

مقایسه انتقادی نقش احساس در قضاوت‌های اخلاقی بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی و پنج نظریه مرتبط در باب روانشناسی اخلاق

محمد تاجیک جوبه*

محسن جوادی**

چکیده

برای حدود ۲۰۰۰ سال فضای غالب در گفتمان اخلاق، فضای حاکمیت عقل و عقلانیت بوده است و تأثیر پذیرفتن از احساس در اخلاق، نوعی ضعف به حساب می‌آمده است. از سال ۲۰۰۰ میلادی به بعد با پیشرفت علم عصب‌شناسی و ورود آن به حیطه بررسی قضاوت‌های اخلاقی، مجال جدیدی پیش‌روی محققین اخلاق گشوده شد و به آنها اجازه داد تا علاوه بر بحث‌های فلسفی، بحث‌های تجربی را نیز در نظریه‌پردازی درباره نقش احساسات در اخلاق مطرح نمایند. این پژوهش با روش توصیفی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای تلاش می‌کند تا پنج نظریه اصلی در ارتباط با نقش احساسات در اخلاق، یعنی عقل‌گرایی، مدل پردازش دوگانه، مدل شهودگرایانه اجتماعی، احساسات‌گرایی نوین و مدل ترکیبی را مورد بررسی قرار می‌دهد. در ادامه دیدگاه علامه طباطبائی به عنوان فیلسوفی که برای اول بار در فضای اسلامی از نقش احساسات در اخلاق سخن گفته، به صورت تطبیقی با دیدگاه‌های موجود مورد بررسی قرار خواهد گرفت و نقاط ضعف و قوت آن نشان داده می‌شود.

واژگان کلیدی

عقل‌گرایی؛ مدل پردازش دوگانه؛ مدل شهودگرایانه اجتماعی؛ احساسات‌گرایی نوین؛ مدل ترکیبی.

*. دانش‌آموخته‌ی سطح ۴ حوزه علمیه قم و دانش‌آموخته‌ی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم. (نویسنده مسئول)
mohtajik110@gmail.com
moh_javadi@yahoo.com
** استاد گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۲۴

مقدمه

فضای حاکم بر علم اخلاق در ۲۴۰۰ سال گذشته فضایی عقلانی بوده است. افلاطون نفس انسانی را به سه بخش تقسیم می‌کرد. بخش اول لوگوس^۱ نام دارد که در سر قرار گرفته و مرتبط با عقل است و به تنظیم سایر بخش‌ها می‌پردازد. بخش دوم تیموس^۲ است که در سینه قرار دارد و با روح مرتبط است. اروس^۳ بخش سوم نفس را تشکیل می‌دهد که جایگاه آن در شکم بوده و به تمایلات و خواست‌های فرد مربوط است. (Plato, 1914: 69)

ارسطو نیز دیدگاهی شبیه افلاطون داشت. او عقل را اربابی خردمند و احساسات را نوکری نادان می‌دانست. به نظر او احساسات ما گوش به فرمان عقل ما هستند ولی گاهی مانند نوکری عجول که قبل از شنیدن حرف ارباب خود اقدام و برخلاف حرف ارباب عمل می‌کنند، در تبعیت از فرمان عقل ناکام می‌شوند و از حرف ارباب خود تخطی می‌کند. (Aristotle, 1975: 54) این تشبیه نمایانگر دیدگاهی است که احساسات را در مقابل عقل، پدیده‌ای پست‌تر و فرومایه تلقی می‌کرده است، از این رو قضاوت صحیح، قضاوتی بوده که عقل در آن حاکم باشد و احساس تابع آن.

تأثیرپذیری قضاوت‌های اخلاقی ما از احساس، حتی در زمان معاصر نیز امری منفی و نامطلوب تلقی می‌شود. در تمام طول تاریخ فلسفه اخلاق، می‌توان گفت که عقل نقش محوری ایفاء کرده و با احساسات همیشه با تردید و شک برخورد شده است. (Lewis & Haviland - Jones, 2008: 4) اولین بار دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم، فضای حاکمیت عقل را به چالش کشید و گفت که «عقل برده احساسات است و تنها باید چنین باشد». (Hume, 2006: 399)

علی‌رغم تلاش‌های هیوم، برخی بر این باورند که دهه ۸۰ و ۹۰ میلادی را باید دوره انقلاب علمی درباره طرح نقش اساسی احساسات در اخلاق دانست. علت این امر توجه شایان دانشمندان و فلاسفه به این مقوله است. به گونه‌ای که میزان مقالات مرتبط با احساسات و نقش آنها در اخلاق در این بازه زمانی رشد چشمگیری داشته است. (Davidson, Scherer & Goldsmith, 2002: 852) موج دوم این انقلاب را باید همراه با پیشرفت دستگاه‌های تشخیصی و ورود دانش عصب‌شناسی به حیطه اخلاق و استفاده از دستگاه افام‌آرای برای اسکن مغز در زمان تصمیمات اخلاقی به حساب آورد. اولین بار جاشوا گرین در سال ۲۰۰۱ مغز افراد را در هنگام قضاوت در دوراهی اخلاقی

1. the Logos (λογιστικόν).
2. Thymos (θυμός).
3. the Eros (ἐπιθυμητικόν).

تراموا^۱ مورد اسکن قرار داد. این تحقیقات در ادامه، گسترش بیشتری پیدا کرد و نظریات مختلفی براساس تفسیرهای مختلف از داده‌های تجربی درباره نقش احساسات در اخلاق شکل یافت. در این پژوهش به برخی از نظریات شاخص در این باب اشاره خواهیم کرد.

اخلاق و فلسفه اخلاق مسلمانان نیز، بیشتر اخلاقی فلسفی و متأثر از ارسطو و نظام اخلاق فضیلتی اوست. به‌همین خاطر از قاعده حاکمیت عقل و مهجور بودن احساسات مستثنا نیست. در این میان علامه طباطبائی با طرح نظریه اعتبار و استفاده از آن در حیطه اخلاق دست به یک نوآوری در تبیین مبانی فرااخلاقی نظام اخلاقی خود زده است. بخشی از این نوآوری درباره طرح احساس به‌عنوان مقدمه‌ای برای اعتبار، در برخی از کتب ایشان آمده است. در این پژوهش نظریات رایج درباره نقش احساسات در قضاوت اخلاقی را با نظریه اعتباریات مقایسه خواهیم کرد و در نهایت به نقاط ضعف و قوت نظریه اعتباریات در بستر اخلاق و نقش احساس در آن، می‌پردازیم.

احساسات در طیف گسترده‌ای از مسائل اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرد. آنچه در این پژوهش بدان خواهیم پرداخت، نقش احساسات در قضاوت اخلاقی است. تلاش ما بر این است که نشان دهیم که آیا احساسات در فرآیند معرفتی شکل‌گیری قضاوت اخلاقی نقشی دارند و اگر چنین است این نقش چگونه و به چه میزان است؟ چگونگی پاسخ به هر یک از این سؤالات نظریات مختلفی را درباره نقش احساسات در قضاوت اخلاقی شکل می‌دهد که در ادامه به هر یک اشاره خواهیم نمود.

