

ابتنای اخلاق بر دین از دیدگاه آدامز و علامه طباطبایی

حسین و فاپور*
محمد محمدرضایی**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۱

چکیده

از عناصر مهم اکثر ادیان، سفارش‌ها و تأکیدات اخلاقی است؛ به نحوی که ارتباط وثیقی بین حوزه دین و اخلاق فرض شده است. در دو دین مسیحیت و اسلام نیز وابستگی اخلاق به دین به عنوان موضوعی مفروض تلقی می‌شود. در این مقاله به بررسی نظرات رابرت آدامز و علامه طباطبایی، دو تن از متفکران معاصرین دو دین در موضوع ارتباط دین و اخلاق و نحوه وابستگی اخلاق به دین از نظر آنان پرداخته شده است. آدامز، از طرفداران نظریه امر الهی در دوران معاصر، سعی کرده است با تفکیک مقام ارزش از مقام الزام در اخلاق و وابسته دانستن الزام به امر الهی و استقلال ارزش از امر الهی، همچنین با جداساختن عنصر معنا از ماهیت در عبارات و گزاره‌های اخلاقی نظریه خود را از بند اشکالات تقریر سنتی وارد بر نظریه امر الهی رها سازد. در این مقاله مطرح شده است که می‌توان مفهوم خوبی از منظر آدامز و مراتب آن را با مبحث مراتب وجود از نظر علامه و بحث وجدان و ندای درون در آدامز و مبحث فطرت و نقش آن در اخلاق از دیدگاه علامه مقایسه کرد؛ همچنین مبحث الزام در آدامز با اعتباریات در علامه مورد مطابقت قرار گرفته است. ضمناً موضوع ساخت اجتماعی اخلاق از نظر علامه که فلاسفه اسلامی کمتر بدان پرداخته‌اند، با نظر آدامز در باب نقش دیگری و اجتماع در شکل‌گیری اخلاق، مقایسه شده است.

* دانش آموخته دکتری فلسفه دین پردیس فارابی دانشگاه تهران (هیات علمی جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران)

تهران، vafapoor@ut.ac.ir

** استاد گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). mmrezai@ut.ac.ir

مقدمه

اخلاق به عنوان یکی از ارکان مهم جامعه بشر، در طول تاریخ بدون انسانی، همواره جزو لاینفک جامعه انسانی بوده است. انسان را چه مدنی بالطبع و چه مدنی بالضروره بدانیم، آنچه در زندگی او همواره مهم بوده، زندگی در جمع و اجتماع بوده است و از عناصر اصلی و مورد توجه زندگی اجتماعی، اخلاق و رعایت اصول اخلاقی در زندگی اجتماعی است.

ظاهر امر نشان می‌دهد که قواعد زندگی اجتماعی بشر همواره مشتمل بر مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی بوده است؛ چه آن اجتماع دینی باشد یا نباشد و چه دین در عمل مورد قبول آن جامعه باشد یا نباشد. اگرچه به نظر می‌رسد جامعه بدون دین محصول دنیای مدرن است و آنچه تاریخ بشر گواه بر آن است، جامعه بشری بدون دین دست‌کم در شکل بدوی آن وجود نداشته است، لکن اگر وجود جوامع عاری از دین را هم در تاریخ بشر بپذیریم، آن جوامع را نمی‌توان خالی از عناصر اخلاقی دانست و همواره توجه به نکات اخلاقی بخش مهمی از قواعد زندگی در اجتماع انسانی بوده است. به نظر می‌رسد دنیای سنت همواره با دین عجین بوده و مصلحان یا مخالفان دین مسلط در هر جامعه خود به دنبال ترویج دینی دیگر یا اصلاح در دین حاکم بوده‌اند. بر همین اساس بنیان‌های فکری جوامع نیز با دین عجین بوده و عناصر فرهنگی و اجتماعی هر جامعه‌ای متأثر از دین حاکم در آن جامعه شکل یافته است که یکی از این عناصر مهم، اخلاق بوده است. می‌توان گفت تمام عناصر و گزاره‌های اخلاقی حاکم در هر جامعه متأثر و آمیخته با گزاره‌های دینی آن جامعه بوده است.

درواقع در دنیای سنت، تفکیکی صریح میان اخلاق و آموزه‌های دینی نمی‌توان یافت و همواره آموزه‌های اخلاقی و آموزه‌های دینی عجین و درهم تنیده بوده‌اند. شاید اشکالات و سؤالات بنیادین در این موضع نیز صرفاً درخصوص برخی مبانی گزاره‌های

اخلاقی و صرفاً به واسطه اندیشمندان خاصی در این حوزه مانند افلاطون مطرح شده است؛ ولی مسئله‌ای بنیادین در این موضوع به شمار نمی‌رفته است.

در دوران جدید و با سیطره تفکر جدایی عرصه‌های مختلف اجتماع و فرهنگ از دین که ابتدا در حوزه‌های علمی به معنای خاص و ملموس‌تر مانند اقتصاد، سیاست، روان‌شناسی و علوم اجتماعی به نظریه غالب مبدل شد، پس از آن به تدریج این تفکیک در حوزه‌هایی مانند اخلاق نیز مطرح گردید؛ بدین قرار که نقش دین و اوامر و نواهی دینی در شکل‌گیری یک نظام اخلاقی در جامعه چیست و آیا بدون حضور دین می‌توان اخلاقی غیردینی و به اصطلاح اخلاق عرفی برای جامعه متصور شد یا خیر؟

در چگونگی وابستگی اخلاق به دین نظریات متعددی مطرح شده است و اندیشمندان مختلف نظریات متعددی در این خصوص مطرح کرده‌اند و در تاریخ دین نیز این موضوع همواره به عنوان یکی از موضوعات اساسی در دین مورد مناقشه صاحب‌نظران بوده است. شاید بتوان گفت اساسی‌ترین اختلاف در این زمینه، مواجهه دو رویکرد اخلاق عقلی و اخلاق نقلی در تاریخ ادیان خصوصاً ادیان اسلام و مسیحیت بوده است. در زمینه بررسی این دو رویکرد، موارد مقایسه فراوانی وجود دارد.

رویکرد اخلاق نقلی در ادیان مسیحیت و اسلام ریشه‌ای عمیق و تاریخی دارد و از این منظر از وجوه مختلفی می‌توان آنها را بررسی و مقایسه کرد. این دو رویکرد ریشه در مبانی دو نگاه متفاوت به تمامی ارکان دین در ادیان مختلف دارد و در تمام علوم دینی قابل مشاهده است و اگرچه نمی‌توان مرزبندی دقیقی میان آن دو رویکرد قائل شد و این دو رویکرد در بردارنده طیف گسترده‌ای از نظریات در ادیان مختلف است؛ لکن می‌توان اکثر نظریات اخلاقی در این دو دین را با این دو رویکرد تقسیم‌بندی، ارزیابی و مقایسه کرد.

یکی از این نظریات با رویکرد نقلی در حوزه اخلاق، نظریه امر الهی (Divine Command Theory) است که پیش‌تر و بیشتر در تاریخ مسیحیت ریشه دارد و از دیرباز در الهیات مسیحیت مطرح بوده و با تقریرهای متعدد بازتعریف شده است. در دوران جدید این اندیشه توسط تینی چند از متألهان مسیحی با تقریرهای جدید بازتولید

شده است که از معاصران و معروف‌ترین ایشان رابرت مریهيو آدامز (Robert Merrihew Adams) است. ایشان با ارائه تقریر جدید و اصلاح چندگانه این نظریه، سعی دارد با اصلاح تئوری امر الهی با استفاده از مباحث جدید در فلسفه تحلیلی، اشکالات وارده بر آن را برطرف نماید.

در میان متفکران معاصر مسلمان نیز علامه طباطبایی از دو منظر به مباحث اخلاقی پرداخته است. ابتدا در بحث اعتباریات در رسائل سبعه و اصول فلسفه و روش رئالیسم که در آن ورودی متفاوت به مبحث اخلاق داشته‌اند که در مقاله به آن می‌پردازیم و از طرف دیگر در مبحث فطرت که بیشتر در تفسیر المیزان به آن پرداخته شده است و نگاهی بیشتر الهیاتی به مباحث اخلاقی داشته‌اند. در این مقاله سعی خواهیم کرد با بررسی آثار آدامز و علامه طباطبایی، نظریات اخلاقی ایشان و نگاه ایشان به رابطه دین و اخلاق را استخراج و مقایسه کنیم.

