



Research Article

A Critical Study of Ayatollah Mişbāḥ Yazdī's View on the Necessary Conditions for a Reasonable and Acceptable Moral Theory

Alireza Alebouyeh ¹

Presenting a moral theory, in light of Islamic teachings, has been one of the concerns of some Muslim thinkers in the last few decades. Ayatollah Muhammad Taqī Mişbāḥ Yazdī is the first Muslim thinker who has attempted to present a teleological account of Islamic ethics. Before presenting his theory, he listed ten conditions for a reasonable and acceptable moral theory, which includes: 1. Considering moral concepts as being abstract; 2. Considering the truth of moral statements as being traditional (akhbārī); 3. Moral propositions as not being self-evident; 4. The status of reason, experience, and revelation in moral judgment; 5. True perfection as an example of the desired result in moral judgment; 6. The criterion for evaluating moral actions; 7. The role of free will and awareness of moral value; 8. Difference in ranks in moral values; 9. The origin and solution of moral disputes; 10. The relationship between morality and worldview. However, it seems that these conditions cannot be considered the conditions of a reasonable and acceptable theory, but rather their premise is Ayatollah Mohammad Taqī Mişbāḥ Yazdī's teleological interpretation of the theory of Islamic morality. In other words, since he considers only his own theory to be reasonable and acceptable, he has considered conditions under which, given those conditions, only that theory will be true; whereas the reasonableness and acceptability of the conditions should be without considering any theory. Therefore, in this article, in addition to reporting and analyzing these conditions, we will also criticize them. The results of this research show that many of these conditions have been considered in such a way that they are compatible and consistent with only a specific theory. Of course, in the course of the discussions, some of the shortcomings of his theory also become apparent.

Keywords: moral theory, Islamic moral theory, Ayatollah Muhammad Taqī Mişbāḥ Yazdī, conditions of a reasonable and acceptable moral theory, teleological interpretation of Islamic morality.

1. Assistant Professor, Research Institute of Islamic Sciences and Culture.



علیرضا آل بویه^۱ | بررسی انتقادی دیدگاه آیه‌الله مصباح یزدی درباره شرایط لازم

برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۱۰

چکیده

ارائه نظریه اخلاقی، آن هم با توجه به آموزه‌های اسلامی یکی از دغدغه‌های برخی از متفکران مسلمان در چند دهه اخیر بوده است. آیه‌الله محمدتقی مصباح یزدی نخستین متفکر مسلمانی است که کوشیده است تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی ارائه دهد. او پیش از ارائه نظریه خود، ده شرط برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول برشمرده است که عبارتند از: ۱. انتزاعی دانستن مفاهیم اخلاقی؛ ۲. اخباری دانستن حقیقت جمله‌های اخلاقی؛ ۳. بدیهی نبودن قضایای اخلاقی؛ ۴. جایگاه عقل، تجربه و وحی در حکم اخلاقی؛ ۵. کمال حقیقی به‌عنوان مصداق نتیجه مطلوب در حکم اخلاقی؛ ۶. معیار ارزش‌گذاری افعال اخلاقی؛ ۷. نقش اختیار و آگاهی از ارزش اخلاقی؛ ۸. اختلاف مرتبه در ارزش‌های اخلاقی؛ ۹. منشأ و راه‌حل اختلافات اخلاقی؛ ۱۰. رابطه اخلاق و جهان‌بینی. اما به نظر می‌رسد این شرایط نمی‌توانند شرایط یک نظریه معقول و مقبول در نظر گرفته شوند، بلکه پیش‌فرض آنها تقریر غایت‌گرایانه آیه‌الله محمدتقی مصباح یزدی از نظریه اخلاق اسلامی است. به بیان دیگر، چون ایشان تنها نظریه خود را معقول و مقبول می‌داند، شرایطی را در نظر گرفته است که با توجه به آن شرایط، تنها همان نظریه درست خواهد بود؛ درحالی‌که معقولیت و مقبولیت شرایط باید بدون در نظر گرفتن هر نظریه‌ای باشد. ازاین‌رو در این مقاله افزون بر گزارش و تحلیل این شرایط، به نقد آنها نیز خواهیم پرداخت. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد بسیاری از این شرایط به‌گونه‌ای در نظر گرفته شده‌اند که تنها با نظریه‌ای خاص، سازگاری و همخوانی دارند. البته در ضمن مباحث، برخی از اشکالات نظریه ایشان نیز آشکار می‌شود.

واژگان کلیدی: نظریه اخلاقی، نظریه اخلاق اسلامی، آیه‌الله محمدتقی مصباح یزدی، شرایط نظریه اخلاقی معقول و مقبول، تقریر غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی.

a.alebouyeh@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

* این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی «بررسی و نقد تقریرهای غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی با تأکید بر مباحث روش‌شناختی» است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال انجام است.

استناد به این مقاله: آل بویه، علیرضا (۱۴۰۴). «بررسی انتقادی دیدگاه آیه‌الله مصباح یزدی درباره شرایط لازم برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول». فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین. ش ۲۰. صص ۲۲۰-۱۹۳.

doi 10.22081/nir.2026.70032.1463



مقدمه

یکی از دغدغه‌های مهم فیلسوفان اخلاق ارائه نظریهٔ هنجاری در اخلاق است. نظریه‌های گوناگونی از سوی فیلسوفان اخلاق غربی در این زمینه ارائه شده است که رایج‌ترین آنها سه نظریهٔ اخلاق فضیلت، وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی است. خاستگاه اخلاق فضیلت به ارسطو بازمی‌گردد که امروزه تقریرهای گوناگونی از آن عرضه شده است. وظیفه‌گرایی اخلاقی با نظریهٔ اخلاقی کانت بار دیگر در مرکز توجه قرار گرفت و در دو قرن پس از ظهور نظریهٔ غایت‌گرایانه جرمی بنتام در قالب سودگرایی اخلاقی، تقریرهای گوناگونی از آن در جهان غرب ارائه شده است.

متفکران مسلمان معمولاً به تبع ارسطو، اخلاق فضیلت را پذیرفته‌اند و در آغاز آثار اخلاق عقلی خود تقریری از اخلاق فضیلت ارائه کرده‌اند که تفاوتی اندکی با تقریر ارسطو دارد. اما برخی از اندیشمندان مسلمان پس از آشنایی با نظریه‌های غایت‌گرایانه در دهه‌های اخیر، آن را جذاب یافته‌اند و کوشیده‌اند تقریری غایت‌گرایانه از نظریهٔ اخلاق اسلامی نیز ارائه دهند. شاید بتوان گفت نخستین اندیشمندی که به این گونه نظریه‌ها روی آورد، آیه‌الله محمدتقی مصباح یزدی بود. ایشان در اوایل دههٔ شصت و در سلسله دروس فلسفهٔ اخلاق برای نخستین بار پس از پیروزی انقلاب اسلامی در حوزهٔ علمیه به فلسفهٔ اخلاق پرداخت. او افزون بر پرداختن به مسائل فرااخلاق، تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی ارائه داده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۴). بعدها در سلسله دروس دیگری افزون بر بررسی و نقد مکاتب اخلاقی گوناگون در غرب، ضمن توجهی ویژه به نظریهٔ اخلاق اسلامی می‌کوشد با نظم و ترتیب منطقی‌تری نظریهٔ خود را تقریر کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴). از این رو، پیش از ارائهٔ نظریهٔ خود به شرایط یک نظریهٔ معقول و مقبول می‌پردازد و شروطی برای آن نام می‌برد و به تحلیل آنها می‌پردازد.^۱

۱. جیمز ریچلز در فصل آخر عناصر فلسفه اخلاق با عنوان «نظریه اخلاقی رضایت‌بخش چگونه نظریه‌ای است» به برخی از شرایط معقول بودن یک نظریه اخلاقی پرداخته است، و معتقد است یک نظریه اخلاقی رضایت‌بخش باید واجد چنین شرایطی باشد: اخلاق بدون غرور بیجا، برخورد با مردم آن گونه که سزاوار آن هستند و انگیزه‌های دیگر، سودگرایی چند راهبردی، اجتماع اخلاقی و عدالت و انصاف. (این بخش کمی نامفهوم است. از نظر ریچلز یک نظریه اخلاقی باید اموری چون اخلاق بدون غرور و ... را در بر گیرد) (ریچلز، ۱۳۹۳، ص ۳۳۱-۳۳۱). احمد دبیری و سیدکاظم میرجلیلی در مقاله «ماهیت نظریه اخلاقی؛ شرحی بر یک نظریه اخلاق درست و مقبول» نیز به این بحث پرداخته‌اند. آنها مهم‌ترین شاخص‌های یک نظریه درست را توجه کافی به بی‌طرفی اخلاقی، بهره‌مندی از مبانی اخلاقی صحیح، نظام‌مندی و سازگاری و کاربردی بودن عنوان کرده‌اند (دبیری؛ میرجلیلی، ۱۳۹۷).



آیه‌الله مصباح برای یک نظریه معقول و مقبول^۱ ده شرط را لازم می‌داند و معتقد است نظریه اخلاقی ارائه شده از سوی ایشان نیز این ده شرط را داراست: ۱. انتزاعی دانستن مفاهیم اخلاقی؛ ۲. اخباری دانستن حقیقت جمله‌های اخلاقی؛ ۳. بدیهی نبودن قضایای اخلاقی؛ ۴. جایگاه عقل، تجربه و وحی در حکم اخلاقی؛ ۵. کمال حقیقی به عنوان مصداق نتیجه مطلوب در حکم اخلاقی؛ ۶. معیار ارزش‌گذاری افعال اخلاقی: ارزش‌های مثبت، منفی و خنثی؛ ۷. نقش اختیار و آگاهی از ارزش اخلاقی؛ ۸. اختلاف مرتبه در ارزش‌های اخلاقی؛ ۹. منشأ راه حل اختلافات اخلاقی و ۱۰. رابطه اخلاق و جهان بینی (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲-۳۳۰). ایشان در پایان توضیح این شرایط تصریح می‌کند که در ارائه هرگونه نظریه اخلاقی نمی‌توان از این شرایط غفلت کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۰).

