

## پیگیری و نقد فرا - اخلاق سینوی در آراء استادان

### مطهری، حائری یزدی، مصباح یزدی، سبحانی و لاریجانی

\* مهدی انشائی

#### چکیده

ابن سينا به صراحة و تكرار، گزاره‌های اخلاقی را از مشهورات خاصه و آراء محموده شمرده است که لا عمدة لها الا الشهرة. تفسير کلام وی و ارزیابی لوازم منطقی آن، به ویژه پس از تفسیر خاص محقق اصفهانی، مورد توجه اصولیان و فیلسوفان قرار گرفته است. نظریه سینوی آراء محموده، خطوط اصلی نظریه فرا - اخلاقی ابن سينا را ترسیم کرده است. ما در این مقاله، تلاش کرده‌ایم پاسخ پنج استاد (مطهری، حائری یزدی، مصباح یزدی، سبحانی و لاریجانی) را به پرسشهای اصلی فرا - اخلاقی، از میان آثار آنان اصطیاد و استخراج کرده، تنقیح و تحریر کرده، مواضع آنان را در مقابل نظریه سینوی آراء محموده تقریر نماییم، تا پوستگی و گسستگی آراء آنان با رأی ابن سينا و بالتابع چگونگی ادامه حیات رأی سینوی آشکار شود.

در فرا - اخلاق، پرسشهای اصلی اینهاست: جملات اخلاقی، انسائی هستند یا اخباری؟ (پرسش معناشناختی)؛ در صورت انسائی بودن اظهارات اخلاقی، چگونه می‌توان راه را بر نسبی گرایی اخلاقی بست

\* حوزه علمیه اصفهان؛ کارشناس ارشد فلسفه و کلام.

و جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی را توضیح داد؟ و در صورت اخباری بودن اظهارات اخلاقی، اولاً ممحکی آنها از چه سنت واقعیات است (پرسش مابعدالطبیعی) و ثانیاً چگونه می‌توان به ممحکی آنها علم پیدا کرد؟ (پرسش معرفت‌شناسختی).

از میان دانشوران مورد نظر ما تنها استاد سبحانی صراحتاً بر ابن سینا خرده گرفته است؛ دیگران یا سکوت کرده‌اند و یا سخن وی را چنان تقریر کرده‌اند که به نسبی گرایی نینجامد. به اعتقاد استاد سبحانی، جملات اخلاقی، اخباری و از بدیهیات عقل عملی است؛ همان‌گونه که اویلیات، مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است»، از بدیهیات عقل نظری است. استاد مطهری، به‌تبع علامه طباطبائی، جملات اخلاقی را انسانی یا اخبار از یک حقیقت ادعایی و انسانی دانسته، سپس تلاش کرده است با تفکیک «منِ علوی» از «منِ سفلی»، جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی را توضیح دهد. استاد حائری یزدی جملات اخلاقی را اخباری و حاکی از وجوب الفعل بالفاعل، که نحوه‌ای «ضرورت بالغیر» است، دانسته است. به اعتقاد وی، گزاره‌های اخلاقی از بدیهیات عقل نظری است. استاد مصباح یزدی جملات اخلاقی را اخبار از «ضرورت الفعل، بالقياس الى الکمالات الممکنة للانسان» که نوعی «ضرورت بالقياس الى الغير» است، شمرده، بخشی از آنها را از بدیهیات عقل نظری به شمار آورده است. استاد لاریجانی جملات اخلاقی را حاکی از ضرورتهای مستقل و غیرقابل فروکاهش اخلاقی دانسته که از طریق شهود قابل ادراک است.

### واژگان کلیدی

باید و نباید اخلاقی، حسن و قبح، مشهورات و آراء محموده، بدیهیات، ضرورت بالغیر و بالقياس الى الغير، اعتباریات، من علوی و سفلی، شهود نفسانی.

## درآمد

بررسی فلسفی جملات و اظهارات اخلاقی، در جهان اسلام، نخستین بار با ابن سينا آغاز شد، اما پس از او چندان مورد توجه قرار نگرفت. صدها سال بعد، با محقق اصفهانی بررسیها احیا شد و از آن پس پیوسته موضوع بحث و فحص محققان بوده است.

در باب جملات و اظهارات اخلاقی، سه دسته پرسش اصلی وجود دارد: معناشناختی (semantical)، مابعدالطبیعی (metaphysical) و معرفت‌شناختی (epistemological).

پرسش از معنای جملات و اظهارات اخلاقی، منطقاً نخستین پرسش است. جملات و اظهارات اخلاقی، انسائی هستند یا اخباری؟ به بیان دیگر، جملات اخلاقی، ابراز‌کننده حالات شناختی (cognitive) ذهن‌گوینده، از قبیل باورها و اعتقادات، هستند یا ابراز‌کننده حالات غیرشناختی (non-cognitive) ذهن، از قبیل علاقه و نفرت؟ طرفداران رأی نخست، شناختی‌گرا (cognitivist) و طرفداران رأی دوم، ناشناختی‌گرا (non-cognitivist) خوانده می‌شوند.

مهم‌ترین پرسشی که ناشناختی‌گرایان با آن مواجه‌اند این است که چگونه می‌توان از جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی سخن گفت؟ در مقابل، شناختی‌گرایان با دو دسته پرسش اصلی مواجه‌اند: نخست اینکه مخبر عنه یا محاکی جملات اخلاقی، از چه سخن واقعیات است؟ و دوم اینکه چگونه می‌توان به مخبر عنه یا محاکی جملات اخلاقی، معرفت (knowledge) و یا لاقل باور موجه (justified belief) حاصل کرد؟

شناختی‌گرایان در پاسخ به پرسش اول، به دو گروه اصلی تقسیم شده‌اند: طبیعت‌گرا (naturalist) و ناطبیعت‌گرا (non-naturalist). طبیعت‌گرایان، مخبر عنه اظهارات اخلاقی و یا مدلول تعابیر اخلاقی را واقعیاتی از سخن واقعیات طبیعی (و یا فراتطبیعی) می‌دانند که علی‌الاصول به تجربه (experience) می‌آید (یا قابل شناخت مابعدالطبیعی است)؛ و بدین ترتیب تعابیر اخلاقی، با کمک تعابیر

بر گرفته از تجربه (یا متأفیزیک) <sup>۱</sup> قابل تعریف است؛ بهیان دیگر، طبیعت گرایان تقیل گرا (reductionist) هستند. در مقابل، ناطبیعت گرایان واقعیات اخلاقی را واقعیاتی غیرمسانخ با واقعیات طبیعی دانسته، تعابیر اخلاقی را غیرقابل تعریف با تعاریف بر گرفته از تجربه (یا مابعدالطبیعه) و غیرقابل تقیل (irreducible) می‌دانند. بدین ترتیب، طبیعت گرایان معتقدند که منطقاً می‌توان قضایای اخلاقی را از قضایای غیراخلاقی و قضایای غیراخلاقی را از قضایای اخلاقی استنتاج کرد؛ و در مقابل، ناطبیعت گرایان معتقدند که چنین استنتاجاتی منطقاً ناممکن است (مسئله باید و هست). می‌توان در سنت فلسفه اسلامی، بحث از «جواز وقوع قضایای اخلاقی در مقدمات برهان» و «برهان پژوهی قضایای اخلاقی» را ناظر به این موضوع دانست.

چنان‌که در این مقاله به تفصیل خواهد آمد، استادان حائری یزدی، مصباح یزدی، سبحانی و لاریجانی بالاتفاق شناختی گرا (cognitivist) هستند، با این تفاوت که دو دانشور نخست شیه متکلمان، طبیعت گرا (naturalist)، به معنای عام کلمه، و یا به عبارت دقیق‌تر مابعدالطبیعه گرا، بوده، اما دو دانشور اخیر نا-طبیعت گرا (non-naturalist) هستند. استاد مطهری، همچون استاد و استاد استادش، علامه طباطبایی و محقق اصفهانی، بنابر یک تفسیر نا-شناختی گرا (non-cognitivist) است و بنابر تفسیر دیگر یک شناختی گرای فرارداد گرا (conventionalist cognitivist). (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۳۸) بر این اساس، وی تلاش کرده است، جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی را توضیح دهد. استاد مطهری و استادانش، ابن‌سینا را با خود هم‌رأی دانسته‌اند، ولی استاد مصباح یزدی با این نظر مخالف است.