چیستی احساسات

اگرچه هر یک از ما درکی شهودی از چیستی احساسات داریم ولی شاید ارائه تعریف برای آن کمی دشوار باشد. علتش آن است که احساسات یک موضوع میان‌رشته‌ای است که مرزهای رقیقی با امور دیگر ذهنی و روانی دارد که تفکیک آنها گاهی ماموریتی دشوار به‌نظر می‌رسد. لغت Emotion در قرن هفدهم و هجدهم میلادی به‌عنوان ترجمه لغت فرانسوی *émotion* وارد زبان انگلیسی شده است. معنای ریشه فرانسوی این لغت «دسته‌ای از حالات روانی که ممکن است به‌طور نظام‌مند مورد مطالعه قرار گیرد» است. این کاربرد تا میانه قرن هجدهم میلادی ادامه داشته است. (Dixon, 2012: 338)

بسیاری از مصادیقی که در ذهن ما به‌عنوان احساس تداعی می‌شود از دیرباز به‌عنوان مصادیق

1. Trolley Dilemma.

احساسات مورد مطالعات نظری قرار گرفته که یک تعریف واحدی از همه آنها ارائه نشده است. شاید برای ارائه تعریفی جامع از یک احساس مؤلفه‌های مختلف دخیل در احساس را به‌طور جداگانه مطرح نمود. برای نمونه ترس یک احساس است که در هنگام مشاهده یک حیوان درنده ممکن است در وجود ما پدید بیاید. این احساس ترس یک پدیده تک‌مؤلفه‌ای نیست. ترس متشکل از مؤلفه‌های مختلفی است. ترس دارای مؤلفه ارزیابی‌کننده (ارزیابی حیوان درنده به‌عنوان موجودی خطرناک)، یک جزء فیزیکی (افزایش ضربان قلب)، یک مؤلفه پدیدارشناسانه (احساسی ناخوشایند)، مؤلفه‌ای ظاهری (تغییراتی که در چهره اتفاق می‌افتد)، مؤلفه‌ای رفتاری (تمایل برای فرار) و مؤلفه‌ای ذهنی (افزایش تمرکز) است. اینکه کدام‌یک از این مؤلفه‌ها در تعریف احساس ضروری و ذاتی است، تفاوت میان نظریه‌پردازان احساس را رقم می‌زند. در بستر تاریخ هریک از این مؤلفه‌ها در نظر فلاسفه و نظریه‌پردازان برجسته شده است و این تأکید، نظریات مرتبطی را پدید آورده است. (Prinz, 2004a: 45) در نهایت برخی تلاش کرده‌اند با ارجاع به مصادیق احساسات مانند ترس، خشم، ناراحتی، لذت، شرمندگی، خجالت، رحم، انزجار و ... و همین‌طور درک شهودی ما از احساس، این پدیده را برای ما معرفی کنند. (Deonna & Teroni, 2012: 1)

قضاوت اخلاقی

قضاوت اخلاقی^۱ به معنای داوری و قضاوت یک فرد در ارتباط با یک فعل یا ترک، انگیزه و موقعیت، در قیاس با خوبی و بدی معیار و استاندارد می‌باشد. زمانی که ما یک فعلی را درست یا نادرست، خوب یا بد و عادلانه یا ناعادلانه قلمداد می‌کنیم و یا در مورد بایده‌نباید اخلاقی یک فعل سخن می‌گوییم، در حال بیان یک قضاوت اخلاقی هستیم. (Richardson, 2003)

قضاوت اخلاقی با استدلال اخلاقی متفاوت است و در واقع قضاوت اخلاقی را می‌توان نتیجه یک استدلال اخلاقی دانست، اگرچه قضاوت اخلاقی همیشه نتیجه فرآیند استدلال‌ورزی نخواهد بود. در واقع آنچه که در این پژوهش بدان خواهیم پرداخت، بررسی نقش احساسات در رسیدن به قضاوت اخلاقی، براساس نظریات رایج در فلسفه اخلاق خواهد بود. در ادبیات اخلاق فلسفی مسلمانان، این قضاوت‌ها براساس حسن و قبح ارزیابی می‌شوند. بنابراین قضاوت اخلاقی و فرآیند رسیدن به آن را می‌توان بنیان و زیربنای علم اخلاق قلمداد نمود.

1. Moral Judgement.

نظریات رایج در فلسفه اخلاق معاصر درباره نقش احساسات در قضاوت اخلاقی

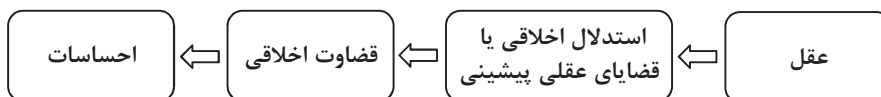
بعد از تحقیقات تجربی در زمینه عصب‌شناسی سالیان اخیر، نقش‌آفرینی احساسات در اخلاق به امری مسلم و پذیرفته‌شده، تبدیل شده است و اختلاف در میان فلاسفه اخلاق در حیطه و گستره نفوذ احساسات است. این تفاوت‌ها که ناشی از تفاسیر متفاوت از داده‌های تجربی عصب‌شناسان می‌باشد، منجر به شکل‌گیری نظریاتی مختلف درباره احساسات شده است. این نظریات هر یک در قالب مدل‌هایی برای توجیه نقش احساسات در اخلاق ارائه شده است. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این مدل‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. عقل‌گرایان^۱

عقل‌گرایی نظریه‌ای دیرپا در زمینه اخلاق است و چنان‌که اشاره رفت، دیدگاه حاکم در زمینه اخلاق تا قرن هجدهم چنین بوده است. افلاطون، کانت و لایبنیتز را می‌توان از مدافعین این نظریه به حساب آورد. در میان معاصرین نیز می‌توان از ریچارد هر، کریستین کورسگارد، آلن گیویرث و مایکل اسمیت نام برد.

عقل‌گرایان اخلاقی بر این باورند که قضایا و اصول اخلاقی را ما به وسیله عقل و به صورت پیشینی درک می‌کنیم. این اصول اخلاقی، مستقل از ذهن درک می‌شوند. (Peacocke, 2004: 499) رویکرد عقل‌گرایانه در روانشناسی اخلاق بر نقش استدلال‌ورزی و تأمل در رسیدن به معرفت و قضاوت اخلاقی تأکید می‌کند. (Kohlberg, 1969: 20) عقل‌گرایان بر این باور هستند که نوعی استدلال که از تأملی خودآگاه و یا از قوانینی ناخودآگاه نشئت گرفته است، قضاوت اخلاقی ما را راهبری می‌کند، از این‌رو احساسات نقش پیشینی و عمده‌ای در اخلاق عقل‌گرا نداشته و تنها به‌عنوان نتیجه و بعد از قضاوت اخلاقی که خود نتیجه استدلال عقلی اخلاقی است، به وجود می‌آیند. (Fleming, 2012: 4)

در مدل عقل‌گرایانه، برخلاف سایر مدل‌ها، احساس در مقدمات قضاوت اخلاقی نقشی ندارد بلکه تابع و خروجی قضاوت عقلانی اخلاقی است، ولی به این دلیل که نظریات آتی در تقابل با این نظریه هستند، برای روشن شدن دیدگاه‌های آتی در مقام تقابل با این دیدگاه آغاز نمودیم.



1. The Rationalist.

۲. مدل پردازش دوگانه^۱

براساس این دیدگاه احساسات در شکل‌گیری قضاوت اخلاقی ما مؤثر هستند، اگرچه عقل هم قابلیت نقش‌آفرینی دارد. این دیدگاه اولین بار در اخلاق توسط جاشوا گرین، روان‌شناس تجربی، عصب‌شناس و فیلسوف آمریکایی ارائه شده است. وی افرادی را در معرض دوگونه از دوراهی اخلاقی تراموا قرار داد. در نوع اول دو راهی، تراموا با سرعت در حرکت است و در مقابل آن پنج نفر قرار دارند، در صورتی که تراموا در همین مسیر حرکت کند، با آنها برخورد خواهد کرد و هر پنج نفر را خواهد کشت. تنها راه نجات این پنج نفر فشردن کلیدی است که راه تراموا را عوض کرده و به مسیر دیگری هدایت می‌کند. در مسیر جدید تنها یک نفر قرار دارد که بر اثر برخورد قطار کشته خواهد شد. بیشتر افرادی که مورد سؤال قرار گرفته‌اند، چنین انتخابی را انجام می‌دهند و برای نجات جان پنج نفر، دکمه را می‌فشارند.

در دوراهی دوم، تراموا به همان شکل در حال حرکت است اما در مسیر آن پلی قرار دارد که شما به همراه فرد دیگری بر روی آن قرار دارید و این بار اگر شما این فرد را از پل به روی ریل بیندازید او کشته خواهد شد ولیکن جسد او تراموا را متوقف خواهد کرد و باعث نجات جان پنج فرد دیگر، که در مسیر تراموا قرار دارند، می‌شود. در این مورد، بیشتر افراد گفته‌اند که برای نجات جان پنج نفر حاضر نیستند، کسی را از روی پل به روی ریل بیندازند. اگرچه این دو معضل اخلاقی، نتیجه یکسانی دارند و در هر دو مورد یک نفر کشته و پنج نفر نجات می‌یابند، ولی افراد مورد سؤال، انتخاب متفاوتی داشتند. ارائه پاسخی قانع‌کننده که تفاوت میان این دو نوع دوراهی را به خوبی تبیین کند، یکی از دشوارترین مسائل در فلسفه اخلاق است.