پرداختن ایشان به این بحث مهم جای‌قردانی دارد، چون بیان شرایطی عام برای تشخیص یک نظریه معقول و مقبول، امری مفید است که توجه به آن ضروری به نظر می‌رسد، اما تأمل در این شرایط نشان می‌دهد گویی به نحوی تنظیم شده‌اند که خروجی آن تنها معقول و مقبول بودن تقریر خود آیه‌الله مصباح از نظریه اخلاقی خواهد بود و نمی‌توان آنها را شرایطی عام و عمومی برای سنجش هر نظریه اخلاقی در نظر گرفت. به بیان دیگر، گویی پیش‌فرض شرایط ده‌گانه یک نظریه معقول و مقبول، تلقی به پذیرفتن نظریه اخلاقی ایشان است و این شرایط با توجه به آن نظریه و از دل آن استخراج شده و با عنوان شرایط یک نظریه معقول و مقبول ارائه شده است. به هر تقدیر با توجه به اهمیت این بحث می‌کوشیم در این مقاله شرایط ده‌گانه یادشده افزون بر گزارش و تحلیل، نقد شوند تا زمینه برای تدوین شرایط یک نظریه معقول و مقبول فراهم شود.^۲

۱. البته آیه الله مصباح هم عبارت «نظام اخلاقی معقول و مقبول» را به کار می‌برد و هم عبارت «نظریه اخلاقی معقول» را و ظاهراً مرادشان از این دو عبارت یکی است. با توجه به عنوان فصل و نیز محتوای آن به نظر می‌رسد مرادشان از نظام اخلاقی همان نظریه اخلاقی است. در هر صورت تفاوت است میان نظام اخلاقی و نظریه اخلاقی، و نظریه اخلاقی می‌تواند زمینه‌ای باشد برای تبیین نظام اخلاقی. هدف از نظام اخلاقی اسلام تربیت انسان است ولی هدف از نظریه اخلاقی ارائه راهنمای عملی جهت تشخیص ارزش‌های اخلاقی در مقام تصمیم‌گیری است.

۲. برخی از شرایطی که ریچلز (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۳۳۱-۳۱۳) و دبیری و میرجلیلی (۱۳۹۷) برای یک نظریه معقول و مقبول بیان کرده‌اند، پذیرفتنی و منطقی به نظر می‌رسند، اگرچه برخی از آنها نیز قابل نقد هستند. البته دبیری و میرجلیلی به شرایط بیان‌شده از سوی ریچلز توجه

۱. انتزاعی بودن مفاهیم اخلاقی

گزاره‌های اخلاقی زمانی که به صورت خبری بیان می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۳) مانند هر گزاره دیگری دارای موضوع و محمول خواهند بود. موضوع گزاره اخلاقی، فعل اختیاری انسان است، البته نه به عنوان مفهومی ماهوی بلکه به عنوان مفهومی انتزاعی. برای مثال در گزاره «عدالت، خوب است»، عدالت ماهیتی خارجی است و واقعیت عینی ندارد، بلکه عنوانی است که از «موضع‌گیری صحیح»، «بجا انجام دادن کار و رعایت حقوق دیگران» انتزاع می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵). «سخن گفتن»، فی‌نفسه موضوع گزاره اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه جهت «سخن گفتن» مهم است. اگر سخن گفتن برای احقاق حقی باشد، عنوان عدالت بر آن صدق می‌کند و اگر طرفداری از ظالمی باشد، عنوان ظلم از آن انتزاع می‌شود. اگر سخنی مطابق با واقع باشد عنوان راستگویی بر آن اطلاق خواهد شد و اگر مطابق با واقع نباشد، عنوان دروغگویی از آن انتزاع می‌گردد.

محمولات گزاره‌های اخلاقی نیز از همین قسم هستند. مفاهیمی مانند خوب، بد، باید و نباید از مفاهیم ماهوی و واقعیت‌هایی نیستند که به طور مستقیم و تنها از راه ادراکات حسی بتوان به آنها دست یافت، بلکه از نوع مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه فلسفی هستند که با تأملات عقلی به دست می‌آیند. البته کیفیت انتزاع چنین مفاهیمی از نظر آیه‌الله مصباح از طریق ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه به دست می‌آید. به طور خلاصه، ذهن انسان خوبی و بدی را از تأثیر مثبت یا منفی‌ای که موضوع گزاره اخلاقی در وصول به اهداف اخلاقی می‌گذارد، انتزاع می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶). برای مثال در جمله «راستگویی خوب است»، در واقع «بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ملائمت و تناسب وجود دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۳۹) و خوبی راستگویی از این رابطه انتزاع می‌شود.

به گفته آیه‌الله مصباح برخی افراد تصور کرده‌اند مفاهیم اخلاقی، واقعیات خارجی هستند که عقل آنها را درک می‌کند، شبیه زیبایی اشیای محسوس مانند یک گل. همان‌گونه که زیبایی گل، واقعیتهایی است که عقل انسان درک

دارند و از آنها بهره می‌برند. نویسنده در مقاله دیگری به این مهم پرداخته و کوشیده است چنین شرایطی را پیشنهاد دهد. این مطلب زمانی اهمیتی دوچندان می‌یابد که در استنباط نظریه اخلاقی از قرآن باید علاوه بر این شرایط، شرایط دیگری را هم مدنظر قرار داد تا بتوان آن نظریه را به کتاب خدا نسبت داد. به عبارت دیگر، روش‌شناسی استنباط نظریه اخلاقی از قرآن از اهمیت بسزایی برخوردار است و بدون آن ممکن است خطاهای فاحشی رخ دهد. امید است این مقاله نیز در آینده‌ای نه چندان دور به دست انتشار سپرده شود.



می‌کند، در افعال انسان نیز چنین زیبایی‌ای وجود دارد و عقل انسان آن را درک می‌کند. در نتیجه صرف‌نظر از عقل، این زیبایی یک واقعیت خارجی است و انسان می‌تواند آن را درک کند. البته ایشان در ادامه درباره اینکه زیبایی و حسن محسوسات، واقعیت خارجی دارند یا تنها ذهنی و تابع ذهن انسان هستند، تردید می‌کند، اما با فرض اینکه زیبایی محسوسات، واقعیت خارجی داشته باشد، می‌پرسد آیا در افعال انسان نیز چنین زیبایی‌ای وجود دارد؟ حسن ظاهری را می‌توان با چشم دید، آیا حسن اعمال هم حقیقتی است که بتوان با چشم عقل دید؟ به اعتقاد ایشان چنین چیزی در معقولات وجود ندارد و عقل آن را تنها اعتبار می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۳۹-۳۸).

بر فرض اینکه مفاهیم ارزش‌های اخلاقی از معقولات ثانیه فلسفی باشند نه از معقولات ماهوی، نحوه انتزاع این مفاهیم با تقریر آیه‌الله مصباح، محل تردید و اشکال است. همان‌گونه که گذشت از نظر ایشان، انسان، خوبی و بدی را با توجه به تأثیر مثبت یا منفی‌ای که رفتارهای اختیاری ما در رسیدن به اهداف اخلاقی می‌گذارد، انتزاع می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶). برای مثال چون «بین راست‌گفتن و هدف مطلوب ما ملایمت و تناسب وجود دارد»، می‌توان گفت «راستگویی، خوب است»^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۳۹) یعنی بدون در نظر گرفتن هدف مطلوب و سنجیدن رفتارهای اختیاری با آن، نمی‌توانیم خوبی را انتزاع و درک کنیم و این مطلب نه تنها با شهودات ما ناسازگار است (مبینی و آل‌بویه، ۱۳۹۷)، بلکه درباره انتزاع صفات اخلاقی خدا، مشکلی جدی به وجود می‌آورد،

۱. ایشان در اینجا از این تحلیل نتیجه می‌گیرد که احکام اخلاقی بر خلاف تصور عمومی مردم که آنها را احکامی ثابت و دائمی و مطلق می‌دانند، معنای ثابت و دائمی و مطلق این نیست که در هر زمان و مکان و در هر فردی تحقق پیدا کند. درست است که رابطه علی و معلولی ثابت، دائمی و مطلق است ولی معنایش آن نیست که همه جا تحقق یابد. و در ادامه یادآور می‌شود که استثنایپذیری احکام اخلاقی به دلیل تفاوت شرائط و به دست نیاموردن درست ملاک اصلی است. مثلاً از یک سو راستگویی را مطلقاً خوب می‌دانیم و از سوی دیگر راستگویی را در مواردی که موجب ریختن خون‌های پاک می‌شود بد می‌دانیم و در نتیجه می‌پنداریم احکام اخلاقی نسبی هستند. حال آنکه موضوع حکم اخلاقی راستگویی مفید یا دروغگویی مضر است و از این رو راست‌گویی مضر و دروغ‌گویی مفید از موضوع آن حکم اخلاقی خارج است. بنابراین از نظر ایشان موضوع خوب‌های اخلاقی چیزی است که برای هدف مطلوب مفید باشد و موضوع بد‌های اخلاقی نیز چیزی است که برای هدف مطلوب مضر باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۴۱). در اینجا نمی‌توان به تفصیل به نقد این سخن پرداخت. همین بس که افزون بر اینکه مقید کردن موضوعات احکام اخلاقی و مقید کردن آنها به هدف مطلوب خلاف شهودات انسانی در مسئله اطلاق و نسبیت است و با چنین تحلیل‌هایی نمی‌توان از نسبی‌گرایی اخلاقی‌رهایی یافت، لازمه چنین سخنی این است که عدالت مفید، خوب است و ظلم مفید هم خوب است و در مقابل، عدالت مضر، بد است و ظلم مضر هم بد است. آیا ایشان به چنین لازمه‌ای توجه داشته است؟ خدا بهتر می‌داند.