ما در این مقاله، پس از مرور نظریه ابن‌سینا، به ترتیب، به تنقیح و تحریر پاسخ استادان مطهری، حائری یزدی، مصباح یزدی، سبحانی و لاریجانی به پرسش‌های اساسی فوق می‌پردازیم.

پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است به نسبت سه مفهوم کلیدی: باید و الزام و خوب در دیدگاه استادان مورد نظر اشاره کنیم. استاد مطهری، باید را دال بر اعتبار یا انشاء نوعی ضرورت تکوینی دانسته و حسن را به معنای ملائمت با نفس علوی، و مُتنزع از باید شمرده است. (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۲۰) استادان حائری یزدی و مصباح یزدی، تفاوتی میان باید و حسن نگذاشته‌اند و هر دو را نوعی ضرورت تکوینی دانسته‌اند. (حائری، ۱۳۶۱، ۱۰۴-۱۰۲؛ مصباح، ۱۳۷۰، ۲۷-۳۰) استاد لاریجانی به صراحةً، بین جملات اخلاقی متضمن باید و دیگر جملات اخلاقی تفاوت گذاشته است، اما همچون استاد سبحانی، صراحةً حسن و قبح را به معنای الزام گرفته است ( سبحانی، ۱۴۰۹ق، ۲۴۰؛ لاریجانی، ۱۳۸۶). (۲۲۳)

### نظریه ابن سینا

ابن سینا در آثار متعدد خود، از جمله شفاء و نجات و اشارات، قضایای اخلاقی، از قبیل «العدل جميل»، «إن الظلم قبيح»، «الكذب قبيح»، «سلب مال الإنسان قبيح» و «إن شكر المنعم واجب» را از مشهورات خاصه و آراء محموده دانسته است. آراء محموده در اصطلاح وی، عبارت است از آن دسته قضایای مشهوری که هیچ تکیه‌گاهی جز شهرت و پذیرش عقلاندارد.

فاما المشهورات ... و منها الآراء المسمى بالمحمودة و ربما خصتناها باسم المشهورة، اذ لا عدة لها الا الشهرة؛ و هي آراء لوحظيُّ الإنسان و عقلهُ المجرد و وهمهُ و حسنهُ، و لم يؤدب بقبول قضایتها و الاعتراف بها، و لم يملي الاستقرار بظنه القوى الى حكم لكتمة الجزئيات، و لم يستدعي اليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الانفة و الحمية و غير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله او وهمه او حسه؛ مثل حکمنا «إنَّ الكذب قبيح لainبغى أن يقدم عليه»، و من هذا الجنس ما يسوق الى وهم كثیر من الناس و إن صرف كثيراً عنه الشرع من قبح

ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك،  
و هم أكثر الناس ... (ابن سينا، ١٣٨٣، ٣٢٠؛ همو، ١٣٧٥، ١، ج ٢٢٠)

در کتاب نجات (٦٣) گفته است:

إذا أردت الفرق بين الذائع و الفطري، فأعرض قولك «العدل جميل» و «الكذب قبيح» على الفطرة التي عرّفنا حالها قبل هذا الفصل، و تكلّف الشك فيهما، تجد أشك متأيّتاً فيهما و غير متأيّت في «إنَّ الكلَّ اعظم من الجزء» و هو حقُّ أولى.

عبارت «التي عرّفنا حالها قبل هذا الفصل» اشاره به اين مطلب است:

و معنى الفطرة أنْ يتوجه الإنسانُ نفسه، حصل في الدنيا دفعةً و هو بالعُ  
عادلُ، لكنه و لم يسمع رأياً و لم يعتقد مذهبَه و لم يعاشرَ آمةً و لم يعرف  
سياسةً لكنه شاهدَ المحسوسات و أخذ منها الخيالات، ثم يعرض منها  
على ذهنه شيئاً و يتشكّك فيه، فإنْ أمكنَه الشكُ فالفطرةُ لا تشهد به و  
إنْ لم يمكنَه الشكُ فهو ما يوجبه الفطرةُ. (همان، ٦٢)

بدین ترتیب روشن است که منظور ابن سینا از قضایای فطري در این عبارات،  
فطريات، که قسمی از اولیات است و قضایا قیاساتها معها خوانده می شود، نیست؟  
بلکه منظور قضایایی است که عقل انسان به تنهایی و بدون تأثیرپذيرفتن از  
عادات و رسوم و تعالیم دینی مانند آن، تصدیق می کند.

بر این اساس، واضح است که از نظر ابن سینا جملاتی چون «العدل جميل»  
فطري نبوده، بدون یادگيري و فرهنگ پذيری قابل تصدیق نیست. اما عبارات او  
در برخان شفاء تصريح دارد که جملات اخلاقی، محتمل الصدق و بنابراین  
إخباری است و از واقعیاتی خبر می دهد.

و الذى على سبيل تسليمٍ مشتركٍ، إما ان يكون رأياً يستند الى طائفة او يكون رأياً لا يستند الى طائفة بل يكون متعارفاً في الناس كلهم قبوله و قد مُرِنُوا عليه، فهم لا يخلونه محل الشكٍ و إنْ كان منه ما اذا اعتبره المميّز و جعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعةً و هو مميّز، و لم يعود شيئاً و لم يؤدّب، و لم يلتقط الى حاكمٍ غير العقل، و لم ينفعل عن الحياة و الخجل فيكون حكمه خلقياً لا عقلياً، و لم ينظر الى موجبِ مصالحةٍ

فیکون بوسطِ لا بضروره، و أعرض عن الاستقراء ايضاً فیکون بوسط، و لم یلتفت الى أنه هل ینتقض عليه بشيء، فإذا فعل هذا كلّه و رام أن يشكك فيه نفسه امكنته الشكُّ كقولهم «ان العدل جميل» و «ان الظلم قبيح» و «ان شكر المنعم واجب» فانَّ هذه مشهوراتٌ مقبولةٌ و ان كانت صادقةً فصدقها ليس مما تبين بفطرة العقل المنزلة المذكورة؛ بل المشهورات هذه و امثالُها منها ما هو صادقٌ ولكن يحتاج في أن يصير يقينياً إلى حجة و منها ما هو صادقٌ بشرط دقيقٍ لا يفطن له الجمهورُ (ابن سينا، ۱۴۰۴ق، ۶۶)

بر این اساس، روشن است که ابن سينا نه تنها شناختی گرا که عینی گرا (objectivist) است؛ زیرا قضایای اخلاقی را محتمل الصدق، در مواردی صادق، و قابل شناخت می داند. اما مُخْبَرُ عنہ این قضایا چیست؟ طبق نقل قولهای فوق، واقعیتی قراردادی میان عقلاست؛ در این صورت، ابن سينا با همان اشکالی مواجه خواهد بود که نا - شناختی گرایان مواجه‌اند: توضیح جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی. با این حال، فراز پایانی نقل قول فوق (لکن يحتاج في أن يصير يقينياً إلى حجة و منها ما هو صادقٌ بشرط دقيقٍ لا يفطن له الجمهورُ) نشان می دهد که ابن سينا قضایای اخلاقی را صرف قراردادهای عقلاء نمی داند؛ اما چگونگی آن در هاله‌ای از ابهام است.

با این حال، تفسیر رایج از ابن سينا بر آن است که وی یک شناختی گرای قرارداد گرا (conventionalist cognitivist) است.

