ علم حصولی است؟ آیا لزوم‌هایی اخلاقی نداریم که درک از آنها شهودی باشد؟ (همان).

۲-۳. مبتنی بودن درک‌های حصولی، بر درک حضوری لزوم‌های اخلاقی

لزوم‌های اخلاقی در عین حال که واقعی می‌باشند، می‌توانند مورد شهود و علم حضوری از سان واقع گردند. پیدایش این لزوم‌ها از جهاتی شبیه به ضرورت‌های علیتی است. گزارش از ضرورت‌های علیتی، گزارش از اموری واقعی و تکوینی در خارج می‌باشد که ما به نحو حصولی به آن علم پیدا می‌کنیم. اما این امر منافاتی ندارد که مصادیقی از ضرورت علیتی نیز در وجود ما باشد که علم ما به آن حضوری باشد. به عنوان مثال، بنا بر اینکه رابطه نفس ما با صور قائم به آن رابطه‌ای علیتی باشد، نفس موجد و علت فاعلی صور ذهنی است، از قضا از طریق همین افراد حضوری و شهودی علیت است که ما «مفهوم علیت» را می‌سازیم. سپس، آن را بر مصادیق خارجی آن تطبیق می‌کنیم. در خصوص درک لزوم‌های اخلاقی نیز می‌توان این الگو را پیاده کرد و گفت: علم ما به برخی لزوم‌ها شهودی و بدیهی است و از طریق همین مصادیق است که «مفهوم لزوم اخلاقی» ساخته می‌شود. در عین حال، علم ما به سایر لزوم‌های اخلاقی، حصولی است که به واسطه صورت و مفهوم از آنها حکایت می‌گردد. البته این ادراک حصولی نیز از بازگشت به همان مصادیق حضوری به دست می‌آیند.

۳-۳. درک حضوری لزوم‌های اخلاقی، از طریق حاصل شدن طبیعت فعل در نفس انسان

بنابراین، ادراک ما از برخی لزوم‌های اخلاقی به نحو حضوری و شهودی است، به گونه‌ای که طبیعت فعل، که سابقاً دانستیم معروض لزوم اخلاقی است، در نفس انسان حاصل می‌گردد. سپس در رتبه بعد، ضرورت و لزوم، که صفت و عارض بر آن است، نیز در نفس آدمی حاصل می‌شود. بنابراین، آنچه در نفس انسان حاصل می‌شود، خود ماهیت فعل و لزوم عارض بر آن است، نه صورت ذهنی لزوم.

با دقت در این مطلب، به یک اختلاف بین لزوم اخلاقی و ضرورت علی پی می‌بریم. ضرورت علی بین دو وجود علت و معلول می‌باشد، البته این عبارت خالی از مسامحه نیست؛ چرا که معلول عین الربط به علت است. اما این مطلب در این بحث تأثیر چندانی ندارد- درحالی که لزوم اخلاقی نمی‌تواند بر

وجود فعل اخلاقی عارض شود، بلکه عارض بر ماهیت و طبیعت فعل می‌گردد. زیرا همان‌طور که گذشت، وجود فعل اخلاقی، ظرف اسقاط «بایستی» است. انصاف این است که مسئله لزوم‌های اخلاقی و نحوه تقرر آنها و نسبت نفس با آنها، بسیار پیچیده است. در مصداق حضوری ضرورت علیتی، صور، قائم به نفس و ایجاد شده (معلول) نفس می‌باشند، به نحوی که اگر نفس نباشد، آن صور نیز نخواهند بود. اما در خصوص لزوم‌های اخلاقی که واقعی و نفس‌الامری‌اند، نیز می‌توان همین حرف را زد؟ آیا نفس در اینجا موجد و ملزم است و یا صرفاً مدرک است؟.

به هر حال نکته‌ای که از معروض واقع شدن طبیعت و ماهیت فعل به دست می‌آید، این است که لزوم‌هایی که به نحو حضوری و شهودی درک می‌کنیم، لزوم‌هایی جزئی و ثابت بر عهده هر شخص نیست، بلکه لزوم‌هایی کلی و متعلق به فعل هر فاعل اخلاقی است؛ این‌گونه نیست که هر کس لزوم عمل به عدالت مربوط به خودش را درک کند، بلکه از آنجاکه طبیعت عدالت، معروض لزوم واقع گردیده است، لزوم عمل به عدالت کلی مورد شهود قرار می‌گیرد (همان).

بخش دوم: بررسی نظریه آیت‌الله لاریجانی در خصوص «الزامات اخلاقی»

در اینجا به نقد و بررسی نظریه استاد لاریجانی می‌پردازیم. هر چند به نظر می‌رسد، عمده اشکالات مذکور ریشه در اجمال و ابهام نظریه دارد که ممکن است صاحب نظریه، با تبیین تفصیلی دیدگاه خود و یا ترمیم نظریه، به آن پاسخ دهند. اینجا، به دو اشکال اساسی این نظریه می‌پردازیم!

