

جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی بر اساس اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی *

شهرزاد اسفندیاری / دانشجوی دکتری روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

 orcid.org/0009-0002-4527-6329

محمدتقی تیبک / استادیار گروه روان‌شناسی دانشگاه قرآن و حدیث

حسن محیطی اردکان / استادیار گروه اخلاق دانشگاه معارف

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶

shesfandiari@rihu.ac.ir

mtabik@gmail.com

nagi1364@yahoo.com

چکیده

یکی از مهم‌ترین سؤالات روان‌شناسی اخلاق شیوه شکل‌گیری قضاوت‌های اخلاقی و نقش استدلال به‌مثابه رقیب احساسات در این موضوع است. این تحقیق با روش «توصیفی - تحلیلی» جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی بر اساس اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی را بررسی کرده است. یافته‌ها حاکی از آن است که قضاوت اخلاقی به‌منزله یک تصدیق اخلاقی، همواره نیازمند استدلال و در نتیجه، یک تصدیق نظری است. بنابراین قضاوت‌هایی که به نظر می‌رسد صرفاً پشتوانه احساسی دارند نیز خالی از استدلال نیستند. همچنین بر اساس طرح هرم سه‌بعدی نفس که از ابتکارات خاص آیت‌الله مصباح یزدی است، بینش و گرایش و در نتیجه، استدلال و احساس هر دو در شکل‌گیری قضاوت اخلاقی به‌عنوان یک فعل اختیاری نقش دارند و برخلاف بسیاری از نظریات که بر نقش یکی از دو عامل استدلال یا احساس تأکید می‌کنند، نمی‌توان آنها را رقیب یکدیگر به حساب آورد و یکی را غالب بر دیگری معرفی نمود، بلکه هر دو در اعماق نفس وحدت داشته، تنها در مقام تفصیل، ظاهر متفاوتی دارند. از این رو روابط پیچیده و آمیخته‌ای بین شناخت‌ها و تمایلات و در نتیجه استدلال‌ها و احساسات وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: قضاوت اخلاقی، استدلال، احساسات، آیت‌الله مصباح یزدی.

موضوع اخلاق و نقش آن در زندگی به‌مثابه یکی از مهم‌ترین رسالت‌های انبیا همواره مد نظر متفکران گوناگون بوده است. اخلاق می‌تواند روابط انسان‌ها را با یکدیگر و نیز با خود و خداوند تنظیم نماید و رفتارهای اختیاری آنها را در چارچوب خاصی قرار دهد. روان‌شناسی یکی از علمی است که امور اخلاقی را در بخش پیش‌فرض‌ها، مفاهیم اخلاقی و عملکرد اخلاقی با نگاه روان‌شناختی بررسی می‌کند.

یکی از شاخه‌های روان‌شناسی، «روان‌شناسی اخلاق» است. دیدگاه‌های متفاوتی درباره ریشه‌های روانی افعال اخلاقی انسان وجود دارد. برخی از نظریه‌ها به نقش هیجانات می‌پردازند، در حالی که برخی دیگر معتقدند: عقل مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند.

فریود و رفتارگرایان اخلاق را اساساً غیرعقلانی می‌دانند. در مقابل، تحول‌گرایان شناختی بر تصمیم‌گیری عقلانی و آگاهانه تأکید دارند. برخی نقش تعاملات اجتماعی را مد نظر قرار می‌دهند. دیدگاه‌های اخیر تکاملی نیز بر فرایندهای زیستی و عصبی تأکید دارند (وزلا، ۱۳۹۷، ص ۱۱).

یکی از مهم‌ترین مسائل مرتبط با این حوزه، شیوه شکل‌گیری و فرایند قضاوت‌های اخلاقی است. قضاوت‌های اخلاقی «ارزش‌گذاری‌هایی هستند که افراد درباره موضوعات اجتماعی بی‌شماری، از افکار شخصی و رفتارهای دیگران تا مسائل سیاسی و اصول انتزاعی اعمال می‌کنند» (استیون هیتلین، ۱۳۹۶، ص ۱۳۰).

همچنین می‌توان «قضاوت اخلاقی» را این‌گونه تعریف کرد: «قضاوت ارزیابی فرصت‌ها و انتخاب یک گزینه در برابر گزینه دیگر است» (استرنبرگ، ۱۹۹۹، ص ۶۳۹). یا در تعریف کامل‌تری شودر و همکارانش می‌نویسند: ارزیابی رفتارها یا منش یک فرد (خوب در برابر بد) بر اساس مجموعه فضایل یا رذایلی است که در یک نظام اخلاقی یا یک فرهنگ خاص، معتبر شمرده می‌شوند (شودر و دیگران، ۱۹۹۳).

لازم به ذکر است که بررسی قضاوت اخلاقی در روان‌شناسی اخلاق به معنای آن نیست که آیا احکام و گزاره‌های اخلاقی به لحاظ امکان منطقی، عقلاً اثبات‌پذیرند یا خیر؟ بلکه تنها به تبیین و پیش‌بینی عوامل مؤثر بر قضاوت اخلاقی در رفتار انسانی می‌پردازد و بررسی درست یا نادرست بودن قضاوت و ملاک صحت آن را به علوم دیگر وامی‌گذارد.

ضرورت مطالعه جایگاه قضاوت اخلاقی نیز به اهمیت ارتباط آن با رفتارهای اخلاقی برمی‌گردد. زمانی فرد برای تحقق یک فعل اخلاقی اراده می‌کند که پی به حسن بودن آن رفتار ببرد و نیز زمانی به ترک فعلی اهتمام می‌ورزد که به قبیح بودن آن رفتار معتقد شود. به همین علت است که صاحب‌نظران و پژوهشگران عرصه اخلاق برای تبیین فرایند رفتار اخلاقی و پیش‌بینی‌های لازم تربیتی و رشدی برای تحقق فعل اخلاقی، درباره مسئله قضاوت‌های اخلاقی، به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند.

تبیین عوامل مؤثر بر قضاوت‌های اخلاقی و سهم هر یک از عوامل در تعیین آن می‌تواند نقش مهمی در درک چگونگی پدیدآمدن قضاوت‌ها داشته باشد.

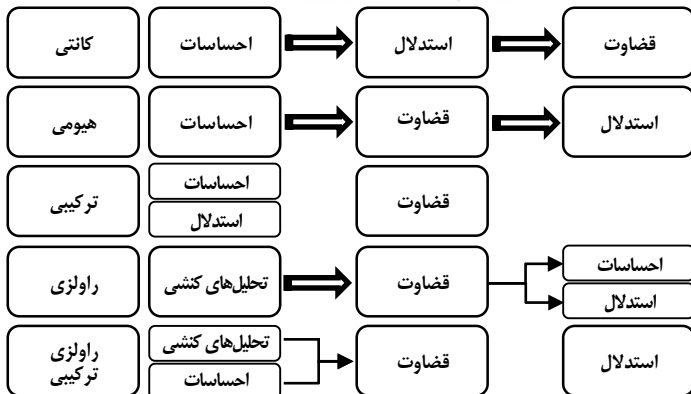
روان‌شناسان در طول تاریخ همواره در تلاش بوده‌اند رابطه و نسبتی قابل قبول بین دو ساحت «عقل» و «احساس» برقرار کنند. در فلسفه یونان، عقل از جایگاه برتری برخوردار بود و نسبت بین عقل و عواطف را رابطه سرور و بنده می‌دانند. در همین چارچوب، پیازده در سال ۱۹۳۲ و در اوایل کار خود کتابی منتشر کرد که تأثیر شگرفی بر حوزه تحول اخلاقی گذاشت. این کتاب با عنوان *قضاوت‌های اخلاقی کودک*، به معرفی کارهای وی بر روی استدلال اخلاقی کودکان می‌پردازد (گیس، ۱۹۹۵، ص ۲۸).