### نظریه استاد مطهری

استاد مطهری در بحث جاودانگی اصول اخلاقی<sup>۳</sup>، پس از طرح مسئله حسن و قبح ذاتی، گفته است که حکمای ما حسن و قبح را صفت عینی نمی دانند، بلکه آن را مستند به مشهورات دانسته، حتی تصريح کرده‌اند که «حسن و قبحها نزد ملل و اقوام گوناگون مختلف است» و از این‌رو حسن و قبح را از مبادی برهان به شمار نیاورده‌اند. (۱۳۸۲، ۷۱۶ و ۷۳۱) بر این اساس، گویا وی تفسیر رایج از

ابن سينا را می‌پذیرد. حتی از عبارات او در این بحث، برمی‌آید که خود وی نیز چنین رأی دارد، اما چنان‌که در ادامه خواهیم دید، وی تنها حسن و قبح را از صفات عینی نمی‌داند، اما معتقد است که اصول اخلاقی، کلی و ثابت است، و به اختلاف ملل و اقوام تغییر نمی‌کند. (همان، ۷۴۰-۷۳۹) بنابر این، استاد مطهری، اگر یک ناشناختی گرا (non-cognitivist) نباشد، یک ذهنی گرا (subjectivist) از نوع قرارداد گرا (conventionalist) است. بنابر این، مهم‌ترین مسئله برای او این است که توضیح دهد چگونه می‌تواند از جهان‌شمولی و جاودانگی احکام اخلاقی سخن بگوید؟

پیش از ورود به تقریر رأی استاد مطهری، باید یادآوری کنیم که وی در میان آثار متعددی که از خود به جای گذارده است، تنها در بحث جاودانگی اصول اخلاقی، به این موضوع پرداخته و از این‌رو یگانه منبع ما در این بحث، همین مقاله است.

استاد مطهری در این باب، اساساً راه استاد خود، علامه طباطبائی، را پس گرفته است، و علاوه بر طرح برخی انتقادات فرعی، تلاش کرده است مشکلات آن را مرتفع سازد. (ن. ک. به: مطهری، ۱۳۸۲، ۷۱۶).

علامه، و به تبع او استاد مطهری، نظریه اخلاقی خود را بر یک مبنای انسان‌شناختی استوار ساخته‌اند. بنا بر تقریر استاد مطهری، در حیوان و انسان، دو نوع دستگاه مختلف اما کاملاً همانه‌گ وجود دارد:

اول: دستگاه طبیعی فاقد شعور، مثل دستگاه گوارش که با هضم و جذب غذا نیروی لازم برای فعالیت و بقا را برای حیوان فراهم می‌آورد.  
دوم: دستگاه شعوری و ادراکی.

از نظر آنها، حیوان و انسان، بر خلاف گیاه، برای بقاء و ادامه حیات نیاز به استفاده از دستگاه دوم دارد؛ زیرا برای نمونه، خوردن و تولید مثل در او عملی ارادی است، و اعمال ارادی نیازمند تصور، میل و ... است؛ از این‌رو انسان بدون استفاده از دستگاه شعوری و ادراکی خود قادر بر ادامه حیات نیست.

طیعت ادراکی انسان و حیوان به این شکل است که: همین که یک چیزی را تصور و ادراک می‌کند، یک میل و شهوت در او پیدا می‌شود و یک نوع لذت از رسیدن به آن برایش و یک نوع المی از نرسیدن به آن برایش پیدا می‌شود. بعد به انگیزه لذتبردن یا نجات‌دادن خود از الام به دنبال آن می‌رود. مثلاً احساس گرسنگی می‌کند و در اثر تجربه‌ای که از لذت غذاخوردن دارد، برای رسیدن به آن لذت، به دنبال غذا می‌رود، ولی در عمل، ضمناً طیعت هم به مقصد خودش رسیده است. طیعت کمپودهایی پیدا کرده و نیاز به بدائل ما یتحلل دارد. با خوردن غذا، هدف شعوری خورنده که تنها لذت بود حاصل می‌شود، و در ضمن بدل ما یتحلل هم برای طیعت تأمین می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۱۹-۷۱۷؛ نیز ن. ک. به: طباطبایی و مطهری، ۱۸۵-۱۷۴).

بر این اساس، دستگاه دوم با دستگاه اول، کاملاً هماهنگ است.  
هر حیوانی لذت می‌برد از آنچه طیعت به آن نیاز دارد، و طیعت هم به همان نیاز دارد که لذت‌بخش است. (مطهری، ۱۳۶۳، ۱۹۲)

نکته کلیدی و بسیار حیاتی در اینجا این است که به گفته استاد مطهری، علامه برخلاف قدمای کافی می‌دانستند، مرحله «انشاء» و «باید» را اضافه کرده و گفته ... نهایتاً اراده را کافی می‌دانستند، صدور فعل از انسان، مراحل تصور و تصدیق به فایده و است که بدون یک باید اعتباری و انشایی، صدور فعل ارادی ناممکن است. پس از نظر علامه، شرط امکان صدور فعل ارادی از فاعل آگاه، وجود اعتبار یک ضرورت و وجوب برای فعل است. این وجوب و ضرورت اعتباری یا «باید» عبارت است از اسناد ضرورت توسط نفس به آفعالی که ضرورت تکوینی ندارد، تا امکان برانگیخته شدن نفس برای تحقق آنها فراهم شود. توضیح اینکه: از نظر ایشان، نسبت میان افعال ارادی (مانند غذاخوردن) و غایت آنها (مانند بقای بدن) نسبت ضرورت و وجوب است؛ زیرا غذاخوردن جزیی از علت تامة بقای بدن است. اما رابطه میان فاعل (برای مثال من) و فعل ارادی (مانند غذاخوردن) رابطه‌ای امکانی است. حال، ادراک غایت فعل (مانند بقای بدن)، این امکان را

فراهم می‌آورد که فاعل، رابطه‌ای ضروری، نخست میان غایت (مانند بقای بدن) و خود، و سپس میان فعل (مانند غذاخوردن) و خود برقرار کند؛ و به بیان دیگر رابطه ضروری میان فعل و غایت را که رابطه‌ای تکوینی است، به نحو ادعایی، میان فاعل و غایت و سپس فاعل و فعل، برقرار سازد، و برای مثال بگویید: «من باید غذا بخورم».

مرحوم مطهری این اسناد اعتباری را از قبیل مجاز عقلی سگاکی قلمداد کرده، که حاکی از یک حقیقت ادعایی است؛ چنان‌که وقتی می‌گوییم: «رأیتُ اسدًا يرمي» در واقع، دو جمله گفته‌ایم: «رأیت زیدًا يرمي» و «زيد اسد»؛ که جمله دوم، حاکی از یک حقیقت ادعایی است. (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۲۰؛ نیز ن. ک. به: طباطبایی و مطهری، ۱۹۲-۱۸۵).

بر اساس این تحلیل روان‌شناختی، علامه تلاش کرده است مفاهیم پایه اخلاقی را تحلیل کند. به اعتقاد وی، مفهوم باید اخلاقی، همین وجوب ادعایی است که نتیجه ادعای وجوب، یعنی فعلی از افعال نفس، است، و مفهوم خوب نیز از مفهوم باید انتزاع می‌شود. بدین ترتیب، گویا علامه یک نا-شناختی گر است؛ زیرا از نظر وی، باید ابراز ادعای وجوب است؛ اما این تنها خوانش محتمل از عبارات او نیست.

در اینجا اشکال فرعی استاد مطهری به علامه این است که ایشان در تحلیل روان‌شناختی خود، گفته است که وجوب اعتباری در تمام موجودات زنده، اعم از انسان و غیرانسان، وجود دارد، «و همین تعمیم است که ... قابل قبول نیست». سپس وی به اشکال دیگری اشاره کرده و گفته است:

ایشان [علامه طباطبایی] می‌گویند: این باید ها و نباید ها را انسان برای رسیدن به یک سلسله مقاصد اعتبار کرده است و از آنجا که مقاصد، متغیر است قهراً احکام هم متغیر خواهد بود. چون تا وقتی آن مقصد هست، این «باید» هم هست؛ وقتی آن مقصد تغییر کرد، قهراً آن «باید» هم تغییر می‌کند و لهذا ایشان [علامه طباطبایی] می‌گویند: ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی، ادراکات موقّت و غیر جاویداند و

تقریباً حرف به اینجا می‌رسد که اخلاق و دستور نمی‌تواند جاوید باشد. بله، ایشان می‌گویند که اصول اعتبارات، باقی است و یک سلسله اصول برای اعتبارات قایل هستند که لا تغیر است؛ اینها در حدود پنج شش اعتبار است، اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیر هستند. این اعتبارات ثابت، مثل اصل اعتبارات وجوب، و یا اصل استخدام و نظایر آنها هم که ایشان قایل هستند، در بحث «جاودانگی اخلاق» دردی را دوانمی‌کند<sup>۳</sup> (مطهری، ۱۳۸۲، ۷۳۰).