رابطه اخلاق و دین

در باب چگونگی وابستگی اخلاق به دین تقسیم‌های متعددی طرح شده است که از آن جمله می‌توان به تقسیم فیلیپ. ال. کوئین اشاره کرد. او وابستگی اخلاق به دین را علی، مفهومی، معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی می‌داند (کوئین، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳). ویلیام فرانکنا سه نوع «ارتباط تاریخی یا علی»، «روان‌شناختی یا انگیزشی» و «منطقی یا توجیهی» میان دین و اخلاق ذکر می‌کند (Franken, 1981, p.15) و جانان برگ روابط «مفهومی یا زبان‌شناختی» «معرفت‌شناختی» و «روان‌شناختی یا انگیزشی» را میان اخلاق و دین مطرح می‌کند (برگ، ۱۳۷۶، ص ۲۰۴). فنایی به شش صورت رابطه «اخلاق و دین» را قابل طرح می‌داند: رابطه تاریخی؛ زبان‌شناختی؛ وجودشناختی؛ منطقی و معرفت‌شناختی و روان‌شناختی و عقلانیت (فنایی، ۱۳۹۲، ص ۷۴). آیت‌الله مصباح از چهار جنبه، وابستگی اخلاق به دین را بررسی کرده است: تعریف مفاهیم اخلاقی؛ تعیین ارزش‌های اخلاقی و تعیین هدف ارزش‌های اخلاقی و ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی (مصباح، ۱۳۸۲،

ص ۱۸۲). آقای ملکیان وابستگی محتمل اخلاق به دین را از این چهار منظر بررسی می‌کند: نخست ابتدای مفهومی؛ دوم ابتدای وجودی و علی؛ سوم تعیین مصادیق امور اخلاقی یا ابتدای معرفت‌شناختی و چهارم ابتدای روان‌شناختی یا ضمانت‌اجرایی (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۵).

در مجموع و با ادغام تقسیمات مذکور می‌توان در اینجا به چند نوع وابستگی اصلی در ارتباط اخلاق به دین رسید که به صورت مختصر به آنها اشاره‌ای می‌رود و پس از آن به تبیین علامه طباطبایی و آدامز از چگونگی این وابستگی خواهیم پرداخت.

وابستگی مفهوم شناختی

یکی از قدیمی‌ترین مباحث در وابستگی اخلاقی به دین وابستگی مفهومی است که اولین بار در محاورات افلاطون در تعریف دینداری در کتاب اوئیثرون مطرح شد. آیا دوست داشتن خدایان موجب دینی بودن یک چیز می‌شود یا چون آن چیز دینی است، خدایان آن را دوست دارند؟ (افلاطون، ج ۲، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰). وابستگی مفهومی اخلاق به دین در واقع آن چیزی است که در کلام مسیحی در وابستگی اخلاق به دین با عنوان امر الهی آمده و در تاریخ کلام اسلامی نیز مشابه آن نظریه توسط اشاعره مطرح شد که حسن و قبح امور را کاملاً وابسته به امر و نهی الهی می‌دانستند. از نظر اشاعره حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است؛ همچنین از نظر ایشان - بر خلاف معتزله - عدل، شرعی است نه عقلی (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۵۲). وابستگی مفهومی شناختی اوامر اخلاقی به خداوند در سنت‌های جدید فلسفه اخلاق با عنوان «امر الهی» آمده است و در سنت مسیحی تلاش بسیاری شده است با قرائت‌های جدیدی از این نظریه دفاع شود (فلیپ کوئین، ۱۳۹۲، ص ۳۷۱).

به نظر می‌رسد وابستگی مورد نظر اشاعره و متناظر با آن در سنت مسیحی، یعنی قائلان به امر الهی، بیشتر مبتنی بر وجه وجودشناختی و معرفت‌شناختی است تا مفهوم‌شناختی؛ چراکه تبیین وابستگی مفهومی با مشکلات بیشتری مواجه خواهد بود.

شک نیست هر عاقلی که به مرتبه تمییز و رشد برسد، عقل او به حسن عدل و قبح ظلم حکم کند، خواه آن عاقل مسلمانزاده باشد و در میان اهل اسلام و بالجمله به اهل شرایع و ملل پرورش یافته باشد و خواه هرگز نام اسلام را نیز بالفرض نشنیده باشد و با ارباب شرایع و ملل آمیخته نشده و صحبت نداشته باشد، لکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمییز کرده باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۴).

کسانی که قائل به وابستگی مفهومی قضایای اخلاقی به امر الهی هستند نیز بیشتر به دنبال اخذ نتیجه‌ای معرفت‌شناختی‌اند که فقط راه شناخت امور اخلاقی را خداوند می‌داند (فناپی، ۱۳۹۲، ص ۸۰). تقریر مفهوم‌شناختی، افراطی‌ترین قرائت از امر الهی است و به نظر می‌رسد با شهود انسان در تضاد است و درک مشترک همه انسان‌ها در امور کلی اخلاقی خلاف آن را نشان می‌دهد. شاید بهتر باشد نظر مدعیان این نوع وابستگی اخلاق به دین را به وجودشناختی یا بیشتر به معرفت‌شناختی بازگرداند.

وابستگی وجودشناختی

نوع دیگر وابستگی اخلاق به دین وابستگی وجودشناختی است و تقریر دیگری که می‌توان از نظریه امر الهی و حسن و قبح الهی در اشاعره ارائه کرد، بر مبنای ابتدای وجودشناختی اخلاق بر دین است؛ همان‌گونه که تقریری از پرسش سقراط در اوثیفرון را نیز می‌توان به معنای وابستگی وجودشناختی اخلاق به دین دانست. این نظریه به دنبال اثبات این گزاره است که بدون امر خداوند نمی‌توان به بدی یا خوبی یا درستی یا نادرستی چیزی حکم کرد و همان‌گونه که امور عینی عالم هستی وابسته به خدا و عنایت وجودی اوست، امر اخلاقی نیز از لحاظ وجودی به عنایت خداوند وابسته است.

در رابطه وجودشناختی یا متافیزیکی، بحث بر سر نحوه مرتبط‌شدن خصوصیات اخلاقی سبک با خصوصیات اخلاقی ستبر است. در فلسفه اخلاق معاصر، نظریه امر الهی متکفل بیان این مطلب است که تحقق خصوصیات اخلاقی سبک در عالم خارج و عارض شدن آنها بر خصوصیات اخلاقی ستبر متوقف بر تعلق اراده خداوند به آنهاست

(دباغ، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

بنابراین به نظر می‌رسد هم نظریه اشاعره در خصوص حسن و قبح الهی و هم نظریه امر الهی بیشتر مبتنی بر وابستگی وجودشناختی اوامر اخلاقی بر اراده خداوند است نه وابستگی مفهومی. ممکن است بر اساس فلسفه وجودی صدرایی که علامه طباطبایی در همین سنت فلسفی قرار دارد و بر اساس تعالیم این سنت فلسفی، گفته شود از آنجاکه تمام هستی در سلسله مراتب وجود، وابسته به وجود واجب است، تصورات و تصدیقات اخلاقی و اوامر اخلاقی نیز در این سلسله وابسته به خداوندند. ضعف این استدلال واضح است؛ چراکه بر این اساس قوانین فیزیک، شیمی و ریاضی و مانند آن نیز وابسته به خداوندند؛ در صورتی که این امور از اقتضائات جهان مادی‌اند و وجود جهان مادی لامحاله بدون این قوانین نیست. به همین صورت می‌توان گفت انسان نیز فطرتاً و ذاتاً چنان خلق شده است که همان‌گونه که ذاتاً حیوانی عاقل و متفکر است، ذاتاً موجودی اخلاقی است.

این استدلال با مشکل بنیادی مشابه دانستن امور عینی و وجودی و امور اعتباری یا گزاره‌ای مواجه است؛ چراکه این دو امر تفاوت اساسی دارند و نمی‌توان درباره هر دو با یک حکم قضاوت کرد.

وابستگی معرفت‌شناختی

با توجه به اشکالات در ایده وابستگی مفهوم‌شناختی گزاره‌های اخلاقی به دین، تقریر وابستگی معرفت‌شناختی اخلاق به دین در میان فلاسفه اخلاق مطرح شد؛ بدین معنا که چنانچه دیگر وابستگی اخلاق به دین را پذیرا نباشیم، منبع معرفی ما برای فهم اخلاق و شناخت گزاره‌های اخلاقی صرفاً در دین نهفته است؛ البته در این میان اختلاف است که برخی فهم کلیات گزاره‌های اخلاقی را از دین و فهم جزئیات را وابسته به عقل بشر می‌دانند و برخی بر عکس.