۱. نقد اول: عدم تحلیل «الزامات غیراخلاقی»، «اخلاق رذیله» و کیفیت صدور «فعل قبیح»

یکی از سؤالات پیش روی یک نظریه فلسفه اخلاق، چگونگی تحلیل «فعل قبیح» و «الزامات غیراخلاقی» است که مبتنی بر آن، بتوان کیفیت «طاعت و عصیان الهی» و «عقاب و پاداش خداوند» را نیز بیان نمود. از این‌رو، هر نظریه‌ای می‌باید بتواند کیفیت صدور فعل از انسان و چگونگی اتمام حجت بر بندگان و استحقاق عقاب و ثواب را تبیین کند.

برای تبیین و تحلیل «طاعت و عصیان الهی»، لازم است که ابتدا مروری بر «چگونگی صدور فعل ارادی» صورت گیرد؛ زیرا بی‌شک عقاب و ثواب نسبت به افعال ارادی انسان معنا پیدا می‌کند. هر فعل ارادی که از انسان صادر می‌شود، «مسبوق به اراده» است. برای تحلیل تعلق اراده به یک فعل، ضروری است تا به عنصر «میل و تعلق» توجه وافی شود؛ زیرا که بدون وجود «میل به یک فعل»، متعلق اراده قرار گرفتن آن فعل قابل توجیه نخواهد بود. به عبارت دیگر، میل و گرایش در وجود انسان، از مقدمات

انجام فعل ارادی است. اگر میل و اشتیاق را از وجود انسان حذف کنیم، انسان به سکون می‌رسد و هیچ حرکتی از او صادر نمی‌شود. از قدیم نیز مراحل مقدماتی صدور فعل را این چنین بر شمرده‌اند: «تصور فایده، تصدیق فایده، ایجاد شوق، شوق اکید و اراده انجام فعل». به نظر می‌رسد، با کمی تأمل این مطلب مقبول واقع شود که وجود «میل» برای صدور فعل ضروری است و صرف مفهوم و صورت ذهنی فایده نمی‌تواند مبدأ فعل شود.

نکته فوق در نظریه استاد لاریجانی مورد توجه واقع شده است. ایشان متعلق ادراک انسان را «لزوم به نحو شایع» - و نه «لزوم مفهومی و به حمل اولی» - می‌دانند که در مرحله بعد، انسان می‌تواند از این لزوم واقعی، که به نحو حضوری و شهودی درک می‌شود، مفهوم‌سازی کند و «مفهوم وجوب و بایستی» را انتزاع نماید. به عبارت دیگر، ایشان به این نکته متفطن بوده‌اند که صرف «مفهوم وجوب و بایستی»، نمی‌تواند به انجام فعل ختم شود. این نکته را می‌توان از نقاط امتیاز این نظریه به حساب آورد.^۲

در گام بعد می‌باید به این نکته توجه کرد که از انسان دو نوع «فعل حسن و قبیح» صادر می‌شود که ضرورتاً هر دوی این افعال نیز مسبوق به میل هستند. از این رو، می‌توان گفت: دو نوع میل و کشش در وجود انسان پدید می‌آید که یکی، انسان را به ارتکاب افعال حسن می‌خواند و دیگری، انسان را به انجام افعال قبیح سوق می‌دهد. بی‌شک اگر تمامی امیال انسان را امیالی اخلاقی و متعالی فرض کنیم، دیگر امکان صدور فعل قبیح منتفی خواهد بود. اصولاً می‌توان ادعا کرد: یکی از مهم‌ترین وظایف هر نظریه اخلاقی، ارائه تحلیلی از این دو نوع میل و تلاش برای تعیین حدود و ثغور هر یک از آنهاست. یک نظریه اخلاقی باید مشخص کند که میل به خوبی‌ها در انسان چیست؟ چگونه بسط و قبض پیدا می‌کند. همچنین، با چه راهکاری می‌توان آن را از امیال پست تمییز داد؟ ولی متأسفانه نظریه استاد لاریجانی از چنین مطلب مهمی غفلت ورزیده، صرفاً به تحلیل الزامات اخلاقی پرداخته است. تکلیف چگونگی صدور فعل قبیح و امیال و الزامات ضد اخلاقی را مشخص نکرده است. از این رو، سؤالات متعددی متوجه این نظریه خواهد شد: آیا لزومات ضد اخلاقی، همانند لزومات اخلاقی در عالم نفس الامر موجودند و مورد شهود انسان قرار می‌گیرند؟ یا لزومات ضد اخلاقی، ساکنان عالم نفس الامر نبوده و صرفاً از قوای درونی انسان نشأت می‌گیرد؟ مثلاً، محصول قوه وهم انسان است. همچنین هر انسانی، اخلاقی و یا ضد اخلاقی بودن لزومات درونی خویش را چگونه تشخیص می‌دهد؟ آیا این دو دسته میل، دو منشأ و پایگاه بیرونی دارند و یا به یک پایگاه بازگشت دارند؟ و دیگر اینکه، پایگاه درونی هر

یک از این امیال چیست و چه نسبتی با هم دارند؟ این قبیل سؤالات و سؤالات دیگری که از قائل شدن به هر یک از این احتمالات قابل بررسی است، در این نظریه مسکوت گذاشته شده است. از این رو، این نظریه تا بدین جا نمی‌تواند صدور فعل قبیح و ارتکاب عصیان را از انسان تحلیل نماید. به تبع این تقیصه، تحلیل عقاب و ثواب بندگان نیز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. ممکن است مقصود ایشان از «الزامات اخلاقی»، اعم از اخلاق حسن و قبیح باشد. «حسن و قبح» را در تحلیل‌های خود مشترک بدانند، اما به هر حال جای این پرسش باقی است.