همچنین از طرفداران صریح این دیدگاه می‌توان کلبِرگ را نام برد که معتقد بود: در حوزه قضاوت‌های اخلاقی، تأثیرگذاری عواطف در مقابل عقل بسیار کمتر است (ر.ک: کلبِرگ، ۱۹۷۱، ص ۱۴۱). در مقابل، گروه دیگری از فیلسوفان و روان‌شناسان معتقدند: احساسات و عواطف مهارکننده عقل و استدلال است. برای مثال، هیوم معتقد بود: قضاوت‌های اخلاقی مانند قضاوت‌های زیبایی‌شناختی است و از احساسات نشئت می‌گیرد، نه از عقل (ر.ک: هیوم، ۱۹۷۸، ص ۴۱۵). هایت روان‌شناس اجتماعی معاصر نیز با دفاع از الگوی هیوم معتقد است: «استدلال یک فرایند پسینی است و تعیین‌کننده اصلی قضاوت‌های اخلاقی، ادراک و احساس و شهود است» (هایت، ۱۳۹۸، ص ۱۲۶).

اکتفای دیدگاه عقل‌گرا به استدلال‌های افراد برای تبیین قضاوت‌های اخلاقی و نادیده‌انگاشتن نقش احساسات و هیجانات، موجب شد برخی پژوهشگران به ناکارآمدی این رویکرد معتقد گردند و شکاف بین شناخت‌های اخلاقی و رفتار اخلاقی را دلیلی بر نقص رویکرد عقل‌گرا به حساب آورند (ر.ک: بلاسی، ۱۹۸۰).

در مقابل، سهم زیاد از حدی که شهودگرایان برای احساسات قایل شدند و بی‌توجهی به نقش عقل و استدلال موجب اعتراض برخی از اندیشمندان این حوزه گردید (ر.ک: توریل، ۱۳۸۹، ص ۹۴). همچنین افرادی مانند نارواژ (Narvaez) به هر دو رویکرد انتقاداتی وارد کردند. وی بر این باور است که هر دو دیدگاه «شهودگرا» و «عقل‌گرا» چشم‌انداز ناقصی ارائه می‌دهند و اخلاق را به جزء کوچکی از رفتار انسان محدود می‌کنند (نارواژ، ۲۰۱۰، ص ۱۶۴). در پژوهش هیوبنر و همکارانش (۲۰۰۸) روابط استدلال و احساس به پنج الگو تقسیم شده که در شکل (۱) به اجمال گونه‌های این ارتباط مطرح شده است.

شکل ۱: الگوهای روابط استدلال و احساس



الگوی کانتی نشان می‌دهد که قضاوت اخلاقی تلاشی عقلانی و فرایندی آگاهانه است (کلبرگ، ۱۹۶۹، به نقل از: هیونبر، ۲۰۰۸). در مقابل، الگوی هیومی معتقد است: روان‌شناسی اخلاق اساساً عاطفی است و سازوکارهای مشورتی تنها برای ارائهٔ عقلانی‌سازی‌های پسینی از قضاوت‌های اخلاقی به کار گرفته می‌شوند. الگوهای ترکیبی نیز بر اساس داده‌های تنکردی عصبی اخیر توسعه یافته‌اند که نشان می‌دهند هر دو سازوکار عاطفی و عقلانی در قضاوت‌های اخلاقی به کار گرفته می‌شوند (هیونبر، ۲۰۰۸، به نقل از: داماسیو، ۱۹۹۴).

برخی از مدافعان این دیدگاه معتقدند: قضاوت اخلاقی همیشه مستلزم احساس و عقل است. دیگران معتقدند: احساسات تنها در ارزیابی معضلات شخصی - اخلاقی که نیاز به مداخله فیزیکی دارند، نقش مهمی دارند (همان، به نقل از: گرین، ۲۰۰۴ و همو، ۲۰۰۱).

الگوی راولزی وجود یک قوه اخلاقی متمایز را نشان می‌دهد که مستقل از سازوکارهای مشورتی و احساسی عمل می‌کند. در نهایت، الگوی «راولزی ترکیبی» می‌تواند نشان دهد که احساسات در ارزیابی معضلات شخصی پرتعارض و در حل خروجی‌های مبهم از قوه اخلاقی به کار گرفته می‌شوند. البته قابل قبول بودن این الگو هنوز بررسی تجربی نشده است (همان، به نقل از: میخائیل، ۲۰۰۶ و هاووزر، ۲۰۰۷).

در تحقیقات تجربی داخلی برخی محققان به بررسی نقش شناخت‌ها در قضاوت اخلاقی پرداخته‌اند (قاسمی‌زاده سراب و همکاران، ۱۳۹۹؛ امیری، ۱۳۹۷) و برخی نیز مطالعاتی در رابطه با اثرگذاری عواطف و هیجانات در قضاوت‌های اخلاقی انجام داده‌اند (دبیا، ۱۳۹۱؛ ضیایی و همکاران، ۱۳۸۸؛ شاهمرادی‌فر و همکاران، ۱۳۹۳؛ حسنی و امیری، ۱۳۹۴).

بنابراین ضرورت پاسخ به این پرسش روشن می‌شود که آیا قضاوت‌های اخلاقی محصول یک فرایند متأملانه و مستدل است یا آنکه تنها با جرقه‌های عاطفی و هیجانی در انسان پدید می‌آید؟ درک دقیق‌تر معنا و مفهوم استدلال می‌تواند فهم بهتری از پرسش فوق را ممکن سازد.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، با وجود پژوهش‌های متعدد در زمینه عوامل مؤثر بر قضاوت اخلاقی، همچنان علم تجربی به یک الگوی جامع و تبیین صحیح و کاملی از عوامل گوناگون دست پیدا نکرده است. به اعتقاد رید فیلسوف، یک نظریه جامع باید روابط میان تحول فکر اخلاقی، رفتار اخلاقی و هیجانات اخلاقی را توضیح دهد. از نظر او این حوزه فاقد یک الگوی جامع واحد در عملکرد اخلاقی است (رید، ۲۰۰۸).

طرح یک الگوی جامع و همه‌جانبه در رابطه با عوامل مؤثر در قضاوت اخلاقی می‌تواند گامی در رسیدن به روشی مناسب در ارتقای رشد اخلاقی افراد نیز محسوب شود. راهکارهایی که برای رشد اخلاقی انتخاب می‌شود، متأثر از عوامل مؤثر بر قضاوت‌های افراد است. اگر هیجان‌ها بتوانند در قضاوت اخلاقی افراد تحولی ایجاد کنند، طبیعتاً واشکافی نقش آنها مهم و ضروری خواهد بود. اگر منشأ قضاوت استدلال‌های افراد باشد، تلاش برای شکوفایی عقل و تفکر اخلاقی در برنامه‌های تربیت اخلاقی قرار می‌گیرد.

قابل ذکر است که شناسایی جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی مستقیماً با شناخت ماهیت انسان و ابعاد وجودی او گره می‌خورد. کارل راجرز (Carl Rogers) در این زمینه گفته است: «دوشعبه‌گی‌ها و گرایش‌های متضاد گوناگونی در تاریخ روان‌شناسی مشاهده شده که ریشه هر یک را می‌توان در مبانی انسان‌شناختی و تعالیم فلسفی گذشته دنبال کرد» (شولتز، ۱۳۷۸).

همچنین اندیشمندان و فلاسفه مسلمان در بحث قوای نفس و تبیین قوای ادراکی انسان مطالبی دارند. ابن سینا از بزرگ‌ترین فیلسوفانی است که نحوه کارکرد دستگاه ادراکی و قوای نفس را به‌دقت بررسی کرده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق). شیخ اشراق نیز در خصوص قوای نفس مطالبی را بیان کرده و حواس انسانی را بررسی نموده است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۶-۳۱).

در میان اندیشمندان معاصر، آیت‌الله مصباح از جمله کسانی است که بیش از دیگران به جنبه‌های اجتماعی، حقوقی و روان‌شناختی اسلام توجه کرده است (ر.ک: شجاعی، ۱۳۹۲، ص ۱۸). ایشان معتقد است: «این واقعیتی هست که در متون دینی اسلام، راجع به شناخت انسان مطالبی هست که گاهی با معلومات ناشی از علوم انسانی سر سازش ندارند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۲).