چون در مقام اثبات وجود خدا فهمی از ارزش‌های اخلاقی صفات خدا داریم. حال چگونه می‌توان صفات اخلاقی خدا را تبیین کرد؟ آیا برای فهم و انتزاع صفات اخلاقی خدا از جمله عدالت، صداقت^۱ و بخشش باید میان افعال خدا و نتیجه‌ای مطلوب، رابطه برقرار کرد و سپس از این رابطه، ارزش اخلاقی را انتزاع نمود؟ در این صورت آیا صفات اخلاقی خدا همواره متأخر از ذات او نخواهد بود؟ و در نتیجه، ذات خدا عاری از صفات اخلاقی نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد تحلیل آیه‌الله مصباح از ارزش اخلاقی و غیری دانستن آن، درباره خدا نمی‌تواند درست باشد. اگر چنین تحلیلی درباره خدا درست نباشد و ما صفات اخلاقی خدا را به گونه‌ای دیگر بتوانیم فهم کنیم، دیگر چه نیازی به تحلیل مصباح یزدی درباره نحوه فهم ارزش‌های اخلاقی خواهد بود؟ به‌ویژه با توجه به اینکه پذیرش دو نحوه انتزاع مفهوم خوبی بسیار مشکل است.

همان گونه که گذشت، تحلیلی که مصباح یزدی از انتزاعی بودن مفاهیم اخلاقی ارائه می‌دهد بر اساس نظریه اخلاقی‌ای است که پیش‌فرض گرفته شده است؛ یعنی غایت‌گرایی اخلاقی. به بیان دیگر، چنین تحلیلی تنها به کار نظریه‌های غایت‌گرایانه می‌آید. حال آنکه برای تبیین شرایط لازم برای یک نظریه معقول و مقبول باید به دنبال شرایطی بود که نظریه اخلاقی خاصی را پیش‌فرض نگرفته باشند و به بیان دیگر، درستی یک نظریه را باید با توجه به آن شرایط سنجید نه بر عکس.

۲. اخباری دانستن حقیقت جمله‌های اخلاقی

یکی از مهمترین شرائط یک نظریه معقول و مقبول از نظر آیه‌الله مصباح اخباری دانستن حقیقت جمله‌های اخلاقی و به بیان دیگر واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی اخلاقی است. ایشان در دروس فلسفه اخلاق به تفصیل به این مطلب پرداخته‌اند و نظرات فیلسوفان را اخلاق در این زمینه بررسی و نقد کرده‌اند. خلاصه دیدگاه ایشان این است که هر چند احکام اخلاقی را می‌توان در بسیاری از موارد در قالب باید و نباید و به صورت انشایی بیان کرد، اما حقیقت احکام اخلاقی از سنخ جملات خبری است و از یک واقعیت نفس‌الامری خبر می‌دهد. از نظر ایشان، احکام و جملات

۱. ما خدا را صادق الوعد می‌دانیم. آیا در باره خوبی راستگو بودن خدا نیز چنین تحلیل‌هایی راه به جایی می‌برد؟ در دعای ابوحمزه ثمالی آمده است: «وَبَدْعَاكَ تَوَسَّلِي مِنْ غَيْرِ اسْتِحْقَاقٍ لِاسْتِمَاعِكَ مِنِّي وَ لَا اسْتِجَابٍ لِعَفْوِكَ عَنِّي بَلْ لِنَقْتِي بِكَرَمِكَ وَ سَكُونِي إِلَى صِدْقِي وَعَدِكَ»



اخلاقی هیچ تفاوتی با احکام و جملات تجربی و ریاضی ندارند و مانند آنها جنبه حکایت‌گری و کاشفیت از واقع دارند، در نتیجه، به صدق و کذب متصف می‌شوند و تنها تفاوت‌شان با آنها در قیود خاصی است که احکام اخلاقی به خود می‌گیرند.^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۸۴).

اخباری دانستن حقیقت جمله‌های اخلاق نیز نمی‌تواند یکی از شرایط نظریه معقول و مقبول باشد، چون این شرط پیش‌فرض برخی از نظریه‌های اخلاقی است و با در نظر گرفتن این شرط برخی از نظریه‌های اخلاقی بدون هیچ دلیلی از دایره بررسی و نقد خارج می‌شوند. برای مثال لازمه واقع‌گرایی اخلاقی اخباری دانستن حقیقت جمله‌های اخلاقی است، اما برخی از نظریه‌ها معقولیت و مقبولیت به نسبت خوبی هم دارند، اگرچه اشکالاتی نیز بر آنها وارد است؛ نه واقع‌گرا هستند و نه گزاره‌های اخلاقی را اخباری می‌دانند، مانند نظریه اخلاقی کانت بر اساس برخی از تفاسیر. البته بر اساس تفسیری دیگر، اگرچه کانت به واقعیت اخلاقی اعتقاد داشته است، ولی چندان متعرض آن نشده و تنها در پی الزام گزاره‌های اخلاقی از سوی عقل بوده است. براساس این تفسیر نیز گزاره‌های اخلاقی اخباری نیستند، بلکه بر اساس امر مطلق کانت، انشایی می‌باشند.

خلاصه آنکه به نظر می‌رسد اخباری بودن یا نبودن یک نظریه نمی‌تواند یکی از شرایط معقول و مقبول یک نظریه اخلاقی باشد. هدف از بیان شرایط معقول و مقبول یک نظریه اخلاقی این است که یک سری شرایط عمومی وجود دارند که بدون توجه به آنها یک نظریه اصلاً نمی‌تواند معقول و مقبول باشد، حال اینکه با چشم‌پوشی از آن شرایط، آیا آن نظریه معقول و مقبول است یا نه، سخن دیگری است که با بررسی‌های دقیق عقلی مشخص خواهد شد. برای مثال، یک نظریه نمی‌تواند درون‌ناسازگار باشد و اگر نظریه‌ای درون‌ناسازگار باشد، اصلاً نمی‌تواند مقبول افتد. و یا هدف از

۱. صرف نظر از نقدی که به این بند در متن خواهد آمد، اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی با تبیینی که آیه الله مصباح بر اساس ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه ارائه داده است درست به نظر می‌رسد، چون اگر ارزشهای اخلاقی واقعیت خارجی و عینی داشته باشند، باید به کمک عقل آنها را کشف کرد و در نتیجه گزاره‌های اخلاقی ناظر به واقع، اخباری و قابل صدق و کذب خواهند بود. اما واقع‌گرایی ارزش‌های اخلاقی با تبیینی که ایشان ارائه داده است در واقع واقعیت داشتن خود ارزش‌های اخلاقی نیست، چون ایشان برای خود افعال فی نفسه ارزشی قائل نیستند تا آنها حکایت از واقعیتی عینی و خارجی کنند، بلکه افعال با توجه به ملائمت و مناسبتی که با هدف مطلوب دارند واجد ارزش و آن هم ارزشی غیره ذاتی می‌شوند. از این رو بر اساس ضرورت بالقیاس اگر راستگویی ما را به هدف مطلوب برساند خوب است و اگر دروغگویی هم بتواند ما را به هدف مطلوب برساند آن هم خوب است. از این رو است که ایشان تصریح می‌کند که این که گفته می‌شود راستگویی خوب است عبارتی دقیق نیست بلکه باید گفت راستگویی مفید خوب است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴)



نظریهٔ هنجاری اخلاقی به دست دادن راهنمای عملی است، حال اگر یک نظریه نتواند راهنمای عملی به دست دهد به چه کاری می‌آید. حتی یکی از شرایط عام می‌تواند سنجش عقلانی نظریه باشد و هر نظریه‌ای که از سنجش عقلانی جان سالم به‌در نبرد، نمی‌تواند معقول و مقبول باشد. نکتهٔ مهم دیگر توجه صاحب نظریه به لوازم و پیامدهای نظریه‌اش می‌باشد. اگر او با آگاه شدن به پیامدهای نظریه‌اش، نتواند دست از آن پیامدها بکشد ناگزیر یا باید دست از نظریه‌اش بردارد و یا نظریه‌اش را جرح و تعدیل کند، مانند نظریهٔ سودگرایی فعل‌نگر بنّام که با توجه به اینکه لازمهٔ آن این است که فاعل اخلاقی در تک‌تک افعال جزئی محاسبه و سنجش انجام دهد و چنین کاری اصلاً امکان‌پذیر نیست، متفکران بعدی به جرح و تعدیل آن پرداختند و سودگرایی قاعده‌نگر را پیشنهاد کردند. اما شرطی که در این بند آمده است این ویژگی را ندارد و بر اساس پیش‌فرض خاصی پیشنهاد شده است.

البته یک نکتهٔ مهم این است که متفکری که می‌خواهد نظریه‌ای هنجاری ارائه دهد، پیش از آن باید یک سری مسائل را در فرااخلاق حل و فصل کرده باشد، از جمله اینکه گزاره‌های اخلاقی اخباری یا انشایی هستند و یا گزاره‌های اخلاقی، کاشف از واقع هستند یا با جعل جاعل تحقق می‌یابند. این حق یک متفکر است و از این‌رو، اگر آیه‌الله مصباح می‌فرمود ما در مباحث فرااخلاقی این مباحث را اثبات کرده‌ایم و الان می‌خواهیم بر اساس آن نظریهٔ اخلاقی خود را استوار سازیم، نقدی بر ایشان وارد نبود، ولی ادعایی که در این قسمت مطرح کرده‌اند، تبیین شرایط یک نظریهٔ معقول و مقبول است و از این‌رو همان گونه که گذشت باید شرایط عمومی معقولیت و مقبولیت هر نظریه صرف‌نظر از نظریهٔ خود را مطرح می‌کردند.

۳. بدیهی نبودن قضایای اخلاقی

آیه‌الله مصباح یکی دیگر از شرایط یک نظریهٔ معقول و مقبول را بدیهی نبودن آن دانسته، می‌گوید

اثبات محمول برای موضوع، در قضیهٔ اخلاقی، همواره به وسیلهٔ یک کبرای کلی حاصل می‌شود و آن اینکه انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد، همان طور که باید از عملی که منجر به نتیجه نامطلوب می‌شود اجتناب کرد. بنابراین، احکام اخلاقی خودبه‌خود و بدون توجه به این کبرای کلی ثابت نمی‌شوند و بدیهی اولی به حساب نمی‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷).