همچنین، از منظر معرفت‌شناسی، به روشنی دیده می‌شود که درک همگان از اصول اخلاقی یکسان نیست، بلکه دارای شدت و ضعف می‌باشد. برخی لزوم‌های اخلاقی را به نحو شدیدتری در خود می‌یابند. در برخی دیگر، حضور این لزوم‌ها ضعیف‌تر است. این اختلافات گاهی چنان شدید است که موجب می‌شود دو فرد نسبت به یک موضوع و یک فعل دو احساس کاملاً متفاوت پیدا کنند. درحالی‌که یکی آن فعل را در غایت حسن می‌پندارد، دیگری کاملاً از آن فعل متنفر باشد. به عبارت دیگر، درک انسان‌ها از لزومات اخلاقی، درکی یکسان و برابر نیست، بلکه ممکن است کاملاً متضاد و متعارض باشد؛ زیرا انسان کافر از بعضی افعال لذت می‌برد و آنها را حسن می‌داند. درحالی‌که انسان مؤمن همان کارها را قبیح شمرده و از درون نسبت به آنها احساس نفرت و اشمئزاز دارد. به عنوان نمونه، ذکر خداوند برای انسان کافر موجب اشمئزاز و تفر او خواهد بود: «وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (زمر: ۴۵)؛ و هنگامی که از خدایان دیگر یاد می‌شود شاد و خوشحال می‌شود «وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (زمر: ۴۵)؛ ولی یک مؤمن تمام بهجت و شمع قلب خود را با یاد و ذکر خداوند تأمین می‌کند. از این رو، اختلاف انسان‌ها در زیباشناسی و درک الزامات، یکی از جدی‌ترین سؤالاتی است که پیش روی هر نظریه فلسفه اخلاق قرار می‌گیرد (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۵۵).

باید توجه داشت ما در اینجا به دنبال خلط بین «حسن اخلاقی» و «حسن در مقام صدور فعل» نیستیم، بلکه در پی بیان این مطلب هستیم که فارغ از «حسن اخلاقی بایسته»، «حسن اخلاقی در میان انسان‌ها» مطلق نیست و به نسبت انسان‌های مختلف، متفاوت است. لذا ضروری است که هر نظریه فلسفه اخلاقی، به عوامل تأثیرگذار در این اختلافات، از جمله «اراده» و «نظام تمایلات» افراد توجه کرده، تحلیلی متقن و موجه از نقش آنها ارائه دهد، ولی متأسفانه نظریه استناد لاریجانی، از آنجاکه لزوم‌های اخلاقی را اعراضی کاملاً مستقل از انسان‌ها فرض کرده که صرفاً انسان آنها را شهود می‌کند،

از تحلیل چگونگی پیدایش اختلاف در لزوم‌های اخلاقی ناتوان می‌باشد. طبق نظریه ایشان، این لزوم‌ها ساکنان واقعی عالم نفس‌الامرند که صرفاً توسط انسان‌ها شهود می‌شوند و اینکه انسان چه وضعیتی داشته باشد، مؤمن باشد یا کافر، صالح باشد یا فاسق در کیفیت حضور این لزوم‌ها تأثیر نخواهد گذاشت! بنابراین، لازم است لزوم‌های اخلاقی همه انسان‌ها به نحو یکسان و برابر باشد. درحالی‌که این مطلب با واقعیت ادراکات اخلاقی سازگاری ندارد.

به عبارت دیگر، سؤال فوق را می‌توان اینگونه مطرح کرد: آیا نظام اخلاقی انسان کافر نیز دارای لزوم‌های ماهوی در عالم نفس‌الامر می‌باشد؟! در این صورت، وجود و تقرر ماهوی این لزوم‌های اخلاقی، دلیل بر حقانیت و صحت آنها نیست؟! در این صورت، چه نسبتی با نظام اخلاقی بایسته و صحیح پیدا می‌کند؟!

۲. نقد دوم: سازگاری این نظریه با مبنای اصالت ماهیت

دومین اشکال اساسی نظریه جناب آقای لاریجانی، سازگاری ارکان این نظریه با «اصالت ماهیت» می‌باشد. مهم‌ترین رکن ماهوی این نظریه، ادعای تحقق عالم تقرر ماهوی و نفس‌الامری بودن آن است. براین اساس، استاد لاریجانی می‌باید مشخص نمایند که قائل به اصالت وجود هستند، یا اصالت ماهیت و یا قائل به اصالت جدیدی می‌باشند؟!