در واقع علم انسان‌شناسی غربی که بر تعریف ناقص از «انسان» و تصویری مادی از حقیقت مجرد او بنا شده است، با علم انسان‌شناسی دینی و اسلامی که موضوعش موجودی دویعدی است، تفاوت‌هایی فاحش دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲الف، ص ۲۲۰).

این پژوهش با تکیه بر بحث‌های مدون آیت‌الله مصباح یزدی که بر پایه انسان‌شناسی الهی ارائه کرده و مباحث متنوعی که در اخلاق و روان‌شناسی اسلامی مطرح نموده، به بررسی جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی پرداخته است.

روش پژوهش

روش این تحقیق «توصیفی-تحلیلی» است که در آن اطلاعات لازم در خصوص موضوعات و ریزموضوعات پژوهش از طریق مطالعه و بررسی آثار مکتوب و نیز تأمل و بررسی در داده‌های گردآمده انجام می‌شود.

یافته‌های پژوهش

استلزامات رفتار اخلاقی به‌مثابه یک فعل اختیاری

اولین اصل موضوعه در اخلاق، «اختیار» است؛ زیرا خودسازی و تزکیه اخلاق تنها در صورتی میسر است که انسان معتقد به توانایی خود در کسب کمالات اخلاقی باشد و اگر گمان کند تلاش‌هایش بی‌فایده است و عوامل جبری دیگری آینده او را رقم می‌زند، جایی برای تزکیه و تهذیب باقی نخواهد ماند.

همه نظام‌های اخلاقی مختار بودن انسان را به‌عنوان یک اصل موضوعی یا صریحاً پذیرفته‌اند و یا پذیرش این اصل در درون آنها نهفته است، هر چند طرفداران آن نظام توجهی به آن اصل نداشته باشند. طبعاً این حقیقت در نظام اخلاقی اسلام نیز به‌عنوان یک اصل موضوعی مطرح خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج ۱، ص ۲۵).

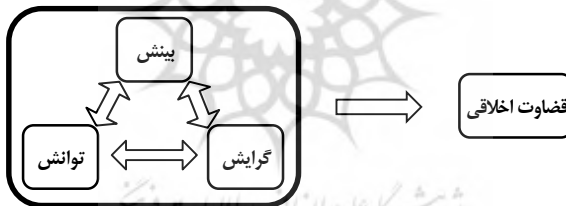
پذیرفتن این اصل موضوع، پذیرش شرایط دیگری را نیز به دنبال دارد که با تحلیل مفهوم «اختیار» محقق می‌شود. برای اینکه آدمی بتواند چیزی را انتخاب کند و این انتخاب کاری لغو و بیهوده تلقی نشود، شروطی لازم است: اولین شرط این است که گزینه‌های پیشرو را بشناسد.

دومین شرط این است که گرایش‌های متضادی در زمینه آن فعل داشته باشد تا زمینه‌ای برای انتخاب و اختیار، فراهم شود. سوم اینکه قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب داشته باشد تا بین گرایش‌های متضاد، یکی را انتخاب کند. چهارمین شرط این است که نتیجه انتخاب را بتواند به مرحله عمل درآورد. در واقع برای تحقق فعل در عالم خارج، باید شروط انجام فعل و قدرت کردن به آن را داشته باشد.

ماده‌های سه شرط از این مقدمات از استعداد شناخت و تمایلات و نیروی تصمیم‌گیری و انتخاب، همه در نهاد انسان به طور فطری قرار داده شده است؛ اما شرایط عمل مربوط به خارج از وجود انسان است. باید در خارج شرایطی فراهم باشد -علاوه بر ابزار عمل و دست و پا و سایر وسایل که در انسان هست- تا انسان بتواند کاری را انجام دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۷).

اولین شرط یا همان شناخت را بعد «بینشی»، دومین شرط یا وجود گرایش‌های متضاد را بعد «گرایشی» و سومین شرط یا وجود قدرت تصمیم‌گیری را بعد «توانشی» نیز می‌نامند. بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت: «تحقق اعمال اختیاری در گرو برخورداری از توانایی، بینش‌ها و گرایش‌هاست (مصباح و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۶۲).

شکل ۲: ابعاد قضاوت اخلاقی



با توجه به اینکه هر فعل اختیاری به سبب وجود عنصر «اختیار» نیازمند سه شرط مزبور است و نیز رفتار اخلاقی یکی از مصادیق فعل اختیاری است، می‌توان نتیجه گرفت: رفتار اخلاقی وابسته به ابعاد بینشی، گرایشی و توانشی است. با توجه به اینکه مسئله محل بحث در مقاله پیش رو، جایگاه استدلال در رقابت با احساسات است، دو بعد «بینش» و «گرایش» بررسی شد و تفصیل بعد «توانش» به مجال دیگری نیازمند است. در ادامه ابتدا بعد بینشی، جایگاه استدلال و سپس رابطه بعد گرایشی و احساسات با استدلال تبیین می‌گردد.

شناخت

واژه «شناخت» معادل کلمه «معرفت» در زبان عربی است و کاربردهای گوناگونی دارد و عام‌ترین مفهوم آن مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطلاع است. گاهی نیز به ادراکات جزئی اختصاص داده می‌شود و زمانی به معنای «بازشناسی» به کار می‌رود؛ چنان که گاهی هم به معنای «علم مطابق با واقع و یقینی» استعمال می‌گردد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰). با توجه به اینکه مفهوم «شناخت» به‌مثابه پیش‌شرطی برای فعل اختیاری، اختصاص به نوع خاصی از آن ندارد، بهتر است همان معنای اعم و مساوی با مطلق علم در نظر گرفته شود.

علم

مفهوم «علم» یکی از واضح‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم است و چون مفهوم واضح‌تری وجود ندارد که معرف آن باشد، تعریف آن نیز ممکن نیست. برای توضیح بیشتر، می‌توان گفت: «علم» عبارت است از: حضور خود شیء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد (همان، ص ۱۵۱).

علم حضوری و حصولی

نخستین تقسیمی که می‌توان برای علم و شناخت در نظر گرفت این است که علم یا بی‌واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است و - در اصطلاح - «صورت» یا «مفهوم ذهنی» نامیده می‌شود، از آن آگاه می‌گردد. قسم اول «علم حضوری» و قسم دوم «علم حصولی» نامیده می‌شود. علم به نفس و وجود خود، آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان، علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش و خود صورت‌ها و مفاهیم ذهنی از مصادیق علم حضوری است (همان، ص ۱۶۸).

علم حصولی

علم حصولی به دو بخش «تصور» و «تصدیق» تقسیم می‌شود.

صورات

تصور به دو قسم کلی و جزئی منقسم می‌گردد: «تصور کلی» عبارت است از: مفهومی که بتواند نمایشگر اشیا یا اشخاص متعددی باشد. «تصور جزئی» عبارت است از: صورت ذهنی که تنها نمایشگر یک موجود باشد. تصورات جزئی شامل تصور حسی، خیالی و وهمی می‌شوند (همان، ص ۱۷۹).

تصورات کلی که «مفاهیم عقلی» و «معقولات» نیز نامیده می‌شوند، نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیت، در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابند و درک‌کننده آنها عقل است (همان، ص ۱۸۶). مفاهیم کلی که در علوم عقلی از آنها استفاده می‌شود، به سه دسته تقسیم می‌گردند: مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی (همان، ص ۱۹۱).

تصدیقات

تصدیقات به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. «بدیهیات» قضایایی هستند که تصدیق آنها احتیاج به فکر و استدلال ندارد، ولی «نظریات» قضایایی هستند که تصدیق آنها نیازمند فکر و استدلال است. بدیهیات را به دو قسم فرعی تقسیم کرده‌اند: «بدیهیات اولیه» که تصدیق آنها به هیچ چیزی جز تصور دقیق موضوع و محمول احتیاج ندارد، و «بدیهیات ثانویه» که تصدیق آنها در گرو به‌کار گرفتن اندام‌های حسی یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است و مطابق نظر مشهور، آنها را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیات، وجدانیات، حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات.