بدین ترتیب، استاد مطهری، تحلیل روان‌شناسی علامه را با اصلاح مختصری می‌پذیرد، و سپس با نتیجه آن مخالفت کرده، تلاش می‌کند اشکال آن را مرتفع ساخته، جاودانگی اخلاق را توضیح دهد.

وی برای این هدف، ابتدا دو تفکیک مهم انجام داده است: نخست، تفکیک بایدهای فردی از بایدهای کلی؛ و دوم، تفکیک من علوی از من سفلی. و سپس گفته است من علوی، ثابت است و جهان‌شمول، و بنای بایدهای کلی اخلاقی است. بنابر این، اگرچه الزامات و بایدهای اخلاقی، اعتباری و بشرساخت هستند، مطلق و جهان‌شمول‌اند؛ چراکه برآمده از من علوی ثابت و مشترک میان انسانها هستند. به اعتقاد وی، انسان، شرافت و کرامت ذاتی خود را که همان جنبه ملکوتی و نفخه الهی او و به بیان دیگر «من علوی» اوست، در ک می‌کند؛ آن‌گاه کارها و ملکات نفسانی ای را که متلايم و سازگار با این شرافت می‌یابد، شریف و نیک و خوب دانسته، کارها و ملکاتی را که متنافر و ناسازگار با این شرافت می‌یابد، پست و زشت و بد می‌داند. و این منشأ بایدها و نبایدهای اخلاقی است. استاد مطهری همراه با استادش، معتقد است که خوب از باید انتزاع می‌شود و بد از نباید. (همان، ۷۲۰).

بر این اساس، روشن است که استاد مطهری قضایای اخلاقی را انشائی (انشاء من علوی) و اعتباری مبنی بر واقعیات ثابت می‌داند.

## نظریه استاد حائری یزدی

استاد حائری یزدی در کتاب کاوشهای عقل عملی ضرورت و وجوب اخلاقی را نوعی ضرورت تکوینی دانسته است. از این روی، شناختی گرا، واقع گرا، عینی گرا و به معنای موسع کلمه، طبیعت گرا (naturalist) به شمار می‌رود؛ یعنی او معتقد است جملات اخلاقی اولاً اخباری است، ثانیاً از واقعیتی مستقل از ذهن شناسا خبر می‌دهد (واقع گرا)، ثالثاً این واقعیات مستقل، همسنخ با سایر واقعیات جهان است، و به بیان دیگر واقعیات اخلاقی، سنخ مستقل و جداگافته‌ای نیست (طبیعت گرایی به معنای عام کلمه)، و رابعاً انسان قادر بر شناخت این واقعیات مستقل است (عینی گرایی).

حائری یزدی برای توضیح ادعای خویش، نخست هستیهای عالم را به دو بخش تقسیم کرده است: هستیهایی که مقدور انسانها هستند و در واقع از اراده یک «فاعل مختار آگاه و با شعور» نشأت می‌گیرند، و هستیهایی که نامقدور هستند و سبب تحقق آنها «وجود آگاه مختار عاقل» نیست؛ برای مثال، نور خورشید سبب گرماست و «گرم شدن» یک وجود نامقدور است؛ اما «غذا خوردن» یک وجود مقدور است که از اراده یک «فاعل عاقل مختار» پدید می‌آید. حائری، با استفاده از قاعدة «الشیء ما لم يجب لم يوجد» هستیهای مقدور را هستیهایی شناسانده است که اراده انسان به آنها ضرورت و وجوب می‌دهد. سپس حائری با استفاده از این مقدمه توضیح داده است که وجوب اخلاقی، همان ضرورتی است که از طرف فاعل، به هستیهای مقدور داده می‌شود. بنابر این، وجوب و ضرورتی که در بایدها و الزامات اخلاقی به آن اشاره می‌شود، از سنخ همان وجوب و ضرورتی است که در تمام امور تکوینی ملازم وجود شیء دانسته شده، گفته می‌شود: الشیء ما لم يجب لم يوجد؛ با این تفاوت که ضرورت ملحوظ در بایدهای اخلاقی، ضرورت هستیهای مقدور است که از ناحیه فاعل مختار پدید می‌آید ولی ضرورتهای دیگر چنین نیست. (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ۱۰۴-۱۰۲).

آنچه گذشت، تقریر متعارف و معیار از کلام استاد حائری یزدی است (برای نمونه، ن. ک. به: لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۱۰) اما برخی از صاحب‌نظران، تفسیر دیگری از عبارات وی ارائه می‌دهند. بر پایه این تفسیر، مقصود نهایی استاد حائری این است که میان «نفس انسان عاقل بما هو عاقل» و «انجام برخی افعال»، ضرورت و تلازمی تکوینی وجود دارد؛ چنان‌که انسان عاقل و حکیم از آن‌رو که حکیم است، بالضروره عادلانه عمل می‌کند. این ضرورت تکوینی میان «انسان حکیم» و «انجام اعمال عادلانه» همان مدلول بایدها و الزامات اخلاقی است. پس وقتی می‌گوییم «باید عدالت ورزید» یعنی انسان عاقل ضرورتاً عادلانه رفتار می‌کند. بنابر این تفسیر، حائری را باید یک شناختی‌گرای ذهنی‌گرا (subjectivist) به شمار آورد که جملات اخلاقی را حاکی از واقعیتی روان‌شناختی و ذهنی می‌داند. اما این تفسیر با عبارات وی همخوانی چندانی ندارد و از این‌رو تفسیر قابل قبولی نیست.

لازمه تفسیر نخست این است که اساساً هیچ قضیه کلی اخلاقی وجود نداشته باشد؛ زیرا مفاد گزاره‌های اخلاقی ضرورتی است که حین انجام عمل، از طرف فاعل به فعل داده می‌شود و از این‌رو هیچ عملی پیش از انجام، لازم و ضروری نیست. بر این اساس، نه تنها به طور مطلق نمی‌توان گفت: «باید راست بگویی». که اساساً نمی‌توان گفت: «باید راست بگویی». چراکه مطابق نظر وی، هر کنش‌گری، خود تعیین می‌کند که باید فلان فعل را انجام دهد یا نه و در صورت اراده، به فعل، ضرورت اخلاقی می‌بخشد. افزون بر این، چون از نظر وی مفاد باید و الزام و خوب یکی است، پس حتی نمی‌توان گفت: «راست‌گویی خوب است».

از سوی دیگر ضرورت تکوینی، همچون وجود، یک امر متشخص خارجی است. حال اگر ضرورت اخلاقی، همان ضرورت تکوینی باشد، پس هیچ حکم اخلاقی جهان‌شمول نخواهیم داشت و به نسبی‌گرایی دچار خواهیم شد. برپایه قاعدة «الشیء ما لم يُجب لم يوجد» و تحلیل استاد حائری، اعمال

ظالمانه و عادلانه به یک اندازه ضرورت اخلاقی دارند؛ زیرا هر فاعلی به هستی مقدور خویش ضرورت می‌بخشد. بدین ترتیب، اشکال سخن استاد حائری، مطابق تفسیر نخست آنقدر جدی است، که این تفسیر را تضعیف می‌کند (نیز ن. ک. به: لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۱۱).

با توجه به اشکال فوق، و وجود برخی نشانه‌ها در سخنان حائری، بعید نمی‌نماید که وی تفسیر دوم را مدّ نظر داشته است. برای نمونه وی در سخنان خود، ابن سینا را هم رأی با خود دانسته، نوشته است:

به قول ابن سینا استباط در امور اخلاقی، عبارت است از در ک چیزهایی که از لحاظ انسانیت واجب است. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ۱۱۳).

افزون بر این، با اشاره به سخنان ابن سینا در باب مشهور بودن قضایایی چون «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است»، تصریح کرده است که این قضایایی چه از دیدگاه ابن سینا و چه از دیدگاه خودش از بدیهیات اولیه عقل نظری است. (همان، ۱۳۳). بنابر این، با توجه به این ملاحظات، بعید نمی‌نماید که وی تفسیر دوم را مدّ نظر داشته است.