اگر ایشان اصالت ماهیتی است و مقصودشان از ماهیت افعال، ماهیت منتسب به مبدأ و ماهیت محققه است، روشن است که دیگر نمی‌تواند از وجود «عارضی» به نام «بایستی» صحبت کند؛ چرا که به اعتراف خود ایشان، عالم تحقق و خارج، ظرف اسقاط «بایستی» و «لزوم» است. اگر مقصودشان، ماهیات قبل از انتساب به مبدأ است، لازم است - علاوه بر پاسخ به اشکال حاصم اصالت وجودی‌ها مبنی بر امتناع مجعول واقع شدن چیزی که رابطه‌اش با وجود و عدم یکسان است - توضیح دهند که چنین عالمی در نفس‌الامر، بدون وجود هیچ‌گونه تلبسی به مبدأ چگونه امکان تقرر خواهد داشت؟ آیا این نظریه، منجر به قدیم انگاشتن ماهیات، در قبل از تلبس به مبدأ نخواهد شد و نافی مخلوقیت آنها نخواهد بود؟

افزون بر این، در صورت پذیرش هر یک از این دو فرض، همه اشکالاتی که متوجه مبنای اصالت ماهیت است، از قبیل عجز از تحلیل «حرکت»، «علیت»، «علم»، «خلق و ایجاد» و... به ایشان وارد خواهد شد. ایشان می‌باید پاسخی منطقی به آنها ارائه دهند. اما با توجه به نظریه ایشان در فلسفه اخلاق، مهم‌ترین اشکال به اصالت ماهیت، «مثار کثرت بودن ماهیت و عجز مبنای اصالت ماهیت از تحلیل

وحدت و اتحاد» است. به عبارت دیگر - همان‌طور که گذشت - ایشان در قسمت «شناخت شناسی» نظریه، مدعی شده‌اند که علم ما به برخی لزوم‌ها شهودی و بدیهی است و از طریق همین مصادیق است که «مفهوم لزوم اخلاقی» ساخته می‌شود. در عین حال، علم ما به سایر لزوم‌های اخلاقی، حصولی است که به واسطه صورت و مفهوم از آنها حکایت می‌گردد. البته این ادراک حصولی نیز از بازگشت به همان مصادیق حضوری به دست می‌آیند. بنابراین، ادراک ما از برخی لزوم‌های اخلاقی، به نحو حضوری و شهودی است، به گونه‌ای که طبیعت فعل - که معروض لزوم اخلاقی است - در نفس انسان حاصل می‌گردد. سپس در رتبه بعد، ضرورت و لزوم - که صفت و عارض بر آن است - نیز در نفس آدمی حاصل می‌شود. بنابراین، آنچه در نفس انسان حاصل می‌شود، خود ماهیت فعل و لزوم عارض بر آن است، نه صورت ذهنی لزوم (همان). حال سؤال اساسی این است که مبتنی بر اصالت ماهیت - که مثار کثرت است - چگونه می‌توان «وحدت و ارتباط نفس و ماهیات» را تحلیل نمود؟ به عبارت دیگر، چگونگی «حضور ماهیت و لوازم آن در نفس» و یا «شهود ماهیت توسط نفس»، از نکات مبهم این نظریه است. صاحب نظریه باید توضیح دهند که ارتباط ماهیات با نفس، چگونه برقرار می‌شود؟ ماهیت چگونه می‌تواند در نزد نفس حاضر گردد؟! بنابراین، جناب آقای لاریجانی باید مشخص کنند که رابطه «ماهیت کلی عدالت» و «عرض بایستی» و همچنین، رابطه «نفس» و «ماهیت کلی عدالت» را در فرض اصالت ماهیت چگونه تفسیر می‌کنند؟!

ممکن است ایشان مدعی شود که بر مبنای «اصالت وجود» نیز می‌توان قائل به «عالم تقرر ماهوی» شد؛ چرا که همان‌طور که در کلام حکما هم آمده، عالم «نفس الامر»، اعم و اوسع از عالم خارج است و شامل عالم تقرر ماهوی نیز می‌شود. بنابراین، قائل شدن به تکوینی بودن عالم تقرر ماهوی، منافاتی با مبنای اصالت وجود ندارد.

به نظر می‌رسد، این توجیه نیز راهگشا نخواهد بود؛ زیرا آن معنایی از نفس الامر، که برای صحت این نظریه کارساز است، با نفس‌الامری که حکمای متقدم و متأخر بدان قائل هستند، تناسبی ندارد. توضیح اینکه، اصل پرداختن حکما و عرفا به موضوع «نفس الامر» از آنجا ناشی می‌شود که فیلسوفان مسلمان، به پیروی از ارسطو، به نظریه «مطابقت صدق»، که از قدیمی‌ترین و مشهورترین نظریه‌های صدق است، معتقد شده‌اند و آن را در مباحث مختلفی به کار برده‌اند (اردستانی، ۱۳۸۲). اگر ما «صدق» را به معنای «مطابقت با واقع» تفسیر کنیم، می‌باید نحوه صدق قضایای مختلف را با واقع نشان دهیم. تطبیق این ملاک در مورد «قضایای حمله خارجی»، چندان با اشکال روبه‌رو نیست. ولی توجیه و