بررسی انتقادی دیدگاه آیه‌الله مصباح یزدی درباره شرایط لازم برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول

این شرط نیز بر اساس نظریه خود ایشان مطرح شده است و نمی‌توان به عنوان یک شرط عام، نظریه‌های اخلاقی را با آن سنجید. شرط سوم (بدیهی نبودن قضایای اخلاقی) مبتنی بر شرط ششم است که «ارزش اخلاقی تابع تأثیری است که فعل اخلاقی در تحصیل نتیجه مطلوب، یعنی کمال و سعادت حقیقی انسان دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸). چون اگر ارزش اخلاقی فعلی به حصول نتیجه‌ای مترتب بر آن وابسته باشد، بدون در نظر گرفتن حصول نتیجه نمی‌توان به ارزش اخلاقی آن فعل حکم کرد. در نتیجه، «احکام اخلاقی خودبه‌خود و بدون توجه به این کبرای کلی ثابت نمی‌شوند و بدیهی اولی به‌شمار نمی‌آیند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷). به بیان دیگر چون ایشان ارزش اخلاقی را معلول حصول نتیجه مترتب بر فعل می‌داند، ارزش اخلاقی را بدیهی تلقی نمی‌کند و بر اساس مبنای ایشان، ارزش‌های اخلاقی بدیهی نیستند، در غیر این صورت، نفس بدیهی نبودن ارزش‌های اخلاقی نمی‌تواند شرط لازم یک نظام اخلاقی معقول و مقبول باشد. اگر بفرض، ارزش‌های اخلاقی بدیهی باشند، چه مانعی برای یک نظریه معقول و مقبول ایجاد می‌کند؟ آیا اگر متفکری تبیین یا اثبات کرد که گزاره‌های اخلاقی بدیهی هستند، نظریه‌اش معقول و مقبول نیست؟ از سوی دیگر، این مبنا که مبنایی غایت‌گرایانه است، خود، محل اشکال و تردید جدی است و نقدهای بسیاری می‌توان بر آن وارد کرد.^۱ افزون بر اینکه چنین تقریری از اخلاق اسلامی با آیات قرآن ناسازگاری جدی دارد.^۲ نکته مهم‌تر اینکه در فضای اندیشه اسلامی نمی‌توان بداهت برخی از ارزش‌های اخلاقی را انکار کرد، چون با انکار آنها راهی برای اثبات وجود خدا باقی نمی‌ماند.

۴. جایگاه عقل، تجربه و وحی در حکم اخلاقی

۱. نویسنده در مقاله دیگری به نقد آن پرداخته است که امید است به زودی منتشر شود.
۲. آیه‌الله مصباح مستندات قرآنی و روایی برای تقریر خود از نظریه اخلاق اسلامی ارائه نداده است، ولی مجتبی مصباح در اواخر کتاب بنیاد اخلاق (۱۳۸۲) و نیز علی اکبر حسینی رامنندی در قالب دو مقاله (۱۳۹۹ الف؛ ۱۳۹۹ ب) که بخش‌هایی از کتاب نظریه اخلاق هنجاری اوست (حسینی رامنندی، ۱۳۹۸) کوشیده‌اند تقریر غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی را با آیات و روایات مستند سازند. محمدنقی سبحانی با پذیرش سودگرایی بنّام، معیارهای هفت‌گانه او را برای محاسبه سود را بر اساس آیات قرآن تحلیل کرده است، البته با کمی جرح و تعدیل. نویسنده در مقالات دیگری به نقد این مستندات پرداخته و نشان داده است آیات مورد استناد ربطی به غایت‌گرایی و سودگرایی اخلاقی ندارد. فعلاً نقد دیدگاه حسینی رامنندی و نشان دادن ناسازگاری قرآن با غایت‌گرایی اخلاقی (آل‌بویه، ۱۴۰۰) و نیز نقد سبحانی‌نیا با نشان دادن ناسازگاری آموزه‌های قرآنی با سودگرایی بنّام و عدم امکان سازگاری آن با قرآن (Alebouyeh, 2021) منتشر شده است.



مصباح یزدی در بند ۴، تطبیق کبرای کلی (که در بند قبلی گذشت) بر مصادیق را از طریق عقل، تجربه و وحی می‌داند و می‌گوید برای تشخیص مصادیق ارزش‌های اخلاقی که در کمال و سعادت حقیقی انسان تأثیر دارند، گاهی عقل با تحلیل‌های ذهنی می‌تواند مصادیق را تشخیص دهد که در این صورت، حکم اخلاقی به ماورای عقل نیازی ندارد و مستقلات عقلی مصداق کامل و بارز آن در باب احکام اخلاقی هستند. گاهی هم عقل با کمک تجربه، آن کبرای بدیهی را بر مصادیق خاص تطبیق می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷). اگر هیچ یک از دو راه قبلی نتوانند مصادیق کبرای کلی را مشخص سازند، در اینجا باید به سراغ وحی رفت و با هدایت‌های وحیانی مصادیق کبرای کلی را به دست آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷).

این بند نیز در ارتباط با بند ۶ است که «ارزش اخلاقی، تابع تأثیری است که فعل اخلاقی در تحصیل نتیجه مطلوب، یعنی کمال و سعادت حقیقی انسان دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸) و برای تشخیص مصادیق آن باید به عقل، تجربه و وحی تمسک شود. در نتیجه، این بند نیز با توجه به نظریه خود ایشان مطرح شده است و نمی‌تواند یکی از شرایط یک نظریه معقول و مقبول باشد. البته این شرط نیز اشکالی جدی دارد، چون با توجه به اینکه نتیجه مطلوب، یعنی کمال و سعادت حقیقی از نظر آیه‌الله مصباح قرب الهی است این پرسش جدی مطرح می‌شود که چگونه می‌توان با کمک عقل و تحلیل‌های ذهنی و عقلی رابطه میان افعال و قرب به خدا را به دست آورد؟ یا چگونه می‌توان با تجربه به چنین رابطه‌ای دست یافت؟ به نظر می‌رسد تجربه راه به جایی نخواهد برد، چون انسان‌ها تجربه‌ای از قرب الهی ندارند تا بتوانند بر آن اساس شبیه‌سازی کنند و برخی از افعال را بر اساس تجربه‌های پیشین مقرب و برخی را غیر مقرب، چون فرض بر این است که بدون در نظر گرفتن قرب به خدا افعال از ارزش اخلاقی تهی هستند و ما نمی‌توانیم بدون در نظر گرفتن قرب الهی فهمی از ارزش‌های اخلاقی داشته باشیم.

البته، عقل می‌تواند به انسان در این زمینه کمک کند، ولی نه بر مبنای ایشان، چون بر اساس مبنای ایشان فهم و درک ارزش اخلاقی به فهم و درک رابطه میان فعل و حصول نتیجه مطلوب، یعنی قرب الهی وابسته است و عقل راهی برای فهم چنین رابطه‌ای ندارد، مگر اینکه از قبل از خدا و اوصاف اخلاقی خدا و به طور کلی اوصاف اخلاقی درکی داشته باشد. برای مثال اگر از قبل بدانیم که خدا واجد اوصافی اخلاقی مانند خیرخواهی، عدالت، جود و بخشش



بررسی انتقادی دیدگاه آیه‌الله مصباح یزدی درباره شرایط لازم برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول

است، می‌توانیم بگوییم با رفتارهای خیرخواهانه، عدالت‌ورزی، جود و بخشش می‌توان به خدا نزدیک شد، ولی در این صورت ارزش اخلاقی اوصافی مانند خیرخواهی، عدالت، جود و بخشش را از طریق ایجاد رابطه میان فعل و حصول قرب به دست نیاورده‌ایم، بلکه ارزش اخلاقی این اوصاف را به طریقی از قبل می‌دانسته‌ایم. اما اینکه از کدام طریق، بحث دیگری است که مجال مطرح کردن جدی آن در اینجا نیست. به اختصار اگر حُسن و قبیح ارزش‌های اخلاقی را ذاتی بدانیم و به کمک عقل بتوانیم آنها را کشف کنیم، رعایت ارزش‌های اخلاقی و عمل کردن به آنها می‌تواند انسان را به خدا نزدیک کند، البته شرایط و قیودی هم دارد که جای دیگری باید به آنها پرداخت.

خلاصه آنکه مسلماً عقل، نقش اساسی و بنیادین در به دست آوردن یک نظریه معقول و مقبول دارد^۱ ولی به شیوه‌ای که آیه‌الله مصباح پیش گرفته‌اند، در عمل، عقل در کشف ارزش‌های اخلاقی افعال نمی‌تواند نقش جدی داشته باشد، چون اگر ارزش اخلاقی افعال را به قرب الهی وابسته کنیم، راهی جز راه وحی برای به دست آوردن ارزش‌های اخلاقی نخواهیم داشت. ایشان مستقلات عقلی را احکامی می‌داند که عقل بدون احتیاج به تعبد می‌تواند رابطه فعل و نتیجه را کشف کند، اما سخن این است که مراد از نتیجه در اینجا قرب الهی است و ما نیز از پیش هیچ فهمی از ارزش اخلاقی افعال نداریم، مگر اینکه ما را به قرب برسانند تا به ارزش اخلاقی آنها پی ببریم، حال از طریق عقل چگونه باید بفهمیم چه کاری ما را به خدا نزدیک می‌کند؟ متأسفانه ایشان هیچ مثالی برای مستقلات عقلیه نمی‌آورد و به اظهاراتی کلی بسنده می‌کند. اگر مثالی بیان می‌شد، مسلماً برای فهم بهتر مطلب ایشان کمک می‌کرد و بهتر می‌توانستیم دیدگاه ایشان را تحلیل کرد.

۵. کمال حقیقی به عنوان مصداق نتیجه مطلوب در حکم اخلاقی

در شرط پنجم، مصداق نتیجه مطلوب در حکم اخلاقی را همان کمال حقیقی انسان می‌داند که از سعادت حقیقی جدایی‌پذیر نیست. در اینجا هیچ توضیحی درباره کمال حقیقی و ویژگی‌های آن ارائه نداده‌اند، ولی با توجه به مطالبی

۱. ما تفاوتی اساسی با دیگر موجودات داریم و یکی از این تفاوت‌های اساسی، عقل ما است. ما برای رفتارهای مان در پی توجیه عقلانی هستیم و برخی رفتارها را عاقلانه و برخی را غیرعاقلانه می‌دانیم و از همین جاست که اخلاق جلوه‌گری می‌کند. به گفته جیمز ریچلرز، منشأ مفهوم باید را در همین واقعیت‌ها باید جستجو کرد. اگر انسان توان بررسی دلایل له و علیه را نمی‌داشت، نمی‌توانست از چنین مفهومی استفاده کند و مانند حیوانات تنها از روی غریزه و عادت و به تعبیر کانت از روی میل کار می‌کرد (ریچلرز، ۱۳۹۲، فصل آخر).