«اولیات قضایایی هستند که ذاتاً مورد تصدیق عقل هستند؛ یعنی عقل بدون توجه به امری خارج از این قضایا، آنها را تصدیق می‌کند» (مظفر، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۷). «هرگاه عقل حدود این قضایا را تصور کند، آنها را تصدیق خواهد کرد» (ملکیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵).

«حسیات به حس ظاهر و وجدانیات با حس باطن ادراک می‌شوند» (همان، ص ۱۱۷).
«حدسیات قضایایی است ناشی از حدس ذهن قوی که به این وسیله، شک و تردید برطرف می‌شود» (مظفر، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۰).

«فطریات قضایایی هستند که سبب تصدیق به آنها، وجود حد وسطی است که آن حد وسط همیشه به هنگام تصور اجزای این قضایا در ذهن همراه آنها هستند» (ملکیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷).
«تجربیات قضایایی هستند که پس از مشاهده مکرر امری حاصل می‌آیند و بر اثر این تکرار، اعتقاد یقینی به آن امر مشهود حاصل می‌شود» (همان، ص ۱۱۶).

«متواترات قضایایی است که مورد قبول اکثر مردم است و بر اثر کثرت گواهی افراد مختلف، درباره آنها هیچ شکی نداریم» (همان).

در بیشتر کتب منطقی برای مجربات، حدسیات، متواترات و «قضایا قیاساتها معها»، قیاسی ذکر شده است (ملکیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۸).

این نکته بدان سبب اهمیت دارد که اگر یک قضیه بدیهی بر قیاسی هرچند مخفی متکی باشد، نمی‌توان آن را بدیهی و بی‌واسطه دانست. بنابراین، تنها دو دسته از قضایا را می‌توان «بدیهی» به معنای واقعی دانست: یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری هستند. حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند؛ اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج برهان تلقی کرد.

احتساب قضاوت اخلاقی به‌مثابه تصدیق

برخی اندیشمندان قضایای ذهنی را به «نظری» و «عملی» تقسیم می‌کنند و ادراکات نظری را به «عقل نظری» و ادراکات عملی را به «عقل عملی» نسبت می‌دهند و عقل عملی را به قوه‌ای که فرمان می‌دهد و اراده را برمی‌انگیزد، معرفی می‌کنند. اما آیت‌الله مصباح در این زمینه معتقد است:

عقل نظری و عملی دو قوه جداگانه نیستند و ادراک عملی تفاوت جوهری با ادراک نظری ندارد و کار عقل در مورد ادراکات عملی، عیناً مانند کار آن در مورد ادراکات نظری است؛ یعنی عقل رابطه بین فعل و نتیجه آن را درک می‌کند؛ عیناً مانند رابطه علی و سببی بین هر سبب و مسبب و هر حرکت و غایت، و این ادراک هنگامی که به کمک نیروی مفهوم‌سازی ذهن در قالب مفاهیم اعتباری ریخته شود، به صورت فرمان‌های عقل درمی‌آید، وگرنه کار عقل - در حقیقت - جز درک نیست و رابطه مستقیمی با اراده و بعث و تحریک ندارد. بایدها و نبایدهایی که درخصوص افعال انسان به عقل نسبت داده می‌شود، مانند باید و نبایدهایی است که دانشمندان علوم طبیعی و ریاضی، در مقام بیان قوانین آن علوم به کار می‌برند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۲).

بنابراین برای بررسی جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی، می‌توان آنها را از جنس تصدیقات در عقل نظری فرض کرد و آنها را همانند استنتاجات علوم دیگر موضوع بحث قرار داد.

تصدیقات از موضوع و محمول تشکیل شده‌اند. مفاهیمی که در ناحیه موضوع جملات اخلاقی به کار برده می‌شوند از سنخ مفاهیم فلسفی هستند، مابازای حقیقی در خارج ندارند، بلکه عنوانی انتزاعی دارند. برای انتزاع این عنوان، ماهیت خود فعل دخالتی ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۵۲). از سوی دیگر، محمول تصدیقات اخلاقی مفاهیمی مانند «خوب» و «بد» هستند و از قبیل مفاهیم فلسفی‌اند که منشأ انتزاع خارجی دارند و عروض آنها ذهنی و اتصافشان خارجی است (همان، ص ۱۰۲).

تفاوت جایگاه برهان در احکام اخلاقی و جایگاه استدلال در قضاوت‌های اخلاقی

در فلسفه اخلاق، بحث‌های گسترده‌ای درباره حقیقت و ماهیت قضایای ارزشی مطرح شده است. برخی قضایای ارزشی را فطری و ارتکازی می‌دانند. گروهی آنها را متکی بر عواطف و احساسات می‌دانند. عده‌ای معتقدند: ملاک این‌گونه قضایا گرایش‌های ذاتی و فطری انسانی است. افرادی نیز بر این باورند که این‌گونه قضایا اعتباری محض بوده، هیچ‌گونه واقعیتی ورای خود ندارند. اشتراک همه نظریات مزبور در این است که قضایای ارزشی و قضایای اخلاقی برهانی نیستند. در برابر همه این آراء، رأی حق این است که قضایای ارزشی و اخلاقی نیز همچون قضایای فلسفی و ریاضیات و هندسه یقینی بوده، قابل اقامه برهان‌اند و نیز می‌توانند در مقدمات براهین مورد استفاده قرار گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴).

در حقیقت می‌توان گفت: «همان‌گونه که قضایای علوم تجربی را حاکی از واقعیات خارجی می‌دانیم، قضایای اخلاقی نیز کاشف از واقعیاتی نفس‌الامری هستند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷).

قابل ذکر است که بحث در باب «جایگاه برهان در گزاره‌های اخلاقی و حقیقت و ماهیت گزاره‌های ارزشی و جایگاه استدلال در قضاوت‌های اخلاقی» متفاوت است. در قضاوت‌های اخلاقی افراد ممکن است عوامل احساسی، عاطفی و محیطی نیز نقش داشته باشند؛ چنان که در شرح برهان شفاء نقل شده است:

کودکی که دارای عاطفه‌ای کودکانه است و احساسات ظریفی دارد و از بازی با گربه‌ای کوچک لذت می‌برد و رقت و ترحم خاصی نسبت به آن دارد و از سوی دیگر، از والدین خود نیز می‌شنود که آزار حیوانات کار نادرستی است و خود نیز به استقرا دیده است که بیشتر افراد چنین کاری نمی‌کنند، طبیعی است که وقتی بزرگ می‌شود حکم به قبح آزار حیوانات خواهد داد. اما این حکم، حکمی عقلی نیست، بلکه ناشی از عوامل عاطفی، احساسی و محیطی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶).

از این رو با پذیرفتن نقش عامل احساس در قضاوت‌های اخلاقی، انکار واقعی بودن حقیقت احکام اخلاقی نیست و بررسی جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی در رقابت با احساسات به این معناست که گاهی به نظر می‌رسد فرد تحت تأثیر احساسات یا جامعه، قضاوت اخلاقی خاصی در ذهنش پدید می‌آید یا آن را ابراز می‌کند که استدلال چه

نقشی داشته است. البته گاهی شخص به‌وضوح دلیلی برای قضاوتش دارد یا استدلالاتی را در ذهن خود تشخیص می‌دهد که نیازی به بررسی و تشخیص جایگاه استدلال در قضاوت خود ندارد. اما آیا واقعاً افرادی که در موقعیت بی‌جوابی اخلاقی قرار می‌گیرند یا گمان می‌کنند تنها احساس و عاطفه منشأ قضاوت اخلاقی در آنهاست، برای قضاوت اخلاقی مذکور از استدلال ذهنی بهره‌ای نمی‌برند؟

جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی

برای بررسی کردن جایگاه استدلال عقلانی در قضاوت اخلاقی، لازم است جایگاه استدلال در اقسام علوم حضوری و علوم حصولی بررسی شود. قضاوت اخلاقی، خود از جنس یک تصدیق است و گزاره‌ای است که فرد درباره خوبی یا بدی فعلی داوری می‌کند و معمول حسن یا قبیحی را برای موضوع اخلاقی خاصی تأیید می‌کند. این تأیید ممکن است ذهنی یا همراه با ابراز بیرونی باشد.