تحلیل برخی قضایا مانند «اجتماع نقیضین محال است» و یا «عدم علت، علت عدم معلول است»، با مشکلاتی مواجه است. همین امر، عامل اصلی روی آوردن فلاسفه به مبحث «نفس الامر» بوده است. به عبارت دیگر، قضیه «عدم العله علیه لعدم المعلول» صادق است؛ صدق یعنی تطابق با واقع، حال واقع این قضیه چیست؟ تفسیر این «واقع»، مهم‌ترین غرض فلاسفه از پیگیری بحث «نفس الامر» بوده است. با کمی تسامح می‌توان سیر مفهوم نفس الامر در میان حکما و فلاسفه را به دو بخش قدما و متأخرین تقسیم کرد. حکمای متقدم، غالباً از عالم نفس الامر به مثابه یک موجودی تعبیر می‌کردند که در آنجا حقایق ادراکات تحقق دارد. این موجود را همان «عقل فعال» می‌پنداشتند که مخزن تمامی صور معقول می‌باشد. حکمای مشاء، آخرین عقل از عقول دهگانه را عقل فعال نامیدند که به عقیده آنها، این عقل نفوس و دیگر امور را از قوه به فعل تبدیل می‌کند. اوست که نفوس و عقول جزئی را در این عالم افاضه می‌کند.

هر چند اقوال فلاسفه و برخی عرفا در این خصوص، بسیار متفاوت است، ولی این انطباق عقل فعال بر عالم نفس الامر را می‌توان رایج‌ترین نظریه در این موضوع در میان متقدمان دانست. از جمله معانی و انطباق‌های دیگری که از نفس الامر در کلمات قدما به چشم می‌خورد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد. البته برخی، بعضی موارد را واحد می‌پندارند: ۱. نفس الامر همان عالم امر است؛ ۲. آنچه غیر از فرض فرض است؛ ۳. علم الهی؛ ۴. عالم مجردات؛ ۵. عالم اعلی؛ ۶. اعیان ثابته؛ ۷. رب النوع انسانی؛ ۸. اسماء الهی؛ ۹. عقل کل؛ ۱۰. لوح محفوظ؛ ۱۱. کتاب مبین؛ ۱۲. نفس کلی؛ ۱۳. مثل افلاطونی؛ ۱۴. قلب انسان کامل؛ ۱۵. شیطان (در مورد قضایای کاذب) (ر.ک: عارفی، ۱۳۸۰).

موضوع نفس الامر در میان متأخرین نیز محل تضارب آراء و انظار گوناگون بوده است. اما آنچه مشهود است اینکه اکثر فلاسفه انطباق «نفس الامر» با عقل فعال را مورد خدشه قرار داده‌اند. علامه طباطبائی، در کتاب‌های *بدایه‌الحکمه* و *نهایه‌الحکمه* و در حواشی بر *سفار*، تفسیر نفس الامر به عقل فعال را مورد نقد قرار داده، سپس نظریه دیگری در این باب طرح کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۵).

هرچند نظرات فلاسفه متأخر نیز از تنوع زیادی برخوردار است، اما در این مقام به بیان نظر علامه طباطبائی در مورد نفس الامر می‌پردازیم. توضیح نظر ایشان اینکه اشیاء موجود دو قسم‌اند: یک قسم اشیایی، که در اتصاف به موجودیت نیازمند به اعتبار وجود دیگری نیستند و به اصطلاح، به لحاظ نفس‌شان موجودند. قسم دیگر، اشیایی که برای اتصاف به موجودیت به اعتبار وجود نیازمندند. مثلاً، ماهیات به دلیل آنکه اصیل نیستند، برای اتصاف به موجودیت به اعتبار وجود نیازمندند. همچنین مفاهیم

اعتباری همچون معقولات ثانی فلسفی و منطقی، که از موجودیت حقیقی برخوردار نیستند و برای موجودیت به اعتبار وجود نیاز دارند. با توجه به این مطلب، مقصود از «ثبوت نفس‌الامری» در کلام علامه، عبارت است از: ثبوت عامی که هم شامل اشیایی که به نفس ذاته موجود بوده و عین وجود و تحقق‌اند، و هم شامل اشیایی که با فرض و اعتبار موجودیت پیدا می‌کنند. این ثبوت فرضی و اعتباری، با دو توسعه اضطراری پدید می‌آید؛ یعنی: بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، جهان خارج را فقط «وجود» پر کرده است. بنابراین، موجود حقیقی فقط وجود است و هر حکم حقیقی نیز متعلق به وجود است. از وجود که صرف نظر کنیم، مفاهیم به دو قسم تقسیم می‌شوند: ۱. مفاهیم حقیقی (ماهیات)، ۲. مفاهیم اعتباری (معقولات ثانی منطقی و فلسفی).

طبق این مبنا، نحوه ثبوت «مفاهیم ماهوی» عبارت است از: «اعتبار ثبوت برای مفاهیم ماهوی توسط ذهن». بنابر اصالت وجود، ماهیات، اموری اعتباری هستند؛ یعنی عینیت نداشته و از موجودیت حقیقی برخوردار نیستند، ولی همین مفاهیم ماهوی، انعکاس و جلوه‌های حقایق خارجی در ذهن انسان هستند. به عبارت دیگر، ذهن - که دستگاه علم حصولی است - حقایق خارجی را به صورت مفاهیم ماهوی ادراک می‌کند و پس از درک این مفاهیم، برای آنها به تبع حقایق خارجی، «ثبوت» و «موجودیت» اعتبار می‌کند. روشن است که این موجودیت، موجودیتی اعتباری و به «توسعه اضطراری» عقل است. نکته قابل توجه اینکه، این «توسعه اضطراری عقل»، اعتبار محض نیست؛ زیرا ماهیت اگرچه اعتباری است، ولی اعتبار محض نبوده، منشأ انتزاع آن در خارج است. این توسعه اضطراری عقل، ماهیت و احکام آن را دربر می‌گیرد. به این ترتیب، عقل به موجودیت ماهیت و احکام آن در خارج حکم می‌کند.