گرین و همکارانش مغز افراد مختلف را در هنگام پاسخ به این دو معضل و معضل‌های مشابه، با دستگاه افام‌آرای مورد بررسی قرار دادند. نتیجه این آزمون تجربی این است که در هنگام پاسخ به سؤالاتی از قبیل نوع دوم، بخشی از مغز افراد که مرتبط با احساسات است، بیشتر فعال است. به اعتقاد گرین و تیم همراهش، واکنش‌های احساسی به احتمال فراوان، پاسخ این تفاوت در انتخاب است با توجه به این داده‌ها گرین و همکارانش نتیجه می‌گیرند که بایستی راه میانه‌ای میان عقلانیت سنتی و احساس‌گرایی نوین را انتخاب نمود. بر این اساس احساسات در برخی داورهای اخلاقی که به تعبیر گرین و همکارانش بیشتر موجب آسیب مستقیم به یک شخص می‌شوند، در قضاوت اخلاقی

1. Dual - Process Model.

ما مؤثر است و در مواردی که داورها غیرشخصی‌تر است و آسیب‌ها غیرمستقیم است، نقش عقلانیت و استدلال‌های منطقی پررنگ‌تر جلوه می‌کند. البته آنها اذعان می‌کنند که رویکردشان به این مسائل رویکردی روان‌شناختی - توصیفی دارد و به این موضوع نگاهی فلسفی - تجویزی ندارند. آنها معتقدند که این تحقیقات راه را برای دیدگاهی در میانه عقلانیت سنتی و احساس‌گرایی افراطی باز کند. (Greene and etl, 2001: 2018)

در واقع با توجه به نوع مسئله اخلاقی که با آن مواجه هستیم، احساسات در فرآیند داور اخلاقی مشارکت می‌کنند، اما کشف نظام حاکم بر مداخله احساس در قضاوت اخلاقی نیازمند، تحقیقات گسترده‌تری است.



۳. مدل شهودگرایانه اجتماعی^۱

این دیدگاه که آن را با نام جاناتان هایت^۲ روان‌شناس معروف آمریکایی می‌شناسند، فاصله خود را با عقل‌گرایی در اخلاق بیشتر می‌کند. به این معنا که این مدل، استدلال اخلاقی را به‌ندرت علت مستقیم قضاوت اخلاقی می‌داند. شهودگرایی در اخلاق یکی از نظریاتی است که از ابتدای قرن بیستم رشدی نسبی یافت.

ویژگی متمایزکننده این نظریه در رویکرد معرفت‌شناختی آن نهفته است. براساس این دیدگاه گزاره‌های پایه اخلاقی وجود دارند که بدیهی هستند به این معنا که نیازی به استدلال ندارند. (Stratton - Lake, 2020) هایت با استفاده از ویژگی‌های این نظریه، دیدگاه خود را پی‌ریزی می‌کند. وی ایده خود را با سؤال از مسائل اخلاقی دشوار و پرسش از درستی و نادرستی آنها آغاز می‌کند. در ادامه از افراد مختلف می‌خواهد که برای دیدگاه خود استدلال کنند. بیشتر افراد نمی‌توانند برای دیدگاه خود استدلالی ارائه کنند و تنها می‌گویند: نمی‌دانم یا نمی‌توانم توضیح بدهم ولی با این حال این کار بد است یا خوب است. او این سؤال را مطرح می‌کند چه مدلی از قضاوت اخلاقی به ما اجازه می‌دهد تا در مورد بدی یا خوبی اخلاقی یک مسئله اظهار نظر کنیم بدون آنکه چرایی آن را بدانیم؟

هایت نوعی خاص از شهودگرایی اخلاقی را مدلی قابل قبول می‌داند. شهودگرایی در روان‌شناسی

1. the Social Intuitionist Model.

2. Jonathan Haidt.

اخلاق دیدگاهی است که براساس آن شهادهای اخلاقی ما که شامل احساسات ما هم می‌شوند، ابتدا در ما ایجاد شده و به‌طور مستقیم موجب پدید آمدن قضاوت اخلاقی در ما می‌شوند. (Haidt, 2001: 825)

هایت از شهودگرایی اجتماعی دفاع می‌کند. براساس این دیدگاه، اخلاق همانند زبان، یک نوع سازگاری تکاملی برای گونه‌هایی است که به‌شدت اجتماعی هستند و در قسمت‌های مختلفی از مغز و بدن جای گرفته است. این شهودها در ما پدید آمده و با آموزش به ما منتقل نشده‌اند. با این حال این نوع شهادهای اخلاقی نیازمند ورودی‌ها و شکل‌دهی به وسیله فرهنگ‌های خاص نیز هست. بنابراین شهادهای اخلاقی هم درونی و فطری است و هم متأثر از فرهنگ‌های مختلفی که ما با آنها در ارتباط هستیم. (Ibid: 826)

قید اجتماعی در این نظریه می‌گوید که قضاوت اخلاقی را باید به‌عنوان یک فرآیند بینافردی مورد مطالعه و تحقیق قرار داد. در این نظریه فرد نسبت به یک کار اخلاقی ناپسند ابتدا احساس اشمئزاز می‌کند و بعد این حس مقدمه‌ای برای ادراک شهودی ما می‌شود که این کار بد است. براساس این مدل، قضاوت اخلاقی مبنی بر نادرست بودن یک عمل بدون علم به چرایی آن امری قابل‌قبول است. البته این بدان معنا نیست که استدلال در این مدل جایی ندارد، بلکه استدلال منشأ قضاوت اخلاقی نیست و اگر استدلالی شکل بگیرد براساس شهود گذشته^۱ و عطف به آن صورت می‌پذیرد. این‌گونه استدلال‌ها درواقع نوعی توجیه بعد از وقوع^۲ هستند و جایگاه استدلال در اخلاق عقلانی را دارا نیستند.

این نکته را نباید نادیده انگاشت که هایت امکان استدلال اخلاقی و منشئیت آن برای قضاوت اخلاقی را غیرممکن نمی‌داند، بلکه جایگاه آن را در مطالعات و تحقیقات اخلاقی و نه زندگی روزمره و در شرایطی که درباره دوره‌های اخلاقی که احساسات در آن نقش ندارد و اموری فرضی هستند، ممکن می‌داند. نظریه هایت بیشتر درباره شرایط واقع‌گرایانه و فرآیند قضاوت‌های اخلاقی روزمره است. هایت نظریه خود را جایگزینی برای نظریات عقل‌گرایانه می‌داند که در آنها قضاوت اخلاقی محصول استدلال اخلاقی هستند. از سوی دیگر، نظریه شهودگرایی اجتماعی را با یافته‌های جدید در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، تکاملی، روان‌شناسی بیولوژیک، انسان‌شناسی و حتی نخستین‌شناسی^۳ سازگارتر از اخلاق عقل‌گرایانه می‌داند. (Ibid: 814)

1. Ex Post Facto.
2. Post hoc.
3. Primatology.



۴. احساس‌گرایی نوین^۱

احساس‌گرایی سنتی بر این باور است که بد بودن اخلاقی یک چیز، به این معناست که شما به آن احساس منفی دارید و خوب بودن آن، به معنای داشتن احساسی مثبت است. در احساس‌گرایی سنتی، خوبی و بدی، تابعی از احساس خوشی و ناخوشی ماست؛ اما به طور قطع ما گاهی نسبت به امری احساسی منفی داریم اما این احساس منفی حاکی از این نیست که این امر از جهت اخلاقی بد است. مثلاً تنبیه یک شخص شاید در نگاه اول احساسات منفی را در ما برانگیزد و ما براساس احساس‌گرایی نتیجه بگیریم که تنبیه امری نادرست است، اما با تأمل درباره نوع این تنبیه و نقش اصلاحی آن، احساس مان تغییر می‌کند.