وابستگی مفهوم‌شناختی و وجودشناختی اخلاق به دین بر اساس برداشت ما از

متون شیعه، طرفداران کمی دارد و بیشترین نظریات را می‌توان در وابستگی معرفت‌شناختی و روان‌شناختی اخلاق به دین یافت. این موضوع به بحث کلی حسن و قبح عقلی و شرعی باز می‌گردد که نزاع معروف میان اشاعره و معتزله بود. از نظر شهید مطهری شیعه در آن زمان در این فکر، طرفدار تفکر معتزلی بود (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۲، ص ۸۷۷).

در این مبحث لازم است به این مبنا در کلام امامیه توجه داشت که اصول کلی اخلاقی، عقلی است و شناخت آن بدون استمداد از شرع ممکن است؛ چراکه اگر شناخت تمام اصول اخلاقی مبتنی بر دین باشد، تالی فاسد بسیار به دنبال دارد که در سنت کلام امامیه به آنها اشاره شده است. از جمله استدلال‌ها می‌توان به استدلال *خواجه نصیرالدین طوسی* در *تجرید الاعتقاد* و شرح آن توسط علامه حلی اشاره کرد. ایشان در اثبات حسن و قبح عقلی می‌گویند: «و هما عقلیان لعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم من غیر شرع» (طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۰۳). بنابراین استدلال اصلی ایشان بر اثبات عقلی بودن حسن و قبح این است که بدون نیاز به شرع، انسان قادر به شناخت حسن و قبح است و واضح است که این مقام، مقام معرفت‌شناختی قضایای اخلاقی است که متکلمان شیعی بر آن تأکید بسیار دارند. استدلال دیگر ایشان بازگشت به همان دوری بودن است: «و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» (همان)؛ به این معنا که اگر ما حسن و قبح امور را با عقل خود درک نکنیم، نمی‌توانیم بر قبح دروغ حکم کنیم، پس وقوع آن از خداوند ممکن است؛ بنابراین اگر خداوند ما را به قبح چیزی خبر داد، نمی‌توانیم آن را قبیح بدانیم؛ چراکه امکان وقوع کذب را بر خداوند جایز می‌دانیم.

موضع اشاعره از آن جهت مشکل شمرده می‌شود که اگر اشیا در حد ذات خود حسن یا قبیح نبودند و اگر عقل نمی‌توانست بین خوب و بد تمییز و تفرقه قائل شود، پیغمبران نمی‌توانستند مردم را به تشخیص دادن بین خوب و بد دعوت کنند (دینانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۹). بنابراین اصل دعوت اسلام به خوبی و پرهیز از بدی بدون توضیح مفهوم آن، خود دلالت بر بی‌نیازی معرفت‌شناختی انسان از دین در شناخت خوبی و بدی دارد.

وابستگی روان‌شناختی یا ضمانت اجرایی اخلاق به واسطه دین

عده‌ای دیگر خداوند و دین را عامل انگیزشی در عمل به اخلاق دانسته‌اند و اینکه وجود دین در جامعه موجب افزایش انگیزه افراد برای عمل به اوامر اخلاقی شده است. همین موضوع موجب طرح این ادعا شد که هر کجا خدا نباشد، هر چیزی جایز می‌شود. این نوع وابستگی ابتدا نیازمند دقت نظر در معنای انگیزه و تمایز آن با علت و عامل است؛ ضمن اینکه موارد نقض آن در تاریخ بشر هم در جوامع و افراد متدین و هم در جوامع و افراد ملحد بسیار یافت می‌شود.

یکی از مهم‌ترین جنبه‌هایی که در اخلاق دینی به آن توجه شده است، وابستگی روان‌شناختی اوامر اخلاقی به دین است؛ بدین معنا که بدون فرض خدا و جاودانگی، انگیزه انسانی برای انجام امور اخلاقی از بین می‌رود یا کم می‌شود و موجب کم‌فروغ شدن اخلاق در جامعه می‌گردد.

در متن قرآن و روایات به این جنبه توجه بسیاری شده است و بسیاری از آیات قرآن ثواب و عقاب برای انجام و ترک اوامر اخلاقی قرار داده است. در واقع اخلاق فاصله برای اینکه ثابت و پایرجا بماند ضامنی لازم دارد که از آن نگهداری کند و آن چیز غیر از توحید نیست. واضح است اگر اعتقاد به معاد در بین مردم نباشد، دیگر موجب اساسی و اصیلی که افراد بشر را از پیروی هوا و هوس بازدارد و جلوی لذات طبیعی را بگیرد، وجود نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۵). البته این التزام و انگیزش توحیدی به همراه عمل و تکرار به صورت ملکه در انسان متجلی می‌شود: به حسب حقیقت، تأثیر تکرار عمل در پیدایش اخلاق به تأثیر اعتقاد (صورت علمی) بر می‌گردد؛ زیرا کاری که تکرار عمل در درون انسان انجام می‌دهد، این است که ... کار به جایی می‌رسد که پیوسته امکان عمل و زیبایی آن در نظر انسان مجسم شده و مجال مخالفت نمی‌دهد (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

به اعتقاد علامه اخلاق عموماً در میان علم و عمل واقع است؛ به عبارت دیگر از یک طرف با اعتقاد هم‌مرز است و از طرف دیگر با عمل و فعل (همان).

بررسی نظر علامه طباطبایی در اخلاق

علامه طباطبایی به عنوان یکی از اندیشمندان اسلامی در دوران معاصر، نظریات مختلفی در حوزه‌های مختلف فلسفی و تفکر دینی داشته‌اند و مباحث ایشان باب جدیدی در مسائل اندیشه دینی باز کرده است. از نظر علامه ابعاد دین سه بعد عقاید، اخلاق و عبادیات است (همان، ص ۳۵-۳۷). ایشان به رویه دیگر صاحب‌نظران اسلامی در حوزه اخلاق نیز مباحث مهمی را مطرح کرده‌اند که مورد توجه آنان نیز قرار گرفته است. آنچه در نظریات اخلاقی علامه طباطبایی بیشتر مطرح شده است، نظریات ایشان درباره اعتباریات است که در دو کتاب مهم اعتباریات از مجموعه رسایل سبعة و در مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح شده است و موجب طرح مسائل و مناقشات بسیار در این مورد شده است و معمولاً در اندیشه اخلاقی ایشان به آن مباحث استناد می‌شود؛ لکن به نظر می‌رسد یکی از مباحثی که از دیدگاه علامه در نظریه اخلاقی ایشان قابل طرح و مقایسه با اندیشمندان دیگر است، ورود ایشان در بحث فطرت در مباحث مختلف و استناد به آن در پردازش ایده‌های مختلف خصوصاً جایگاه آن در بحث اخلاق است که امروزه قابل بازخوانی و توجه مجدد است.

در بررسی و فهم نظر علامه طباطبایی درباره وابستگی اخلاق به دین و چگونگی ابتدای اخلاق بر دین لازم است به چند مقدمه که تأثیر بنیادین در تمام تفکر ایشان دارد، توجه ویژه داشته باشیم:

۱. پیروی از سنت فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه با لوازم آن؛
۲. قرار گرفتن در سنت عدلیه امامیه که نقطه تقابل سنت اشعری مسلکی در جهان اسلام است؛

۳. حجیت عقل در مباحث گوناگون اعتقادی، کلامی و فقهی؛

۴. توجه به جایگاه بحث فطرت در اندیشه علامه طباطبایی.

جایگاه اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه

علامه بحث مفصلی درباره اعتباریات و تفاوت آن با ادراکات حقیقی دارد و بر نقش ویژه اراده که وجه متمایز انسان از سایر موجودات است، تأکید دارد و آن را در امور اخلاقی طرح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲ الف، صص ۱۴۹ و ۱۹۸ و ۱۳۶۲ ب، صص ۱۲۷-۱۲۹، ۱۵۵-۱۵۸ و ۲۳۴-۲۳۸). علامه اظهار می‌کند که ادراکات اعتباری سروکاری با نفس الامر ندارد و این ادراکات جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد. ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد (مصلح، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

باید توجه داشت که علامه در تبیین اعتبار به سیر تکاملی و حرکت جوهری بشر توجه دارد و در واقع اعتبار نزد علامه را باید در راستای فلسفه وجودی و صدرایی علامه و سیر تکاملی بشر به کمال تعریف کرد. اعتبار، حلقه ارتباط دو گونه حقیقت (حقیقت نقص و حقیقت کمال) است که به واسطه آن، انسان راه استکمال را پی می‌گیرد (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۱).