که در جاهای مختلفی در این زمینه مطرح کرده‌اند و در ادامه مطالب‌شان در این مبحث هم یادآور شده‌اند، کمال حقیقی انسان را قرب به خدا می‌داند و ارزش‌های اخلاقی با توجه به ارزش‌گیری‌ای که دارند می‌توانند انسان را به خدا نزدیک کنند.

با توجه به مباحث پیشین، روشن است که این شرط نیز بر اساس دیدگاه غایت‌گرایانه ایشان مطرح شده است و می‌تواند یکی از مؤلفه‌های نظریه ایشان باشد، ولی اینکه بتوان آن را یکی از شرایط یک نظریه معقول و مقبول در نظر گرفت تا هر نظریه‌ای را با آن سنجید، محل تردید و اشکال است.

نکته‌ای که جای تأمل دارد این است که وقتی سخن از کمال حقیقی انسان به میان می‌آید، یکی از کمالاتی که به‌طور ارتكازی به ذهن آدمی می‌رسد، کمالات اخلاقی انسان است و انسان‌ها فهمی اجمالی از چنین کمالاتی دارند و در نتیجه فهمی از ارزش‌های اخلاقی نیز دارند و دیگر نیازی نیست که برای فهم ارزش‌های اخلاقی رابطه میان افعال و کمال حقیقی در نظر گرفته شود، چون به دور خواهد انجامید. از این‌رو در محاورات عرفی برخی از مواقع گفته می‌شود فلانی بویی از انسانیت نبرده است؛ یعنی انسان‌ها به‌طور ارتكازی میان انسان و انسانیت تفاوت قائل هستند. ممکن است کسی را به لحاظ ظاهری انسان بدانند، ولی در واقع به دلیل رعایت نکردن پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی او را به معنای واقعی کلمه انسان به‌شمار نیاورند.

۶. معیار ارزش‌گذاری افعال اخلاقی: ارزش‌های مثبت، منفی و خنثی

این شرط در پی تبیین معیار ارزش‌گذاری افعال اخلاقی است که در آن، ارزش اخلاقی تابع تأثیری دانسته شده است که فعل اخلاقی در تحصیل نتیجه مطلوب، یعنی کمال و سعادت حقیقی انسان دارد. اگر تأثیر مثبت داشته باشد، فعل اخلاقی دارای ارزش مثبت خواهد بود و به بیان دیگر، فضیلت شمرده می‌شود. اگر تأثیر منفی داشته باشد، یعنی انسان را از کمال بازدارد، دارای ارزش منفی بوده و ردیلت خوانده می‌شود. در نهایت، اگر نتیجه آن نه مثبت و نه منفی باشد، یعنی انسان را نه به کمالش نزدیک و نه دور کند، ارزش آن صفر و به تعبیری خنثی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸).

بر اساس این شرط، افعال خالی از ارزش اخلاقی هستند و ارزش اخلاقی خود را از این رابطه علی و معلولی



می‌گیرند.^۱ به بیان دیگر، تبیینی که ایشان از ارزش اخلاقی ارائه می‌دهند، تبیینی غایت‌انگارانه و پیامدگرایانه است؛ یعنی ارزش اخلاقی افعال را به حصول غایت و پیامدهای خاصی وابسته می‌داند. بر اساس غایت‌گرایی اخلاقی فعلی به لحاظ اخلاقی خوب است که پیامدهای مناسبی در پی داشته باشد و با توجه به پیامدهای موردنظر می‌توان به خوبی و بدی فعلی حکم کرد. با توجه به اینکه غایت و پیامد نهایی از نظر ایشان کمال حقیقی و سعادت انسان است و آن نیز با قرب الهی حاصل می‌شود، در نتیجه، فعلی به لحاظ اخلاقی خوب است که فاعل اخلاقی را به قرب الهی نائل کند. از این رو، صرف‌نظر از قرب الهی و بدون توجه به آن نمی‌توان به ارزش اخلاقی فعلی حکم کرد و به بیان دیگر، افعال، خالی از ارزش اخلاقی هستند. برای مثال اگر از شما پرسیده شود راست‌گویی خوب یا بد است؟ نمی‌توانید بر اساس این مبنا پاسخی ارائه دهید. این مطلب شاید در باره راست‌گویی به دلیل اختلافاتی که در اطلاق حکم راست‌گویی مطرح است، مشکلی ایجاد نکند، اما درباره عدالت چطور؟ اگر از شما بپرسند عدالت خوب است یا نه؟ آیا می‌گویید اجازه دهید ببینیم عدالت ما را به قرب الهی می‌رساند یا نه؟ و اگر عدالت ما را به خدا نزدیک کرد، حکم به خوبی عدالت می‌کنیم و اگر ما را از خدا دور کرد، به بدی عدالت حکم خواهیم کرد.^۲

نکته مهم این است که این شرط به عنوان یکی از شرایط نظریه معقول و مقبول مطرح شده است؛ یعنی اگر بخواهیم نظریه‌ای هنجاری و ملاک و معیار ارزش اخلاقی را به دست آوریم، یکی از شرایط آن این است و حال آنکه

۱. آیا میان ارزش اخلاقی و کمال انسانی دویتی وجود دارد تا ارزش کمال انسانی بالذات باشد و ارزش کارهای اخلاقی بالغیر. این سخن بنا بر رابطه علی و معلولی میان کارهای اختیاری انسان و کمال او درست به نظر می‌رسد، اما بر اساس نگرش باطن و ظاهر در اعمال انسان درست نیست، چون بنا بر اینکه هر رفتار اختیاری ما انسان‌ها ظاهری دارد و باطنی، ما معمولاً با ظواهر رفتارهای خود و تأثیراتی که بر جامعه و در سرنوشت نهایی ما در آخرت می‌گذراند آشنا و آگاه هستیم، ولی از اینکه هر رفتاری که می‌کنیم باطنش همان شکل‌گیری هویت درونی ما است آگاه نیستیم. بر اساس رویکرد قرآن هر رفتاری ظاهری دارد و باطنی و در اینجا دیگر دویتی درکار نیست؛ یک رفتار بیشتر نیست که ظواهرش مثلاً غیبت دیگری است و باطنش گوشت برادر مرده را خوردن (حجرات/۱۲) یا خوردن مال یتیم ممکن است ظواهرش چرب و شیرین باشد ولی باطنش بجز آتش چیز دیگری نیست (نسا/۱۰). بر این اساس، دیگر نمی‌توان میان رفتارها انسان و کمال او جدایی قائل شد، چون یک چیز بیشتر مطرح نیست و در نتیجه نمی‌توان گفت کمال ارزش ذاتی دارد و رفتارهای اخلاقی ارزش‌غیری دارند.

۲. در این زمینه در جای مناسب دیگری به تفصیل توضیح داده خواهد شد. در اینجا تنها در صدد بیان این نکته هستیم که چنین بندی نمی‌تواند شرط یک نظریه مقبول و درست باشد. به بیان دیگر در اینجا غایت‌گرایی به عنوان نظریه‌ای مقبول پیش‌فرض گرفته شده است و بر



مفاد این شرط چیزی جز به دست دادن نظریه اخلاقی و ملاک و معیار ارزش اخلاقی نیست. آیا می‌توان ملاک و معیار ارزش اخلاقی مورد قبول خود را یکی از شرایط لازم برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول دانست؟ برای به دست آوردن شرایط لازم برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول، همان گونه که گذشت، باید در پی یک سری اصول کلی بود که هر نظریه‌ای را بتوان با آن سنجید. قید معقول بودن نکته مهمی است که نظریه اخلاقی باید با محک عقلانیت سنجیده شود و در نتیجه نمی‌توان برای شرایط یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول مؤلفه‌های نظریه خود یا اصل نظریه خود را به عنوان یکی از شرایط آن معرفی کرد. به عبارت دیگر، باید چند اصل عقلی برای سنجش یک نظریه اخلاقی به دست آورد و با آنها معقولیت هر نظریه اخلاقی را سنجید. اگر نظریه‌ای معقول باشد، مقبول هم خواهد بود و شرط مقبولیت یک نظریه، معقولیت آن است. برای مثال یک نظریه نباید تهافت و تعارض درونی داشته باشد یا با شهودات انسان ناسازگار باشد.

۷. نقش اختیار و آگاهی در ارزش اخلاقی

در شرط هفتم نقش اختیار و آگاهی در ارزش اخلاقی تبیین شده است و حصول ارزش اخلاقی در سایه انتخاب آزادانه و آگاهانه دانسته شده است و چنین انتخابی به موجوداتی اختصاص داده شده که دارای انگیزه‌های متزاحم باشند به گونه‌ای که انگیزه‌ای را ترجیح دهند که در حصول کمال مطلوب مؤثر است. در نتیجه اگر کاری از روی غفلت و بدون توجه به تأثیر آن در کمال مطلوب انجام شود، ارزش اخلاقی ندارد.

این مطلب که اختیار و آگاهی در ارزش اخلاقی نقش دارد کمی مبهم است. اگر مراد از اختیار مفهومی است که در مقابل جبر است، در این صورت اختیار شرط متوجه بودن وظیفه اخلاقی به انسان است نه ارزش اخلاقی فعلی، چون رعایت ارزش‌های اخلاقی برای انسان در صورتی معنا دارد که او اختیار داشته باشد. برای انسانی که اختیاری ندارد، رعایت ارزش‌های اخلاقی اصلاً معنا ندارد. انسانی را که در انجام دادن کاری مجبور است نمی‌توان برای چنین کاری تحسین یا تقبیح کرد و او را به لحاظ اخلاقی مسئول رفتارهایش دانست.^۱ اما اگر مراد از اختیار انتخاب میان

^۱. این نقد به نظر سخت‌گیرانه است. روشن است که مراد مرحوم مصباح نیز آن است که فقدان اختیار، موجب می‌شود وظیفه و الزامی متوجه فرد نباشد و در نتیجه فعل او ارزش اخلاقی نداشته باشد.