احساس‌گرایی نوین شامل طیفی از نظریات می‌شود که نقطه اشتراک همه آنها را می‌توان در تلاش برای جبران این نقیصه دانست. در عین حالی که بر نقش پررنگ احساسات در اخلاق تأکید می‌ورزند. احساس‌گرایان نوین معتقدند قضاوت اخلاقی، قضاوت‌هایی درباره شایستگی، موجه بودن^۲ و مناسب بودن پاسخ‌های عاطفی هستند. احساس‌گرایی نوین در واقع تلاش می‌کند تا به جا و درخور بودن احساسات ما نسبت به امری را تضمین کند. برای روشن شدن بهتر این دیدگاه آن را در قالب یک مثال بیان می‌کنیم.

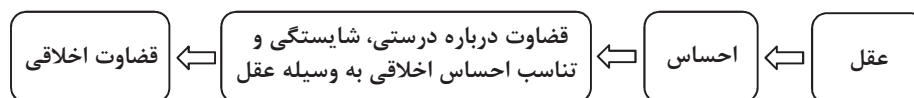
اگر یک کاری مثل تنبیه یک کودک شرم‌آور است، این بدین معنا نیست که تنبیه، علت ایجاد شرم در ما شده است، چنان که احساس‌گرایان سنتی می‌گفتند، بلکه به این معناست که عمل شرم‌آور، توجیه‌کننده ایجاد احساس شرم در ما بوده و تناسب با چنین احساسی دارد. در واقع این دیدگاه جدید پاسخ‌های عاطفی ما را در صورت تأیید عقل صحیح می‌داند و صرف واکنش عاطفی را در نگاه اول، معیار مناسبی برای قضاوت اخلاقی نمی‌داند. به بیان دیگر طرف‌داران این نظریه معتقدند:

ارزش‌های اخلاقی ریشه در احساسات ما دارند، درحالی‌که جنبه عقلانی نیز برای ارزیابی این ارزش‌ها، معنا پیدا می‌کنند. (D'Arms & Jacobson, 2000: 746)

به بیان دیگر این دیدگاه درصدد یافتن بایستگی و نابایستگی احساسات اخلاقی ما برای منشئیت

1. Neo - Sentimentalism.
2. Warrant.

قضاوت‌های اخلاقی ماست. اگر احساسات ما از این سد عبور کردند، تضمینی برای قضاوت اخلاقی خواهند بود. این بایستگی در احساس‌گرایی نوین به تناسب^۱ شناخته می‌شود و عقل ماست که می‌تواند این بایستگی را تشخیص بدهد. (Tappolet, 2011: 89) به همین خاطر برخی این دیدگاه را احساس‌گرایی عقلانی^۲ نیز نامیده‌اند. (D'Arms & Jacobson, 2000: 747)



۵. مدل ترکیبی^۳

جسی پرینز فیلسوف اخلاق آمریکایی، ابداع‌کننده و مدافع این دیدگاه است. او نیز خود را مدیون فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، دیوید هیوم می‌داند. او نظریه خود را نوعی تکمیل رساله سوم هیوم در باب اخلاق می‌داند. هیوم در کتاب *در باب فهم بشری*، *در باب احساسات* و *در باب اخلاق* به‌ظاهر به سه مطلب متفاوت می‌پردازد که تنها وجه اشتراک آنها ارتباط با ذهن است. لیکن او در این سه کتاب یک طرح واحد را دنبال می‌کرده است. او در کتاب اول نظریه‌ای در باب تصورات و مفاهیم ارائه می‌کند. در کتاب دوم نظریه‌ای در باب احساسات طرح کرده و در کتاب سوم از این دو نظریه استفاده می‌کند تا نشان دهد که اخلاق ما پایه‌هایی در احساس دارد و همه این موارد در زیر چتر وفاداری او به سنت تجربه‌گرایی قرار می‌گیرند.

به‌نظر پرینز نظریه هیوم در باب مفاهیم به‌نظریه او در باب اخلاق متصل است و آنچه که این دو را به هم متصل می‌کند، احساسات است. پرینز عمیقاً خود را وام‌دار هیوم می‌داند تا جایی که نظریه خود را به‌مثابه پاورقی بر رساله *در باب اخلاق* هیوم می‌داند. او حتی مسیری مشابه با هیوم را در رسیدن به‌نظریه اخلاقی مبتنی بر احساسات خود طی نموده است.

وی ابتدا در کتاب *تجهیز ذهن* به بسط و توسعه نظریه‌ای مبتنی بر تجربه در باب مفاهیم می‌پردازد. (Prinz, 2004b: 5) در کتاب دوم خود واکنش غریزی از نظریه‌ای تجربه‌گرایانه در باب احساسات دفاع می‌کند. (Prinz, 2004a: 10) او در سومین کتاب این طرح‌واره اخلاقی، از ساختار احساسی اخلاق سخن می‌گوید. وی در کتب سه‌گانه خود به موازات سه‌گانه هیوم تلاش کرده است تا جا پای او قرار دهد و ایده او را پرورش داده و با جبران نقص‌ها و کاستی‌ها، آن را تبدیل به ایده‌ای نوین نماید.

1. Appropriateness.
2. Rational Sentimentalism.
3. the Constitution Model.

وی احساسات را نوع خاصی از ادراکات^۱ می‌داند که رابطه ما با دنیای خارج را مشخص می‌کند. پرینز، برخلاف هیوم، نقش علی احساسات در قضاوت اخلاقی را نمی‌پذیرد. به باور وی، احساسات بخش و جزئی از قضاوت‌های اخلاقی ما هستند و نه علت آنها. بدین معنا که مفاهیمی مانند درست و نادرست، به معنای واقعی کلمه، احساسات را به عنوان جزئی از خود دارا می‌باشند و این مفاهیم مشتمل بر احساسات هستند که داوری اخلاقی ما را شکل می‌دهند. به باور پرینز ما برای فضیلت مند بودن یک شخص استدلال نمی‌کنیم، بلکه بعد از اینکه احساسی خوشایند نسبت به رفتار فضیلت‌مندانه او داشتیم، نتیجه می‌گیریم که او فضیلت‌مند است. (Prinz, 2009: 99)

می‌توان مراحل شکل‌گیری قضاوت اخلاقی را در نظریه پیچیده پرینز چنین ترسیم کرد: اول: درک یک واقعه و دسته‌بندی آن با توجه به تجارب سابق. دوم: برانگیخته شدن احساسات مرتبط با این واقعه. سوم: حالت ذهنی که متشکل از بازنمایی واقعه در ذهن ما و احساس متناسب با آن است. ترکیب این سه امر قضاوت اخلاقی نسبت به درستی یا نادرستی عمل را در ذهن ما شکل می‌دهد. (Bohórquez, 2017: 113)

تفاوت دیگر دیدگاه پرینز با هیوم، دفاع صریح او از نسبی‌گرایی اخلاقی است. به نظر پرینز، اخلاق امری ساجکتیو، نسبی و غیرعقلانی است. وی معتقد است که اخلاق برساخت انسان است. (Prinz, 2009: 2) پرینز بخشی از استدلال‌های اخلاقی را همچون هایت پسینی می‌داند، اما استدلال اخلاقی را در زمان اختلاف میان دو نفر نیز به عنوان امری قابل قبول و پیشنی می‌پذیرد. (Ibid: 125)



نقش احساسات در اخلاق براساس نظریه اعتباریات

نظریه اعتباریات علامه طباطبائی نظریه‌ای است که از ابتدای طرح، توجهات زیادی را به خود جلب کرده و تفسیرهای گوناگونی حول آن شکل گرفته است. در این میان دو اعتبار حسن و قبح و اعتبار وجوب، اعتباراتی پایه و اولیه در این نظام هستند که در انگیزش و تعیین ارزش اخلاقی یک عمل، نقش ایفاء می‌کنند. علامه طباطبائی معتقد هستند که هر موجودی دارای دو ساحت طبیعت و نفسانیات است. دستگاه طبیعت متشکل از جهازات تغذیه و تولید مثل است که مصادیق آن افعال غیرارادی مانند هضم غذا، ضربان قلب و ... است. هریک از این جهات اهدافی را دنبال می‌کنند. مثلاً

1. Perception.

دستگاه تغذیه به‌دنبال بقای فرد است و دستگاه تولید مثل به‌دنبال بقای نسل می‌باشد. هر موجودی صور ادراکی افعال متناسب و مقتضای قوای فعاله را بایستی داشته باشد و چون این افعال به مواد تعلق می‌گیرد، باید تصویری علمی از موادی که متعلق افعال هست نیز داشته باشد. این تصورات مقدم بر خود فعل هستند.