قسم دوم از مفاهیم، «مفاهیم اعتباری» است. طبق نظر مرحوم علامه طباطبائی، پس از آنکه ذهن با یک توسعه اضطراری برای مفاهیم ماهوی موجودیت اعتبار کرد، خود این مفاهیم را مورد مذاقه قرار داده، مفاهیم دیگری از آنها انتزاع می‌کند. آنگاه ذهن برای تمامی آنها، در یک اعتبار وسیع‌تری، «موجودیت» اعتبار می‌کند. این توسعه دوم نیز یک توسعه اضطراری است که عقل بدان دست می‌یازد. نکته شایان توجه اینکه، این توسعه در موجودیت نیز اعتبار محض نیست؛ زیرا همان‌طور که علامه متذکر می‌شوند، این مفاهیم لوازم عقلی ماهیات هستند که به تقرر آنها مقرر می‌شوند. این توسعه اضطراری دوم همه مفاهیم اعتباری مانند مفهوم عدم، ماهیت، قوه، فعل و نظیر آنها و تصدیق به احکام آنها را دربر می‌گیرد. علامه طباطبائی در تبیین این مطالب نگاشته‌اند:

... والذی ینبغی أن یقال انّ الأصل فی الواقع هو الوجود الحقیقی و هو الموجود، و له کلّ حکم حقیقی، و الماهیّات لما کانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقله، توسع العقل توسعا اضطراريا إلى حمل الوجود علی

الماهیه، ثمّ التصدیق بلحوق أحكامها بها و صار بذلك مفهوم الوجود و الثبوت أعمّ محمولاً علی حقیقه الوجود و علی الماهیه، ثمّ توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً ثانياً لحمل مطلق الثبوت و التحقّق علی کلّ مفهوم اعتباری اضطرّاً إلى اعتباره العقل، كالعدم و الوحده و الفعل و القوه و نحوها، و التصدیق بما يضطرّ إلى تصدیقه من أحكامها. و الظرف الذی يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقّق بالمعنی الأخير، هو الذی نسّمیه بنفس الأمر، و للكلام بقایا ستمرّ بك فی مباحث الوجود الذهنی و غیرها إن شاء الله تعالی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۵).

بنابراین، ذهن با دو توسعه و مجاز پی‌درپی، هم ماهیات و هم کلیه مفاهیمی را که از وجود اشیا یا ماهیت آنها انتزاع می‌شود، در خارج موجود می‌داند. این نحوه ثبوت و موجودیت که هم شامل وجودهای خارجی و احکام آنها است، هم شامل ماهیات و احکام آنها است و هم شامل مفاهیم انتزاعی فلسفی و عدمی می‌شود، همان «نفس الامر» است. «نفس الامر»، با چنین معنای وسیعی، مطابق قضایای شخصیته، ذهنیه، خارجیه، حقیقه، فلسفی و عدمی و مانند آن را تأمین می‌کند.

مراد از «نفس الامر»، این است که هیچ یک از نظرات حکما در این خصوص، نمی‌تواند نفس الامری را که استاد لاریجانی برای اثبات مدعای خود بدان نیاز دارد، تأمین کند. حکما و فلاسفه در پی تحلیل «مطابق قضایا» بوده‌اند، حال آنکه استاد لاریجانی عالمی را فرض می‌کند که ساکنانی از سنخ «لزوم» در آن مسکن گزیده‌اند! به عبارت دیگر، بنابر نظر علامه نفس الامر عبارت است از: توسعه اضطراری عقل از مفهوم عام «ثبوت»؛ نه عالمی که می‌تواند لزوم‌های واقعی را در خود جای دهد.

ممکن است استاد لاریجانی ادعا کنند که ایشان در خصوص «نفس الامر» نیز نظر نو و بدیعی غیر از نظر دیگر فلاسفه دارند. آن عالمی است که می‌تواند ماهیات افعال و لزوم‌های عارض بر آن را در خود جای دهد. در این صورت، تمامی اشکالاتی که متوجه قائلان به اصالت ماهیت است، متوجه این نظریه خواهد گردید و باید پاسخ‌های ایشان را انتظار کشید.

جمع‌بندی نظریه و بررسی نسبت آن با الوهیت

دیدگاه استاد لاریجانی پیرامون «الزامات اخلاقی»، از سه منظر «هستی‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «معناشناسی» مورد دقت و بررسی قرار گرفت و دو اشکال نسبت به آن طرح گردید. ایشان الزامات اخلاقی را الزاماتی واقعی و نفس‌امری می‌دانند که بر ماهیت و طبیعت فعل اخلاقی تعلق گرفته است. درک و فهم این الزامات، از طریق حضور این لزوم‌های اخلاقی در نفس و مشهود واقع شدن آن توسط نفس صورت می‌گیرد. آنگاه به نحو اخباری و از شائی می‌توان این لزوم‌های اخلاقی را ابراز نمود.