### نظریه استاد مصباح یزدی

استاد مصباح یزدی، در شرح خود بر برهان شفاء و نیز در دروس فلسفه اخلاق با استناد به عبارت برهان شفاء، بر خلاف تفسیر رایج، گفته است که ابن سینا قضایای اخلاقی را از مشهورات بالمعنى‌الاخص نمی‌داند؛ و البته اضافه کرده است که در کلام ابن سینا سایر خصوصیات، مثل انشائی یا اخباری بودن، و اعتباری یا واقعی بودن قضایای اخلاقی تقریباً مسکوت مانده است، با اینکه عبارات او تاحدودی ظهرور در اخباری بودن جملات اخلاقی دارد. (مصطفی‌الحمدی، ۱۳۸۴، ۱۲۷-۱۲۲؛ همو، ۱۳۷۰، ۴۲-۴۱).

وی با تأکید بر این بخش از عبارت ابن سینا که: «منها ما هو صادق بشرط دقیق لا يفطن له الجمهور» توضیح داده است که جمله «الصدق حسن» به

صورت مطلق و نامقید، مشهور صرف است و یقینی نیست، اما به همراه قید «المفید» و به صورت «الصدقُ المفيدةُ حسنٌ» یقینی است.<sup>۱۱</sup>

استاد مصباح یزدی در مقام طرح نظریه اختصاصی خود، با بیانی روشن و هموار ضرورت اخلاقی را نوعی ضرورت بالقياس دانسته، آن را «ضرورت العمل بالقياس الى الکمالات الممکنة للانسان» شناسانده است. بنابر این، ضرورت اخلاقی، عبارت است از رابطه‌ای بین « فعل » و « غایت فعل ». از یک سو « وجود غایت » معلول « فعل » است و نسبت به آن « ضرورت بالغیر » دارد، و از سوی دیگر « فعل » نسبت به « غایت فعل »، « ضرورت بالقياس » دارد. به این ترتیب، وقتی می گوییم « باید احسان کنی ! » در واقع گفته‌ایم: بین « احسان » و « کمال مطلوب » ضرورت بالقياس وجود دارد؛ و یا به بیان دیگر جمله‌ای شرطی به این مضمون گفته‌ایم: « اگر می خواهی به کمال مطلوب بررسی، احسان کن ! » (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ۲۷۰).

بنابر این، مطابق نظریه استاد مصباح یزدی، جملات اخلاقی، خبر از وجود ضرورت بالقياس میان فعل و کمال مطلوب می‌دهند. بر این اساس، رأی استاد مصباح یزدی رأی شناختی گرایانه، واقع گرایانه، عینی گرایانه و طبیعت گرایانه (به معنای عام کلمه) است. به همین دلیل است که وی توانسته است قضایای اخلاقی را به دو بخش بدیهی و قابل اثبات با برهان، تقسیم کند، و نیز امکان استنتاج منطقی قضایای اخلاقی و غیراخلاقی از یک دیگر و بالتبع امکان استفاده از قضایای اخلاقی در مقدمات برهان را پذیرد (همان، به ترتیب ۱۹، ۴۲، ۲۷).

به اعتقاد وی، واژه‌های « حسن و قبح » و « باید و نباید »، هم‌معنا هستند و بر ضرورت بالقياس میان فعل و غایت آن یا فعل و نقیض غایت آن، دلالت می‌کنند. (همان، ۳۹)

روشن است که «ضرورت بالقياس» از معقولات ثانیه فلسفی است که مابازایی در خارج ندارد، بلکه تنها منشأ انتراع دارد، بنابر این، مدلول صفات اخلاقی، چون خوب و بد و الزامی، واقعیاتی متافیزیکی است.

از جمله اشکالاتی که به این نظریه شده این است که این تحلیل در مورد الزام به خود کمال، قابل اعمال نیست. به بیان دیگر، نمی‌توان باید را در جمله «باید به کمال بررسی». حاکمی از ضرورت بالقياس دانست؛ زیرا میان کمال و کمال، ضرورت بالقياس وجود ندارد. استاد مصباح یزدی، در پاسخ به این اشکال، اساساً معقولیت چنین الزامی را نفی کرده و گفته است (مصطفاح یزدی، ۱۳۷۷، ۵۱-۵۰):

«کمال» مطلوب بالذات انسان است و معنا ندارد که انسان در قالب «باید امری» تحریض به چیزی شود که محبوب ذاتی و بالفعل و دائمی و ضروری اوست. به عبارت دیگر «باید»‌های اخلاقی برای تحریض انسان صادر می‌شود و برای توجیه انسان و قانع کردن وی، بین متعلق «باید» و چیزی که ذاتاً مطلوب انسان است، تلازم برقرار می‌شود؛ در واقع مفاد «باید» خبری جز برقراری تلازم بین فعل خاص با آنچه که انسان در صقع ذات خود، طالب آن است، نمی‌باشد. بنابراین باید چیزی وجود داشته باشد که آن چیز مورد پذیرش ذاتی و حضوری انسان و مطلوب ذاتی وی باشد و گرنه در توجیه گزاره‌ها دچار دور یا تسلسل می‌شویم.

به عبارت دیگر «کلُّ ما بالعرض لا بدَّ ان ينتهى الى ما بالذات» پس باید شیئی وجود داشته باشد که مطلوب بالذات باشد؛ الزام به تحصیل چنین چیزی بی‌معناست چرا که ذاتاً «انسان» ملزم به آن می‌باشد.

... کمال و سعادت از جنس نتایج افعال هستند نه از جنس افعال؛ نتایج، حاصل قهری افعال هستند نه اینکه خود فعل باشند پس اساساً متعلق اراده و نهایتاً متعلق باید و الزام قرار نمی‌گیرند.

استاد مصباح افروده است که در قرآن، هیچ‌گاه تحریض به تحصیل سعادت و کمال، نشده است؛ گفته‌اند فلاں کار را انجام دهید «حتی تفلحوا»، اما نگفته‌اند که خود فلاخ را تحصیل کنید.

### استاد جعفر سبحانی

استاد سبحانی در کتابهای الالهیات علی هدیٰ الكتاب و السنة و العقل و حُسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان به طرح و نقد نظریه ابن‌سینا پرداخته است. وی با نقل عبارات اشارات ( سبحانی، ۱۴۰۹ ق، ۲۳۷) و نجات ( سبحانی، ۱۳۶۸، ۵۲) سخن ابن‌سینا را چنان تفسیر کرده است که گویا ابن‌سینا شناختی‌گرای ذهنی‌گرا (subjectivist) است. مطابق این تفسیر، قضایای اخلاقی هیچ واقعی ورای تطابق آراء عقلاً ندارند و جملات اخلاقی تنها حاکی از نوعی قرارداد اجتماعی و توافق جمیعی است. استاد سبحانی در هیچ یک از دو اثر یادشده، به عبارات برهان شفاء اشاره نکرده است.

استاد سبحانی، پس از تفسیر خود، سه نقد اساسی بر ابن‌سینا وارد کرده است:

۱. مشهوری دانستن قضایای اخلاقی و قراردادن آنها در زمرة قضایای عقلایی، مستلزم انکار حسن و قبح عقلی است و این غیر از مبنایی است که عقليون در مسئله حسن و قبح پذيرفته‌اند ( سبحانی، ۱۴۰۹، ۲۳۸). گویا استاد سبحانی در این نقد، فرض را بر این گذاشته است که ابن‌سینا از معتقدان به حسن و قبح عقلی است و سپس به ناسازگاری آراء ابن‌سینا اشاره کرده است.
۲. بنابر رأی ابن‌سینا نمی‌توان مسائل مهمی چون استحقاق ثواب و عقاب در قیامت و مسئله عدل الهی را به نحو برهانی اثبات کرد؛ زیرا بنابر رأی سینیوی حسن عدل و قبح ظلم از مشهورات خاصه است و از این‌رو نمی‌تواند در مقدمات برهان مورد استفاده قرار گیرد (همان‌جا؛ همو، ۱۳۶۸، ۵۵).
۳. قضایای پایه اخلاقی، مانند عدل نیکوست و ظلم قبیح است، مطابق تعریف ابن‌سینا از قضایای فطری، فطری است. یعنی چنانچه خود را آن‌گونه که ابن‌سینا گفته است به‌نحوی در نظر آوریم که دفعتاً و با عقل متعارف به دنیا

آمده، از عادات و رسوم و ارزش‌های دینی ناگاهیم، باز چون مفهوم عدل و ظلم و وفای به عهد و پیمان‌شکنی را با دو مفهوم حسن و قبح در نظر بگیریم و درست مطالعه کنیم، از درون می‌یابیم که عدالت و وفای به عهد نیکوست و ظلم و پیمان‌شکنی زشت و ناپسند است (همان‌جا).