ما ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که یک نوع تصرف در ماده است انجام می‌دهیم. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۸۲)

صورت ادراکی متناسب با قوای فعاله یک حیوان گیاه‌خوار، تصور غذاخور بودن است و صورت ادراکی ماده فعل غذا خوردن، گیاه است و نه گوشت. بنابر نظر علامه، این تصورات غیراکتسابی و همراه حیوان است. قوای فعاله که در حیطة طبیعت فعال است، برای رسیدن به اهداف خود احساساتی متناسب مانند اراده، حب، کراهت و ... در انسان ایجاد می‌کنند. این احساسات پل ورود به حیطة نفسانیات و افعال اختیاری هستند. دستگاه طبیعت برای رسیدن به اهداف خود نیازمند به‌کارگیری دستگاه نفسانیات است. سلسله ادراکات اعتباری، ابزار ارتباطی ساحت طبیعت با نفسانیات است.

علامه برای تبیین اعتباریات از تنظیر به استعاره ادبی استفاده می‌کند تا بتواند مقصود خود را به اذهان نزدیک کند. ایشان می‌فرمایند به‌عنوان مثال برای نمایاندن شجاعت یک فرد ما او را در ظرف وهم خود فردی از شیر تصور می‌نماییم تا شجاعت شیر را برای او ثابت نماییم. (همان، ۱۵۸) در فرآیند اعتبار هم ما برای اینکه اثر یک امر حقیقی را به یک امر غیرواقعی بدهیم، تعریف امری حقیقی را به آن می‌دهیم. ایشان در رساله اعتباریات، حاشیه کفایه و حاشیه اسفار اعتبار را چنین تعریف می‌کنند:

هو إعطاء حد شيء أو حكمه لشيء آخر لغرض ترتب آثار الحقائق عليه. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۶)

نقش احساسات در آثار متأخر علامه همچون *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و تفسیر *المیزان* نمود پیدا می‌کند و در آثار متقدم ایشان همچون *رسالة الاعتبار* نقشی کم‌رنگ بلکه ناپیدا دارند. ایشان در *اصول فلسفه* داعی و عامل اعتبار را احساسات ما می‌دانند.

با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به‌منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۶۱)

ایشان در رساله *الاعتبارات* چهار عامل مؤثر در تغییر اعتباریات را ذکر می‌کنند درحالی‌که نامی از

احساسات به‌عنوان عامل تغییر دیده نمی‌شود. (همو، ۱۴۲۸: ۳۵۶) اما در *اصول فلسفه* که متأخر از رساله *الاعتبارات* است، احساسات را به‌عنوان عاملی جدید در تغییر و تبدل اعتباریات مطرح می‌نمایند. (همو، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۶۵)

ورود احساسات در نظریه اعتباریات را می‌توان نوعی تطور در این نظریه به حساب آورد و یا به اعتقاد برخی محققین آن را باید نتیجه تغییر نگرش علامه از رویکرد انسان‌شناسانه در کتاب‌های متقدمشان به رویکردی شناخت‌شناسانه در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* دانست. (دانایی‌فر، سوزنچی و جوانعلی آذر، ۱۳۹۴: ۱۴۰ - ۱۱۳)

چگونگی ارتباط اعتباریات و اخلاق

اولین اعتبار در نظام اخلاقی علامه طباطبائی «اعتبار وجوب» است. این اعتبار به‌نوعی رویکرد فلسفه عملی علامه طباطبائی به مسئله اعتباریات را نشان می‌دهد. ولی ایشان در این نقطه آغاز متوقف نشده‌اند و این دیدگاه را در حیطه‌های مختلفی مورد استفاده قرار داده‌اند، چنان‌که در ادامه بحث به برخی از این موارد اشاره خواهیم کرد.

طبق نظر مشهور میان فلاسفه بین فاعل و اراده چهار مرحله «تصور، تصدیق، شوق و اراده» وجود دارد. به‌نظر علامه مراحل ذکر شده تا تحقق فعل، فاقد امری هستند که سبب ایجاد انگیزه درونی برای فاعل بشود. به اعتقاد ایشان علم نظری قابلیت انگیزشی فاعل را ندارد: «علم نظری هیچ عملی را در پی خود ندارد». (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱ / ۱۵۸)

چون شأن علم نظری، حکایت‌گری از امور خارج است و این امر تأثیری بر انگیزش فاعل ندارد، از این رو ایشان نتیجه می‌گیرند که ما به علمی از سنخ علوم اعتباری نیازمندیم که موجب انگیزش فاعل می‌شوند. همان‌گونه که بیان شد در دیدگاه علامه، انسان یا سایر حیوانات از امور مقتضای قوه فعاله و ماده فعل آن، تصویری مناسب دارد. بعد از تعیین فعل به‌وسیله این تصورات غیراکتسابی و احساسات متناسب، معنای بایستی را به وی (فعل) داده، وجوب میان خود و میان او (فعل) گذاشته و فعل را انجام می‌دهد. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۹۶)

این اعتبار وجوب است که اعتباری عام است و در همه افعال انسان وجود دارد. اعتباری دیگر که زاییده بلافصل اعتبار وجوب است، «اعتبار حسن و قبح» می‌باشد. هر اعتبار براساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی بایستی بر یک حقیقتی استوار باشد. حقیقت حسن و قبح به‌نظر علامه در *المیزان* در مواجهه با چهره زیبا خود را نشان می‌دهد. شاخصه‌های این حسن حقیقی در اعتدال خلقت و تناسب

اجزاء صورت با یکدیگر است. یعنی هریک از بینی، چشم و دهان در جای مناسب خود قرار دارد، و هریک از این اعضاء هم در نسبتی مطلوب با سایر اجزای صورت هستند. به این نوع ترکیب اجزای صورت «حَسَن» می‌گویند. این حُسن واقعی است که در تعریف آن چنین می‌توان گفت: «موافقة الشيء لما يقصد من نوعه طبعاً». (همو، ۱۳۹۰: ۵ / ۱۰)

در اعتبار، تعریف حسن و قبح حقیقی را به غرض ترتیب آثار حقیقی آن، به حسن و قبح اعتباری می‌دهیم. در مورد افعال فردی، علامه خوبی و بدی را ملائمت با قوه فعاله می‌داند.

ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم. یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را «خوب» می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را «بد» می‌دانیم. (مطهری ۱۳۸۷: ۶ / ۴۳۲)

در حیطة اجتماع نیز حسن اعتباری ملائمت با غرض اجتماع و سعادت حیات انسانی می‌باشد و قبح اعتباری عدم ملائمت با این غرض و غایت است. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵ / ۱۰)

ویژگی اعتبار حسن و قبح این است که برای افعال انسان، نقش غایت و علت غایی را دارند.

فالفعال بما انه في الخارج غير حامل لوصف معين خارجي يسمي بالحسن أو القبح فالوصفان اعتباريان يعلل بهما الحركات الاعتبارية فهما الغاية الأخيرة. (همو، بی تا: ۱۱۲)

اراده ما دائماً به فعلی تعلق می‌گیرد که دارای حسن است و به همین سبب نزد ما واجب الفعل و متعلق اعتبار و وجوب گردیده است و به همین جهت است که علامه می‌فرمایند هر فعل ارادی نشئت گرفته از اذعان به حسن آن است. (همان: ۳۵۴) شاید همین امر سبب شده که علامه این دو اعتبار را ملازم هم می‌دانند.

لا فعل و لا ترك إرادياً إلا عن إذعان وجوب أن لا حسن إلا واجب الفعل، و لا قبيح إلا واجب الترك، و أن لا واجب فعله إلا حسناً، و لا واجب تركه إلا قبيحاً. (همو، ۱۴۲۸: ۳۵۳)

تاکنون به فرآیند رسیدن به حسن و قبح یا همان خوبی و بدی که محمول یک قضاوت اخلاقی است، پرداختیم. چنان که اشاره رفت این قضاوت‌های اخلاقی، می‌توانند سنگ بنای اخلاق و فضائل اخلاقی باشند و در ادامه به این ارتباط و نقش احساسات در فرآیند قضاوت اخلاقی براساس نظر علامه طباطبائی خواهیم پرداخت.