گزینه‌های پیش‌رو و انتخاب آگاهانه باشد که مقابل آن غفلت قرار دارد^۱، بر اساس مبنای ایشان در ارزش اخلاقی، یعنی ضرورت بالقیاس درست به نظر نمی‌رسد، چون بر اساس مبنای ایشان، ارزش اخلاقی، یعنی خوبی و بدی و نیز باید و نباید اخلاقی با توجه به ضرورت بالقیاس تبیین می‌شود. اگر بخواهیم ارزش اخلاقی را به اختیار و آگاهی منوط کنیم، نتیجه این خواهد شد که برای مثال عدالت در صورتی خوب خواهد بود که من آن را آگاهانه انتخاب کرده باشم و بدانم این عدالت نیز من را به کمال مطلوب می‌رساند تا در نتیجه به کمال مطلوب دست یابم. ایشان برای ضرورت بالقیاس به رابطه میان آب و رفع تشنگی مثال می‌زند و آگاهی از اینکه فلان مایع آب است یا آگاهی از رفع تشنگی توسط آب در رفع تشنگی تأثیری ندارد و در نتیجه در اینجا نیز می‌توان نقش آگاهی در ارزش اخلاقی را انکار کرد. اما از سوی دیگر می‌توان گفت تأثیر امور معنوی با امور مادی متفاوت است. اگر افعالی در نزدیک شدن به خدا نقش داشته باشند، ممکن است یکی از شرایط چنین تأثیری برای مثال آگاهی باشد.^۲

البته مهم این است که به نظر می‌رسد در اینجا میان دو مطلب خلط شده است: یکی ارزش اخلاقی فی‌نفسه، جدا از اینکه کسی بخواهد به آن عمل کند یا نه و دیگری تأثیر ارزش اخلاقی در جان آدمی و نزدیک کردن او به مطلوب، یعنی قرب الهی. در قسم اول، اختیار و آگاهی نقشی ندارد و نقش داشتن آن معنای محصلی نیز نخواهد داشت. بر اساس واقع‌گرایی اخلاقی، ما انسان‌ها چه باشیم و چه نباشیم ارزش‌های اخلاقی به تعبیری جزو اسباب و اساسیه این عالم هستند و تحقق خارجی دارند. اما در قسم دوم، یعنی اینکه اگر عدالت‌ورزی می‌خواهد در جان آدمی تأثیر بگذارد، شرط آن اختیار و آگاهی است و اگر شخصی با آگاهی از عدالت آن را اختیار نکند، تحولی در جان او رخ

۱. به تحقیق غفلت نمی‌تواند مقابل اختیار در نظر گرفته شود. اختیار فراهم بودن امکان انتخاب میان گزینه‌های مختلف است.

۲. درست به نظر نمی‌رسد، چون بر اساس واقع‌گرایی ارزش‌های اخلاقی و حکایت آنها از واقعیاتی خارجی و در نتیجه تأثیر وضعی آنها، خواه انسانی به ارزش اخلاقی آگاهی داشته باشد و خواه آگاهی نداشته باشد تأثیر خود را خواهد داشت و فعل به لحاظ اخلاقی قابل ارزش‌دواری است، اگرچه به دلیل غفلت فاعل مورد تحسین یا تقبیح قرار نگیرد. برای مثال اگر کسی کاری را انجام دهد و جهل یا غفلت داشته باشد از ارزش اخلاقی آن و تأثیر آن بر نتیجه مطلوب، آیا می‌توان گفت چنین کاری ارزش اخلاقی ندارد و نتیجه مطلوب حاصل نخواهد شد. اگر کسی تشنه است و به غفلت مایعی را سر می‌کشد و از آب بودن آن مایع یا از تأثیر آن بر نتیجه مطلوب یعنی رفع تشنگی غفلت داشته باشد، سیرابی و رفع تشنگی اتفاق نمی‌افتد؟ اگر کسی سال‌های متمادی از اینکه راست‌گویی کار خوبی است و با راست‌گویی می‌توان به خدا نزدیک شد، غفلت داشته باشد و راست گفته باشد و شخصی راست‌گو به شمار آید، آیا ملکه صداقت نمی‌یابد و آیا به این ملکه صداقت شباهتی به خدا و در نتیجه نزدیکی‌ای به خدا برای او حاصل نمی‌شود.



نخواهد داد و به قرب الهی دست نخواهد یافت، اگرچه در ظاهر می‌تواند درست به نظر رسد، ولی چگونه می‌تواند با ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه سازگاری داشته باشد. اگر بنا باشد ارزش‌های اخلاقی از طریق رابطه علی و معلولی‌ای که میان افعال و غایت مطلوب آنها برقرار است، مشخص شود، در نتیجه اگر کسی عدالت بورزد و از تأثیر آن بر نتیجه مطلوب غفلت داشته باشد، باید نتیجه مطلوب حاصل شود. اگر کسی تشنه است و به غفلت مایعی را سر می‌کشد و از آب بودن آن مایع یا از تأثیر آن بر نتیجه مطلوب، یعنی رفع تشنگی آگاه نباشد، سیرابی و رفع تشنگی حاصل نمی‌شود؟ افزون بر اینکه با وارد کردن اختیار و آگاهی در ارزش اخلاقی دیگر نمی‌توان تنها رابطه ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه را در نظر گرفت، چون مؤلفه‌ای دیگر یعنی اختیار و آگاهی فاعل نیز در اینجا نقش ایفا می‌کند. البته با توجه به شرط هشتم و اختلاف رتبه ارزش‌های اخلاقی و شدت و ضعف آنها در رسیدن به هدف می‌توان گفت که شاید آگاهی در میزان تأثیر ارزش اخلاقی در رسیدن به نتیجه مطلوب، نقش داشته باشد.

نتیجه آنکه این شرط، جدا از نکاتی که درباره آن گفته شد، نمی‌تواند یکی از شرایط یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول باشد، چون پیش‌فرض آن، نظریه غایت‌گرایانه خود آیه‌الله مصباح است و بسیاری از دیگر نظریه‌های غایت‌انگارانه چنین شرطی برای آنها اصلاً مطرح نیست، چون هدف رسیدن به نتیجه مطلوب است، خواه آگاهانه یا ناآگاهانه باشد، مانند سودگرایی بنّام.

۸. اختلاف مرتبه در ارزش‌های اخلاقی

در شرط هشتم به اختلاف رتبه ارزش‌های اخلاقی در رسیدن به هدف مطلوب پرداخته شده است. از نظر ایشان برخی کارها انسان را خیلی سریع به کمال مطلوب می‌رساند و تأثیر برخی کارها در رسیدن به کمال مطلوب ضعیف و کند است. به بیان دیگر «رابطه افعال ما با کمال مطلوب از نظر شدت و ضعف و قُرب و بُعد، متفاوت است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۹).

این شرط نیز همان گونه که ملاحظه می‌فرمایید، نمی‌تواند یکی از شرایط یک نظریه معقول و مقبول باشد و پیش‌فرض آن، نگاه غایت‌گرایانه به اخلاق است. بر اساس دیدگاه غایت‌گرایانه به‌ویژه اگر هدف مطلوب، قُرب به خدا در نظر گرفته شود، می‌توان میان ارزش‌های اخلاقی تفاوت رتبه در نظر گرفت، چون مسلماً همه افعال در رساندن فاعل



اخلاقی به هدف مطلوب و در اینجا نزدیک شدن به خدا یکسان نیستند. البته یک پرسش مهم و جدی این است که از چه طریقی به غیر از شریعت می‌توان به این رتبه‌بندی دست یافت؟ اما اگر نظریه‌های وظیفه‌گرایانه در نظر گرفته شوند رتبه‌بندی میان آنها در مقام ارزش‌گذاری افعال کاری دشوار و شاید نشدنی باشد، همچنان‌که دیوید راس یادآور این نکته شده است. البته اگر وظیفه‌گرایی اخلاقی را بر حُسن و قبیح ذاتی مبتنی کنیم و عدالت و ظلم را ام‌الفضائل و الرذائل بدانیم آن گونه که در فرهنگ اسلامی مشهور و معروف است، می‌توان عدالت را با ارزش‌ترین ارزش‌های اخلاقی دانست و روایاتی مانند «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» از رسول خدا ﷺ (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۳) و نیز برداشت عدالت به عنوان یکی از اصول دین شیعه می‌توانند شواهدی بر آن باشند. اما رتبه‌بندی میان دیگر ارزش‌های اخلاق، کاری نشدنی به نظر می‌رسد و بسته به موارد، ممکن است متفاوت باشد و شاید بتوان ادعا کرد که عقل نمی‌تواند در این زمینه نظری داشته باشد.

به هر تقدیر، این شرط به تعیین یا تشخیص ارزش اخلاقی ربطی ندارد، بلکه به تربیت اخلاقی مربوط می‌شود. به بیان دیگر، در اینجا میان ارزش اخلاقی و تربیت اخلاقی خلط شده است. فیلسوف اخلاق در اخلاق هنجاری در پی یافتن ملاک و معیار ارزش اخلاقی است و اصلاً کاری به کاربست ارزش‌های اخلاقی و نهادینه کردن ارزش‌های اخلاقی که کار تربیت اخلاقی است، و در نتیجه، اختلاف رتبه ارزش‌های اخلاقی در رسیدن به کمال مطلوب ندارند. خلاصه آنکه این شرط نیز نمی‌تواند یکی از شرایط یک نظریه معقول و مقبول باشد، چون اصلاً ربطی به ملاک و معیار ارزش اخلاقی ندارد بلکه به تربیت اخلاقی مربوط می‌شود.