به اعتقاد استاد سبحانی، قضایای پایه اخلاقی از بدیهیات عقل عملی است و همان‌گونه که در حکمت نظری، قضایای بدیهی‌ای وجود دارد که بنیان ساختمان معرفت نظری است، در حکمت عملی نیز قضایای بدیهی‌ای وجود دارد که بی‌نیاز از استدلال است و بنیان معرفت عملی ماست. استدلال وی بر این ادعا را می‌توان نوعی استدلال بر پایه برابری (argument by parity) دانست. از نظر وی معرفت قضایای عملی با معرفت قضایای نظری تفاوتی ندارد، پس همان دلیلی که ما را مقاعده کرده است قضایای نظری را به بدیهی و اکتسابی تقسیم کنیم، باید ما را مقاعده سازد که قضایای عملی را نیز به بدیهی و اکتسابی تقسیم نماییم. وی با یادآوری سخن کسانی چون نویسنده کتاب بصائر النصیریه که گفته‌اند اگر سلسله قضایای نظری به بدیهی ختم نشود، معرفت به دور یا تسلسل دچار می‌شود، استدلال کرده است که این اشکال در قضایای حکمت عملی نیز وجود دارد و بنابر این باید در حکمت عملی نیز قضایا را به دو بخش بدیهی و اکتسابی تقسیم کرد. (همان، ۶۳) وی حتی از این فراتر می‌رود و با اشاره به سخن تفتازانی که تقسیم قضایای نظری به بدیهی و اکتسابی را بدیهی شمرده است، تقسیم قضایای حکمت عملی را به بدیهی و اکتسابی بی‌نیاز از دلیل و بدیهی می‌شمارد.

اما اگر قضایای پایه اخلاقی، بدیهی است، به کدام رسته از بدیهیات شش گانه تعلق دارد؟ به اعتقاد استاد سبحانی، حسن و قبھای بدیهی از اولیات است، به گونه‌ای که تصور موضوع و محمول برای تصدیق و پذیرش آنها کافی است (همان، ۶۴ و ۶۶).

## نظریه استاد لاریجانی

استاد لاریجانی، جوان‌ترین اصولی‌ایست که در این بحث، مشارکت جدی داشته است. وی به تازگی طی دو مقاله در مجله پژوهش‌های اصولی پس از نقد تفصیلی آراء محقق اصفهانی، علامه طباطبائی، استاد حائری یزدی و استاد مصباح یزدی، به طرح و دفاع از نظریه مختار خود پرداخته است. ما در ادامه، این دو مقاله را مرور می‌کنیم.

لاریجانی (۱۳۸۲، ۱۳۸۶؛ ۲۵، ۲۳۳-۲۰۹) دو نقد اساسی بر نظریه مشترک علامه - مطهری وارد می‌کند:

۱. اشکال اول استاد لاریجانی، مناقشه در مبنای نظر علامه است. به اعتقاد لاریجانی، ما در بررسی کیفیت صدور افعال ارادی خود، هیچ اعتبار ضرورتی میان فاعل و غایت، یا فاعل و فعل نمی‌یابیم؛ بلکه چنین تحلیلی خلاف ارتکازات وجودانی ماست.

۲. اشکال دوم این است که اعتبار و انشاء چنین ضرورتی لغو و بی‌فایده است؛ اساساً نیازی به اعتبار چنین ضرورتی نیست. به بیان دیگر قول قدما در مقدمات لازم برای تحقق فعل ارادی کافی است. (۱۳۸۲، ۲۱-۲۵)

لاریجانی، بر نظریه استاد حائری یزدی دو نقد اساسی وارد کرده، آن را واضح‌البطلان شمرده و حتی از صدور چنین نظریه‌ای از چنین شخصی، اظهار تعجب کرده است:

۳. اشکال نخست این است که «ضرورت بالغیر» میان فاعل و فعل، هم‌زمان با وقوع فعل پدید می‌آید، در حالی که قضایای اخلاقی، پیش از وقوع فعل هم صادق است. برای مثال، قبل از آنکه فعل عادلانه‌ای در خارج تحقق پیدا کند و حتی قبل از آنکه اراده‌ای از ناحیه فاعل اخلاقی، محقق شود، قضیه «عدالت واجب است» صادق است. پس پیش از ضرورت تکوینی بالغیر فعل نسبت به فاعل، ضرورت اخلاقی پابرجاست و از این‌رو نمی‌توان ضرورت اخلاقی را همان ضرورت بالغیر فعل به فاعل دانست.

ب. اشکال دوم این است که مطابق این نظریه، پس از حصول ضرورت بالغیر و تحقق فعل، الزام اخلاقی ساقط می‌شود، و دیگر نمی‌توان گفت: «باید به عدالت رفتار کرد» در حالی که چنین نیست. (۱۳۸۶، ۲۱۱)

استاد لاریجانی چهار اشکال بر نظریه استاد مصباح یزدی وارد دانسته است:

۱. اشکال نخست این است که این نظریه خلاف ارتکازات ماست. به لحاظ زمانی، وقتی می‌گوییم «باید به عدالت رفتار کنی». در ارتکاز خود نمی‌یابیم که مخاطب را به وجود ضرورت بالقياس میان فعل و غایت، توجه می‌دهیم. برای مثال، هنگامی که کسی به فرزندش می‌گوید «آب بیاور». چیزی راجع به اینکه چه غایتی بر آب آوردن مترتب است، به او القاء نمی‌کند. سپس استاد لاریجانی اضافه می‌کند که بین جمله «آب بیاور.» و جمله «به عدالت رفتار کن.» تفاوتی نیست و نمی‌توان گفت: «قضیه اخلاقی، خصوصیتی دارد و آن اینکه در آن به غایت توجه می‌شود، چرا که بر فعل اخلاقی غایاتی مترتب می‌شود»؛ زیرا درست نیست که معنای جملات امری را متناسب با آثار مخصوص مترتب بر محتوا یشان، متغیر بدانیم و برای مثال بگوییم معنای امر در جمله «droog NGO». به خاطر «اخلاقی بودن» محتوا یش با معنای امر در جمله «آب نخور.» متفاوت است. به بیان دیگر آثار مختلف مترتب بر محتوای جملات، نقشی در معنای هیأت امر و نهی ایفا نمی‌کند.

۲. اشکال دوم استاد لاریجانی همان است که در خلال طرح نظریه استاد مصباح یزدی به همراه پاسخ ایشان گذشت. در اینجا لاریجانی پاسخ وی را نقد می‌کند. چنان که گذشت، استاد مصباح معتقد بود که امر به تحصیل کمال، نامعقول است؛ زیرا کمال، محبوب ذاتی و نتیجه فعل است و محبوب ذاتی و نتیجه فعل متعلق الزام نمی‌شود. استاد لاریجانی در نقد این پاسخ گفته است که هرچند خود کمال نمی‌تواند متعلق بایستی قرار گیرد، ایجاد کمال، هم اختیاری است و هم قابل تعلق بایستی. وجود الزام هم منافاتی با حب ذاتی ندارد،

چنان که در الزامات شرعی گفته می‌شود وجود میل یا عدم میل در مخاطب، منافاتی با تحقق الزام شرعی ندارد.