تصدیق‌ها از جنس علوم حصولی هستند. بنابراین یک قضاوت اخلاقی نمی‌تواند علم حضوری باشد. اگرچه ممکن است علوم حضوری فرد در تشکیل این تصدیق اخلاقی مداخلاتی کرده باشند؛ اما از آن نظر که قضاوت اخلاقی، خود یک تصدیق است، از انواع علم حصولی خواهد بود.

تصدیقات به دو دسته «بدیهی» و «نظری» تقسیم شدند و تصدیقات بدیهی به «بدیهیات اولیه» و «بدیهیات ثانویه». تصدیقات نظری مطابق تعریف، نیازمند استدلال هستند و از این‌رو اگر قضاوت‌های اخلاقی به‌مثابه یک تصدیق نظری پذیرفته شوند، وجود استدلال در آن انکارناپذیر خواهد بود. از این‌رو در ادامه از «برهان خلف» استفاده کرده است و با فرض تعلق قضاوت‌های اخلاقی به بدیهیات نشان داده می‌شود که این فرض صحیح نخواهد بود و قضاوت‌های اخلاقی تصدیق نظری هستند.

به طور کلی، مطابق تعریف «بدیهیات اولیه»، یک قضاوت اخلاقی را نمی‌توان بدیهی اولیه فرض کرد؛ زیرا صرف تصور موضوع و محمول به تصدیق آن نمی‌انجامد. بنابراین قضاوت‌های اخلاقی از دسته بدیهیات اولیه نیستند. در ادامه بدیهیات ثانویه تبیین خواهد شد.

بدیهیات ثانویه از نگاه انسان‌های عادی، بدیهی و یقینی فرض می‌شوند. برای مثال، کسی که گرمای آتش را با دستان خود حس کرده است، گمان می‌کند علم به وجود گرمای آتش، امری بدیهی است و هیچ استدلالی نیاز ندارد، و حال آنکه واقعی بودن آتش خود از اموری است که نیاز به دلیل دارد و استدلال آن به شکل نیمه‌آگاهانه و ارتکازی در ذهن صورت می‌گیرد. لازم به ذکر است که استدلال ممکن است آگاهانه باشد یا نیمه‌آگاهانه یا آن‌قدر علم به آن ضعیف باشد که از آن به «ناآگاهانه» تعبیر شود. آیت‌الله مصباح در این زمینه می‌نویسد:

در بسیاری موارد، عقل انسان بر اساس آگاهی‌هایی که به دست آورده با سرعت و تقریباً به‌صورت خودکار نتیجه‌هایی می‌گیرد بدون آنکه این سیر و استنتاج، انعکاس روشنی در ذهن بیابد. از این‌رو چنین پنداشته می‌شود که علم به نتیجه بدون سیر فکری از مقدمات حاصل شده و به دیگر سخن، خودبه‌خودی و فطری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۲).

بدین‌سان می‌توان گفت: از انواع بدیهیات ثانویه، تنها وجدانیات نیازمند استدلال نیستند و در سایر موارد، اگرچه فرد ممکن است متوجه استدلال صورت‌گرفته در ذهن نشود، اما به طور قطع، استنتاجاتی در ذهن او رخ می‌دهد. بدین‌نوی برای بررسی امکان عدم وقوع استدلال در یک قضاوت اخلاقی، باید تنها دسته وجدانیات را بررسی کرد؛ زیرا اگر تصدیق اخلاقی شکل‌گرفته از جنس تصدیقات نظری یا از جمله حسیات، حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات - که در دسته بدیهیات ثانویه قرار دارند- باشد، الزاماً استدلال عقلانی در ذهن فرد شکل می‌گیرد و نمی‌توان قضاوت فرد را منحصرناً ناشی از احساسات و هیجانات دانست.

برای مثال، کسی که اثرات سوء آسیب‌رساندن به کودکان را مشاهده کرده و این به‌عنوان تجربه در ذهن او ثبت شده است، به‌راحتی و با سرعت درباره این موضوع اخلاقی قضاوت می‌کند. اما این سرعت در فکر به معنای نبود استدلال نیست و از جمله مجربات است. یا در جایی که نسبت قبح اخلاقی به فعلی در جامعه‌ای بسیار رایج باشد و همگان به آن اعتقاد داشته باشند، اگرچه افراد ممکن است ناخودآگاه و به شکل خودکار درباره بدبودن آن فعل قضاوت نمایند؛ اما این نوع قضاوت نیز از جمله متواترات است و نیاز به استدلال در ذهن دارد.

به همین‌سان، سایر تصدیقات نظری نیز بدون استدلال در ذهن شکل نمی‌گیرند. همچنین در مواردی که قضاوت اخلاقی فرد از جمله فطریات است، قضاوت برای فرد روشن است و گمان می‌کند بدیهی و یقینی است. این در حالی است که استدلال ارتكازی نیمه آگاهانه‌ای در ذهن او شکل‌گرفته و حد وسط استدلال در ذهنش حاضر است. بدین‌روی این قضاوت اخلاقی از جمله فطریات محسوب می‌شود و اگرچه قریب به بدیهی است، اما محتاج استدلال عقلانی است. به طور خلاصه، اگرچه ممکن است به لحاظ تیزهوشی و حدس قوی و یا ارتكازی بودن استدلال، شخص بدون تأمل اعتراف کند و آنها را تصدیق نماید، اما سرعت انتقال دلیل بر بی‌نیازی از استدلال نیست (معلمی، ۱۳۸۶).

حال لازم است به طور خاص، امکان وقوع یا عدم وقوع استدلال در قضاوت‌های اخلاقی که ابتدا به نظر می‌رسد از جمله وجدانیات هستند، بررسی گردد.

وجدانیات را انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌دانند و از این نظر که ریشه در علم حضوری دارند، آنها را بدیهی و بی‌نیاز به استدلال می‌شمارند. حال اگر کسی در مواجهه با یک مسئله اخلاقی، احساس انزجار یا احساس تحسین به او دست داد و بر اساس این احساس که آن را در خود وجدان می‌کند و از مصادیق علم حضوری است، نتیجه بگیرد که فعلی بد یا خوب است، آیا استدلال جایگاهی خواهد داشت و آن را می‌توان یک تصدیق اخلاقی فارغ از دلیل عقلی در نظر گرفت؟

لازم است به دقت تفاوت حالتی که در نفس ایجاد می‌شود و انعکاس ذهنی حاصل از آن و تصدیق به بد یا خوب بودن یک فعل مد نظر قرار گیرد. تصدیقی که از احساس انزجار و نفرت یا تحسین و ستایش یک فعل در ذهن فرد ایجاد می‌شود به این شکل است: احساس انزجار یا تحسین نسبت به فعل مذکور در من وجود دارد. این احساس مقدّمی در شکل‌گیری قضاوت اخلاقی نقش دارد. برای مثال، اگر شخصی X را حسن می‌داند در واقع آنچه وجداناً می‌یابد این است که X ملائم با طبع اوست. مطابق مبانی آیت‌الله مصباح که حسن را معقول ثانی می‌داند، ملائمت یک امر با طبع غیر از حسن آن است. بنابراین برای استنتاج خوبی X باید مقدمه دیگری را نیز بدان افزود که «هر چه با طبع ملائم است حسن است». آنگاه نتیجه آن است که «X حسن است».

البته این نمونه‌ای از فرایند استدلال‌ورزی است که لزوماً آگاهانه هم نیست و ممکن است یک شهودگرا آن را منکر شود و مدعی باشد که بی‌استدلال خوبی را شهود می‌کند.

نکته دیگر این است که بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح نیز لزوماً استدلال فوق منتج نیست؛ زیرا ممکن است مقدمات به کار برده شده یقینی نباشند. بنابراین فرایند فوق صرفاً به‌منظور اشاره به‌صورت استدلال است.