همان‌گونه که پیداست، علامه با تأثیر از فلسفه صدرایی که در آن درجات وجودی جهان هستی نقش اساسی را ایفا می‌کند، به بحث اعتباریات وارد می‌شود که در این مسیر، انسان از موجود ناقص به موجود کامل‌تر به خلق اعتباریات دست می‌زند. این تعبیر را باید در پارادایم فکری علامه تفسیر و تعبیر کرد و بدون توجه به سیر کلی تفکر علامه تعبیر ایشان منجر به سوء تفاهم عمده خواهد شد. ایشان در کتاب بررسی‌های اسلامی در تفسیر ولایت و برخی مسائل ثابت دین نیز از اعتبارات ثابت انسانی استفاده می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص ۱۵۶-۱۷۸).

ساخت اجتماعی اعتباریات

اعتباریات منتج از نیازها و احساسات درونی یا نیازها و الزامات اجتماعی است. یکی از مباحث مهمی که در مورد اعتباریات علامه قابل طرح است و از طریق آن می‌توان ورودی به مباحث دوران جدید خصوصاً در حوزه جامعه‌شناسی داشت، نقش اجتماع

در شکل‌گیری اعتباریات است. اساس ساختارهای اصلی جامعه انسانی مفاهیم اعتباری است و ساختار و مفاهیم کاربردی در جامعه را مفاهیم اعتباری تشکیل می‌دهد.

در مباحث اجتماعی اساس شکل‌گیری این نوع مفاهیم اعتباری را اجتماع می‌دانند. در واقع اجتماع به عنوان یک واقعیت عینی که متشکل از نهادهای مختلف مانند خانواده، دین، آموزش و پرورش و غیره در طول تاریخ شکل یافته، رفتارهای اجتماعی انسان را شکل می‌دهد. «در این میان لازم است بر جنبه تاریخی بودن اعتباریات که تشکیل‌دهنده فرهنگ است، توجه داشته باشیم» (مصلح، ۱۳۹۲، ص ۴۴).

این نوع نگاه ما را به نگاه جامعه‌شناختی از واقعیت‌های اجتماعی که در جامعه تبلور می‌یابد و به عبارتی ساخت اجتماعی واقعیت سوق می‌دهد؛ بدین معنا که جوامع بشری در طول تاریخ و با پیشرفت خود به خلق اعتباریات جدید دست می‌زنند و از این طریق به شکوفایی فرهنگ اجتماعی خود می‌پردازند. با شکل‌گیری این اعتباریات که ریشه در طبع بشر دارد، طبیعت اصل و فرهنگ منتزع از آن می‌شود.

جامعه‌شناسان بزرگی مانند دورکیم بر شکل‌گیری این نوع واقعیت‌ها در جامعه تأکید دارند و معتقدند جامعه واقعیت خارجی احکام خود را بر اجتماع تحمیل می‌کند که از آن جمله احکام اخلاقی است. در واقع اجتماع انسانی خود هویتی را شکل می‌دهد که لزوماً فرامینی در آن ساخته می‌شود که اعتبار آن همچون عینیات و وقایع دیگر است.

دورکیم، وبر و مارکس هر سه بر اهمیت بنیادین ارزش‌های اخلاقی در حیات اجتماعی توافق دارند؛ اما دورکیم بر کارکرد اخلاق در فراهم کردن انسجام اجتماعی تأکید می‌کند و وبر آن را معنابخش و هدف‌بخش به حیات فردی می‌داند؛ درحالی‌که مارکس ارزش‌های اخلاقی را به عنوان کارکردی برای حمایت از نظم اجتماعی خاص و نقابی برای حمایت از طبقه خاص می‌داند (Phillips, 1992, p.1184).

مصلح اعتبار انسانی را اساس تشکیل‌دهنده فرهنگ انسانی می‌داند و این امر را در شکل‌گیری فرهنگ هر جامعه بنیادی و حیاتی می‌داند. اساس زندگی بشری اعتباریات، یعنی فرهنگ است. انسان زندگی را با وابستگی به اجزای همان فرهنگی ادامه می‌دهد که خودش آفریده (اعتبار کرده) است (مصلح، ۱۳۹۲، ص ۴۴). البته در اعتباریات نقش

حقایق خارجی نیز باید دیده شود و چنان نیست که اعتباری تماماً بی‌بنیاد و من‌عندی باشد، بلکه انسان بر مبنای درک از حقایق به ساخت اعتباری مبادرت می‌ورزد. «قوم اعتباریات نیز بر مفاهیم حقیقی است که مأخوذ از خارج است» (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶).

بنابراین علامه معتقدند است نیازهای شخصی و اجتماع بشری و تمدن انسانی موجب جعل اعتباریات شده است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۵)؛ به‌نحوی که زندگی انسان را بر مبنای اعتباریات می‌داند و در واقع اعتبار در نظام اجتماع شکل می‌گیرد.

جایگاه فطرت در نظریه اخلاقی علامه

آنچه بیشتر از علامه در حوزه فلسفه اخلاق مطرح و نقل می‌شود، دیدگاه‌های ایشان در خصوص اعتباریات است؛ لکن به مبحث فطرت ایشان که عنصر مبنایی در بحث اخلاق است کمتر پرداخته شده است. «فطرت انسانی حکمی است که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید [همچون] قضاوت عمومی است که در این احکام هیچ‌گونه خصومت شخصی راه ندارد... هدایت طبیعت بسته به تجهیزاتی است که ساختمان نوعی دارای آنها می‌باشد و از این‌رو هدایت طبیعت (احکام فطری) به کارهایی که با اشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق می‌دهد، خواهد بود» (همو، ۱۳۶۲ الف، ج ۲، ص ۲۰۸). علامه در برخی فقرات، طبیعت و فرهنگ را با تعبیر فطرت جمع می‌کند. «علامه گاهی فطرت را معادل همان طبیعت می‌داند. ایشان آزادی انسان را موهبتی طبیعی می‌داند که به هدایت طبیعت باز می‌گردد» (مصلح، ۱۳۹۲، ۵۰).

علامه ادراکات فطری را ادراکاتی می‌داند که تمام اذهان خواه ناخواه در آنها علی‌السویه‌اند. علامه در مباحث مختلف خود، به‌ویژه در تفسیر المیزان از نظریه فطرت بسیار زیاد استفاده کرده‌اند و موضوع فطرت در نظریات ایشان جایگاه ویژه‌ای دارد. در مباحث اخلاق هم خصوصاً در مباحث تفسیری به جایگاه فطرت اشاره داشته‌اند. توجه به فطرت را تا حد زیادی می‌توان به بحث وجدان و درون انسان و سؤال از درون

مرتبط ساخت. ایشان در ساخت اعتباریات ثابت و دلیل ثابت بودن آن بر نقش و جایگاه فطرت تأکید ویژه دارند. علامه در رسائل سبعة در اثبات اعتباریات ثابت از فطرت و گرایش‌های فطری بهره می‌گیرد و معتقد است به جهت گرایش‌های فطری ثابت که در انسان وجود دارد، اعتباریات ثابتی نیز برای نوع انسان وجود دارد؛ مثلاً اصل گرایش فطری انسان به خیر و نفرت فطری انسان از شر موجب ایجاد اعتبار ثابت حسن و قبح برای نوع بشر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ب، ص ۱۳۸).

علامه سه مکتب اخلاقی مطرح می‌کند: ۱. مکتب اخلاقی اجتماعی (جسمانی) این جهان؛ ۲. مکتب دینی عام- جهان آخرت؛ ۳. مکتب اخلاقی قرآن - حق مطلق (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹-۱۴۱).

مکتب اخلاقی اجتماعی به دنبال کسب فضیلت این جهانی است و مکتب اخلاقی دینی عام به دنبال سعادت و حیات جاذبه اخروی است و هدف مکتب اخلاقی قرآنی ذات خداست (همان، ص ۱۳۹). علامه تفاوت سه مکتب را در المیزان (ج ۱، ص ۳۵۴-۳۶۲) شرح می‌دهد و مبنای آنها را فطرت انسانی می‌داند. علامه معتقد است هر سه این مکاتب به فطرت پرسش درون انسان بر می‌گردد؛ لکن دارای شدت و ضعف است و مرتبه‌بندی می‌شود. علامه ریشه اعتباریات را جهازات و احساسات انسانی می‌داند که طبیعت در اختیار آدمی قرار داده است. تمام این جهازات و اعتباریات منشعب از آنها در ذیل طرح کلی الهی فهمیده می‌شود. در واقع طبیعت که مخلوق الهی است، این امکانات را برای رسیدن به مقصود الهی در اختیار انسان قرار داده است (مصلح، ۱۳۹۲، ص ۹۰).