دو اشکال عمده بر این نظریه، عبارت است از:

۱. عدم تحلیل الزامات غیراخلاقی (اخلاق رذیله) و کیفیت صدور فعل قبیح؛
۲. تناسب عالم تقرر ماهوی و این تفسیر از نفس الامر، با «اصالت ماهیت».

بر اساس توضیحاتی که ذیل اشکال اول گذشت، می‌باید دو پایگاه اخلاق و الزام اخلاقی (یا اخلاق و ضد اخلاق) تصور کرد: اخلاق حمیده و اخلاق رذیله که با میل و الزام همراه بوده (حسن و قبح) و منشأ دو نوع فعل حسن یا قبیح واقع می‌شود. این دو نوع الزام، همان‌گونه که استاد لاریجانی بیان می‌کند، اموری حقیقی و واقعی می‌باشند، نه اعتباری و انتزاعی. اما همان‌گونه که گذشت، نمی‌توان آنها را ساکن عالم تقرر ماهوی یا عارض به ماهیت دانست، بلکه حالت‌هایی حقیقی هستند که در وجود انسان‌ها جریان پیدا کرده، منشأ صفات و اخلاق خاصی می‌گردد. این الزامات اخلاقی، همچون سایر امیال و گرایش‌های انسانی، حب و بغض‌ها و احساسات و عواطف، موجب حرکت و تکاپوی انسان شده و از بستر اختیار و آگاهی، در عمل و رفتار انسان امتداد پیدا می‌کند. استاد لاریجانی، در موضعی دیگر با تشبیه متعلق اوامر و نواهی به متعلق برخی احساسات همچون ترس، به این تقریر نزدیک شده‌اند (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۱۲۱).

یکی از مهم‌ترین مسائلی که می‌باید یک نظریه فلسفه اخلاق توانایی تحلیل آن را داشته باشد، رابطه «الزامات اخلاقی» با «الوهیت و پرستش خداوند متعال» است. بر اساس مبانی دینی، انسان موحد باید به مرتبه‌ای برسد که همه افعال ارادی او در راستای پرستش خداوند محسوب گردد و همه احوالاتش، تحت ولایت اولیای الهی به کمال قرب و عبودیت نائل آید. در این صورت، نظریه جناب آقای لاریجانی با این پرسش مواجه است که «عمل به لوازم ماهیت و طبیعت افعال اخلاقی» چگونه می‌تواند مجرای پرستش خداوند باشد؟! پاسخ به این سؤال لازم است که در دو مقام «عالم ثبوت» و «عالم اثبات» ارائه شود. در قسمت اول (عالم ثبوت)، باید تحلیل شود که این لزوم‌های ماهوی، چه نسبتی با الوهیت و ولایت حضرت حق دارند؟ آیا مخلوق خداوند هستند و اراده خداوند به این تعلق گرفته که انسان در برابر این لزوم‌های ماهوی سر تعظیم فرود آورد؟! یا اینکه نفس الامر، مقام و موطنی فراتر از الوهیت خدای متعال دارد و الزامات آن، حاکم بر اراده و مشیت خداوند است؟! آیا این لزوم‌ها، طریق ولایت خداوند در این عالم می‌باشند که امثال آنها، انسان‌ها را به خدا می‌رسانند؟ به عبارت دیگر، «توحید»، با «ملزم بودن در برابر الزامات ماهیات»، چگونه قابل جمع است؟

در قسمت دوم (عالم اثبات)، باید مشخص شود که با توجه به فطرت خدایی انسان، چگونه

توحیدی بودن الزامات اشیاء درک می‌شود؟ به عبارت دیگر، اگر بپذیریم انسان‌ها به صورت فطری، تنها تسلیم و تعظیم در برابر قدرت نامحدود الهی را حسن می‌دانند و خداوند نیز تنها از تکلیف توحید و شئون آن باز خواست می‌کند، صاحب نظریه باید توضیح دهد که در ساختمان ادراکی و معرفتی بشر، بین «الزامات ماهیات» و «الزامات خدای متعال» چه نسبتی برقرار است؟ میان این دو چگونه پیوند برقرار می‌شود؟ نظریه جناب آقای لاریجانی نسبت به این سؤالات، نیازمند شرح و بسط بیشتری است.

بی‌تردید از منظر مکتب توحیدی، الزامات اخلاقی می‌باید به الوهیت خداوند متعال بازگشت کند؛ چرا فوق خالق هستی جل جلاله، حقیقت و اقتضائی قابل تصور نیست. بنابراین، الوهیت حضرت حق، مبدأ پیدایش الزامات اخلاقی است و الزامات اخلاقی در عالم، همچون سایر فیوضات الهی مانند علم و رحمت و ... از آستان قدسی او جاری و ساری می‌شود. از این رو، می‌باید الزامات اخلاقی را ذیل «ولایت الهیه» تعریف و تفسیر نماییم. البته در این میان، برخی از ولایت خدای متعال اعراض کرده و استکبار آنها بر خدای متعال منشأ پیدایش دستگاه ولایت طاغوت و اخلاق و الزامات متناسب با آن می‌گردد. بنابراین، الزامات اخلاقی را می‌باید به تبع دو دستگاه «ولایت الهیه» و «ولایت طاغوت» تبیین نمود: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (بقره: ۲۵۷)؛ حدیث عقل و جهل را می‌توان تبیینی بر این مطلب دانست که هر یک از عقل و جهل، ۷۵ جنود از صفات حمیده و رذیله دارند. این صفات در انسان‌ها ظهور پیدا می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۳).