از سوی دیگر می‌توان گفت: وقتی انسان در رابطه با موضوعی، محمول خوب یا بد را انتخاب می‌کند در واقع ارتکازاً در ذهن خود، نسبت فعل با هدفی را در نظر می‌گیرد. در واقع خوب یا بد بودن فعل را نسبت به سعادت و کمال می‌سنجد و با مد نظر قراردادن رابطه علی و معلولی که بین فعل و هدفش وجود دارد، تصدیق به خوب یا بد بودن آن موضوع می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷). از این‌رو می‌توان گفت: در ذهن افراد در حین شکل‌گیری یک قضاوت اخلاقی به شکل ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه قانون «علیت» وجود دارد و مورد استفاده قرار می‌گیرد. «اعتقاد به قانون علیت از نوعی استدلال سرچشمه می‌گیرد که در آغاز، نیمه‌آگاهانه و ارتکازی است و تدریجاً به صورت استدلال روشن منطقی درمی‌آید» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۶۷).

بنابراین حتی در مواردی که فرد مبتنی بر احساس انزجار یا تحسین، تصدیق به خوب یا بد بودن موضوعی دارد، استفاده از قانون «علیت» و در نتیجه استدلال ذهنی را به کار می‌گیرد. از این‌رو این تصدیق اخلاقی حاصل یک استدلال ذهنی است که احساس فوق از مقدمات شکل‌گیری آن به شمار می‌آید. برای نمونه، کودکی که آزار رساندن به حیوان را بد می‌داند، با شکل‌گرفتن احساس نفرت یا تحسین و انعکاس ذهنی آن، نتیجه این فعل را نرسیدن به کمال می‌بیند و بد بودن آن را نتیجه می‌گیرد. «در حقیقت کودک به اصل علیت علم دارد، اما به علم خود آگاهی ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۲).

گاهی نیز ممکن است کسی احساس ملائمت با فعلی یا عدم ملائمت با فعل دیگری را به شکل فطری درک کند. انعکاس ذهنی این یافته علم حضوری نیز مانند حالت قبل، برای اینکه فرد را به خوب یا بد بودن اخلاقی برساند، نیازمند استفاده نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه از قانون «علیت» و در نتیجه استدلال است.

به اجمال می‌توان گفت: استدلالی بودن قضاوت تلازمی با علم قضاوت‌کننده به آن استدلال ندارد و هر قضاوت اخلاقی حتماً همراه با -دست‌کم- یک استدلال رخ می‌دهد. حیث «اخلاقی بودن» عنصری اضافی است که لحاظ آن نیازمند استنتاج و استدلال است، هرچند خود قضاوت‌کننده آن را انکار کند.

برای روشن‌تر شدن جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی، لازم است جایگاه احساسات نیز بررسی گردد.

گرایش

در بخش قبلی جایگاه استدلال در قضاوت اخلاقی بررسی شد. چون «میل به انجام کار» نیز از جمله شرایط تکوینی اختیار است و کار ارادی و اختیاری بی‌میل تحقق نمی‌پذیرد، شایسته است تمایلات انسانی نیز بررسی گردد.

تمایلات یا گرایش‌های انسان که در علم روان‌شناسی، با عنوان «غریزه»، «سائق» و «نیاز» با تعاریف گوناگون مطرح شده، در طول تاریخ مد نظر محققان قرار گرفته است. اصطلاح «انگیزش» تا آغاز قرن بیستم به کار نمی‌رفت و اعتقاد غالب این بود که عقل راه آدمی را مشخص می‌کند و اگر کسی خوب و بد را بداند، خودبه‌خود آن را انتخاب می‌کند. رفته‌رفته مفهوم «گرایش‌های انسانی» به‌عنوان عامل تأثیرگذار دیگری در رفتار انسانی مطرح شد. «غریزه» به‌مثابه یک نیروی زیستی فطری که جاندار را از پیش آماده می‌سازد تا تحت شرایط مناسب به شیوه‌ای خاص عمل کند، یکی از این پیشنهادها بود که در مقابل «خردگرایی» قرار داشت. پس از آن سائق به‌مثابه حالتی از برانگیختگی که تحت تأثیر یک نیاز زیستی به وجود می‌آید، مد نظر قرار گرفت (ر.ک: انکینسون و همکاران، ۱۳۷۵، ص ۵۱۰-۵۱۲). انگیزش‌های درونی و بیرونی نیز نمونه دیگری از مباحث مطرح شده در رابطه با تمایلات انسانی است که اخیراً مورد مطالعه قرار گرفته است.

آیت‌الله مصباح بر اساس مشاهدات درونی و تجربه‌های باطنی، درخصوص شناخت وجوه گوناگون نفس، از جمله گرایش‌ها و غرایز، طرحی پیشنهادی ارائه کرد که در ادامه با جزئیات بیشتری تبیین می‌شود. قابل ذکر آنکه برای اثبات اینکه چنین انگیزه‌هایی در انسان وجود دارد، شواهدی از قرآن نیز موجود است؛ اما در الگو نمی‌توان این طرح را مستقیماً به قرآن نسبت داد.

نفس؛ هر می سه بعدی

به‌منظور درک روشن نفس می‌توان از تشبیه «معقول به محسوس» کمک گرفته، نفس را به هر می تشبیه کرد که سه سطح جانبی دارد. آیت‌الله مصباح در این زمینه می‌گوید:

تشبیه به هرم بدین لحاظ است که نقطه رأس هرم نمایانگر وحدت مقام نفس باشد که همه سطوح مفصل و متعدد به‌اجمال در آن نقطه متحد می‌شوند یا به وحدت می‌رسند؛ چنان که برعکس نیز از نقطه واحد رأس با همین مقام وحدتی که دارد، شئون مختلفی پدید می‌آید یا ظاهر و متجلی می‌شود. در نتیجه همه این چهره‌ها در حاق وجود نفس و در اعماق آن یکی هستند و تنها برای تجسم محسوس به رأس هرم تشبیه شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۳۲).

سه بعد نفس یا همان سه سطح جانبی هرم شامل «آگاهی»، «قدرت» و «محبت» است که در ادامه تبیین می‌شود:

۱. بعد آگاهی و شناخت نفس؛ از مقوله علم و ادراک است. علم از ابعاد روشن نفس است. در ذات نفس، علم نهفته است و می‌توان گفت: عین وجود نفس است.

۲. بعد قدرت؛ هر انسانی با اندک تأملی، توانایی‌هایی را در وجود خود، درک می‌کند و منظور صرفاً کارها و تلاش‌های جسمانی نیست و فعالیت‌های مخفی درونی فرد را نیز شامل می‌شود.

۳. بعد محبت؛ سومین بعد هرم نفس است و با تعبیر گوناگونی می‌توان بدان اشاره کرد. کمترین چیزی که در این مرتبه بر آن تأکید می‌شود «حبّ نفس» است. این حب نفس در شاخه‌های فرعی خود، به گرایش‌های دیگری تقسیم می‌شود و موجب ظهور امیال گوناگونی در انسان می‌گردد.

پیوند همیشگی ابعاد نفس

پیوند بین علم، قدرت و محبت در نفس انسان تا به آخر و در همه فروع و شاخه‌ها و شعبه‌ها به نحوی وجود دارد، هرچند ممکن است در هر زمینه‌ای یکی از این سه بُعد تجلی بیشتری نسبت به دو بُعد دیگر داشته باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۳۷).

در ادامه انگیزه‌ها و امیال اصیل انسانی بررسی می‌شود:

انگیزه‌های اصلی نفس

انگیزه‌ها را می‌توان در زمره فروع و شاخه‌های حبّ نفس به شمار آورد. با توجه به اینکه بعد محبت یا حبّ نفس از دو بعد دیگر علم و قدرت جدا نیست، انگیزه‌های فرعی نیز با دو بعد دیگر علم و قدرت ارتباط قوی دارند؛ زیرا انگیزه‌های انسانی کشش‌ها و جاذبه‌هایی هستند که کم و بیش با ادراک و آگاهی در هم آمیخته‌اند و پیوسته به چیزهایی تعلق می‌گیرند که به نحوی هرچند ضعیف برای انسان شناخته شده باشد. این شناخت ممکن است به شکل ادراک فطری یا اکتسابی، اجمالی یا تفصیلی باشد. در واقع چیزی که به انگیزه‌ها و تمایلات فطری جهت می‌دهد و موجب شکوفایی آنها می‌شود، علم و آگاهی و ادراک است. از سوی دیگر این انگیزه‌ها موجب بروز و ظهور حرکات‌ها و تلاش‌های انسان می‌شود و بدین‌سان ارتباط خود را با بعد قدرت نیز حفظ می‌کند.