فطرت همان ساختار و سازمان وجود آدمی است که هرچه از انسان سر می‌زند، از آن برخاسته است (همان). پیامبران هم در واقع برای بازگشت به فطرت به مسیر اصلی خود برآمده‌اند. اعتباریات ثابت فرهنگ مشترک میان انسان‌ها را شکل می‌دهد. خدای سبحان این علوم و ادراکات را به ما الهام کرده تا ما را برای قدم نهادن در مرحله عمل مجهز کند و ما شروع به تصرف در عالم کنیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۴).

این اعتبارات واسطه حصول انسان به کمالات خویش است که یکی از اولین

ساخته‌های فطرت بشری است (همو، ۱۳۶۲ب، ص ۱۳۰). در واقع نقش اصلی اعتباریات نیل انسان به درجات کمال در مراتب انسانی است. اعتباریات در واقع اعتبار کاری بشری برای رفع احتیاجات انسان است در اعمال اختیاری خود و مبدأ پیدایش آن نیز نیازهای اجتماعی انسان است که آن نیز ریشه در فطرت انسانی دارد. علامه مهم‌ترین این اعتباریات را که برای رفع حوائج انسانی جعل می‌شود، اعتبار «باید» برای انجام عقل ارادی می‌داند. در واقع آن باید است که منشأ و موجب فعل ارادی در انسان می‌شود. علامه در طرح ایده خود به استكمال بشر و نیاز او برای سیر مراحل کمال اشاره و تأکید دارد. این تنها انسان است که برای نیل به کمال وجودی، اعتبار وجود و سایر اعتبارات را خلق می‌کند.

بنابراین انسان بر اساس فطرت خدایی که همان فطرت اخلاقی است، امکان شناخت امور اخلاقی را دارد و دین صرفاً وظیفه یادآوری و تذکر آنها را به انسان دارد؛ همچنین دستورات دیگری در دین که برای تکمیل امور اخلاقی به انسان آموزش می‌دهد.

بر اساس آیه «و نفس و ماسویها فألهمها فجورها و تقویها» (شمس: ۷-۸). بر این نکته تأکید می‌شود که شناخت امور اخلاقی به خود انسان و به درون خود انسان‌ها باز می‌گردد. پس از نزول آیه «تعاونوا علی البر و التقوی و لاتعاونوا علی الاثم و العداون»، شخصی به نام *وابصه* خدمت پیامبر آمد و در مورد «بر» و «اثم» پرسید و ایشان دو انگشت خود را بر سینه *وابصه* زدند و فرمودند: از قلبت سؤال کن، این فتوا را از دلت بخواه؛ یعنی خداوند تشخیص تقوا را و در مقابل تشخیص اثم را در فطرت انسان قرار داده است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ص ۶۳۹).

در مجموع می‌توان گفت یکی از مباحث مهم که در اندیشه فلسفی علامه طباطبایی مطرح شده و جایگاه مهم و کلیدی دارد، موضوع فطرت است. ایشان در استدلال‌های خود برای اثبات خدا و اثبات معاد از بحث فطرت استفاده کرده‌اند؛ همچنین - همان‌گونه که قبلاً گفته شد - ایشان در بحث اخلاق و اوامر اخلاقی نیز به موضوع فطرت توجه ویژه داشته‌اند؛ خدا دو نوع قانون دارد: یک نوع قوانینی که در فطرت

انسان ثبت کرده است و نوع دیگر قوانینی که در فطرت انسان نیست، بلکه از همان قوانین فطری منشعب می‌شود و فقط به وسیله انبیا بیان شده است (همان). انسان دارای فطرتی است که در جنبه عملی او را به اعمالی می‌خواند که سعادت او را تأمین کند... و انسان به گونه‌ای است که فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی است (امید، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷).

پس انسان دارای فطرتی خاص خود است که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند؛ راهی که جز آن راه را نمی‌تواند پیش گیرد: «فطرت الله الّتی فطر النّاس علیّها» و انسان که در این نشئه زندگی می‌کند، نوع واحدی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد، سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ۲۶۸).

در نتیجه می‌توان گفت که ایشان در ادامه سنت عدلیه شیعه قائل معتقدند اوامر اخلاقی وابستگی مفهومی، وجودی و شناختی به دین ندارند و دین صرفاً برای یادآوری و تذکر این امور به انسان و برانگیختن امور فطری در انسان و برداشتن غبار غفلت از قلب انسان نازل شده است. اگرچه در شناخت برخی امور اخلاقی همچون ارتباط انسان با خدا وابستگی عقل انسانی به دین بیشتر است، در وابستگی روان‌شناختی و التزام عملی، وابستگی اخلاق به دین بیشتر است و این وابستگی بسته به درجات انسان متفاوت و ذومراتب است.

نظریه امر الهی

در نحوه وابستگی اخلاق به دین نظریات متعددی مطرح شده است و در تاریخ دین نیز این موضوع همواره به عنوان یکی از موضوعات اساسی مورد مناقشه صاحب‌نظران بوده است. شاید بتوان گفت اساسی‌ترین اختلاف در این زمینه، مواجهه دو رویکرد اخلاق عقلی و اخلاق نقلی در تاریخ ادیان خصوصاً ادیان اسلام و مسیحیت بوده است.

رویکرد اخلاق نقلی در ادیان مسیحیت و اسلام ریشه‌ای عمیق و تاریخی دارد و از این منظر از وجوه مختلفی می‌توان آنها را بررسی و مقایسه کرد. این دو رویکرد در اصول و مبانی خود مشتمل بر دو نگاه متفاوت به تمامی ارکان دین در ادیان مختلف است و در تمام علوم دینی قابل مشاهده است و اگرچه نمی‌توان مرزبندی دقیقی میان آن دو رویکرد قائل بود و این دو دربردارنده طیف گسترده‌ای از نظریات در ادیان مختلف است، می‌توان اکثر نظریات اخلاقی در این دو دین را با این دو رویکرد تقسیم‌بندی، ارزیابی و مقایسه کرد.

یکی از این نظریات با رویکرد نقلی در حوزه اخلاق، نظریه امر الهی (Divine Command theory) است که بیشتر در تاریخ مسیحیت ریشه دارد و از دیرباز در الهیات مسیحیت مطرح بوده و با تقریرهای متعدد بازتعریف شده است. در دوران جدید این اندیشه توسط چند تن از متألهان مسیحی با تقریرهای جدید بازتولید شده است که از معاصران و معروف‌ترین ایشان رابرت مریه‌وآدامز است. ایشان با ارائه تقریر جدید و اصلاح اندیشه سنتی امر الهی در سنت مسیحی و اصلاح چندگانه این نظریه، سعی دارد با اصلاح تئوری امر الهی اشکالات وارده بر آن را برطرف و با استفاده از مباحث جدید در فلسفه تحلیلی، اندیشه امر الهی را بازتولید کند و شیوه‌ای جدید برای طرح آن ارائه نماید.

بررسی نظریه اخلاقی آدامز

شاید بتوان گفت که تفکر امر الهی سنتی و وابستگی تمام قوانین اخلاقی به امر خداوند بدون هیچ معیار عقلانی یا طبیعی، به آن صورت که در قرون وسطی مطرح شده بود، در دوران جدید حامیان جدی نداشته است؛ لکن اندیشه امر الهی که در آن خداوند قدرت مطلق دارد و به نحوی لازم است جایگاه خداوند را به عنوان منشأ و مبنای فرامین اخلاقی تبیین نمود، در دوران جدید نیز طرفدارانی دارد و توسط برخی خصوصاً در اندیشه مسیحی بازتولید شده است. به همین منظور عده‌ای از اندیشمندان

معاصر سعی کرده‌اند تقریری جدید از امر الهی ارائه نمایند که از یک طرف مشکلات و پیامدهای منفی کمتری داشته باشد و از طرفی با قدرت بی‌نهایت خداوندی نیز سازگار باشد. از میان متفکران دوران معاصر که سعی داشته است امر الهی را با تقریری جدید ارائه نماید و در این میان با استفاده از مبانی فلسفه تحلیلی به مرور به اصطلاح ایده خود پرداخته، رابرت مرپیوود *آدامز* است.

یکی از شیوه‌هایی که در بررسی نحوه وابستگی دین به اخلاق رایج شده و خصوصاً *آدامز* به آن توجه ویژه داشته است، تفکیک ابتدای اخلاق بر دین در دو بخش «خوبی» و «الزام» بوده است. این شیوه که بر مبنای فلسفه تحلیلی رایج شده، توسط *آدامز* از فلاسفه تحلیلی معاصر به دقت دنبال شده است. او سعی کرده است با استفاده از روش تحلیلی و با اتکا به مبانی کلام مسیحی به پرسش مهم «چگونگی وابستگی دین به اخلاق» پاسخ دهد.