۳. اشکال سوم این است که ضرورت بالقياس بین وجود فعل و وجود غایت (کمال مطلوب) برقرار است؛ حتی اگر از نفس الامر این ضرورت هم گزارش کنیم، باز ضرورت بالقياس بین وجود مقدار فعل و وجود مقدار کمال مطلوب برقرار است؛ در حالی که هیچ‌گاه معروض بایستی یا ضرورت اخلاقی، وجود فعل، اعم از محقق یا مقدر، نیست. «بایستی» اخلاقی، همچون الزامات قانونی و شرعی، به فعل در حال عدم (نه به قید عدم) تعلق می‌گیرد. بی‌معناست فعلی که وجود خارجی یافته یا وجود خارجی اش مفروض و مقدار است، متعلق الزام اخلاقی یا قانونی و شرعی قرار گیرد. ما به کسی که می‌خواهد عملی انجام دهد می‌گوییم «باید به عدالت رفتار کنی». اما به کسی که به عدالت رفتار کرده است و عدالت او وجود خارجی یافته نمی‌توان گفت: «باید به عدالت رفتار کنی». همین حکم در مورد عبارتهای کلی الزام اخلاقی، که متوجه همه است، هم جاری است. بنابراین معادل ساختن الزامات و بایدهای اخلاقی با ضرورتهای بالقياس، یک اشتباه فاحش است.

چنان که گذشت، این اشکال، نظیر اشکالی است که وی به نظریه استاد حائری نیز وارد کرده است؛ گویا این اشکال به تمام نظریاتی که الزامات اخلاقی را از سنخ ضرورتهای تکوینی می‌دانند، وارد است.

استاد لاریجانی در ادامه، دفاع یکی از فضلا از نظریه استاد مصباح را نقل کرده، به آن پاسخ داده است. بنابراین دفاعیه، مقصود ایشان از ضرورت بالقياس، ضرورت میان علت فاعلی و معلول نیست، بلکه مقصود ضرورتهای موجود بین سایر مقدمات، یا علل معدّه، و نتیجه است و رابطه این علل با معلول، ضرورت تکوینی عقلی نیست تا اشکال مذبور لازم آید. استاد لاریجانی در مقام پاسخ، نخست با استناد به کلام استاد مصباح در اخلاق در قرآن (مصطفیح یزدی، ۱۳۷۷، ۲۶ و ۳۱) نظر ایشان را همان ضرورت بالقياس میان علت تامه و معلول

می‌داند و سپس می‌گوید ضرورت فعل بالقياس الى الغایه، تصوراً از سه حال خارج نیست: یا ضرورت بالقياس میان وجود فعل و وجود غایت است، یا میان عدم فعل و وجود غایت است و یا میان طبیعت فعل و وجود غایت. اما دو فرض آخر واضح البطلان است؛ چرا که عدم فعل و طبیعت، به ترتیب، عدمی و لابشرط از وجود، است و نمی‌تواند با وجود امری ضرورت بالقياس داشته باشد. پس تنها فرض اول، یعنی ضرورت بالقياس بین وجود فعل و وجود غایت، درست است. حال، چه وجود فعل را علت تامه فرض کنیم و چه علت ناقصه، تأثیری در اشکال مزبور ندارد و اشکال وارد است.

۴. اشکال چهارم این است که نظریه استاد مصباح نمی‌تواند عقلانیت افعال اخلاقی را توضیح دهد؛ زیرا این نظریه تمام افعال انسانی را با حب ذات و حب کمال ذات (که این دو را ذاتی انسان می‌داند) پیوند می‌دهد و همه افعال اخلاقی را به این ختم می‌کند که موجب کمال است، اما وقتی می‌پرسیم چرا باید به کمال رسید؟ می‌گویید: چون ذاتاً به آن میل دارم. اما میل، مصحح عقلانیت افعال اخلاقی نیست. سپس لاریجانی خود در توضیح عقلانیت افعال اخلاقی گفته است:

به نظر ما همه بایدها به یک باید آغازین، که مقطوع و مشهود نفس ماست، ختم می‌شود و همچون قطع، حجت در درون آن نهفته است. ساختار انسان به گونه‌ای است که به این بایدها یقین داریم. اگر ما به یک الزام بدیمی در باب کمال برسیم که «باید به طرف کمال بروم» دیگر سؤال از این که چرا باید به طرف کمال بروم، منقطع می‌شود؛ چون من یقین به این باید دارم، نه این که گرایش یا میل دارم.  
(لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۳۱-۲۳۲)

اما مشخص نیست که تفاوت نظر استاد لاریجانی با استاد مصباح چیست؟ به نظر می‌رسد حتی استادان مطهری و سبحانی نیز به قطع استناد کرده‌اند. استاد لاریجانی پس از نقد این نظریات، به طرح نظریه خود پرداخته است. مطابق این نظریه، واقعیت الزامهای اخلاقی از نوع ضرورتهای تکوینی مألوف

نیست و نمی‌توان آن را به این گونه ضرورتهای تکوینی فروکاست. ضرورتهای اخلاقی، نوع مستقل و غیرقابل فروکاهشی از ضرورتهای تکوینی است و بر این اساس، باید در وجودشناسی متعارف تجدید نظر کرده، وجود ضرورتهای واقعی اخلاقی را به طور مستقل و در عرض ضرورتهای تکوینی مألف پذیرفت.

حال، روشن است که این تعهد وجودشناختی (ontological commitment) مسایل معرفت‌شناختی‌ای در پی دارد و لاریجانی باید توضیح دهد که ما چگونه به این نوع مستقل از ضرورتها معرفت حاصل می‌کنیم. وی از این نکته به خوبی آگاه است، و تلاش زیادی کرده است تا به آن پاسخ دهد. وی شهود را طریق ما به شناخت ضرورتهای اخلاقی دانسته است. از نظر او انسانها به این لزوم‌های اخلاقی همچون دیگر حقایق شهودی عالم، از طریق شهود معرفت پیدا می‌کنند و مفاد آنها را در اعماق وجود خود حس می‌کنند. جمله «باید به عدالت رفتار کنی!» ابراز لزومی است که همه ما در درون خود احساس می‌کنیم و از این لزوم با واژگان لزوم، ضرورت و بایستی سخن می‌گوییم. بدین ترتیب، الزامات اخلاقی، شهودی و غیرقابل تعریف است؛ همان الزاماتی است که ما در باب عدالت و ظلم شهود می‌کنیم. استاد لاریجانی، همچنین توضیح داده است که این گونه شهودات، کار قوّه عاقله است. (لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۲۳)

کاملاً روشن است که این نظریه، متخذ از شهودگرایی (intuitionism) جورج ادوارد مور است، و چنان‌که خود وی نیز گفته است (همان، ۲۰۹) در سنت فکری ما سابقه ندارد. از این‌رو او تلاش کرده است در پایان مقاله دوم با استفاده از زبان سنت تفکر اسلامی، آن را بومی کند. به این منظور، وی نخست، به مسئله بداشت پرداخته و با نقل قولی از محقق لاهیجی، قول به بداشت را موضوعی سابقه‌دار در سنت تفکر اسلامی شمرده است. سپس این پرسش را طرح کرده است که آیا نمی‌توان فراتر از این سخن گفت و الزامات اخلاقی را شهودی (وجданی) دانست؟ به اعتقاد وی:

انصافاً اینکه هر شخصی، فی الجمله لزومهای اخلاقی را احساس می‌کند - و نه فقط مفاهیمی از آنها حکایت می‌کند - قابل انکار نیست (همان، ۲۳۱)

او ادراک ضرورتهای اخلاقی را به ادراک علیت تشییه کرده است: چنان‌که ما پاره‌ای از مصادیق علیت را در وجود خود و جدان و شهود می‌کنیم و سپس از این شهودات، مفهوم علیت را ساخته، بر رابطه‌های مشابهی که از آنها در ک شهودی نداریم، تطبیق می‌کنیم، به همین شکل، به بعضی از الزامات اخلاقی، مانند ضرورت عمل به عدالت و اجتناب از ظلم، علم و جدانی و شهودی و بدیهی داریم و سپس از آن مفهوم لزوم و وجوب اخلاقی را می‌سازیم و بر موارد مشابهی که از آنها در ک شهودی نداریم، اطلاق می‌کنیم.