احساسات و نقش آنها در اخلاق

اعتبار محوری که رابطه میان احساسات و اخلاق را برقرار می‌کند، اعتبار حسن‌وقیح است. خود این اعتبار به‌نظر علامه برخاسته از احساسات مرتبط همچون حب‌وبغض، شوق و میل و رغبت هستند. (همو، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۷۵)

پس حسن‌وقیح بر این اساس برخاسته از احساساتی است که از دستگاه طبیعت ما سرچشمه گرفته است. خود احساسات نیز دو دسته هستند که بر همین اساس اعتباریاتی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند.

احساسات نیز دوگونه هستند: «احساسات عمومی» لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب‌وبغض و «احساسات خصوصی» قابل تبدل و تغییر. از این‌رو باید گفت اعتباریاتی عملی نیز دو قسم هستند: ۱. اعتباریاتی عمومی ثابت غیر متغیر مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص. (چنان‌که بیان خواهیم نمود) ۲. اعتباریاتی خصوصی قابل تغییر مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات. (همو، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۹۵)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ما حسن‌وقیح‌هایی داریم که ثابت و غیرمتغیر هستند. دستگاه طبیعت با استفاده از این حسن‌وقیح‌های ثابت، اصول فضائل و اخلاق را پایه‌ریزی می‌کند:

این چهار ملکه از فضائل نفسانی است که طبیعت فرد بدلیل اینکه مجهز بادوات آن است، اقتضای آن را دارد، و این چهار ملکه یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، همه حسنه و نیکو است ... نیز روشن شد که اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است که همه برای ابد خوبند و مقابل آنها برای ابد رذیله و بدند، و طبیعت انسان اجتماعی نیز به همین معنا حکم می‌کند. (همو، ۱۳۷۴: ۱ / ۵۷۰)

در ادامه نیز علامه سایر اصول اخلاقی را با تحلیل به همین چهار فضیلت پایه و اساسی، برمی‌گرداند. (همو، ۱۳۹۰: ۱ / ۳۷۳)

اعتبار حسن‌وقیح وصف فعل است. به این معنا که فعلی را که می‌خواهیم انجام دهیم یا حسن می‌دانیم و یا قبیح. با این حساب، اعتبار حسن‌وقیح، متأخر از اعتبار وجوب است و همان‌طور که از کلام علامه اشاره شد هر فعلی همراه اعتبار حسن‌وقیح است، اما به این نکته باید توجه نمود که اعتبار حسن‌وقیح به‌نوعی غایت فعل ماست، یعنی ما یک عمل را چون حسن است انجام می‌دهیم. از سویی خصوصیت علت غایی این است که در مقام تصور مقدم است و در مقام تحقق متأخر. بنابراین آنچه که در کلمات علامه طباطبائی دال بر وجود اعتبار حسن‌وقیح، قبل از اعتبار وجوب است، باید

به‌عنوان تصور حسن‌وقبح حمل شود، چون اساساً حسن‌وقبح به تصریح علامه وصف فعل است و فعل بدون تردید بعد از اعتبار وجوب تحقق می‌یابد، اما از آنجاکه اراده ما به امور متساوی‌الجهات تعقل نمی‌گیرد، حسن‌وقبح در مقام تصور، قبل از اعتبار وجوب نقش مرجح اراده را ایفاء می‌کنند.

بنابراین می‌توان رابطه اخلاق، حسن‌وقبح و احساسات را چنین ترسیم نمود:

طبیعت یا حیطة افعال غیراختیاری ← اقتضای افعال ملائم طبع یا مقتضای قوای فعاله ← احساسات متناسب ← احساسات ثابت (مانند: اراده و کراهت مطلق و مطلق حب‌وبغض) ← ورود به حیطة نفسانیات و افعال ارادی ← تبدیل احساسات حیطة طبیعت به حسن‌وقبح ثابت در مقام تصور ← اصول فضائل اخلاقی (فضائل پایه یعنی: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت) ← سایر فضائل اخلاقی.

احساسات بالقوه و بالفعل و نقش آنها در نظریه اعتباریات

آنچه تاکنون بدان اشاره شد براساس سیر متداول کتب و رسائل فلسفی علامه طباطبائی و پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره نظریه اعتباریات بود. اما ایشان در قسمتی از تفسیر *المیزان* با تمایز قائل شدن میان احساسات، دیدگاه نوینی را پیش می‌نهند. ایشان در بحثی درباره نبوت، به قابلیت انسان برای درک فضائل و ردائل به وسیله عقل عملی اشاره می‌کنند و در ادامه این پرسش را طرح می‌نمایند که با وجود چنین قابلیت، چه نیازی به نبوت داریم؟ زیرا عقل عملی فضائل و ردائل را درک می‌کند و می‌تواند به آنها عمل نماید.

در پاسخ به این سؤال، ایشان ادراکات عقل عملی را تابع احساسات ما می‌دانند و احساسات را نیز به دو دسته احساسات بالفعل و بالقوه تقسیم می‌نمایند. احساسات بالفعل ما از دو قوه شهویه و غضبیه نشئت گرفته‌اند. احساسات بالقوه نیز از قوه ناطقه قدسیه نشئت می‌گیرند. بنابراین آنچه ما بدان می‌رسیم براساس احساسات ناشی از قوه شهویه و غضبیه است و این دو حس تنها می‌توانند سعادت دنیوی و کمال جسمی انسان را تأمین کنند؛ چنان‌که در جوامع متمدن شاهد این موضوع هستیم. اما انسان فقط جسم نیست که کمال جسمی او کافی باشد، بلکه انسان موجودی متشکل از جسم و روح است که برای تأمین سعادت روحانی که در آخرت تحقق می‌یابد نیازمند وحی و نبوت است و درواقع وحی و نبوت، هم در بخش احساسات بالفعل نقش داعی و انگیزاننده را ایفاء می‌کنند و هم در به فعلیت رساندن احساسات بالقوه که منشأ سعادت اخروی هستند به ما کمک خواهند نمود. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲ / ۱۴۸ و ۱۴۹)

بر این اساس ما دو دسته احساس داریم که از دو منشأ متفاوت سرچشمه می‌گیرند. برای رسیدن

به سعادت انسانی که همان کمال حقیقی انسان است ما نیاز به این دو دسته احساسات داریم و البته نیازمند وحی و نبوت برای هدایت و راهبری و انگیزش این احساسات هستیم.

مقایسه نقش احساس در اخلاق برخاسته از اعتباریات با مدل‌های متقدم

۱. مدل عقل‌گرایی و اخلاق اعتباری

همان‌گونه که اشاره شد، در اخلاق عقل‌گرایانه، قضایای اخلاقی یا برخی از آنها را به صورت پیشینی و با عقل درک می‌کنیم. در اعتباریات هم مدرک قضایای اخلاقی عقل است اما عقل عملی. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲ / ۱۴۸؛ همان: ۸ / ۱۵۸) تفاوت عقل عملی با عقل نظری این است که عقل نظری حقایق اشیاء را درک می‌کند و عقل عملی تنها در حیطه عمل کاربرد دارد و درک یک قضیه اخلاقی به صورت پیشینی که بدهت را برگردان مناسبی در ادبیات منطقی - فلسفی اسلامی می‌توان برای آن دانست از وظایف عقل نظری است. به همین دلیل علامه طباطبائی صدق این معانی را بر اعتباریات نادرست می‌دانند. (همو، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۶۲)

علاوه بر این، در دیدگاه عقل‌گرایی، امور اخلاقی وابسته به ذهن^۱ نیستند که نتیجه آن نوعی عینیت‌گرایی اخلاقی است، اما در اعتباریات، قضایای اعتباری واقعیتی ندارند از این رو نمی‌توان قائل به عینیت خارجی آنها شد. از سوی دیگر، چون مدرک آنها عقل عملی هستند و مدرکات عقل عملی از قبیل مشهورات می‌باشند و مشهورات نیز محصول تطابق آراء عقلاء است و تصریح می‌شود که واقعی وراء تطابق عقلاء ندارند، می‌توان آنها را به نوعی وابسته به ذهن دانست. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶)

تفاوت دیگر در نقش احساسات است. در اخلاق عقل‌گرایانه چنان‌که اشاره رفت، احساسات به‌عنوان خروجی استدلال اخلاقی مطرح است و در واقع بعد از فرآیند استدلال‌ورزی تحقق می‌یابد، اما در نظریه اعتباریات، احساس به‌عنوان منشأ قضاوت‌های اخلاقی ما نقش ایفاء می‌کند.