آدامز به عنوان یک متأله معاصر در حوزه تفکر مسیحی، سعی کرده است با بازتولید نظریه امر الهی و انجام اصلاحات مبنایی در آن با صورتی جدید و قابل دفاع، آن را مطرح و از آن دفاع نماید. از نظر او این نظریه جایگزین مناسب‌تری نسبت به نظریات سکولار است.

به باور *آدامز* از زمانی که از دهه پنجاه شروع به مطالعه کرده است، به این نتیجه رسیده که در دوران جدید، اکثر نویسندگان معتقدند اخلاق نمی‌تواند مبنای ایمانی و دینی داشته باشد و این اصل مورد پذیرش اکثر اندیشمندان حتی موحدان نیز قرار گرفته است (Adams, 1999, p.3). این موضوع او را شگفت‌زده می‌کرد؛ چراکه او در محیطی رشد کرده بود که دین و اخلاق به عنوان یک امر واحد تلقی می‌شد که هر دو مبتنی بر ذات، عمل و دستور الهی بوده است و چنین مواجهه‌ای زندگی را معنابخش می‌ساخته است (همان).

آدامز نظریه خود را در چند مرحله اصلاح می‌کند تا اشکالات وارد بر آن را برطرف نماید. در تقریر اول خود، دایره امر الهی را محدود به مؤمنان و پیروان به ادیان خاص، یعنی یهودیت و مسیحیت می‌داند؛ سپس با استفاده از نظریه کریبکی - پاتنم آن را به

شکل عام‌تری تبیین می‌نماید.

نظریه آدامز در ابتدای اخلاق بر دین

آنچه در تاریخچه امر الهی توسط اندیشمندان مختلف طرح شده، برداشت معناگرایانه یا حداکثر تقریر معرفت‌شناختی از این نظریه بوده است؛ لکن *آدامز* در طرح کلی خود تلاش دارد برداشت و تقریر معناشناختی از امر الهی در سنت دینی مسیحی را به برداشت و تقریر ماهیت‌شناختی تغییر دهد و در مسیر این تغییر سعی دارد با پاسخ به اشکالات مطرح‌شده به این ایده، به مرور به بازسازی نظریه خود بپردازد. اشکال اصلی به تقریر معناشناختی از امر الهی درک و فهم خداناباوران از درست و نادرست اخلاقی است. ملحدان به درست و نادرست به همان معنایی معتقدند که قائلان به نظریه امر الهی.

آدامز برای طرح ایده خود و اصلاح آن از معنا به ماهیت و از تبیین معنی‌شناختی از امر الهی به تبیین ماهیت‌شناختی منتقل می‌شود و در این مسیر از نظریات *هیلاری* - *پاتنم* استفاده می‌کند.

دیدگاه *پاتنم* در فلسفه زبان در اواسط دهه هفتاد ارائه شد. پیش از او *سول کریپکی* گفته بود که اسامی خاص - همانند حسن - و واژه‌های انواع طبیعی - همانند آب - مستقیماً، یعنی مستقل از اینکه چه توصیفاتی از آن واژه‌ها در ذهن داشته باشیم، به اشیا یا انواع خاصی دلالت می‌کنند. *پاتنم* دیدگاهی مشابه کریپکی در مورد واژه‌های انواع طبیعی مطرح می‌کند. ایده کریپکی و *پاتنم* از تئوری نام‌گذاری و فرایند آن شکل می‌گیرد. کریپکی در تئوری نام‌گذاری خود در توضیح نام‌گذاری برای اشیا یا اشخاص بر اساس ویژگی خاص آن شیء یا شخص چنین توضیح می‌دهد: ویژگی‌ای را که در همه جهان‌های ممکن بر یک شیء خاص دلالت دارند و به عبارتی ذاتی آنها هستند، دال‌های ثابت (Rigid designators) می‌داند (کریپکی، ۱۳۸۱، ص ۵۴). این ویژگی با جعل نبوده، بلکه از طریق یک فرایند علی - تاریخی شکل می‌گیرد. «دلالت یک واژه بر

شخص ربطی به اوصاف او ندارد، بلکه ناشی از پیوندی میان شیء مورد نظر با جامعه کاربران آن نام است. این تصویر از نام‌گذاری درست‌تر است» (پرینی، ۱۳۸۸، ص ۷۳).

درواقع در این نظریه بر تبیین چگونگی نام‌گذاری چیزی در یک جامعه و طی مراحل مفهوم‌شناختی آن و ارجاع آن معنا به ماهیت خاص تبیین ویژه‌ای ارائه می‌شود. چنین نیست که مانند قدما تصور شود که به صرف جعل یک شخص یا یک گروه، یک واژه برای یک معنا یا یک ماهیت جعل و ابداع شود، بلکه این فرایند طی رفت و بازگشت و تبادل ذهنی افراد و ارتباط بین‌الذهانی جامعه شکل می‌گیرد و بیشتر بر ماهیت دلالت دارد. «اسم از پیوندی به پیوندی می‌گذرد؛ مانند حلقه‌های یک زنجیر از گوینده‌ای که آخرین حلقه زنجیر را در دست دارد... زنجیره‌ای از دلالت که از شخص موسوم به X آغاز می‌شود و به گوینده X ختم می‌شود؛ به این ترتیب او می‌تواند بر X دلالت کند بدون اینکه به درستی بداند که کیست» (همان، ص ۸۳).

آنچه مدلول واژه X را متعین می‌کند زنجیره‌ای است از دلالت‌ها که از خود X آغاز شده و در جامعه افرادی که این نام را به کار می‌برد تا او را مورد اشاره دهد، گسترش یافته است (همان).

آدمز با استفاده از نظریه کریپکی - پاتنم در تمایز میان معنا و ماهیت و امکان وجود دو معنا برای یک ماهیت مشترک، این ایده را طرح کرد که ویژگی اصلی الزامات اخلاقی امری واحد است که همان الزام از طرف خداوند است؛ در حالی که ممکن است آن امر با ویژگی واحد توسط مؤمنان و غیردینداران دو معنا داشته باشند. دیدگاه تئوری اصلاح‌شده امر الهی درباره خطای اخلاقی به این نحو است: خطای اخلاقی، یعنی چیزی که با فرامین الهی در تضاد باشد؛ لذا دو گزاره زیر از نظر منطقی یکسان بوده و از استلزامات آن هستند.

(۱) خطاست که شخص A عمل X را انجام دهد.

(۲) اگر شخص A عمل X را انجام دهد برخلاف فرامین الهی عمل کرده است.

گزاره (۲) از نظر مفهومی مقدم بر گزاره (۱) است و معنای ۱ بر حسب ۲ تعیین

می‌شود (Adams, 1996, p.527).

طبق نظریه امر الهی *آدامز* گزاره‌ای که اخلاقاً خطا باشد، ناظر به اراده و فرامین خداوند است. هر کدام از این گزاره‌ها این پیش‌فرض را دارد که به‌کارگیری مفاهیم درست و خطای اخلاقی نزد معتقدان منوط به وجود شرایطی است. یکی از شرایط آن است که خداوند بی‌جهت به امر خشونت‌آمیز فرمان نمی‌دهد یا به‌طور کلی خداوند مخلوقات انسانی خود را دوست دارد؛ لذا نیازی نیست که فرض کنیم عشق خدا تنها شرط است (Idid, p.529). ایمان به خدا صرفاً به معنای باور به وجود او نیست، بلکه به معنای اعتماد به عشق الهی نسبت به انسان است. مفاهیم درست و خطای اخلاقی اشخاص در چارچوب حیات دینی (Religious life) آنها شکل می‌گیرد. درون این چارچوب است که خداوند ما را دوست دارد و به بدی فرمان نمی‌دهد. مفهوم اراده و فرامین الهی در زندگی انسان معتقد، دارای کارکرد خاصی است و استعمال کلمات درست و خطا به کارکرد آن مفهوم گره خورده است (Ibid, pp.529-30).