۹. منشا و راه حل اختلافات اخلاقی

در این شرط به منشأ اختلافات اخلاقی و راه حل آنها اشاره شده است. از نظر ایشان منشأ اختلافات اخلاقی تشخیص کمال مطلوب و تشخیص راه وصول به آن است. در نتیجه:

اگر بخواهیم اختلافات اخلاقی جوامع انسانی برداشته شود و همه افراد درکی مشترک از خوبی و بدی کارها داشته باشند، ضمن تصحیح درک انسان‌ها از کمال مطلوب، باید به دامن شرع و پیام الهی پناه آورد، زیرا هر چند عقل انسان به تهایی در بسیاری از مسائل توانایی کشف رابطه میان افعال اختیاری و نتایج آنها را دارد اما موارد فراوانی هم



وجود دارد که عقل به تنهایی چنین توان و قدرتی در خود نمی‌یابد. در اینجا است که نیازمند راهنمایی‌ها و

دستگیری‌های وحی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۹)

همان گونه که از ظاهر سخن نقل شده برمی‌آید برای رفع اختلافات اخلاقی و رسیدن به درکی مشترک از خوبی و بدی کارها اولاً باید درک انسان‌ها از کمال مطلوب، یعنی قُرب الهی تصحیح شود و ثانیاً برای تشخیص راه وصول به کمال مطلوب باید به دامن شرع پناه برد، چون عقل در موارد بسیاری نمی‌تواند آنها را تشخیص دهد. مشخص نیست اولاً چه نیازی است برای رسیدن به فهم مشترکی از ارزش‌های اخلاقی، درک انسان‌ها از کمال مطلوب، یعنی قرب الهی تصحیح شود. مگر غیر از این است که بدون در نظر گرفتن خدا و نیز قُرب الهی فهم مشترک فی الجمله‌ای در باره ارزش‌های اخلاقی وجود دارد، به گونه‌ای که خود آیه‌الله مصباح در ادامه این مباحث می‌گوید برخی از کارهایی که غیر مسلمانان انجام می‌دهند؛ مانند ایثار، سخاوت، شجاعت و عدالت با شرایط خاصی (انجام از روی انگیزه عاطفی نه به انگیزه حیوانی و شهوت پرستی و بدون در نظر گرفتن قرب الهی) ارزش «قریب به حد نصاب می‌تواند داشته باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۲). ایشان در ادامه تصریح می‌کنند که «بر این اساس است که عدالت یا شجاعت کسانی در اسلام مدح شده است و حتی روایاتی داریم که در قیامت خدا عذاب را از آنها برمی‌دارد، مثل حاتم طایی، اما چون به حد نصاب^۱ نرسیده است، موجب دخول در بهشت نمی‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۲).

جیمز ریچلز با رد نسبیت فرهنگی و ابتنای نظام اخلاقی بر آن می‌گوید اختلافات اخلاقی آن گونه که قائلان به نسبیت فرهنگی می‌گویند آن قدر هم گسترده نیست و بسیاری از ارزش‌های اخلاقی که در واقع ریشه فرهنگ‌های متفاوت است، میان انسان‌ها مشترک است (ریچلز، ۱۳۹۲).

ثانیاً اینکه گفته شده است عقل در مواردی رابطه میان کارها و کمال مطلوب را درک می‌کند اولاً تنها به درد کسانی می‌خورد که خدا را قبول کرده باشند و کسانی که خدا را به طور کلی نمی‌پذیرند و انکار می‌کنند، اصلاً در پی کشف چنین رابطه‌ای نیستند و در نتیجه اصلاً نمی‌توان با آنها فهم مشترکی از ارزش‌های اخلاقی داشت و حال آنکه فهم

^۱ . علامت حد نصاب را این می‌داند که سعادت ابدی را تأمین کند و علامت قریب به حد نصاب این است که عذاب را برمی‌دارد.

(مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۲)



بررسی انتقادی دیدگاه آیه‌الله مصباح یزدی درباره شرایط لازم برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول

مشترک فی الجملة‌ای با آنها داریم. ثانیاً همان گونه که گذشت عقل از کجا می‌تواند بفهمد که چه کاری ما را به قُرب الهی نزدیک می‌کند و چه کارهای دور، مگر اینکه پیش از این فهمی از ارزش‌های اخلاقی دست‌کم درباره خدا و اوصاف اخلاقی خدا داشته باشیم.

پیش فرض این شرط نیز مانند شروط دیگر دیدگاه غایت‌گرایانه ایشان است. اگر دیدگاه غایت‌گرایانه به‌طور کلی رد شود، چنین شرطی اصلاً مطرح نیست و به بیانی سالبه به انتفای موضوع است، چون بر اساس نظریات غایت‌گرایانه، غایت و هدف در ارزش اخلاقی نقش ایفا می‌کند و در نتیجه باید درباره تشخیص غایت و هدف دقت کرد و راه حل اختلافات اخلاقی نیز تنها این است که در غایت به اتفاق نظر و اجماع برسند. اما بر اساس دیدگاه‌های وظیفه‌گرایانه، غایت اصلاً در ارزش اخلاقی نقشی ایفا نمی‌کند و در نتیجه در مقام ارزش‌گذاری اهمیت نیز ندارند. بنابراین، این شرط نیز نمی‌تواند به‌عنوان یکی از شرایط نظریه اخلاقی معقول و مقبول در نظر گرفته شود و مانند شروط قبلی مبتنی بر دیدگاه غایت‌گرایانه خاصی است.

۱۰. رابطه اخلاق و جهان‌بینی

آیه الله مصباح در این شرط به رابطه میان اخلاق و جهان‌بینی اشاره کرده و اخلاق را جدا و بریده از جهان‌بینی نمی‌داند و به رابطه دقیق و عمیق میان جهان‌بینی و نظریات اخلاقی تصریح می‌کند^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۰). همان گونه که در شرط قبلی گذشت یکی از علل اصلی اختلافات اخلاقی تشخیص کمال مطلوب انسان است و شناخت آن مسئله‌ای فلسفی است و به جهان‌بینی افراد بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۰).

این شرط نیز مانند شرط‌های قبلی بنا بر دیدگاه غایت‌گرایانه درست به نظر می‌رسد، چون غایت و هدف افراد بستگی تام و تمام به نوع جهان‌بینی و نگرش آنها به عالم هستی و انسان دارد، اما نمی‌توان آن را یکی از شرایط یک

۱. یکی دیگر از نتایجی که از مباحث قبل به دست آوردیم و در نکته پیشین به آن اشاره شد، این است که اخلاق مسئله‌ای جدا و بریده از جهان‌بینی نیست، بلکه رابطه‌ای دقیق و عمیق میان جهان‌بینی و نظریات اخلاقی وجود دارد. توضیح آنکه همچنان که دیدیم اختلاف در تشخیص کمال مطلوب در نظریات اخلاقی تأثیر جدی دارد و یکی از عوامل و علل اصلی اختلافات اخلاقی به شمار می‌آید و روشن است که شناختن کمال مطلوب انسان، مسئله‌ای فلسفی است و به نوع جهان‌بینی افراد بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۰).



نظریه اخلاقی معقول و مقبول دانست.^۱ اگر کسی غایت‌گرایی را رد کند و برای مثال وظیفه‌گرایی کانت یا شهودگرایی راس را بپذیرد، صرف‌نظر از اشکالاتی که بر آنها وارد است، به نظر نمی‌رسد نیازمند جهان‌بینی خاصی باشد. همچنین اگر کسی اخلاق را مستقل از خدا بداند و نظریه وظیفه‌گرایی را مبتنی بر حسن و قبح ذاتی عقلی کند در اصول کلی ارزش‌های اخلاقی مانند عدالت، وفاداری، امانتداری، راستگویی، احسان و نیکی به دیگران نیازی به جهان‌بینی خاصی ندارد. به عبارت دیگر، افرادی که به گونه‌ای اخلاق را به خدا وابسته می‌دانند، به ناچار اخلاق را مبتنی بر جهان‌بینی خاصی کرده‌اند که کسانی که آن جهان‌بینی را به هر دلیلی نپذیرفته‌اند آن نظریه اخلاقی را نمی‌توانند تلقی به قبول کنند. علاوه بر غایت‌گرایی با تقریر دینی که گذشت، نظریه امر الهی نیز از همین سنخ است، چون ارزش اخلاقی را به اراده و کراهت الهی/ امر و نهی الهی منوط می‌کند و در نتیجه بر فرض درستی آن تنها برای کسانی پذیرفتنی است که خدا را پذیرفته باشند.

نکته دیگری که درباره این شرط می‌توان گفت این است که پذیرش آن به عنوان شرط هر نظریه اخلاقی معقول و مقبول، در جهان‌بینی خاصی مانند جهان‌بینی آیه‌الله مصباح، اخلاق را وابسته به خدا می‌کند. و اگر ارزش‌های اخلاقی به هر نحوی به خدا و دین وابسته شوند، مشکلاتی در پی خواهند داشت که برون‌رفت از آنها ظاهراً امکان‌پذیر نیست. برای مثال خلاصه دیدگاه ایشان در این شرط این است که کمال مطلوب را باید بر اساس جهان‌بینی به دست آورد و در جهان‌بینی مدنظر ایشان کمال مطلوب با قرب الهی حاصل می‌شود. پس براساس دیدگاه ایشان افعالی ارزشمند خواهند بود که بتوانند ما را به این کمال مطلوب، یعنی قرب الهی برسانند و این قرب الهی است که خوبی‌ساز است به گونه‌ای که صرف‌نظر از قرب الهی، افعال، از ارزش اخلاقی تهی هستند. روشن است که مبنای این جهان‌بینی پذیرش وجود خدا و نبوت و به عبارتی دین است. حال پرسش جدی این است که چگونه می‌توان خدا و نبوت را اثبات

^۱. آیه الله مصباح در پایان این آخرین بند تصریح می‌کند که «اینها مسائلی بود که در مباحث گذشته، به تفصیل، مورد بررسی قرار گرفتند و می‌توان از آنها به عنوان نتایج مباحثی که تا به حال داشته‌ایم نام برد. در ارائه هر گونه نظریه اخلاقی نمی‌توان از این نتایج غفلت ورزید.» (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ص ۳۳۰) در آغاز عبارت، این مباحث را نتیجه مباحث گذشته خود می‌دانند و در آن هیچ بحثی نیست و هر محقق می‌تواند مسائلی را که از مباحث قبلی او نتیجه می‌شود جمع بندی و مباحث بعدی خود را بر آن مبتنی کند ولی در انتهای آن تصریح می‌کند که در ارائه هر نظریه‌ای باید این شرایط را مد نظر قرار داد و حال آنکه همان گونه که در مقاله گذشت این شرایط نمی‌تواند شرایط هر نظریه معقول و مقبولی باشد و این شرایط بر اساس دیدگاه و پیش‌فرض‌هایی خاص بنا شده است.