۲. مدل پردازش دوگانه و اعتباریات

در مدل پردازش دوگانه، احساسات در جایی که دخالت مستقیمی در آسیب‌رساندن به دیگران داشتیم، نقش ایفاء می‌کردند و در قضاوت اخلاقی ما تأثیرگذار بودند، اما چنان‌که بیان شد، احساسات بنابر نظر علامه طباطبائی در تمامی قضاوت‌های اخلاقی ما دخیل بلکه پایه و اساس فضائل اخلاقی و

1. Mind - Dependent.

ریشه اخلاق هستند، هرچند که می‌توان ردپایی از این مدل را در تقسیم‌بندی ساحت وجودی انسان به دو قسم طبیعت و نفسانیت یافت که در مقایسه اعتباریات با دیدگاه هایت به آن خواهیم پرداخت.

۳. مدل شهودگرایی اجتماعی و اعتباریات

شاید شهودگرایی اجتماعی هایت را بتوان نزدیک‌ترین دیدگاه به نظریه اعتباریات در تبیین نقش احساسات در اخلاق دانست. از این جهت که این دیدگاه احساس را علت مستقیم قضاوت اخلاقی در ما می‌داند و چنان‌که بیان شد در نظریه اعتباریات نیز احساسات نقش مستقیمی در به‌وجود آمدن حسن‌وقبح اعتباری اخلاقی داشتند. از سوی دیگر، شهودهای درونی که احساسات بخشی از آنها هستند، متأثر از بستر اجتماعی می‌باشند، همان‌گونه که در نظریه اعتباریات نیز امور فرهنگی و اجتماعی در تعیین مصادیق حسن‌وقبح متفاوت باشند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷ / ۱۲۱)

از سویی دیگر بنا بر نظر هایت این شهودها در بخش ناخودآگاه ما شکل می‌گیرد. ویژگی‌های این بخش ناخودآگاه تا حد زیادی شبیه همان بخش طبیعت است که علامه طباطبائی آن را منشأ اعتباریات می‌داند. هایت این شهودات را غیرارادی می‌داند. از سوی دیگر، فرآیند رسیدن به این شهودات به‌صورت خودآگاه در دسترس ما نیست و لکن نتیجه آنها در دسترس بخش آگاهانه ما قرار می‌گیرد. علامه طباطبائی نیز احساسات را برخاسته از طبیعت انسان دانسته که این طبیعت، دستگاه نفسانیات را برای رسیدن به اهداف خود به‌کار می‌گیرد. به‌نظر علامه ساحت طبیعت، غیراختیاری و به تعبیر ایشان در اصول فلسفه جبری کار می‌کند (همو، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۷۶) که متناظر با غیرارادی بودن در کلام هایت است. از سوی دیگر، علامه طباطبائی فعالیتِ بخش طبیعت را ناآگاهانه می‌داند به‌گونه‌ای که به کار گرفتن بخش نفسانیات توسط طبیعت را نوعی خدعه از جانب طبیعت و فریفته شدن دستگاه نفسانیات برمی‌شمرد (همو، ۱۴۲۸: ۳۴۷) که می‌توان این را نیز شبیه در دسترس نبودن شهودات در نظریه هایت دانست؛ زیرا اگر این شهودات در دسترس بخش خودآگاه انسانی بود، در این صورت خدعه و فریب‌معنایی نداشت.

یک ویژگی نظام ادراکی شهودات در وجود ما که در روان‌شناسی آن را سیستم یک می‌نامند، اشتراک این بخش در میان تمام پستانداران است. (Haidt, 2001: 817) در نظریه اعتباریات نیز یکی از نقاط اختلاف علامه طباطبائی و شهید مطهری در وسعت دایره قضایای اعتباری است. علامه طباطبائی این فرآیند را در تمامی حیوانات می‌داند درحالی‌که شهید مطهری این تعمیم علامه را قبول ندارند. (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۳ / ۷۱۸) از این‌رو شاید بتوان دیدگاه علامه طباطبائی را نزدیک‌تر

به نظر هایت و متناسب‌تر با یافته‌های علم نوین دانست.

هایت همچنین مدعی است که مدل او یک سازگاری تکاملی برای موجودات اجتماعی است. (Haidt, 2001: 826) ردپای تکاملی بودن اعتباریات را نیز می‌توان در مقدمه شهید مطهری بر مقاله ششم کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* یافت. شهید مطهری یافته‌های دانشمندان در تکامل افکار و ادراکات را به‌طور مطلق رد نمی‌کنند بلکه یک‌دست کردن و عدم تفکیک میان این افکار را مورد انتقاد قرار می‌دهند و راه‌حل خود را تفکیک میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی می‌دانند. این ادراکات اعتباری است که شاید با تکامل جوامع دست‌خوش تغییر، تبدیل و تکمیل شود. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۴۸) البته این بدان معنا نیست که علامه طباطبائی قائل به نوعی تکامل داروینی است؛ زیرا ایشان به‌صراحت این مدعا را فرضیه‌ای غیریقینی می‌دانند که با ادله قطعی و یقینی اثبات نشده است از این‌رو قابل‌پذیرش نیست. (همو، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۶۹) اما توجه به این نکته ضروری است که هر نوع تکاملی مساوی با تکامل داروینی نیست.

۴. احساس‌گرایی نوین و اعتباریات

احساس‌گرایی نوین درصدد جبران نقص مدل احساس‌گرایی اخلاقی بود. در این مدل صرف برانگیخته شدن یک احساس ملاک قضاوت اخلاقی بر خوبی یا بدی یک فعل نیست؛ بلکه این احساس از یک فیلتر عقلانی عبور کرده و میزان شایستگی آن برای یک قضاوت اخلاقی سنجیده می‌شود. بعد از بررسی تناسب این احساس از جهات مختلف برای منشئیت برای قضاوت اخلاقی، این احساس می‌تواند به درستی به ما بگوید که آیا این فعل از جهت اخلاقی خوب است یا بد. علامه طباطبائی نیز دقیقاً چنین کارکردی را در رابطه میان احساس و عقل پذیرفته‌اند.

طبق آنچه عواطف انسانی و خواست‌های وجودی اقتضا دارد، به شرط تأیید عقل، باید عمل انجام داد. (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۷۹)

تفاوت احساس‌گرایی نوین با نظریه اعتباریات، در جانمایی نقش احساسات است. احساسات در احساس‌گرایی نوین برخاسته از فعل و متأخر از آن است، درحالی‌که این احساسات در نظریه اعتباریات برخاسته از قوای فعاله ما بوده و مقتضای طبیعت ما می‌باشد و قبل از فعل ایجاد می‌شود و نقش زمینه‌ساز برای ایجاد فعل را ایفاء می‌کند.

شاید در میان نظریات فوق، نظریه اعتباریات کمترین قرابت را با نظریه ترکیبی پرینز داشته باشد؛ زیرا علامه طباطبائی برخلاف پرینز اخلاق را امری ساجکتیو نمی‌داند.

نقایص نظریه اعتباریات در ارتباط با احساسات

در ادامه بایستی به خلل موجود در نظریه اعتباریات بپردازیم، تا با تصحیح و یا تکمیل آنها بتوان آن را نظریه‌ای قابل دفاع و بدیع درباره نقش احساس در فرآیند قضاوت اخلاقی به حساب آورد.

۱. عدم تمایز میان احساسات اخلاقی و نااخلاقی

با توجه به پیشرفت چشمگیر در تحقیقات درباره نقش احساسات در اخلاق، داشتن موضعی روشن درباره تمایز میان احساسات اخلاقی و نااخلاقی امری ضروری است. نمی‌توان ادعا کرد که تمام احساسات ما اخلاقی هستند؛ زیرا براساس شهودهای درونی خود، می‌دانیم که برخی از احساسات ما ربطی به حیطه اخلاق ندارند. مانند ترس از ارتفاع. از سویی دیگر، براساس برخی نظریات می‌توان مدعی شد که ما هیچ احساس اخلاقی نداریم و تنها متعلق این احساسات است که تمایز در اخلاقی بودن و نااخلاقی بودن آنها ایجاد می‌کند.