تمایز معنای از ماهیت

ایده اصلی نظریه امر الهی اصلاح‌شده *آدامز* تمایز معنا از ماهیت است. این نظریه در مقام ارزش (خوب) تمایز معنای آن از ماهیت آن که مشابهت با خداوند است و در مقام الزام، تمایز میان معنای امر اخلاقی از ماهیت آن که امر شدن از طرف خداوند است؛ برای مثال مفهوم تاهل و مزدوج یکی است؛ ولی مفهوم آب با ویژگی H_2O یکی نیست و این دو تحلیلی نیستند، بلکه تألیفی‌اند. کریبکی آن ویژگی را که در همه جهان‌های ممکن بر یک شیء خاص دلالت دارند و به عبارتی ذاتی آنها هستند، دال‌های ثابت (Rigid Designators) می‌داند. کریبکی آن را محدود به اسمای خاص دانست و پاتنم آن را به انواع طبیعی سرایت داد.

آدامز در تبیین نظریه اخلاقی خود در امر الهی از نظریه کریبکی - پاتنم استفاده کرده است؛ به این معنا که برای گزاره‌های اخلاقی ممکن است ماهیتی به عنوان بهترین نامزد برای امور اخلاقی انتخاب شود که معنای آن از عبارت مصطلح در عرف عام به دست

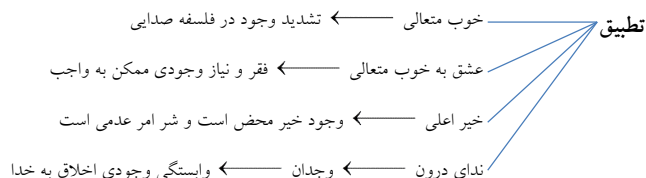
نیاید (Adams, 1999, pp.15-16). در واقع *آدامز* در تبیین اندیشه خود، با استفاده از نظریه کریپکی - پاتنم سعی می‌کند با جداساختن تبیین معناشناختی از تبیین ماهیت‌شناسی و مابعدالطبیعی، تقریری جدید از نظر خود را ارائه کند. او تبیین اخلاقی فلاسفه قبل را که طبیعت‌گرایانه بود، با یک جهش به تقریری مابعدالطبیعی بدل می‌سازد.

قبل از *آدامز*، *بوید* از نظریه پاتنم برای طرح ایده خود مبنی بر جدا بودن موضوع معناشناختی از ماهیت‌شناختی در اخلاق استفاده کرده بود. *بوید* اعتقاد داشت ویژگی خوب بودن با یک ویژگی طبیعی این‌همان است، گرچه از نظر معنا یکی نیستند (مروارید، ۱۳۸۹، ص ۶۳-۶۴). بنابراین *آدامز* با استفاده از این نظریه به این نتیجه می‌رسد که بهترین نامزد برای جای گرفتن در ماهیت امر اخلاقی، امر شدن از طرف خداوند است و این نامزد نسبت به بقیه گزینه‌ها اولویت بیشتری دارد؛ چراکه از طرف خداوند مهربان و سبیل عشق صادر شده است. نظریه امر الهی او شامل محدوده ارزش نمی‌شود؛ زیرا او خوب را نه به واسطه امر الهی بلکه به واسطه مشابهت با خداوند به دست می‌آورد تا اشکالات دوری نظریات امر الهی پیشین را به دنبال نداشته باشد.

موارد قابل مقایسه در آرای آدامز با علامه طباطبایی

۱. خوبی مطلق خداوند: ذومراتب بودن خوب از دیدگاه *آدامز* و مقایسه آن با اشتدادی بودن وجود در فلسفه صدرایی.
 ۲. باور به شناخت‌گرایی در اخلاق در هر دو فیلسوف؛
 ۳. واقع‌گرایی اخلاقی بر اساس نظریه فطرت علامه.
- بحث مهم فطرت در اندیشه اخلاقی علامه و مقایسه آن با موضوع وجدان به عنوان یک موهبت الهی در نظریات اخلاقی *آدامز* نیز از موضوعات مهم مورد بررسی در این موضوع است. مباحثی همچون خوب و الزام، عینیت و نسبیت اخلاق، واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، شناختی و غیرشناختی بودن گزاره‌های اخلاقی نیز از مباحثی است که

به طور مختصر در اندیشه دو فیلسوف قابل مقایسه است. در تطبیق نظریات اخلاقی *آدامز* و علامه طباطبایی می توان در موارد زیر به مقایسه پرداخت:



جایگاه فطرت در اندیشه دو فیلسوف

فطرت در حوزه اخلاق از موضوعاتی است که در اندیشه بسیاری از فلاسفه اخلاق جایگاه ویژه دارد و در موارد متعددی به آن استناد می کنند. این موضوع در اندیشه اخلاقی علامه طباطبایی از یک طرف و *آدامز* که از آن تعبیر به وجدان می شود، از دیگر سو نقش ویژه ای دارد. درونی ساختن اخلاق که اهمیت اصلی را در موضوعات اخلاقی دارد، با استفاده از فطرت و وجدان دست یافتنی است و با کمک آن راحت تر می توان از یک اخلاق درونی و نهادینه در انسان صحبت کرد.

اهداف و قواعد اخلاقی می تواند درونی شوند و عمدتاً هم تا حدی «درونی» می شوند؛ شخص به یک وجدان یا فراخود دست می یابد...؛ پس ما می توانیم بدون رهاکردن سطح اخلاقی، از یک هدایت درونی نسبتاً معقول به نوعی تدبیر معقول تر منتقل شویم که در آن زندگی مجرب و نوعی خودمختاری به دست آورده، از نظر خودمان عامل اخلاقی گردیم» (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۳۳-۳۴).

علامه علاوه بر مباحثی که مستقیماً به بحث فطرت پرداخته، در دیگ مباحث نیز به این موضوع اشاره دارد و نقش آن را در استواری پایه های اخلاق اساسی می داند. «ریشه اعتباریات را جهازات و احساسات انسانی می داند که طبیعت در اختیار آدمی قرار داده است. تمام این جهازات و اعتباریات منشعب از آنها در ذیل طرح کلی الهی فهمیده

می‌شود. در واقع طبیعت که مخلوق الهی است، این امکانات را برای رسیدن به مقصود الهی در اختیار انسان قرار داده است... فطرت همان ساختار و سازمان وجود آدمی است که هر چه از انسان سر میزند از آن برخاسته است» (مصلح، ۱۳۹۲، ص ۹۰). پیامبران هم در واقع برای بازگشت فطرت به مسیر اصلی خود برآمده‌اند. از این باب است که اعتباریات ثابت فرهنگ مشترک میان انسان‌ها را شکل می‌دهد.

آدامز نیز در یکی از استدلال‌های خود در امر الهی به قوای درونی در انسان اشاره دارد که ودیعه‌ای الهی است و به موجب آن، درک امر اخلاقی برای انسان ممکن می‌شود؛ همچنین اوامر الهی در اخلاق موجب پشتوانه معرفت‌شناختی امر اخلاقی به خداوند است؛ چراکه یکی از دغدغه‌های اصلی هر انسانی برای عمل اخلاقی، شناخت درست از نادرست است و در استمداد از امر الهی و اعتماد بر آن است که این دغدغه به‌طور کامل برطرف می‌شود؛ چراکه وثوق در این نظریه صددرصدی و یقینی است؛ بر عکس اعتماد به مراجع دیگر در امر اخلاقی که وثاقت لازم در آنها وجود ندارد (مرجعیت در امر اخلاقی). به باور آدامز خداوند از سه طریق می‌تواند امور اخلاقی را به انسان برساند:

- ۱- خلق یک دستگاه شناختی در انسان؛
 - ۲- به واسطه وحی از طریق پیامبران؛
 - ۳- طریق شخصی دیگر.
- بحث ایجاد دستگاه شناختی در انسان همان بحثی است که در اندیشه اسلامی با نام فطرت مطرح شده است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به دنبال تبیین شیوه خاصی از ارتباط و وابستگی اخلاق به دین با نام امر الهی توسط آدامز بودیم و مزایا و اشکالات آن را بیان کردیم. همچنین اندیشه‌های علامه طباطبایی در خصوص حوزه اخلاق را مورد ارزیابی قرار دادیم. در جمع‌بندی کلی

مباحث ارائه شده نکاتی قابل توجه است که در زیر می‌آید:

در این مقاله برای مقایسه و تطبیق دیدگاه‌های اخلاقی *آدامز* و علامه طباطبایی از چند منظر می‌توان به فلسفه اخلاق ایشان ورود داشت. موضوع اخلاق دینی و امر الهی و امکان دفاع از آن در اندیشه دینی، بحث جایگاه خوب و الزام و نقش آن در فلسفه اخلاق دو اندیشمند، بحث ساخت اجتماعی اخلاق و نقش اجتماع در شکل‌گیری اخلاق، موضوع اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی از یک طرف و فلسفه اخلاق عقلی و فلسفه اخلاق نقلی از طرف دیگر از موضوعاتی است که در اندیشه دو فیلسوف مقایسه شد.