انگیزه‌های اصلی انسان در حقیقت گرایش‌هایی هستند که ابتدا در نفس ایجاد می‌شوند و شاخه‌های اصلی ظهور فعالیت‌های انسان به شمار می‌روند. سپس دیگر گرایش‌ها و تمایلات انسان - که از نظر کمی بسیار و از نظر کیفی پیچیده‌اند و منشأ رفتارهای گوناگون التذادی، مصلحتی، عاطفی، فردی، اجتماعی، مادی و معنوی انسان هستند - همگی از شاخه‌های اصلی منشعب می‌شوند، به آنها وابسته هستند و از آنها تغذیه می‌کنند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۸۶).

گرایش‌های اصلی سه دسته هستند:

یکی از این سه شاخه «حبّ بقا» است که کوشش‌های انسان برای زنده‌ماندن و سلامتی، ریشه در این گرایش دارد. دومین شاخه اصلی «حبّ کمال» است؛ به این معنا که انسان دوست دارد روزبه‌روز کامل‌تر شود و در مسیر تکامل قدم بردارد.

سومین شاخه اصلی گرایش‌ها «لذت‌جویی» است. این گرایش به‌طور کلی به سه بخش تقسیم می‌شود:

یک بخش به بدن انسانی مربوط می‌شود؛ مثل غریزه تغذیه و غریزه جنسی؛

بخش دوم میان روان و بدن قرار دارد و به رابطه روح با بدن مربوط می‌شود؛ مثل جمال‌طلبی مادی و معنوی؛

بخش سوم مخصوص روح و روان است؛ مانند عواطف و احساسات و انفعالات (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۸۹).

هر یک از این گرایش‌ها می‌تواند قضاوت‌های اخلاقی انسان را تحت تأثیر قرار دهد. از سوی دیگر گرایش‌ها می‌توانند شناخت‌های فرد را از خود متأثر سازند و بر استدلال‌های افراد نیز اثر بگذارند.

احساسات و انفعالات

آخرین بُعدی که در طرح پیشنهادی، برای روح انسان در نظر گرفته شده، بخش سوم از سومین گرایش یا بُعد احساسات و انفعالات است. این بُعد اگرچه سطحی‌تر از ابعاد دیگر وجود انسان است، اما از آن نظر که تحت تأثیر

سایر ابعاد وجودی انسان قرار دارد، از همه آنها نیز وسیع‌تر است. همچنین این گرایش در ظاهر بدن، آثار خود را نمایان می‌سازد و در چهره و اندام‌های بدن نمود دارد. برای مثال عضلات صورت به هنگام خنده و گریه تغییر می‌کنند و ضربان قلب در زمان خشم و عصبانیت افزایش می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۲۹۵).

از این‌رو می‌توان گفت: این گرایش‌های کم و بیش محسوس است که دارای ریشه‌های محسوس در اعماق نفس و روان انسان بوده، می‌توان آنها را به تغییرات شاخ و برگ درختان تشبیه کرد که از تحولات ریشه‌ها نشئت می‌گیرد. احساسات گوناگون با تحقق یا از دست رفتن مطلوب انسان، به تناسب ویژگی‌ها، اضافات و یا شرایط خاص آن شکل می‌گیرند. به همین علت، احساسات، اختصاص به یکی از ابعاد وجودی انسان ندارد و دستیابی یا فقدان هر خواسته‌ای، زمینه پیدایش شادی و غم را در روح انسان فراهم می‌کند.

لازم به ذکر است که احساسات نیز از ارکان تأثیرگذار در قضاوت اخلاقی هستند. برخی افراد اگر در وضعیتی که حالت شادی بر آنها عارض شده باشد در مواجهه با یک سؤال اخلاقی قرار بگیرند، نسبت به زمانی که عصبانی یا غمگین هستند متفاوت قضاوت می‌کنند. همچنین معمولاً احساس افراد نسبت به افعال گوناگون در قضاوت آنها تأثیر می‌گذارد. اگر نسبت به رفتاری احساس نفرت در فرد ایجاد شود این گرایش او در قضاوتش اثر می‌گذارد. اگر احساس ستایش نسبت به فعلی در نفس انسان پدید آید ممکن است همین احساس موجب شود فرد نتیجه بگیرد رفتار از نظر اخلاقی مثبت است. اگرچه عنصر بینش و شناخت‌های فرد مستقیماً در شکل‌گیری این احساس و هدایت و تداومش نقش دارد، اما نمی‌توان اثرگذاری احساس در قضاوت اخلاقی افراد را انکار کرد. از این‌رو این لایه از گرایش‌ها به‌مثابه یکی از ارکان فعل اختیاری در قضاوت اخلاقی به‌عنوان مصداقی از افعال اختیاری اثرگذار است.

نکته قابل توجه اینکه شناخت‌ها و بینش‌ها در احساسات انسانی اثرگذارند. با توجه به ارتباط تنگاتنگی که بین بعد گرایش و بینش وجود دارد، نمی‌توان اثر بینش‌ها را بر احساسات فرد نادیده گرفت. با توجه به توضیحات مزبور، می‌توان اذعان نمود از یک سو جایگاه احساسات در قضاوت‌های اخلاقی تردیدناپذیر است و از سوی دیگر تمام قضاوت‌های اخلاقی دست کم دربر دارنده یک استدلال است. همچنین با توجه به ارتباط پیچیده هرم نفس، استدلال و احساس جدایی‌ناپذیرند و در اعماق نفس یکی هستند.

بحث و نتیجه‌گیری

برخی از روان‌شناسان بر اهمیت استدلال و شناخت تأکید کرده‌اند و برخی دیگر احساس را رقیب عقل و استدلال معرفی نموده‌اند. برخی یافته‌های اخیر حاکی از ارتباطاتی بین احساس و شناخت است. تعدادی از پژوهشگران نیز قایل به وجود قوه‌ای جدا برای قضاوت‌های اخلاقی انسان شده‌اند. این اختلاف مدت‌ها محل بحث روان‌شناسان بوده و الگویی جامع که تبیین‌کننده آزمایش‌ها و پژوهش‌های متعارض باشد، یافت نشده است.

در دیدگاه آیت‌الله مصباح شناخت‌ها و گرایش‌ها و به تبع آن، زیرمجموعه آنها (یعنی استدلال و احساس) رابطه تنگاتنگ و پیچیده‌ای با یکدیگر دارند. با توجه به طرح سه‌بعدی هرم نفس، بینش‌ها و گرایش‌ها در اعماق نفس و در رأس هرم یکی هستند و تنها در مقام تفصیل با چهره‌های متفاوتی ظاهر می‌شوند. از این‌رو رفتارهای اختیاری انسان‌ها و از جمله قضاوت اخلاقی به‌مثابه مصداقی از افعال اختیاری، وابسته به بینش و گرایش است و این دو در

حلق نفس تفاوتی با یکدیگر ندارند. اما در ظاهر، گرایش‌ها در سطحی‌ترین لایه، بعد احساسات را تشکیل می‌دهند. همچنین بینش‌ها نیز به دو علم حصولی و حضوری تقسیم می‌شوند و علوم حصولی، یا بدیهی هستند یا نظری. با توجه به اینکه در دیدگاه آیت‌الله مصباح تنها یک قوه برای ادراک وجود دارد، قضاوت‌های اخلاقی را نیز می‌توان از جنس علم حصولی و تصدیقات اخلاقی محسوب کرد که قوه درک‌کننده آنها همان عقل نظری است. با بررسی حالات گوناگون علم حصولی، روشن شد که قضاوت‌های اخلاقی در تمام موارد شامل استدلال است و حتی در بدیهی‌ترین حالت‌ها از نظر عرف مردم، استدلال‌های ارتكازی نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه‌ای در ذهن شکل می‌گیرد و پس از آن فرد قضاوت خاصی را نتیجه می‌گیرد. بدین‌روی قضاوت‌های اخلاقی از جمله تصدیقات نظری هستند. از سوی دیگر احساسات نیز در قضاوت‌های اخلاقی نقش دارند و اگرچه شکل‌گیری و تلاطم آنها به شناخت و بینش مرتبط است، اما می‌توان آن را عاملی مؤثر در قضاوت‌های اخلاقی افراد معرفی کرد. بنابراین نمی‌توان احساس و استدلال را رقیب یکدیگر به حساب آورد و یکی را مهارکننده دیگری معرفی نمود، بلکه هر دو در اعماق نفس یکی هستند و تنها در مقام تفصیل، ظاهر متفاوتی دارند و به هم پیچیده‌اند و هر یک روی دیگری اثرگذار است.