کرد؟ آیا بدون فهمی از ارزش‌های اخلاقی و قبول آنها چنین کاری امکان‌پذیر است؟

این اشکال همان اشکال جدی و مهمی است که خواهی در شرح تجرید بر علیه اشاعره مطرح کرده است. اشاعره به گونه دیگری ارزش‌های اخلاقی را به خدا وابسته می‌دانستند. از نظر آنها ارزش اخلاقی به اراده و کراهت خدا وابسته است و اراده خدا به هر فعلی تعلق گیرد، موجب خوبی آن می‌شود و کراهت خدا نیز به هر فعلی تعلق گیرد، موجب بدی آن خواهد شد و آگاهی از تعلق اراده و کراهت خدا بر افعال از طریق اوامر و نواهی او، یعنی شریعت ممکن است. از همین رو نظریه آنها به حُسن و قُبْح الهی شرعی معروف شده است؛ یعنی وجود حسن و قبح وابسته به (تعلق اراده و کراهت) خدا است و راه شناخت آن هم از طریق شریعت است. اشکال خواهی به اشاعره این است که اگر منکر حُسن و قُبْح ذاتی عقلی شوید، راهی برای اثبات خدا و نبوت خاصه و در نتیجه اثبات شریعت ندارید و به بیان دیگر انکار حُسن و قُبْح ذاتی به انکار شریعت می‌انجامد.

در سخنان آیه‌الله مصباح نکته مهمی وجود دارد و آن قبول مستقلات عقلیه است. معنای ظاهری این عبارت این است که برخی از امور وجود دارند که عقل مستقل از خدا و شریعت آنها را می‌فهمد که معمولاً قلمرو آن را همان حُسن و قُبْح ذاتی پنداشته‌اند. اگر این معنا مراد باشد، بارقه‌امیدی است که بتوان دیدگاه آیه‌الله مصباح را به گونه‌ای توجیه نمود و میان سخنان ایشان سازگاری برقرار کرد، ولی آیه‌الله مصباح مستقلات عقلیه را به گونه دیگری تقریر کرده است. مراد ایشان از این عبارت همان حُسن و قُبْح ذاتی عقلی نیست، چون تصریح می‌کند که:

مستقلات عقلی احکامی است که عقل بدون احتیاج به تعبد می‌تواند رابطه فعل و نتیجه را کشف کند. مواردی هم هست که عقل نمی‌تواند کشف کند، چون مقدماتش در اختیارش نیست و از این رو اطلاع و احاطه کافی برای این روابط نمی‌تواند کشف کند. آنجاست که شارع می‌آید و آن را تبیین می‌کند، ولی تبیین شارع در اینجا جنبه ارشادی دارد، یعنی عقل را کمک می‌کند که بفهمد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۴۰).

بر اساس این عبارت مراد از مستقلات عقلیه عبارت است از درک رابطه فعل و نتیجه از سوی عقل. با توجه به اینکه مراد ایشان از نتیجه، همان قرب الهی است، سخن این است که با انکار حسن و قبح ذاتی و بدون قبول آن، عقل از کجا می‌تواند رابطه میان فعل و قرب الهی را کشف و درک کند؟ از این رو مستقلات عقلیه مورد نظر آیه‌الله مصباح نیز



دردی را دوا نمی‌کند، چون با توجه به تقریری که ایشان به دست داده است، معنای محصلی ندارد. بنابراین نمی‌توان کل ارزش‌های اخلاقی را منوط به جهان‌بینی کرد و فهم مشترک ارزش‌های اخلاقی میان انسان‌ها را به طور کلی منکر شد. البته برخی از ارزش‌های اخلاقی به جهانی‌بینی افراد بستگی دارد. برای مثال برخی از فیلسوفان اخلاق مانند پیتیر سینگر و مایکل تولی از یک‌سویه تنها سقط جنین را درست می‌دانند، بلکه نوازدکشی را نیز درست تلقی می‌کنند و از سوی دیگر کشتن حیوانات و خوردن آنها و نیز آزمایش روی حیوانات و وارد کردن هر گونه درد و رنجی به آنها را نادرست می‌دانند. در چنین مسائلی که پای انسان و حیوان در میان است مسلماً نوع نگرش فیلسوفان به انسان و حیوان می‌تواند در نوع ارزش‌گذاری آنها اثرگذار باشد. سینگر بر اساس نگاه مادی‌انگارانه و تکاملی خود به انسان و حیوان، تفاوتی جدی میان آن دو قائل نیست و از این‌رو چنین احکام اخلاقی صادر کرده است، ولی اگر به دوگانه‌انگاری و تفاوت جدی میان انسان و حیوان قائل شویم و ارزش آن دو را قابل‌قیاس ندانیم، مسلماً حکم اخلاقی دیگری صادر خواهیم کرد (آل‌بویه، ۱۳۹۸). این بحث دامنه‌ای بسیار گسترده دارد که جای آن اینجا نیست.

خلاصه چنان‌که بحث شد به نظر می‌رسد شرایط بیان‌شده برای یک نظریه معقول و مقبول درست نیست و این شرایط به گونه‌ای انتخاب و تحلیل شده‌اند که با نظریه‌ای خاص، همخوانی و سازگاری دارند و به عبارتی نظریه‌ای خاص، پیش‌فرض چنین شرایطی گرفته شده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نتیجه‌گیری

ارائه نظریه هنجاری در اخلاق اهمیتی بسزا دارد و برخی متفکران مسلمان در چند دهه اخیر در پی ارائه نظریه هنجاری جدیدی بوده‌اند. آیه‌الله مصباح یزدی کوشیده است تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی به دست دهد و پیش از پرداختن به این مهم، شرایطی ده‌گانه را برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول برشمرده و آنها را تحلیل کرده است. ایشان معتقد است هر نظریه‌ای باید این ده شرط را داشته باشد تا بتوان آن را معقول و مقبول دانست: ۱. انتزاعی دانستن مفاهیم اخلاقی؛ ۲. اخباری دانستن حقیقت جمله‌های اخلاق؛ ۳. بدیهی نبودن قضایای اخلاقی؛ ۴. جایگاه عقل؛ تجربه و وحی در حکم اخلاقی؛ ۵. کمال حقیقی به عنوان مصداق نتیجه مطلوب در حکم اخلاقی؛ ۶. معیار ارزش‌گذاری افعال اخلاقی (ارزش‌های مثبت، منفی و خنثی)؛ ۷. نقش اختیار و آگاهی در ارزش اخلاقی؛ ۸. اختلاف مرتبه در ارزش‌های اخلاقی؛ ۹. منشأ و راه‌حل اختلافات اخلاقی؛ ۱۰. رابطه اخلاق و جهان‌بینی. اما بررسی این شرایط نشان داد آنها شرایط عام و عمومی معقولیت و مقبولیت یک نظریه اخلاقی نیستند و پیش‌فرض خاصی پشت همه آنها نهفته است که همان نظریه غایت‌انگارانه ایشان است، بنابراین نمی‌توان این شرایط به عنوان شرایط عمومی یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول پذیرفت. به بیان دیگر، این شرایط در واقع شرایط معقولیت و مقبولیت نظریه غایت‌انگارانه خود ایشان است که این نکته در برخی از آنها کاملاً مشهود است مانند شرط سوم، پنجم و ششم که گزاره‌های اخلاقی را بدیهی نمی‌دانند و برای اثبات مفاهیم اخلاقی به موضوعات گزاره‌های اخلاقی نیاز به یک کبرای کلی را مطرح می‌کنند و آن کبرای کلی نیز کمال حقیقی انسان به عنوان مصداق نتیجه مطلوب در حکم اخلاقی است و کمال حقیقی انسان را در قرب به خدا می‌دانند. نکته مهم‌تر اینکه این شرایط فی‌نفسه نیز درست به نظر نمی‌رسند. برای مثال دست‌کم در فضای اندیشه اسلامی نمی‌توان منکر بدهات برخی از ارزش‌های اخلاقی شد، چون در این صورت راهی برای اثبات وجود خدا نداریم و با قبول بدهات برخی از ارزش‌های اخلاقی و ذاتی دانستن آنها، شرط پنجم و ششم و برخی دیگر از شرایط فرو می‌ریزند و بطلان آنها و روشن است.



منابع

- آل‌بویه، علیرضا (۱۳۹۸). سقط جنین از منظر اخلاقی. تهران: سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- آل‌بویه، علیرضا (۱۴۰۰). «بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به مثابه نظریه هنجاری قرآن». قرآن‌شناخت. ش ۱۴ (۲۶)، صص ۹۵-۱۱۲.
- دبیری، احمد و میرجلیلی، سیدکاظم (۱۳۹۷). «ماهیت نظریه اخلاقی؛ شرحی بر یک نظریه اخلاقی درست و مقبول»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۴۱، صص ۷-۲۰.
- ابن ابی جمهور (۱۴۰۳). عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة. بی‌جا: سیدالشهداء.
- حسینی‌رامندی، سیدعلی اکبر (۱۳۹۸). نظریه اخلاق هنجاری اسلام بر اساس قرآن کریم. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی‌رامندی، سیدعلی اکبر (۱۳۹۹ الف). قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی». قرآن‌شناخت، ش ۲۴، صص ۳۹-۵۸.
- حسینی‌رامندی، سیدعلی اکبر (۱۳۹۹ ب). «نظریه خودگروی اخلاقی از دیدگاه قرآن». پژوهش‌های قرآنی. ش ۹۴، صص ۶۷-۸۶.
- ریچلز، جیمز (۱۳۹۲). عناصر فلسفه اخلاق (ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل‌بویه). قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مبینی، محمدعلی؛ آل‌بویه، علیرضا (۱۳۹۷). «لغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا با تأکید بر نظریه اخلاقی استاد مصباح یزدی»، نقدونظر، ش ۸۹، صص ۴-۲۸.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۲). بنیاد اخلاق روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی (نگارش احمدحسین شریفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). دروس فلسفه اخلاق (چاپ پنجم). تهران: انتشارات اطلاعات.
- Alebouyeh, A. (2021). "Compatibility or Incompatibility of Bentham's Utilitarianism with the Quran's Doctrine." *Theosophia Islamica*. Vol 2 . pp. 48-74.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فرېشنې
پرتال جامع علوم انساني