بحث مهم فطرت در اندیشه اخلاقی علامه و مقایسه آن با موضوع وجدان به عنوان یک موهبت الهی در نظریات اخلاقی نیز از موضوعات مهم مورد بررسی در این رساله بود. مباحثی همچون خوب و الزام، عینیت و نسبت اخلاق، واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، شناختی و غیرشناختی بودن گزاره‌های اخلاقی نیز از مباحثی است که به‌اختصار در اندیشه دو فیلسوف بیان شد.

در مجموع باید توجه داشت که تاریخ دین هرگز از حوزه اخلاق مغفول و خالی نبوده و به اشکال مختلف این حوزه مورد توجه ادیان قرار گرفته است و نمی‌توان دینی را خصوصاً در محدوده ادیان ابراهیمی پیدا کرد که به حوزه اخلاق نپرداخته باشد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که دیدگاه دینی به یکی از اشکال زیر اخلاق را به دین ربط می‌دهد:

۱. با امر الهی؛

۲. با قانون طبیعی؛

۳. با فطرت انسانی که خلق خداست.

مبحث دیگر که در مبحث اخلاق از دیدگاه علامه طباطبایی قابل طرح است، بحث جایگاه عقل در تبیین اندیشه اخلاقی است. تبیینی که علامه از عقل عملی دارد، می‌تواند عرصه جدیدی در عقل و تعریف آن در فلسفه اسلامی باز کند. معقول عملی در کنار معقول اول و معقول ثانوی، زمینه عقلانیت در حوزه رفتاری و عملی از جمله

اخلاق را می‌گشاید و توسعه آن زمینه نص‌گرایی و نقل‌گرایی در حوزه عمل در اسلام کمتر و محدودتر می‌سازد. چیزی که در عرصه عمل در اسلام نیاز مبرم دوران جدید است و میوه کمیاب جهان اسلام شده است، عقل‌گرایی و تفسیر متن با ابزار عقلانی خصوصاً در حوزه عمل است و این، حوزه‌ای است که با تفسیر صحیح از اعتباریات علامه به دست خواهد آمد.

بحث تطبیق در اینجا بیشتر در موضوع ارزش جاری و ساری است که بحث خیر محض خداوند با سلسله‌مراتب وجود که به خیر اعلی ختم می‌شود، قابل تطبیق است؛ ولی در مورد الزام صرفاً می‌توان موضوع ندای درون یا وجدان در *آدامز* را با مبحث فطرت در علامه تطبیق داد. آن هم به بحث معرفت‌شناختی در حوزه اخلاق بر می‌گردد و تا حدی نیز به تقریر وجودشناختی *آدامز* با تفکیک درک از لزوم به معنای محض آن و امر اخلاقی به معنای خاص آن، معتقد است مفهومی که از لزوم اتخاذ می‌شود، جامع‌تر از امر اخلاقی است و می‌توان آن را قبل از اخلاق یا در جامعه‌ای بدون اخلاق نیز درک کرد که در آن صرفاً امر حاکم بر اساس صرف لزوم و اتوریته فردی در جامعه اجرا می‌شود. این بحث را می‌توان با مفهومی که علامه از نقش اعتباریات در لزوم و شکل‌گیری آن در جامعه دارد، مقایسه کرد؛ چراکه در بحث باید به معنای عام آن نیز علامه در تفسیر و تبیین شکل‌گیری «باید» در جامعه به امر اجتماعی توجه ویژه دارد و آن را از اعتبارات شکل‌یافته در اجتماع می‌داند. الزام از طریق مقتضیات اجتماعی قابل درک است؛ رابطه‌ای که از طریق مطالبه و درخواست شکل می‌گیرد.

میان تأکید علامه بر بحث فطرت در خداشناسی و بحث اعتباریات در حسن و قبح را می‌توان چنین جمع کرد که از آنجاکه امر دینی به عنوان یک عنصر اجتماعی نمی‌تواند خالی از امر اخلاقی باشد و از آنجاکه دین از دیدگاه علامه امری فطری است، یکی از عناصر و کارکردهای ویژه آن در بشر، امر اخلاقی است که مانند دین ریشه‌ای فطری در بشر دارد؛ اگرچه بروز آن از طریق امور اعتباری و بعدالاجتماع است. امر اخلاقی مانند دیگر امور اعتباری امری است که در اجتماع شکل می‌گیرد و اعتباری است بشری که دین مانند دیگر امور بشری کامل‌کننده آن است؛ ولی چون ریشه در فطرت بشر دارد،

حجیت و اعتبار آن با فطرت بشر و دستور الهی به رسمیت شناخته شده و بر آن تأکید ویژه شده است که در واقع یکی از عناصر اصلی دین به شمار می‌رود.



منابع و مأخذ

- * قرآن کریم؛ ترجمه مکارم شیرازی.
۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
 ۲. افلاطون؛ دوره آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
 ۳. امید، مسعود؛ فلسفه اخلاق در ایران معاصر؛ تهران: علم، ۱۳۸۸.
 ۴. برگ، جانانان؛ «پی‌ریزی اخلاق بر مبنای ایمان»، ترجمه محسن جوادی؛ نقد و نظر؛ س ۴، ش ۱-۲، ۱۳۷۶-۱۳۷۷.
 ۵. پرنی، کنسلو؛ کریپکی؛ ترجمه حسین واله؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۸.
 ۶. جوادی، محسن؛ مسئله باید و هست؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
 ۷. حلی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تصحیح حسن حسن‌زاده آملی؛ تهران، مؤسسه النشر الاسلامیه، [بی‌تا].
 ۸. رضائی، رضا؛ آرای اخلاقی علامه طباطبایی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
 ۹. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
 ۱۰. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ پنج‌جلدی، تهران: صدرا، ۱۳۶۲ الف.
 ۱۱. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ یک‌جلدی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۱۲. — بررسی‌های اسلامی؛ به کوشش هادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۳. — ترجمه تفسیر المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۴. — رسائل سبعة؛ قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۲. ب.
۱۵. — مجموعه رسائل؛ ج ۱، به کوشش هادی خسروشاهی؛ ۱۳۹۲.
۱۶. فنایی، ابوالقاسم؛ دین در ترازوی اخلاق؛ تهران: صراط، ۱۳۹۲.
۱۷. کرییکی، سول ای؛ نامگذاری و ضرورت؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۱.
۱۸. کوئین، فلیپ. ال؛ «دین و اخلاق» در: پل ادوارز و دونالد. ام. بورچرت؛ دانش‌نامه فلسفه اخلاق؛ ترجمه انشالله رحمتی؛ تهران: سوفیا، ۱۳۹۲.
۱۹. محمدرضایی، محمد؛ تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
۲۰. — «فلسفه اخلاق از دیدگاه شهید مطهری»، قبسات؛ ش ۳۰-۳۱، ۱۳۸۲-۱۳۸۳.
۲۱. همتی مقدم، مروارید و احمدرضا محمود؛ خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ فلسفه اخلاق؛ تحقیق و نگارش امیرحسین شریفی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۲۳. مصلح، علی اصغر؛ ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و فلسفه فرهنگ؛ تهران: روزگار نو، ۱۳۹۲.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۲ (فلسفه اخلاق)، تهران: صدرا، ۱۳۹۱.
۲۵. —؛ علل گرایش به مادیگری؛ تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
۲۶. ملکیان، مصطفی؛ درس گفتارهای دین و اخلاق؛ لوح فشرده، ۱۳۷۵.
۲۷. موسوی، منا؛ نظریه امر الهی آدامز؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
28. Adams, Robert Merrihew; **Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics**; Oxford: Oxford University Press. 1999.

29. ____; "Moral Argument for Theistic Belief", In: Cornelius F. Delaney (ed); **Rationality and religious belief**; Notre Dame, Ind: NotreDame University press, 1979.
30. ____; "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" in The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology, Oxford: Oxford University Press. 1987.
31. ____; "Ethics and The Commands of God", In: Peterson Michael & Other; **Philosophy of Religion**; Oxford: Oxford University Press- New York, pp.527-537, 1996.
32. Frankena; "Is Mrality Logically Dependent on Raligion?", In: paul Helm; **Commands and Morality**; Oxford: Oxford University Press, pp.14-33, 1981.
33. Phillips, L. Derek; "Sociology", In: Encyclopedia of Ethics; Edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker; Chicago and Landon: St-James Press, pp.847-852, 1992.
34. Wainright, William; **Religion and Morality**; University of Wisconsin-Milwaukee USA, Ashgate Publishing Company, 2005.