تفاوت این مبنا، با دیدگاه اشاعره که اخلاق را نقلی و متوقف بر فرمان الهی می‌دانند، آشکار است. در دیدگاه اشاعره، عقل هیچ نقشی در فهم حسن و قبح ندارد و پیش از فعل یا فرمان الهی، حسن و قبح افعال قابل پیش‌بینی نیست. اما بر اساس نگرش توحیدی در اخلاق، اخلاق و الزامات اخلاقی در عالم، از طریق ولایت حق و باطل و جنود عقل و جهل، در عالم تعیین پیدا می‌کند. عقل انسان نیز تحت یکی از این دو ولایت، می‌تواند مبدأ فهم حسن و قبح باشد، به گونه‌ای که اگر تحت ولایت حق قرار گرفت، حسن و قبح و معروف و منکر را به درستی تشخیص می‌دهد، ولی اگر ذیل ولایت باطل رشد کرد، فهم آن از حسن و قبح تغییر پیدا کرده، فروع ولایت باطل را حسن می‌پندارد. البته همواره سطحی از فهم حسن و قبح، به صورت فطری در انسان وجود دارد که همان هم نقطه شروع احتجاج با انسان قرار می‌گیرد، اما مراتب عالی‌تر درک حسن و قبح، ذیل ولایت حق یا باطل صورت می‌پذیرد.

ارائه نظریه فلسفه اخلاق مبتنی بر آموزه‌های دینی، نیازمند مجال دیگری، اما آنچه مناسب مقام بحث است، اینکه پایگاه الزامات اخلاقی را می‌باید «الوهیت خدای متعال» و از طریق جریان «ولایت» او در عالم دانست. انسان‌ها به میزانی که تولی به ولایت پیدا کنند و این الزامات را در قوای خود تسری دهند، ملتزم به الزامات اخلاقی و متخلق به اخلاق خواهند شد. در مقابل، جریان ولایت طاغوت قرار دارد که تولی به اولیای طاغوت، موجب پیدایش اخلاق و صفات رذیله و سیر انسان در وادی ظلمات خواهد شد. البته این امر، منافی وجود پایگاه درونی اخلاق در انسان تحت عنوان عقل یا فطرت نیست، بلکه اساساً اگر اخلاق و الزامات اخلاقی، درون انسان پایگاه نداشته باشند، تحلیل ارتباط انسان با این الزامات با مشکل مواجه خواهد شد. بنابراین، عقل حجت باطنی است که به میزانی که تحت ولایت حجت ظاهری قرار گیرد، بسط و توسعه پیدا می‌کند، ظرفیت‌هایش شکوفا می‌شود (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳) و الزامات اخلاقی عبودیت، خدای متعال در او تقویت می‌گردد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۵).

پی‌نوشت‌ها

۱. مطالب این بخش از مقاله، تقریر و جمع‌بندی نکاتی است که در جلسه‌ای پژوهشی در محضر حجت‌الاسلام استاد سیدمهدی میرباقری به بررسی نظریه پرداخته شده است.

۲. البته استاد لاریجانی از لفظ «میل» استفاده نمی‌کند، بلکه از واژه «لزوم به نحو شایع» استفاده کرده‌اند. هرچند ممکن است بین «میل» و «لزوم» تفاوت اندکی قائل شد، اما بی‌تردید این دو از یک سنخ بوده و از نوعی کشش روحی حکایت می‌کنند که غیر از «مفهوم و صورت ذهنی لزوم» می‌باشد. به تعبیر دیگر، درک «لزوم به حمل شایع»، که همان مصداق واقعی لزوم و بایستی است، نمی‌تواند فارغ از هرگونه احساس کشش روحی باشد.

منابع

- نهج البلاغه، شریف‌الرضی، محمدبن حسین، ۱۴۱۴ق، (للصبحی صالح)، قم، هجرت.
- اردستانی، محمدعلی، ۱۳۸۲، «نظریه علامه طباطبائی در مورد نفس الامر»، ذهن، ش ۱۳، ص ۲۳-۴۶.
- صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تعلیقہ علامه طباطبائی، چ سوم، بیروت، داراحیاء تراث العربی.
- عارفی، عباس، ۱۳۸۰، «نفس الامر و مناط صدق»، ذهن، ش ۶ و ۷، ص ۲۳-۶۶.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، کافی، قم، دارالحديث.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۸۶، «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، پژوهش‌های اصولی (فصلنامه تخصصی علم اصول)، سال سوم، ش ۷، ص ۲۰۹-۲۳۴.
- لایجی، فیاض، ۱۳۷۲، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، چ سوم، تهران، الزهراء.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۴، فلسفه اخلاق، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- وارنوک، ج، ۱۳۳۸، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چ دوم، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.