شکل ۳: نقش تعاملی احساس و استدلال در قضاوت اخلاقی



همچنین در مقایسه با الگوهای پنج‌گانه که در خصوص رابطه استدلال و احساسات مطرح شد، می‌توان گفت: قضاوت اخلاقی متأثر از هر دو عامل احساسات و استدلال است و نمی‌توان قضاوت‌ها را منحصر به یکی از این دو دانست؛ زیرا اساساً استدلال و احساسات دو روی یک سکه‌اند که در عمق بر یکدیگر منطبق و در سطح از یکدیگر متمایز شده‌اند. از این‌رو بر اساس یافته‌های این پژوهش، الگوهای کانتی و هیومی کامل نبوده و تنها بر یک رکن پافشاری نموده‌اند. همچنین وجود یک قوه جدا برای درک مسائل اخلاقی منطبق بر نظر آیت‌الله مصباح نبوده و ایشان به وجود یک قوه برای درک و استدلال تمام مسائل، اعم از اخلاقی و غیر آن معتقد است. از این‌رو الگوی راولزی و راولزی ترکیبی نیز نمی‌تواند رابطه استدلال و احساسات را با قضاوت اخلاقی تبیین نماید. همچنین بر اساس یافته‌ها، در تمام قضاوت‌های اخلاقی استدلال وجود دارد و نمی‌توان وجود آن را در هیچ قضاوت اخلاقی انکار کرد.

بنابراین رویکرد «شهودگرا» از آن نظر که استدلال را صرفاً پسینی می‌داند، نقص مهمی دارد. از سوی دیگر، رویکرد «عقل‌گرا» که نقش احساسات را مد نظر قرار نداده است، نمی‌تواند تحلیل کاملی از نحوه وقوع یک قضاوت اخلاقی ارائه دهد. در نهایت لازم به ذکر است عوامل دیگری مانند توانایی‌های انسانی و عوامل بیرونی مانند محیط خارجی می‌تواند بر قضاوت اخلاقی اثرگذار باشد که بررسی دقیق‌تر و جزئی‌تر آن در این مجال نمی‌گنجد.

منابع

- انکینسون، ریتال و همکاران، ۱۳۷۵، *زمینه روان‌شناسی*، ترجمه محمدتقی برهانی و همکاران، تهران، رشد.
- استرنبرگ، رابرت؛ کارین استرنبرگ، ۱۹۹۹م، *روان‌شناسی شناختی*، ترجمه سیدکمال خرازی و الهه حجازی، تهران، سمت.
- استیون هیتلین، ۱۳۹۶، *روان‌شناسی وجدان خودهای شریف و خودهای شریر*، ترجمه اعظم فح بیجاری، تهران، دانژه.
- امیری، سهراب، ۱۳۹۷، «نقش هویت اخلاقی و شناخت اخلاقی در قضاوت‌های اخلاقی شخصی و غیرشخصی سودگرایانه نوجوانان با تأکید بر جنسیت»، *شناخت اجتماعی*، ش ۲، ص ۹۵-۱۰۶.
- توریل، ایوت، ۱۳۸۹، «تفکر عواطف و فرایندهای تعامل اجتماعی در رشد اخلاقی»، در: *مجموعه مقالات رشد اخلاقی کتاب راهنما*، ویراستاری ملانی کیلن و جودیت اسمتانا، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده و همکاران، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی، جعفر و سهراب امیری، ۱۳۹۴، «عملکرد در قضاوت اخلاقی شخصی و غیرشخصی بر اساس ابعاد تجارب هیجانی زیر آستانه‌ای مثبت و منفی»، *شناخت اجتماعی*، ش ۲، ص ۴۸-۶۱.
- دبیا، حسین، ۱۳۹۱، «نقش عواطف و هیجانات در اخلاق»، *حکمت اسراء*، ش ۱۳، ص ۲۶-۵۹.
- شاهمردادی فر، طیبه و همکاران، ۱۳۹۳، «تأثیر آموزش راهبردهای نظم جویی هیجان در قضاوت اخلاقی باتوجه به ظرفیت حافظه کاری»، *شناخت اجتماعی*، دوره ۳ (ویژه‌نامه)، ص ۷-۳۰.
- شجاعی، محمدصادق، ۱۳۹۲، *دیدگاه‌های روان‌شناختی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شولتز، دوان، ۱۳۷۸، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه کریمی و همکاران، تهران، ارسباران.
- شیخ اشراق، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، قم، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، ۱۴۰۴ق، *سفا (طبیعیات)*، قم، آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ضیایی، مریم و همکاران، ۱۳۸۸، «بررسی تأثیر القای هیجانی بر سرعت قضاوت‌های اخلاقی شخصی و غیر شخصی»، *تحقیقات علوم رفتاری*، ش ۱۴، ص ۱۵۵-۱۶۳.
- قاسمی‌زاده سراب، حسین و همکاران، ۱۳۹۹، «تأثیر درک اصول اخلاقی و استقلال بر قضاوت اخلاقی با تأکید بر نقش مداخله ارزش شخصی حسابرسان»، *چشم‌انداز حسابداری و مدیریت*، ش ۲۲، ص ۴۶-۵۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *پیش‌نیازهای مدیریت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح برهان سفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰ الف، *انسان‌سازی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰ ب، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۱، *رسانترین روشنگری و دادخواهی (شرح خطبه فدکیه)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲ الف، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲ ب، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴ الف، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴ ب، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴ پ، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۶، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۸، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصباح، علی و همکاران، ۱۳۹۷، *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۴ق، *منطق*، ترجمه منوچهر صانعی دره ییدی، تهران، حکمت.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۶، *منطق و تفکر انتقادی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ملکیان، محمدباقر، ۱۳۹۵، *اقسام بدیهیات*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- وزلا، شسی الیزابت، ۱۳۹۷، *تحول اخلاقی نظریه‌ها و کاربردها*، ترجمه زهرا رؤیایی، شهلا پاکدامن، تهران، شهید بهشتی.
- هایت، جاناتان، ۱۳۹۸، *ذهن درستکار*، ترجمه امین یزدانی، هادی بهمنی، تهران، نوین توسعه.

- Blasi, Augusto, 1980, "Bridging moral cognition and moral action: A critical review of the literature", *Psychological Bulletin*, No. 88(1), p. 1-45.
- Gibbs, Jhone C, 1995, "The Cognitive Deveopment Perspective", In: Kurtines W. M. & Gewirtz J. L., *Moral Development: An Introduction*, Boston: Allyn & Bacon.
- Huebner, Bryce, Susan Dwyer, Marc Hauser, 2008, *The role of emotion in moral psychology*, Trends in cognitive science
- Hume, David, 1978, *A Treats of Human Nature*, Selby Bigge, L.A. and Nidditch, P.H. (eds). Oxford.
- Kohlberg, Lawrence, 1971, *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*, New York, Academic Press.
- Narvaez, Darcia, 2010, "Moral Complexity: The fatal attraction of truthiness and the importance of mature moral functioning", *Perspectives on Psychological Science*, No. 5(2) .p. 163-181, doi:10.1177/1745691610362351.
- Reed, Don Collins, 2008, "Towards an integrated model of moral functioning", *journal of moral education*, No. 37(3), p. 417-428, doi:10.1080/03057240802227643
- Shweder, Richard A, et al, 1993, *The cultural psychology of the emotions*, Handbook of emotions.