با این حال، وی پذیرفته است که تفاوت‌های فاحشی میان علم حضوری نفس به علت، و ادراک شهودی الزامات اخلاقی وجود دارد. در علم حضوری به علیت، معلول<sup>۱۳</sup> قائم به نفس است و این قیام، مشهود ماست اما آیا نفس آدمی در باب الزامات اخلاقی نیز موجود آنهاست؟ افزون بر این، در علم حضوری به علیت، اگر نفس معدوم باشد، آن فرد خاص از علیت، که به نفس قائم است، هم معدوم خواهد بود، اما آیا الزامات اخلاقی هم قائم به نفس هستند و اگر نفس معدوم باشد، آن الزام خاص هم معدوم است؟<sup>۱۴</sup> وی در پاسخ به این پرسشها تنها گفته است:

انصف این است که مسئله لزومهای اخلاقی و نحوه تقریر آنها و نسبت نفس با آنها بسیار پیچیده است (همان، ۲۳۲)

مسئله مهم دیگری که وی باید توضیح دهد این است که الزامات مشهود به ماهیت افعال تعلق می‌گیرد یا به وجود افعال؟ این موضوع ناظر به یکی دیگر از تفاوت‌های علیت و لزومهای اخلاقی نیز هست. نسبت علیت همواره بین وجود علت (وجود نفس) و وجود معلول<sup>۱۴</sup> برقرار است؛ اما وجود افعال، نمی‌تواند موضوع الزامات اخلاقی قرار گیرد؛ و گرنه همان اشکالی پیش می‌آید که وی مکرراً بر استادان حائری و مصباح وارد می‌دانست: فعلی که واقع شده و

وجود یافته نمی‌تواند متعلق باید و الزام واقع شود. بنابر این، او نتیجه می‌گیرد که لزومات اخلاقی مشهود در نفس، شبیه عوارض و لوازم ماهیت است و لزومهای اخلاقی، به ماهیت افعال تعلق می‌گیرد، نه به وجود آنها. استدلال وی بر این ادعا این است که لزومهای اخلاقی اگر نگوییم برای بعث و تحریک مخاطب است، لااقل تنها در ظرف بعث و تحریک معنا می‌یابد؛ پس متعلق آنها طبیعت است نه وجود. وی این مطلب را تسهیل کننده پذیرش علم حضوری به الزامات اخلاقی می‌داند و معتقد است صور ماهیات و لوازم و عوارضشان در نفس حاضر است و نفس آنها را شهود می‌کند.

استاد لاریجانی از این بحث دو نتیجه مهم می‌گیرد: نخست اینکه الزامهای مشهود، لزومهای جزیی و ثابت بر عهده شخص نیست، بلکه همان لزوم کلی متعلق به کلی طبیعی فعل فاعل اخلاقی است. و دوم اینکه واقعیتی که برای لزومهای اخلاقی قابل هستیم، نفس الامری است، نه خارجی؛ مثل تقرر ماهیات، نه مثل تحقیق علیت، که خارجی است. (همان، ۲۳۳-۲۳۲)

این نکته اخیر بسیار مهم و روشنگر است، اما این پرسش را به وجود می‌آورد که آیا قول به تقرر ماهیات، با قول به اصالت وجود سازگار است؟ و اگر نیست، استاد لاریجانی، کدامیک را می‌پذیرد؟ گویا این موضوع تمام تلاش او را در توضیح لزومهای اخلاقی با مشکل مواجه می‌سازد.

وی در ادامه به طرح و پاسخ این اشکال پرداخته است که لازمه نظریه او این است که جمله «باید به عدالت رفتار کنی». اخباری است و نه انشائی، حال آنکه بی تردید جمله‌ای امری است و ظهور در انشاء دارد. وی در مقام پاسخ گفته است که: اگرچه مصدق خارجی بایستی، امری عینی است، مستلزم این نیست که جمله مذبور اخباری باشد؛ چراکه می‌توان با مفهوم بایستی، که مصدقی واقعی دارد انشاء کرد. او گفته است که موضوع طلب و اراده، در علم اصول، مطلب فوق را روشن می‌کند؛ چراکه مصدق حقیقی طلب و اراده، اراده‌های تکوینی است اما مع الوصف با جمله «أُريد منكَ كذا» و «أطلبُ منكَ كذا»

می‌توان آن را در قالب جملات انشائی ابراز کرد. بدین ترتیب، وی مسئله را ناشی از یک کارکرد زبانی دانسته است:

در زبانهای متعارف بشری مفهوم عینی الزام را می‌توان انشاء کرد. در عین حال پیش از انشاء مزبور هم الزامات، واقعی‌اند و می‌توان از آنها خبر داد.

الزامها واقعیت دارند، اما برای بیان واقعیت آنها هم می‌توان اخبار داد و هم می‌توان قالب انشاء را برگزید و انشاء کرد. (همان، ۲۲۵-۲۲۳)

استاد لاریجانی سپس لازمه‌ای را که استاد مصباح یزدی، برای قول به انشائی دانستن گزاره‌های اخلاقی ذکر کرده است، رد می‌کند. طبق نظر استاد مصباح، انشائی دانستن گزاره‌های اخلاقی مستلزم پذیرش وجود یک انشاء‌کننده است؛ اما آقای لاریجانی معتقد است که لزوم انشاء‌کننده منحصر در الزامات شرعی و عقلایی است، نه الزامات عقلی؛ در الزامات شرعی و عقلایی تا ایجاب و انشائی نباشد، وجوبی در کار نیست، اما در الزامات عقلی، نفسِ وجود در خارج موجود است و ابراز آن از طریق انشاء صورت می‌گیرد. (همان، ۲۲۵) وی در نهایت می‌گوید که اساساً اگر وجودهای اخلاقی بالذاتِ واقع در خارج، نداشته باشیم، وجودهای شرعی و عقلایی هم نخواهیم داشت؛ چراکه قوام وجودهای شرعی به پذیرش «وجوب بالذات اطاعت از شارع» است و وجودهای عقلایی هم مبتنی بر درک عقلی «وجوب بالذات قراردادهای عقلائی است». (همان، ۲۲۶)

## پی‌نوشت‌ها

۱. اضافات داخل پرانتز برای تعریف طبیعت گرایی بالمعنی‌الاعم است، که شامل مابعدالطبیعی گرایی (metaphysicism) نیز می‌شود.

۲. اکنون در مطهری، ۱۳۶۳ و همو، ۱۳۸۲.

۳. این صریح کلام استاد مطهری است و بعید است که مقرر کلمات ایشان، در اینجا دچار اشتباه اساسی شده باشد. اما مرحوم علامه اعتبار حسن عدل و قبیح ظلم را از اعتباریات ثابت قبل‌الاجتماع می‌داند، چنان‌که مرحوم مطهری نیز در پاورقی به این مطلب تصريح کرده است؛ حال عجیب است

که استاد مطهری در متن، چنین سخن گفته است. به زعم راقم سطور با توجه به ثابت و قبل الاجتماع دانستن حسن عدل و قبح ظلم در کلام علامه، ادعای نسبی دانستن اخلاق از نظر ایشان محل تأمل است.

## منابع

١. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (١٣٦٤). النجاة. افست تهران: المکتبة المرتضویة.
٢. —— (١٢٨٣). الاشارات و التنبیهات، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی، ج ١. قم: نشر‌البلاغة.
٣. —— (١٤٠٤ق). "البرهان." تحقيق ابوالعلاء عفیفی. فی ابن‌سینا، الشفاء: المنطق، ج ٣. افست قم: مکتبة آیة‌الله‌العظمی المرعشی النجفی.
٤. حائری‌یزدی، مهدی (١٣٦١). کاوشهای عقل عملی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
٥. —— (١٢٨٤). کاوشهای عقل عملی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
٦. حلّی، حسن‌بن یوسف‌بن مطهر (١٤١٦ق). کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، تحقيق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٧. سبحانی، جعفر (١٤٠٩ق). الالهیات علی هدی الكتاب و السنۃ و العقل. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٨. —— (١٢٦٨). حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
٩. طباطبایی، سید محمد‌حسین (١٤١٦ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
١٠. —— و مطهری، مرتضی (١٣٧٧). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
١١. لاریجانی، صادق (١٣٨٢). "الزمات عقلی و اخلاقی." فصل‌نامه پژوهش‌های اصولی، ش ٦: ٢٥-٧.

۱۲. — (۱۳۸۶). فصل نامه پژوهش‌های اصولی، ش ۷: ۲۰۹-۲۳۴.
۱۳. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۴. — (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. — (۱۳۸۴). شرح برهان شفاء. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۳). نقدی بر مارکسیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. — (۱۳۸۲). مجموعه آثار، ج ۱۳ (نقدی بر مارکسیسم). تهران: انتشارات صدرا.