براساس تحقیقات جدید، برخی محققین بر این باورند که احساساتی خاص مانند احساس گناه، تنها در بسترهای اخلاقی محقق می‌شود. برای نمونه پرینز معتقد است که احساس گناه یک راهنمای خوب برای تشخیص کار نادرست اخلاقی است و همراهی نزدیکی با مفهوم وجدان دارد. (Doris, 2012: 132) اما هیچ‌یک از این تمایزات در نظریه اعتباریات دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد یک سنخ از احساسات در تمامی موارد اعتباریات معرفی می‌شود.

۲. عدم تمایز میان قضاوت اخلاقی و نااخلاقی

نظریه اعتباریات طرحی کلی است که در تمام حیطه‌های عملی انسان ورود دارد و به تعبیر برخی اساساً نظریه‌ای در باب فلسفه عمل است. (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۹۳) به همین جهت علامه طباطبائی می‌فرماید که اعتبار وجوب و اعتبار حسن و قبح دو اعتباری هستند، که از هم جدایی ناپذیرند و در هر فعلی از افعال ما این دو اعتبار حضور دارند. (طباطبائی، ۱۴۲۸: ۳۵۳) بخشی از این افعال، شامل افعال اخلاقی است. به عبارت دیگر، بخشی از حسن و قبح‌های اعتباری در حیطه اخلاق مطرح می‌شوند. مثل حسن راست‌گویی که امری اخلاقی است؛ اما تمایز روشنی میان حسن و قبح اخلاقی و نااخلاقی مشاهده نمی‌شود. حسن راست‌گویی چه تفاوتی با حسن رعایت قانون یا حسن ورزش کردن یا حسن مراعات رژیم غذایی سالم دارد؟ بر اساس نظریه اعتباریات، ما در هریک از این کارها به حسن آن می‌رسیم و بعد از اعتبار وجوب، آن را انجام می‌دهیم. اما به‌طور شهودی هم درک می‌کنیم که در اینجا دو نوع

حسن و خوبی وجود دارد. تمایز این دو نوع حسن و قبح در نظریه اعتباریات مشاهده نمی‌شود، درحالی‌که یکی از بحث‌های پر دامنه در فلسفه اخلاق جدید، تمایز میان قضاوت‌های اخلاقی و نااخلاقی است و یکی از تمایزات اساسی در نظریات اخلاقی، نوع نگاه و تعریف آنها از حسن یا خوبی اخلاقی است. اگرچه علامه طباطبائی اعتباریات ثابت را به‌عنوان فضائل پایه مطرح می‌کنند و این ثبات در اعتبار را می‌توان یک وجه تمایز میان حسن اخلاقی و نااخلاقی دانست؛ ولی در حقیقت ثبات و عدم ثبات را نمی‌توان یک تمایز ماهوی و مشخص میان این دو نوع حسن قلمداد نمود؛ زیرا خود علامه تمایزی ماهوی میان این دو دسته از اعتبار قائل نشده‌اند.

نتیجه

علامه طباطبائی نظریه اعتباریات را با بهره‌گیری از میراث فلسفی، اصولی و منطقی مسلمانان و با افزودن ابداعاتی نوین به آن، سال‌ها پیش مطرح کردند. ایشان این نظریه را در حیطه‌های مختلفی چون علم کلام، فلسفه، معرفت‌شناسی و اخلاق به‌کار بسته‌اند. تمرکز این پژوهش در کاربست نظریه اعتباریات در حیطه اخلاق و نقش احساسات در آن است. برای نشان دادن نقاط قوت و ضعف این دیدگاه ابتدا به طرح نظریات نوین درباره نقش احساسات در قضاوت اخلاقی پرداختیم. در ابتدا پنج نظریه رایج یعنی عقل‌گرایی، پردازش دوگانه، شهودگرایی اجتماعی، احساس‌گرایی نوین و نظریه ترکیبی درباره نقش احساسات در قضاوت اخلاقی را مورد بررسی قرار دادیم و در ادامه از این منظر به نظریه اعتباریات پرداختیم. در بخش بعدی، نظریه اعتباریات با هریک از این نظریات مورد قیاس قرار گرفت و شباهت و تمایزات آن، با هر نظریه ذکر شد. با توجه به ویژگی‌های هر نظریه، می‌توان شهودگرایی اجتماعی را دارای وجوه مشترک بیشتری با نظریه اعتباریات دانست. در نهایت نیز به ذکر نقاط قوت و ضعف این نظریه درباره طرح نقش احساسات در فرآیند قضاوت اخلاقی اشاره شد.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغة.
۲. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، *مسئله باید و هست: بحثی در رابطه ارزش و واقع*، قم، بوستان کتاب.
۳. دانایی‌فر، حسن، حسن سوزنجی و مرتضی جوانعلی آذر، ۱۳۹۴، «مقدمه‌ای بر فهم نظریه اعتباریات در بستر ریشه‌های نظری و ادوار حیات علمی علامه طباطبائی»، *قبسات*، پیاپی ۷۶، سال بیستم، ص ۱۴۰-۱۱۳.

۴. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
۵. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
۷. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۸. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۲۸، *کتاب مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، باقیات.
۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
10. Aristotle, 1975, *Aristotle in 23 volumes*, Vol. 19, (H. Rackham), Harvard University Press.
11. D'Arms, J., & Jacobson, D., 2000, *Sentiment and Value, Ethics*, 110, 722 - 748. <https://doi.org/10.1086/233371>.
12. Davidson, R. J., Scherer, K. R., & Goldsmith, H. H., 2002, *Handbook of Affective Sciences (1st edition)*, Oxford University Press.
13. Deonna, J., & Teroni, F., 2012, *The Emotions: A Philosophical Introduction*, Routledge.
14. Dixon, T. 2012, "Emotion": *The History of a Keyword in Crisis, Emotion Review*, 4 (4), 338 - 344. <https://doi.org/10.1177/1754073912445814>.
15. Doris, J. M., 2012, *The Moral Psychology Handbook* (Reprint edition), Oxford University Press.
16. Fleming, J. E., 2012, *Passions and Emotions: NOMOS LIII*, NYU Press.
17. Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D., 2001, *An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment*, Science, (New York, N. Y.), 293 (5537), 2105 - 2108. <https://doi.org/10.1126/science.1062872>
18. Haidt, J., 2001, *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment, Psychological Review*, 108 (4), 814 - 834. https://doi.org/10.1037/0033_295x.108.4.814
19. Hume, D., 2006, *An Enquiry concerning the Principles of Morals: A Critical Edition* (T. L. Beauchamp, 1st edition), Clarendon Press.
20. Kohlberg, L., 1969, *Stage and Sequence: The Cognitive - developmental Approach to Socialization*.
21. Lewis, M., & Haviland - Jones, J., 2008, *Handbook of Emotions*, Third Edition, Guilford Publications.
22. Peacocke, C., 2004, Moral Rationalism, *The Journal of Philosophy*, 101 (10), 499 - 526.
23. Plato, 1914, *Plato in twelve volumes: With an English translation*, (H. N. Fowler, W. R. M. Lamb, R. G. Bury, & P. Shorey, W. Heinemann ; Harvard University Press.
24. Prinz, J. J., 2004a, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford, New York, Oxford University Press.

25. Prinz, J. J., 2004b, *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis* (New Ed edition), Cambridge, Mass, MIT Press.
26. Prinz, J., 2009, *The Emotional Construction of Morals* (1st edition), Oxford University Press.
27. Richardson, Henry S., "Moral Reasoning", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/reasoning_moral/>
28. Schroeter, F., 2015, The Limits of Sentimentalism, *Ethics*, <https://doi.org/10.1086/498463>
29. Stratton - Lake, Philip, "Intuitionism in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism - ethics/>>
30. Tappolet, C., 2011, *Values and Emotions: Neo - Sentimentalism's Prospects*, in C. Bagnoli, *Morality and the Emotions*, Oxford University Press.
31. Tovar Bohórquez, J. O., & Tovar Bohórquez, J. O., 2017, *Prinz's Constitution Model of Moral Judgment: A Critical Reading*, *Praxis Filosófica*, 44, 107 – 118.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی