

بررسی نظریه فلسفه اخلاق آیت الله مصباح یزدی و نسبت آن با «توحید»

- بخش اول: تقریر نظریه آیت الله مصباح یزدی در خصوص «الزامات اخلاقی» ۵
- الف) ملاکهای اخلاقی بودن یک فعل ۵
- ۱- اختیاری بودن فعل، اولین ملاک فعل اخلاقی ۶
- ۲- مطلوبیت انسانی، دومین ملاک فعل اخلاقی ۶
- ۲/۱- نشأت گرفتن همه افعال اختیاری انسان از امیال نفس و عدم کفایت عملکرد عقل در تحریک نفس جهت صدور فعل ۷
- ۲/۲- بازگشت همه امیال به حب نفس (عامل وحدت) ۷
- ۲/۳- مراتب و شئون مختلف نفس و عوامل خارجی، عامل تکثر در امیال و افعال انسان (عامل کثرت) ۸
- ۲/۴- تقسیم امیال نفس به امیال پست (حیوانی) و امیال متعالی ۹
- ۲/۵- افعال اخلاقی، افعالی در راستای امیال متعالی نفس ۱۰
- ۲/۶- ضرورت احیاء امیال متعالی نفس علاوه بر کسب شناخت و بینش، جهت هدایت انسان ۱۰
- ۲/۷- ابتدای مفاهیم حقوقی بر نظم اجتماعی - و نه تعالی نفس -، تفاوت اول مفاهیم اخلاقی و حقوقی ۱۲
- ۳- انتخاب آگاهانه و عقلانی کمال نهایی (به عنوان غایت فعل اخلاقی)، سومین ملاک فعل اخلاقی ۱۲
- ۳/۱- «انتخاب آگاهانه»، تمایز اراده انسان از اراده حیوان ۱۳
- ۳/۲- عقل، معیار سنجش کمال نهایی در تراحم بین امیال ۱۳
- ۳/۳- انفع بودن برای نفس، ملاک عقل برای تشخیص کمال نهایی ۱۴

- ۳/۴- تعریف کمال به درجات وجودی خلقت و به فعلیت رسیدن اقتضائات صورت نوعیه آن..... ۱۵
- ۳/۵- «قرب خدای متعال»، تنها مصداق کمال نهایی ۱۶
- ۴- نیت و قصد کمال نهایی، چهارمین ملاک فعل اخلاقی..... ۱۷
- ۴/۱- همراه بودن همه افعال ارادی انسان با نیت (انگیزه فاعل)..... ۱۷
- ۴/۲- انجام فعل با نیت کمال نهایی، شرط اخلاقی بودن آن فعل..... ۱۷
- ۴/۳- عدم ابتدای مفاهیم حقوقی بر قصد کمال نهایی، تفاوت دوم مفاهیم اخلاقی و حقوقی ۱۸
- ب) تحلیل موضوع و محمول گزاره های اخلاقی..... ۱۹
- ۱- موضوع گزاره های اخلاقی..... ۱۹
- ۱/۱- مفهوم ثانی فلسفی بودن موضوع گزاره های اخلاقی..... ۱۹
- ۱/۲- انتزاع مفاهیم اخلاقی از روابط علیتی فعل اختیاری و نتیجه آن..... ۲۰
- ۱/۳- مطلق بودن گزاره های اخلاقی در صورت لحاظ موضوعات ذاتی آنها ۲۱
- ۱/۳/۱- تقسیم موضوعات گزاره اخلاقی به موضوع ذاتی و عرضی، و اتصاف موضوعات عرضی به واسطه موضوعات ذاتی به محمولات گزاره اخلاقی ۲۲
- ۱/۳/۲- امکان به کارگیری قضایای اخلاقی در برهان، در صورت لحاظ موضوع ذاتی حکم..... ۲۴
- ۲- محمول گزاره های اخلاقی..... ۲۴
- ۲/۱- «باید و نباید»، محمولات الزامی گزاره های اخلاقی..... ۲۵
- ۱/۲/۱- عنوان «باید»، بیانگر رابطه ضرورت بالقیاس میان فعل اخلاقی و کمال نهایی ۲۵
- ۱/۲/۲- بازگشت کاربرد انشایی گزاره اخلاقی، به اخبار و حکایت از واقع ۲۵
- ۲/۲- «خوب و بد»، محمولات ارزشی گزاره های اخلاقی ۲۶
- ۲/۲/۱- «خوب»، مفهومی انتزاعی از رابطه علیتی بین فعل اخلاقی و کمال نهایی .. ۲۶

جمع بندی نظریه آیت الله مصباح.....	۲۹
بخش دوم: بررسی نظریه آیت الله مصباح یزدی در خصوص «الزامات اخلاقی».....	۳۲
۱- نقد اول: عجز این نظریه از تحلیل «پرستش خدای متعال»، به علت بازگشت خداپرستی به	
حب نفس.....	۳۲
۲- نقد دوم: ضعف این نظریه از تحلیل «طاعت و عصیان الهی»، به علت بازگرداندن همه امیال	
به حب نفس.....	۳۹
۳- نقد سوم: ناتوانی این نظریه از ارائه نظام اولویتهای افعال اخلاقی.....	۴۴
منابع.....	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.

بررسی نظریه فلسفه اخلاق آیت الله مصباح یزدی و نسبت آن با «توحید»

یحیی عبداللهی^۱

چکیده

نظریه استاد مصباح را می‌بایست در دو مبحث «تحلیل فعل اخلاقی» و «تحلیل گزاره‌های اخلاقی» ارائه نمود. در بخش اول استاد مصباح معتقد است که میل محوری و اصلی در انسان «حب نفس» است و آن کمال و مطلوبیتی که بیشتر از همه، منافع نفس را تأمین می‌کند، دوست داشتنی‌تر و علاقه انسان به آن افزون‌تر است که از چنین مطلوبی به «کمال نهایی» تعبیر می‌شود که مصداق آن «قرب به خداوند» می‌باشد. بنابراین افعالی که نسبت به این کمال نهایی جنبه مقدمیت دارند و موجب تقرب می‌شوند، فعل اخلاقی و ارزشی و افعالی که جنبه مانعیت دارند، فعل ضد اخلاقی خواهند بود. مقصود ایشان از «مقدمیت»، ضرورت بالقیاس میان فعل اخلاقی و آن کمال نهایی است. در مبحث دوم (تحلیل گزاره‌های اخلاقی) ایشان «موضوع گزاره‌های اخلاقی» را از سنخ مفاهیم ثانی فلسفی می‌داند که از روابط علیتی موجود بین فعل اختیاری و نتیجه آن انتزاع می‌شود.

بخش دوم مقاله به بررسی این نظریه و نسبت آن با «توحید» اختصاص دارد. آیا طبق این نظریه «پرستش و عبودیت» به تبع «حب نفس» تعریف نمی‌شود؟ آیا شدت و ضعف در «حب نفس» می‌تواند توجیه‌کننده «طاعت و عصیان» الهی شود؟ آیا این نظریه موفق به ارائه نظام افعال اخلاقی هست؟ سوالات سه‌گانه فوق، محورهای بخش دوم مقاله می‌باشد.

کلید واژه: حب نفس، کمال نهایی، ضرورت بالقیاس الی‌الغیر، پرستش و توحید، طاعت و

عصیان

۱. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی / فرهنگستان علوم اسلامی / دانش آموخته سطح دو حوزه.

از جمله نظریه‌های مطرح در خصوص «فلسفه اخلاق»، نظریه حضرت آیت الله مصباح یزدی است که به دلیل دارا بودن امتیازات متعددی امروزه از رایج‌ترین نظریات در این موضوع می‌باشد. «جامعیت»، «اتقان مباحث و تنقیح منسجم مبانی»، «توجه به سؤالات مطرح در فلسفه اخلاق» و «ارائه نظریه از رهگذر نقد مکاتب غربی» را می‌توان از جمله ویژگی‌های مهم این نظریه دانست. در این مقاله ابتدا تقریری جامع از این نظریه ارائه داده، سپس به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

بخش اول: تقریر نظریه آیت الله مصباح یزدی در خصوص «الزامات اخلاقی»^۱

فلسفه اخلاق از مبادی تصدیقیه علم اخلاق بحث می‌کند.^۲ اینکه ملاک فعل اخلاقی چیست؟ حسن و قبح به چه معنا است؟ مفاهیم اخلاقی چگونه پدید می‌آیند؟ گزاره‌های اخلاقی انشایی است یا خبری؟ منشاء پیدایش حکم اخلاقی چیست؟، از سؤالات کلیدی این بحث می‌باشد که در دو بخش به آن خواهیم پرداخت: ۱- ملاک‌های فعل اخلاقی ۲- تحلیل گزاره اخلاقی. در قسمت اول از واقعیت فعل اخلاقی و ملاک‌ها و خصوصیت آن در مقام ثبوت بحث خواهیم کرد و در قسمت دوم به تحلیل موضوع و محمول گزاره اخلاقی که بیشتر جنبه شناخت شناسی دارد^۳، خواهیم پرداخت.

الف) ملاک‌های اخلاقی بودن یک فعل

یکی از مهمترین رسالت‌های علم فلسفه اخلاق تبیین ماهیت فعل اخلاقی و شاخصه‌های آن می‌باشد. یک فعل آنگاه از ارزش اخلاقی برخوردار خواهد بود که واجد چهار ملاک اختیاری

۱- تلاش می‌شود تقریر این نظریه از زبان استاد مصباح صورت گیرد و حتی‌الامکان از خود عبارات ارزشمند ایشان استفاده گردد.

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۰.

۳- همان، ص ۱۳.

بودن، مطلوبیت انسانی، عقلانی بودن و نیت مناسب باشد. در ادامه به بیان تفصیلی‌تر هریک از ملاک‌ها می‌پردازیم.

۱- اختیاری بودن فعل، اولین ملاک فعل اخلاقی

اولین ملاک اخلاقی بودن یک فعل، اختیاری بودن آن فعل است. اینکه انسان دارای اختیار می‌باشد یک مساله فلسفی است که در اخلاق به عنوان اصل موضوعی استفاده می‌شود و اگر این مطلب پذیرفته نشود نوبت به هیچ بحث اخلاقی نمی‌رسد.^۱ البته مفاهیم حقوقی نیز در دایره افعال اختیاری معنا پیدا می‌کند و در این ملاک با مفاهیم اخلاقی مشترکند. این ملاک موجب تمایز این دو دسته از مفاهیم (اخلاقی و حقوقی) از دیگر مفاهیم - مانند مفاهیم طبیعی محض - می‌باشد، از این رو حکما علوم را به لحاظ موضوعات به دو دسته تقسیم کرده‌اند: علمی که موضوعش اعمال اختیاری انسان است (علوم عملی) و علمی که با عمل انسان ارتباط مستقیم ندارد (علوم نظری).^۲

۲- مطلوبیت انسانی، دومین ملاک فعل اخلاقی

از مباحث دقیق و دشوار مطرح در فلسفه اخلاق تحلیل «میل» در وجود انسان است. برخی از سؤالات این حوزه عبارتست از اینکه، آیا امیال در ارزش اخلاقی افعال نقش دارند؟ رابطه میل با اراده چیست؟ آیا می‌توان هر فعلی را که انسان به آن میل دارد، اخلاقی دانست؟ رابطه میل با دیگر قوای بدن از جمله قوه ادراک چیست؟

۱- همان، ص ۱۲۷.

۲- همان، ص ۲۷-۲۸.

۲/۱- نشأت گرفتن همه افعال اختیاری انسان از امیال نفس و عدم کفایت عملکرد عقل در

تحریک نفس جهت صدور فعل

برای انجام هر فعل اختیاری نیاز است که نفس نسبت به آن فعل میل پیدا کند و این میل موجب تحریک نفس به سوی انجام آن فعل شود. به عبارت دیگر تا میل و کششی در وجود انسان نباشد فعلی از انسان صادر نمی‌شود. بعضی از اندیشمندان چنین پنداشته‌اند که عقل خواست‌ها و نیازهایی دارد که موجب تحریک انسان و مبداء پیدایش فعل می‌گردد، اما این مطلب محل مناقشه است، چرا که کارکرد عقل جز ادراک نیست و از هرگونه میل، گرایش و کششی تهی می‌باشد. بنابراین عقل به تنهایی نمی‌تواند انگیزه فعالیت انسان را تأمین کند^۱، بلکه این دو عامل مشترکاً در ایجاد فعل اختیاری مؤثرند: ۱- دستگاه شناخت و شعور و آگاهی^۲ - دستگاه امیال و گرایش‌ها و انگیزه‌ها^۳. در اینصورت عقل صرفاً یکی از قوای نفس و روح می‌باشد که کارکرد ادراکی دارد، اما میل و گرایش مستند به خود روح است، همچنین است کلیه احساسات اعم از لذت و الم، خوشایندی و ناخوشایندی و... که در حوزه روح و نفس واقع می‌گردد.^۳

۲/۲- بازگشت همه امیال به حب نفس (عامل وحدت)

امیال و گرایش‌های درون انسان - که منشاء اعمال انسان می‌گردد - انواع و اقسام گوناگونی دارند، اما همگی به یک ریشه باز می‌گردد و آن اینکه موجود ذی شعور خودش را دوست

۱- همان، ص ۴۷-۵۰.

۲- همان، ص ۱۲۹.

۳- همان، ص ۴۷-۵۰.

دارد.^۱ در واقع انسان یک میل اصلی و اساسی دارد و آن حب ذات است و دیگر امیال فرع بر این میل می‌باشد، حتی کمال خود نفس به این است که حب به ذات او شدیدتر شود.^۲ به عبارت دیگر در یک نگاه دقیق می‌توان گفت تمام تلاشها، فعالیتها و حرکات انسانی در طول عمر خود از هرنوع که باشد: مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی، همگی آثار و مظاهر تمایلات متنوع و پیچیده انسان هستند که نهایتاً در اساس و ریشه خود به «حب نفس» برمی‌گردند.^{۳ ۴}

۲/۳- مراتب و شئون مختلف نفس و عوامل خارجی، عامل تکثر در امیال و افعال انسان

(عامل کثرت)

افعال اختیاری انسان رابطه مستقیم با کمال روح دارد، اما این کمال، یک کمال واحد و بسیط نیست، بلکه دارای مراتب مختلفی می‌باشد. تفاوت در کمال روح از تفاوت در مراتب و شئون نفس نشأت می‌گیرد به نحوی که هر مرتبه از نفس اقتضای کمال مناسب خود را دارد. نفس با اینکه موجود بسیطی است، اما دارای مراتب مختلفی است. یک مرتبه از نفس مرتبه‌ای است که ارتباط مستقیم با بدن دارد و فاعل فعالیت‌های نباتی بدن می‌باشد. مرتبه دیگر نفس عهده‌دار فعالیت‌های حیوانی نفس است. خصلت این مرتبه، ادراکات حسی و حرکات ارادی است که همان فصل حیوان (حساس متحرک^۵ بالاراده) می‌باشد. مرتبه عالی نفس مرتبه انسانی است که خود دارای درجات زیادی است. بنابراین مراتب طولی نفس عبارتند از: نباتی، حیوانی و انسانی. نفس در هر مرتبه نیز دارای کارکرد و آثار گوناگون می‌باشد که آن را شئون

۱- همان، ص ۱۳۰.

۲- همان، ص ۱۴۵.

۳- اخلاق در قرآن، ج ۲ ص ۳۷.

۴- این مبنا در نظریه استاد مصباح محل مناقشه جدی است که در بخش اشکالات نظریه به آن خواهیم پرداخت.

عرضی نفس می‌نامیم؛ به عنوان مثال قوه جاذبه، قوه دافعه و قوه نامیه هر سه در مرتبه نباتی نفس ایفای نقش می‌کنند.^۱ این مراتب و شئون گوناگون نفس موجب می‌شوند میل کمال خواهی نفس به تناسب هر مرتبه و هر شأن، ظهور و بروز مخصوص به خود را داشته باشد. به عبارت دیگر حب ذات - و در مرتبه بعد حب به بقاء ذات و کمال ذات - از مجرای مراتب و شئون نفس و همچنین عوامل خارجی و مقدورات عینی منشعب می‌شود و کثرت افعال اختیاری انسان را موجب می‌گردد.^۲

۲/۴- تقسیم امیال نفس به امیال پست (حیوانی) و امیال متعالی

هر یک از مراتب نباتی، حیوانی و انسانی نفس خواست و نیاز مخصوص به خود را به نفس تحمیل می‌کنند و کمال مرتبه خود را می‌طلبند. انسان در این میان معیّر است که به کدام میل و خواهش مراتب مختلف از نفس پاسخ دهد. پرداختن به امیال یک مرتبه از نفس، موجب تقویت و توسعه آن مرتبه و تضعیف مراتب دیگر می‌شود. به عنوان مثال انسان اگر بیش از اندازه به امیال مرتبه حیوانی توجه کند موجب تقویت حیوانیت نفس خویش می‌گردد. در این صورت مراتب دیگر نفس تحت الشعاع قرار می‌گیرند و کلیت نفس تنزل پیدا می‌کند. در مقابل به میزانی که انسان به مراتب عالی نفس بپردازد تعالی و تکامل نفس را به دنبال خواهد داشت. بنابراین بر

۱- تقسیم ابعاد و مراتب نفس به انحاء دیگری نیز در آثار استاد مصباح آمده است که نسبت بین آنها تبیین نشده است، از جمله :

۱- تقسیم مبادی نفس به غریزی، تأثرات روحی، تمایلات عالی، احساسی و عاطفی که خود به احساسات و عواطف مثبت و منفی تقسیم می‌شود. (اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۱۵)

۲- تقسیم مراتب نفس به حسی، خیالی و عقلانی (شرح اسفار اربعه (جلد هشتم)، جزء اول، ص ۳۴۴)

۳- تقسیم به ابعاد و گرایشات ؛ تقسیم ابعاد به درک، قدرت و محبت و تقسیم گرایشات به حب بقاء، حب کمال و لذت جویی (اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۴۲)

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۴۱.

میزان تکامل یا تنزل نفس می‌توان امیال نفس را به دو دسته «امیال پست و امیال متعالی» تقسیم کرد.^۱

۲/۵- افعال اخلاقی، افعالی در راستای امیال متعالی نفس

ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان، تابع تأثیری است که آن فعل در تکامل نفس انسان دارد.^۲ ملاک ارزش اخلاق تأثیر در کمال نفس است و از آنجا که امیال متعالی نفس موجب تکامل حقیقی نفس می‌گردند می‌توان گفت افعالی، اخلاقی هستند که در راستای امیال متعالی و خواست‌های عالی نفس باشند.^۳

۲/۶- ضرورت احیاء امیال متعالی نفس علاوه بر کسب شناخت و بینش، جهت هدایت انسان

امیال متعالی نفس نقش بسزایی در هدایت انسان دارند چرا که علم به تنهایی برای هدایت کافی نیست. همانطور که ذکر شد اعمال اختیاری انسان دو منشاء دارند: ۱- شناخت و بینش ۲- میل و گرایش، که این دو از دو مقوله متفاوت هستند.^۴ علم و معرفت می‌تواند منشاء میل و گرایش شود، همانگونه که علم و معرفت نسبت به ذات و صفات و اسماء و افعال الهی به نوبه خود تأثیر عمیقی در برانگیختن گرایش‌های متعالی و پدید آمدن حالات خاص الهی دارد، اما این تأثیر به صورت علت تامه نیست، چرا که ممکن است معرفت به معنای تصدیق ذهن و درک یقینی و قطعی عقل بدون احتمال خلاف وجود داشته باشد، ولی در برانگیختن این حالات و به دنبال آن در تنظیم رفتار انسان اثری نداشته باشد. بنابراین تأثیر آن در حد جزء العله می‌باشد.^۵

۱- همان، ص ۵۰؛ فلسفه اخلاق، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۳- همان، ص ۱۶۹.

۴- اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۱۵۶.

۵- اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳.

براین اساس ضروری است برای هدایت انسان هم شناخت و بینش او تقویت شود و هم امیال متعالی انسان شکوفا گردد. این امیال به صورت فطری در نهاد انسان وجود دارد که شعاع آن به سوی بی‌نهایت امتداد می‌یابد و در حقیقت یک مطلوب را نشان می‌دهند و آن عبارت است از وابستگی به موجود بی‌نهایت کامل، یعنی قرب خدای متعال.^۱ از این رو یکی از بزرگترین وظیفه انبیاء علیهم السلام بیدار کردن همین شعور فطری و به یاد آوردن پیمان فراموش شده الهی

است.^۲ «لَيْسَتْ أَدْوَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُهُمْ مَنَسَى نِعْمَتِهِ»^۳

۱- خودشناسی برای خودسازی، ص ۴۴.

۲- البته برخی عبارات استاد مصباح این مطلب را می‌رساند که ضلالت انسان صرفاً به علت اشتباه در تشخیص مصداقِ سعادت و کمال نهایی و یا راه رسیدن به آن می‌باشد که این اشتباه در مصداق، امری نظری است:

«... در حقیقت طی کننده این مسیر غلط نیز طالب سعادت خویش خواهد بود، ولی در تشخیص راهی که برای آن برگزیده است اشتباه می‌کند و به جای اراده و انجام اعمال شایسته، مرتکب فسق و فجور و کارهای ناشایسته می‌شود... با توجه به مسیر نادرست گروه نخست... مفهوم «ضلالت» را انتزاع می‌کنیم.» (اخلاق در قرآن ص ۵۲). البته بیان صحیح، همان است که در متن اصلی ذکر شد، چرا که بنا بر مبنای استاد مصباح دو قوه امیال و گرایش‌ها، و محاسبه و سنجش، همواره متقوم به یکدیگر عمل می‌کنند و لذا هر دو نیز می‌بایست در هدایت و ضلالت انسان حضور داشته باشند. اگر اینطور بود که گمراهی انسان صرفاً به خاطر اشتباه در تشخیص نظری از مصداق باشد، انسان فاسق و فاجر نمی‌بایست عقاب شود، چرا که او هم به زعم خود در مسیر کمال نهایی قدم بر می‌داشته است، نظیر آنچه که در علم اصول فقه گفته می‌شود که اگر عبد قطع به خلاف نظر مولا پیدا کرد و به آن عمل نمود، معذرت دارد.

۳- نهج البلاغه، خطبه اول. خودشناسی برای خودسازی، ص ۷۴.

۴- از ویژگی‌های ممتاز این نظریه، دقت در تحلیل رابطه میل و ادراک می‌باشد. مبتنی بر این نظریه اینگونه نیست که همواره علم و ادراک موجب پیدایش میل و انگیزه گردد، بلکه هنگامی ادراکات عقل نظری موجب توسعه میل می‌شود که مبتنی بر میل پیشینی بوده و در وجود انسان پایگاه داشته باشد. به عبارت دیگر نقش ادراکات نظری در تحریک امیال اینگونه خواهد بود که مجاری امیال را معین کرده و از این طریق موجب بسط و توسعه میل می‌گردد. بدیهی است که در این صورت اگر اطلاعات و مفاهیمی به انسان عرضه شود که با هیچ یک از امیال درونی انسان ارتباط پیدا نکند، بعث و تحریکی در وجود انسان نخواهد داشت. بر این اساس تحلیل قدیمی و رایج در نسبت بین ادراک، میل و اراده که گفته می‌شود تصور منفعت موجب تصدیق منفعت و سپس ایجاد شوق و بعد شوق اُکید و در نهایت صدور اراده می‌شود، محل تأمل خواهد بود، چرا که فرض رابطه علیتی بین این‌ها خلاف برهان و وجدان می‌باشد. از این نکته در نظریه استاد مصباح می‌توان این مطلب را استفاده کرد که اساساً مکانیزم تفاهم و اقناع انسان‌ها تنها از دریچه عقل نظر نیست، بلکه علاوه بر آن می‌بایست نظام انگیزشی افراد نیز مورد توجه قرار گیرد، چرا که صرف برهان و استدلال نظری بدون میل و گرایش، مفید فائده نخواهد بود. شاهد بر این مدعا سیره پرورشی و تربیتی قرآن، انبیاء و اولیاء علیهم السلام در امر هدایت بشریت می‌باشد که کمتر از براهین منطقی و بدیهیات عقل نظری استفاده کرده‌اند، بلکه بیشتر سعی در مخاطب قرار دادن فطرت توحیدی انسان‌ها داشته‌اند تا از این طریق، امیال متعالی را در وجود انسان شکوفا نمایند. به عبارت دیگر آن‌ها تمام دستگاه وجودی انسان اعم از امیال و ادراکات را مخاطب قرار داده، به صرف عقل نظری انسان‌ها اکتفاء نکرده‌اند.

۲/۷- ابتدای مفاهیم حقوقی بر نظم اجتماعی - و نه تعالی نفس -، تفاوت اول مفاهیم اخلاقی و

حقوقی

رسالت قوانین اخلاقی، تعالی و تکامل حقیقی نفس می‌باشد، برخلاف قوانین حقوقی که هدف دیگری را دنبال می‌کند. هدف حقوق، تأمین نیازهای جامعه و در رأس همه برقراری نظم اجتماعی است و همانند اخلاق، ریشه در عینیت و واقع ندارد، بلکه قراردادی محض می‌باشد. به همین دلیل ممکن است نظام‌های حقوقی در جوامع گوناگون متفاوت باشد.^۱ البته نظام‌های مختلف و متعدد در جامعه اسلامی همانند حلقات به هم مرتبط، تحت نظام کلی اسلامی واقع می‌شوند که غایت نهایی آن، نظام اخلاقی است و غایات سایر نظام‌ها، غایات متوسط و واسطه به حساب می‌آیند که در نگاه کلان، همگی تابع آن غایت نظام اخلاقی هستند.^۲

۳- انتخاب آگاهانه و عقلانی کمال نهایی (به عنوان غایت فعل اخلاقی)، سومین ملاک فعل

اخلاقی

پس از اثبات اینکه انسان دارای دو دسته امیال متعالی و پست بوده و اینکه افعال برخاسته از امیال متعالی، اخلاقی می‌باشند، ضروری است اثبات کنیم چرا امیال متعالی بر امیال پست برتری دارند؟ معیار عقلی تمیز این دو از یکدیگر چیست؟ چرا انسان می‌بایست امیال متعالی را بر امیال پست ترجیح دهد؟ از این رو برای تکمیل بحث و پاسخگویی به این پرسش‌ها باید قید انتخاب آگاهانه و عقلانی کمال نهایی را بیافزاییم.^۳

۱- دروس فلسفه اخلاق، ص ۲۸-۲۹ و ۳۵.

۲- تعلیقه بر نهایه الحکمه، ص ۳۹۳.

۳- فلسفه اخلاق، ص ۱۱۲.

۳/۱- «انتخاب آگاهانه»، تمایز اراده انسان از اراده حیوان

همان طور که گفته شد، اخلاق در دایره افعال اختیاری معنا پیدا می‌کند. اختیاری بودن و ارادی بودن افعال^۱، شامل فعل حیوان نیز می‌شود و از سابق نیز فصل حیوان به حساس متحرک^۲ بالاراده معروف بوده است. از این رو برای خارج کردن افعال حیوانات از تحت ملاک‌های فعل اخلاقی می‌بایست قید «انتخاب آگاهانه» را اضافه کرد، چرا که هر چند افعال حیوانات مبتنی بر شعور، میل و انتخاب است، اما همه اینها براساس درکی ناآگاهانه، مبهم و غریزی بوده و شعور آگاهانه در آنها وجود ندارد، در حالی که افعال اختیاری انسان علاوه بر میل و گرایش، مبتنی بر دستگاه شناخت، شعور و آگاهی صورت می‌گیرد.^۳

۳/۲- عقل، معیار سنجش کمال نهایی در تزامم بین امیال

مطلب دیگر اینکه میان امیال و گرایش‌ها تزامم واقع می‌شود، چون در هر لحظه گرایش‌ها و امیال گوناگونی در انسان وجود دارد که پاسخ‌گویی به همه آنها مقدور نیست. اگر توجه ما به یکی از اینها معطوف شود از دیگر امیال باز خواهیم ماند. بنابراین دائماً می‌بایست از میان آنها گزینش و انتخاب کنیم.^۴ نکته‌ای که در این میان نقش مهمی ایفاء می‌کند این است که انسان در ترجیح و تقدیم این گرایش‌ها بر یکدیگر مبتنی بر معیار و ملاک عقلانی عمل کند. در واقع این انتخاب و گزینش همواره توسط عقل صورت می‌گیرد، اما آنچه که موجب تفاوت در افعال

۱- البته اختیار و اراده به یک معنا نمی‌باشد. برای توضیح بیشتر. ر.ک: دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۲۸.

۲- همان، ص ۱۲۹.

۳- همان، ص ۱۳۳-۱۳۴.

اخلاقی نزد اشخاص می‌شود - علاوه بر اختلاف در تشخیص مصادیق مقدمات کمال نهایی - تفاوت در انتخاب مصداق کمال نهایی و مطلوب غایی است.^۱

توضیح آنکه این انتخاب و گزینش‌ها همگی در یک سطح و هم عرض یکدیگر نیستند، بلکه گاهی یک انتخاب، سرنوشت کل زندگی انسان را تعیین می‌کند و دیگر انتخاب‌های او را تحت الشعاع قرار می‌دهد. بنابراین انسان با نظامی از انتخاب و گزینش‌ها مواجه می‌شود که می‌بایست با به کارگیری عقل هدف نهایی خود را انتخاب کند و از این طریق جهت دیگر انتخاب‌های خود را - که به نسبت هدف نهایی جنبه مقدمیت دارند - مشخص نماید. این کمال نهایی بالفطره برای انسان مطلوب است و مطلوبیت آن ذاتی است، به این معنا که هر انسانی الزاماً دارای هدف نهایی می‌باشد و به منظور وصول به آن سعی و تلاش می‌کند.^۲ به دلیل ذاتی بودن مطلوبیت کمال نهایی و اینکه این امر اساساً یک حقیقت فطری و جبری می‌باشد، از دایره افعال اختیاری انسان خارج است و به همین خاطر گزاره «باید کمال نهایی را طلب کنی» در حوزه اخلاق قرار نمی‌گیرد.^۳

۳/۳- انفع بودن برای نفس، ملاک عقل برای تشخیص کمال نهایی

نکته‌ای که در مقام گزینش میان امیال و انتخاب کمال نهایی نقش اساسی دارد این است که این گزینش عقل مبتنی بر یک معیار و ملاک واحد صورت می‌گیرد و آن معیار، انفع و اصلح

۱- همان، ص ۱۱۹.

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۳۵؛ اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۹-۳۱.

۳- اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۳۰-۳۱؛ ج ۳، ص ۱۷۵.

بودن برای نفس است. به عبارت دیگر عقل با محاسبه و سنجش خود هدفی که بالاترین کمال و منفعت نفس را تأمین کند، به عنوان هدف نهایی در اخلاق برمی‌گزیند.^۱

۳/۴- تعریف کمال به درجات وجودی خلقت و به فعلیت رسیدن اقتضائات صورت نوعیه آن

تبیین و تحلیل «مفهوم کمال» پیش از تشخیص «مصادیق کمال نهایی» ضرورت دارد، چرا که اشتباه در مفهوم کمال به اشتباه در تشخیص مصادیق کمال نهایی خواهد انجامید. کمال، صفتی وجودی است که حاکی از دارایی و غنای حقیقی یک موجود در مقایسه با موجود دیگر است. کمال هر موجود صفتی است که صورت نوعیه و فعلیت اخیر آن موجود اقتضای آن را دارد. موجودات غیر مجرد در یک سلسله مراتب طولی از نیروهای طبیعی، نباتی و حیوانی برخوردار هستند. انسان نیز واجد نیروهای طبیعی، نباتی و حیوانی است و علاوه بر آن‌ها واجد نیروهایی است که از انسانیت او سرچشمه می‌گیرد و از این جهت از سایر حیوانات متمایز می‌گردد. مجموعه نیروهای به ودیعت سپرده شده در وجود او مقدمه رسیدن او به کمال متعالی انسانی است که متناسب با فعلیت اخیر او می‌باشد. بر این اساس او نباید برای کمالات نباتی و حیوانی خود اصاله قائل شود، بلکه باید همه نیروهای مادون را به سود تکامل انسانی خود استخدام کند و در حدی خود را به آن‌ها نیازمند بداند که برای رسیدن به کمالات انسانی‌اش مؤثر است.^۲ به بیان دیگر سیر تکاملی نفس عبارت است از حرکت جوهری نفس به سمت مراتب عالی‌تر وجود که در این مسیر سعه وجودی بیشتری می‌یابد و علاوه بر حفظ کمالات مراتب پیشین، واجد کمالات جدیدتری می‌گردد. در خلال این حرکت تکاملی، انواع جوهری

۱- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۳۶؛ فلسفه اخلاق، ص ۱۱۳.

۲- خودشناسی برای خودسازی، ص ۱۳-۱۷.

جدید و کامل‌تری حاصل می‌شود که از کمالات انواع قبل برخوردارند و افزون بر آن، کمالات جدیدی نیز دارند، به عنوان مثال نوع حیوان، صورت متکامل نوع نبات می‌باشد که دارای تمامی کمالات آن نیز است.^۱

۳/۵- «قرب خدای متعال»، تنها مصداق کمال نهایی

در تشخیص کمال نهایی می‌بایست به این نکته توجه کرد که اولاً کمال نهایی بالاترین و بیشترین منفعت و لذت را برای نفس تأمین کند، ثانیاً منافع و لذت‌های بلند مدت بر لذات کوتاه مدت و لحظه‌ای ترجیح دارند. همچنین می‌بایست این نکته اضافه شود که در انسان، روح مقدم بر جسم می‌باشد و جسم صرفاً ابزاری است در خدمت روح و دیگر آنکه بعد از عالم دنیا، عالم آخرت وجود دارد که حضور انسان در آنجا ابدی است و بی‌تردید لذت و منفعت ابدی بر لذت در دنیای زودگذر ترجیح دارد. با لحاظ دو شاخصه کمیت و کیفیت منفعت و لذت در تشخیص کمال نهایی و ضمیمه کردن دو اصل موضوعه از اعتقادات دینی - اعتقاد به روح و معاد - می‌توان نتیجه گرفت تأمین منافع روح اولویت دارد و وصول به آن جز با تقرب به خدای متعال ممکن نخواهد بود. بنابراین مصداق کمال نهایی در اخلاق «قرب خدای متعال» می‌باشد، چرا که تنها در پرتو قرب خداوند می‌توان کلیه کمالات و منافع نفس را تأمین نمود.^{۲ ۳}

۱- شرح اسفار اربعه (جلد هشتم)، جزء اول، ص ۴۴۸.

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۲۰-۱۲۵؛ اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۳۰-۳۲.

۳- در این نظریه سعی شده است با ارائه ملاک و معیار واحد (ضرورت بالقیاس نسبت به قرب خدای متعال)، اخلاق از نسبت در ناحیه ملاک‌رهای یابد، اما در یک نگاه دقیق‌تر خواهیم دید آنچه موجب تکامل انسان می‌شود صرفاً مقدمات قرب خداوند نیست، بلکه اهدافی دیگر در مراتب پایین‌تر نیز تکامل انسان را به دنبال خواهند داشت. به عنوان مثال برخی از انسان‌ها با انگیزه وصول به نعم بهشتی و امان از نِقَم دوزخی، خدا را پرستش می‌کنند که افعال آنها نیز ارزشمند بوده و در حوزه اخلاق قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر انسان در هر مرحله از سیر الی الله، به تناسب ظرفیت و تهذیب اراده خود است که کمال نهایی را بر می‌گزیند. بنابراین نسبت در معیار فعل اخلاقی به معنای قابل رشد و اشتداد پذیر بودن آن ضروری است. این امر به نسبت مطلق نیز نخواهد انجامید، چرا که تمامی این

۴- نیت و قصد کمال نهایی، چهارمین ملاک فعل اخلاقی

۴/۱- همراه بودن همه افعال ارادی انسان با نیت (انگیزه فاعل)

یکی از ویژگیهای نظام اخلاق اسلامی در مقایسه با دیگر مکاتب اخلاقی تأکید بر «نیت» فعل است، به گونه‌ای که آن را به عنوان اساس ارزش اخلاقی و منشأ خوبی‌ها و بدی‌ها معرفی می‌کند. مقصود از نیت همان انگیزه انجام فعل می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت اصولاً هیچ فعل اختیاری بدون نیت و انگیزه انجام نمی‌گیرد و هر کاری که از روی اختیار انجام گرفت یک داعی یا انگیزه‌ای برای انجام آن کار خاص در نفس فاعل وجود دارد که به اصطلاح فلسفی، علت غایی فعل است؛ غایتی که از ابتدای انجام فعل مورد توجه نفس بوده است.^۱

۴/۲- انجام فعل با نیت کمال نهایی، شرط اخلاقی بودن آن فعل

تأثیر نیت بر فعل اختیاری انسان و تأثیری که آن فعل از مسیر نیت در نفس می‌گذارد، یک تأثیر تکوینی و حقیقی است و نه قراردادی و اعتباری.^۲ کیفیت پیدایش فعل اختیاری بدین گونه است که روح در یکی از مراتب به یکی از شئونش توجه پیدا می‌کند، سپس گرایش متناسب با کمال مربوط به آن شأن، در نفس شکل می‌گیرد و هنگامی که آن فعل محقق شد همان کمال برای نفس حاصل می‌شود. این کمالات نسبت به همان شأن، کمال به حساب می‌آید کمال به مفهوم فلسفی آن - ، اما نسبت به کلیت نفس و دیگر مراتب آن اگر سنجیده شود، ممکن است موجب تکامل یا تنزل نفس گردد. اگر مرتبه‌ای که مورد توجه فاعل فعل قرار گرفته است مرتبه

اهداف اخلاقی در جهت واحد و در مسیر امیال متعالی انسان بوده و تعدد آنها به دلیل شدت و ضعف آنهاست. از برخی عبارات استاد مصباح نیز می‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت؛ ر.ک: دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۷۱.

۱- اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۵۵.

۲- اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳.

انسانی و کمال متعالی آن بوده باشد، آن فعل موجب تکامل و عروج نفس می‌گردد و اگر مرتبه حیوانی و تأمین کمال آن مرتبه باشد، موجب تنزل و انحطاط کلیت نفس خواهد شد. بنابراین نیت هر گاه در مسیر تکامل حقیقی نفس واقع شود آن فعل اخلاقی خواهد بود، چرا که ارزش اخلاقی فعل، تابع تأثیری است که در رسیدن انسان به کمال حقیقی دارد. بر این اساس می‌توان نیت متناسب با فعل اخلاقی را روح فعل اخلاقی نامید که عمل بدون آن یک کالبد مرده است که در تکامل نفس بی‌ثمر خواهد بود.^۱

۴/۳- عدم ابتدای مفاهیم حقوقی بر قصد کمال نهایی، تفاوت دوم مفاهیم اخلاقی و حقوقی

همانطور که ذکر شد تفاوت اصلی میان مفاهیم حقوقی و اخلاقی در هدف آنها می‌باشد، هدف اخلاق وصول انسان به کمال حقیقی و سعادت ابدی است، اما هدف حقوق تأمین نظم اجتماعی است. تفاوت دیگر این دو دسته مفهوم که در واقع از تفاوت اول نشأت می‌گیرد، در نحوه فعل آندو می‌باشد. برای تحصیل هدف قانون حقوقی، نیت انجام کار اهمیتی ندارد، به عبارت دیگر اگر شخص با هر نیتی به الزامات حقوقی پایبند باشد هدف حقوق تأمین می‌شود چرا که صرفاً تحقق خارجی و عینی فعل اهمیت دارد. اما در افعال اخلاقی تنها فعل با نیت متناسب ارزشمند خواهد بود. البته اگر افعال حقوقی با قصد و نیت الهی انجام شود، فعل اخلاقی محسوب می‌گردد. بنابراین ممکن است نظام حقوقی اسلام در حوزه نظام اخلاقی داخل شود.^۲

۱- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۵۹-۱۶۹.

۲- فلسفه اخلاق، ص ۶۳-۶۴؛ دروس فلسفه اخلاق، ص ۲۸-۳۰.

ب) تحلیل موضوع و محمول گزاره های اخلاقی

در این بخش به جنبه شناخت‌شناسی و زبان‌شناسی نظریه می‌پردازیم. مفاهیمی که در جملات اخلاقی به کار می‌روند چه سنخی از مفاهیم هستند؟ چگونه پدید می‌آیند؟ آیا از قبیل مفاهیم ماهوی‌اند یا از سنخ مفاهیم ثانوی؟ مفاهیم اخلاقی اوصاف و ویژگی‌های پدیده‌های خارجی را بیان می‌کند و یا اینکه اساساً هیچ ربطی با واقعیت نداشته و صرفاً از احساسات درونی انسان و طرز تلقی او نسبت به عینیت حکایت می‌کند؟ برای پاسخ‌گویی به این قبیل سؤالات ضروری است که به تحلیل و بررسی هر یک از موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی بپردازیم.

۱- موضوع گزاره‌های اخلاقی

۱/۱- مفهوم ثانی فلسفی بودن موضوع گزاره‌های اخلاقی

مفاهیمی که در ناحیه موضوع یا مسند‌إلیه گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند از قبیل مفاهیم ماهوی - که ما به الازای عینی در خارج داشته‌باشند - نیستند، بلکه از مفاهیم ماهوی انتزاع می‌شوند و به این معنا اعتباری می‌باشند؛ یعنی چون پیدایش و انتزاع آنها وابسته به ذهن انسان است و اگر انسانی نباشد چنین مفاهیمی نیز وجود نخواهند داشت، اعتباری خوانده می‌شوند، هر چند حقیقت آنها وابسته به بود و نبود انسان نیست.^۱ گاهی ممکن است چنین تصور شود که در مواردی یک امر عینی و خارجی متصف به حسن و قبح شده است؛ مثلاً در جمله «راه رفتن در زمین دیگران ظلم است» ممکن است بعضی گمان کنند که «راه رفتن» که یک حقیقت خارجی است، موضوع حکم اخلاقی قرار گرفته است، اما با کمی تأمل در می‌یابیم که نفسِ راه رفتن،

۱- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۸.

موضوع حقیقی این حکم اخلاقی نیست، بلکه این راه رفتن چون در زمین دیگران و غاصبانه است، موضوع حکم اخلاقی قرار گرفته است. بنابراین از این راه رفتن عنوان «غصب» انتزاع می شود و این عنوان انتزاعی غصب حقیقتاً موضوع گزاره اخلاقی واقع می شود.^۱ بنابراین موضوع گزاره های اخلاقی افعال اختیاری انسان است، ولی نه به طور کلی، بلکه از آن جهت که تحت یکی از عناوین انتزاعی خاص واقع می شود. به عبارت دقیق تر موضوع قضیه اخلاقی آن عناوین انتزاعی است که بر افعال اختیاری انسان صدق می کند، مثل عدالت، ظلم، صدق، کذب. خود فعل اختیاری از آن جهت که یک ماهیت خاص دارد، موضوع قضیه اخلاقی قرار نمی گیرد، بلکه حتماً باید معنون شود به یک عنوان انتزاعی.^۲ بنابر آنچه ذکر شد می توان نتیجه گرفت موضوعات گزاره اخلاقی از سنخ مفاهیم ثانی فلسفی است که از ملاحظه ارتباط فعل اختیاری با کمال نهایی انتزاع می شود، همانند دیگر معقولات

ثانی فلسفی که عروضشان ذهنی و اتصافشان در خارج است.^۳

۱/۲- انتزاع مفاهیم اخلاقی از روابط علیتی فعل اختیاری و نتیجه آن

هر چند موضوع گزاره اخلاقی، مفاهیم اعتباری است، اما اینگونه نیست که صرفاً بر اساس خواست های فردی و گروهی قرارداد و اعتبار شده باشند و هیچ رابطه ای با حقایق عینی و امور مستقل از تمایلات افراد یا گروه ها نداشته باشند، بلکه روابط تکوینی میان افعال انسان و نتایج مترتب بر آن، پشتوانه این اعتبارات است؛ به عنوان مثال ارتباط راست گویی، دروغ گویی،

۱- فلسفه اخلاق، ص ۳۹.

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۱۷.

۳- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۹۰-۱۹۲.

عدالت‌ورزی، ظلم‌ستیزی و سایر مفاهیم اخلاقی، با نتایج حاصل از آنها ارتباطی جعلی و قراردادی نیست، بلکه رابطه‌ای حقیقی و عینی است. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه بدانیم چه ندانیم راست‌گویی در حصول کمال برای نفس و دروغ‌گویی در تنزل نفس تأثیر می‌گذارد؛ دقیقاً مانند مفهوم علیت و سایر مفاهیم فلسفی که هر چند از عینیت انتزاع شده‌اند، ولی تابع امیال متغیر اعتبار کننده نیستند. به عنوان مثال ما چه بخواهیم و چه نخواهیم آتش در خارج، علت حرارت است و هیچگاه علیت آن، تابع نیاز و احساس یا درک و شعور افراد نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت این مفاهیم، عناوینی هستند که از رابطه علیتی بین فعل اختیاری انسان با نتایج آن انتزاع می‌شود و در حقیقت از مصادیق علیت می‌باشند.^۱

۱/۳- مطلق بودن گزاره های اخلاقی در صورت لحاظ موضوعات ذاتی آنها

یکی از مباحثی که در فلسفه اخلاق مطرح شده و از اهمیت بسزایی برخوردار است، نسبی بودن یا مطلق بودن اخلاق است. نسبی بودن اخلاق بدین معنا است که احکام اخلاقی به تبع شرایط تغیر کنند. به عنوان مثال گفته می‌شود کذب در یک موقعیت متصف به قبح می‌گردد، اما در موقعیتی دیگر- مثل جایی که موجب حفظ جان انسان و یا اصلاح ذات البین شود - حسن شمرده می‌شود. در تحلیل این تفاوت حکم یک موضوع اخلاقی، حکما و متکلمین نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند که ما در این مقام به دیدگاهی که سازگاری بیشتری با نظریه فلسفه اخلاق مختار دارد، می‌پردازیم. همچنین نتیجه خواهیم گرفت که قضایای اخلاقی با لحاظ شرایطی می‌توانند در برهان به کار گرفته شوند.

۱- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۸؛ ص ۲۰۵-۲۰۷؛ دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۹۰-۱۹۱.

۱/۳/۱- تقسیم موضوعات گزاره اخلاقی به موضوع ذاتی و عرضی، و اتصاف موضوعات

عرضی به واسطه موضوعات ذاتی به محمولات گزاره اخلاقی

همانطور که ذکر شد موضوع احکام اخلاقی، فعل خارجی نیست، بلکه از آن جهت که مصداق یک عنوان انتزاعی است موضوع گزاره اخلاقی قرار می‌گیرد. به عنوان مثال «صدق» عنوانی است که از یک فعل اختیاری انسان به دلیل ارتباط داشتن با کمال نهایی انتزاع می‌شود، چرا که صدق فی نفسه در خارج وجود ندارد. آنچه در خارج وجود دارد، حرکت دهان، زبان و هوایی است که از حنجره خارج می‌شود. وقتی ما مجموعه این حرکات را با کمال نهایی مقایسه می‌کنیم، عنوان صدق را انتزاع کرده، قضیه «الصدقُ حَسَنٌ» ساخته می‌شود.

اگر دقیق‌تر بنگریم، خواهیم دید حتی این عنوان انتزاعی هم حقیقتاً موضوع حکم اخلاقی نیست؛ یعنی حَسَنٌ ذاتاً بر صدق بما أَنَّهُ صدق حمل نمی‌شود، بلکه حد وسط می‌خواهد، چرا که در مقام تعلیل اینکه چرا صدق خوب است؟ به این نتیجه می‌رسیم که مثلاً چون مصالح جامعه در گرو راست گفتن است و این «مفید بودن برای مصالح جامعه» حد وسط اثبات حسن برای صدق قرار می‌گیرد و به تعبیر دیگر علت ثبوت حکم می‌باشد. این علت، مُعَمِّمٌ و مُخَصِّصٌ است؛ هر جا مصلحت اجتماعی باشد، خوب است، هر چند در ضمن یک دروغ گفتن باشد و هر جا موجب مفسده اجتماعی شود، بد است، هر چند عنوان راست‌گویی صدق کند. پس عنوان حُسْنٌ ذاتاً متعلق به صدق و یا دیگر عناوین اخلاقی نیست، بلکه بالعرض به آن نسبت داده می‌شود. به عبارت دیگر ما در همه احکام اخلاقی دو کبرای کلی داریم که هر موضوع اخلاقی وقتی تحت یکی از این دو کبرای قرار بگیرد حکم واقعی خودش را خواهد یافت. کبرای اول

اینکه آنچه برای هدف مطلوب ما مفید است، خوب است و کبرای دیگر اینکه آنچه برای هدف مطلوب ما مضر^۳ است، بد است.

بنابراین اخلاق نسبی نیست، بلکه حکم الصدق^۴ حسن و امثال آن نسبی است. ما اگر موضوع ذاتی را لحاظ کنیم همواره حکم برای آن ثابت است و هیچگاه استثناء نخواهد داشت. اشتباه آنهایی که از استثناء حسن صدق، حکم به نسبی بودن اخلاق کرده‌اند، از خلط بین موضوع ما بالذات و ما بالعرض ناشی شده است و چنین پنداشته‌اند که مثلاً صدق بما أنه صدق حسن است، در صورتی که چنین نیست و موضوع حقیقی همان «المفید للمجتمع» است،^۱ که حکم آن مطلق و همیشگی است و دیگر موضوعات، موضوعات حقیقی نیستند، بلکه موضوعات مسامحه‌ای می‌باشند.

این مطلب را به دو شیوه می‌توان بیان کرد: ۱- صدق بما إنه صدق موضوع نیست، بلکه هرگاه مقید به «المفید للمجتمع» گردید، متصف به حسن می‌شود. در این صورت موضوع حقیقی همواره مقید به الفید للمجتمع است. ۲- عنوان ذاتی صرفاً «المفید للمجتمع» است که ملاک حکم می‌باشد و هرگاه این عنوان صدق کند حکم ثابت است و دیگر نیازی به قیدی دیگر نیست. بیان دوم دقیق‌تر است.^{۲ ۳}

۱- علی المبنای می‌بایست موضوع ذاتی «مفید قرب خدای متعال» باشد و «المفید للمجتمع» از باب مثال ذکر شده باشد.

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۸۷-۱۹۳ و ص ۴۱؛ فلسفه اخلاق، ص ۱۶۴-۱۶۶.

۳- این نحوه تحلیل موضوع گزاره اخلاقی مشکلی را در بر خواهد داشت و آن اینکه در گزاره اخلاقی، موضوع و محمول به یک معنا خواهند بود. توضیح مطلب اینکه طبق این دیدگاه موضوع ذاتی «مفید کمال نهایی» است؛ یعنی یک عنوان هنگامی مفهومی اخلاقی خواهد بود که با کمال نهایی و سعادت حقیقی سنجیده شود و نسبت به آن ضرورت بالقیاس داشته باشد. از طرف دیگر محمول گزاره اخلاقی (حسن) نیز به معنای ضرورت بالقیاس الی المطلوب یا همان کمال نهایی می‌باشد، در اینصورت معنای عبارت الصدق حسن خواهد بود: آنچه که برای کمال نهایی ضرورت دارد، برای کمال نهایی ضرورت دارد، که این به معنای تکرار موضوع و محمول است. می‌توان جهت رهایی از این مشکل، در فرایند ساخت گزاره اخلاقی، در ناحیه موضوع فقط تأثیر گذاری یا عدم تأثیر گذاری آن در کمال نهایی را بررسی کنیم و در ناحیه محمول بنا بر اینکه این تأثیر مثبت باشد یا منفی، در مورد حسن یا قبح آن

۱/۳/۲ - امکان به کارگیری قضایای اخلاقی در برهان، در صورت لحاظ موضوع ذاتی

حکم

همانطور که می‌دانید در منطق گفته می‌شود حُسن عدل و قبح ظلم از مسلمات و مشهورات است که در جدل از آنها استفاده می‌شود و نه در برهان. برخی چنین پنداشته‌اند که این قضایا هیچگاه مقدمه برهان قرار نمی‌گیرند، در حالی که اساطین منطق تصریح کرده‌اند که می‌توان این گزاره‌ها را به قضایای یقینی بازگرداند تا مبداء برهان قرار گیرند و صرفاً این قضایا در شکل عرفی خود - که بین عقلاء متداول است - از مسلمات و مشهورات می‌باشند؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: الصدقُ حسنٌ، این عبارت مسامحه‌ای است و جزء مشهورات است و به این شکل نمی‌توان آن را در برهان به کار برد، اما وقتی گزاره اخلاقی را با موضوع ذاتی آن به کار بردیم، این قضیه خصوصیات مقدمات برهان از قبیل: کلیت، ضرورت و دوام را خواهد داشت که در این صورت هم می‌تواند در مقدمات برهان اخذ شود و هم می‌توان بر آن برهان اقامه کرد.^۱

۲- محمول گزاره‌های اخلاقی

احکام اخلاقی در محاورات عمومی به هر دو صورت انشایی و اخباری ابراز می‌شوند. رکن جملات انشایی، عناوین «باید و نباید» است که به آنها مفاهیم الزامی می‌گوییم. در ناحیه محمول و یا مسند جملات اخباری نیز عناوین «خوب و بد» به کار می‌رود که مفاهیم ارزشی نام دارند. در این مقام، به تفصیل به هریک خواهیم پرداخت. لازم به ذکر است با تحلیل هریک از عناوین «باید» و «خوب»، عنوان متضاد آنها نیز روشن خواهد شد.

قضاوت کنیم؛ بر این اساس موضوع ما «مؤثر در کمال نهایی» خواهد بود. البته این راه حل هر چند مشکل تکرار موضوع و محمول را حل می‌کند، اما «مؤثر در کمال نهایی» نمی‌تواند موضوع ذاتی گزاره اخلاقی قرار گیرد به گونه‌ای که حُسن دایر مدار آن باشد!

۱- دروس فلسفه اخلاق، ص ۴۱-۴۲ و ص ۱۹۲-۱۹۳.

۲/۱- «باید و نباید»، محمولات الزامی گزاره های اخلاقی

۱/۲/۱- عنوان «باید»، بیانگر رابطه ضرورت بالقیاس میان فعل اخلاقی و کمال نهایی

مفاد اصلی بایدهای اخلاقی، بیان رابطه علیت میان فعل اختیاری و کمال نهایی می باشد. بین علت و معلول یک پدیده ضرورت وجود دارد، به این معنا که هرگاه علت تامه آن موجود شود، معلولش نیز ضروری الوجود است. به این ضرورت در اصطلاح فلسفه، ضرورت بالقیاس الی غیر گفته می شود. افعال اختیاری انسان به نسبت نتایج اخلاقی آنها نیز از این قاعده مستثنی نیستند؛ یعنی هرگاه فعل اخلاقی انسان را با نتایج مترتب بر آن می سنجیم، بین آنها رابطه ضرورت بالقیاس می یابیم. این ضرورت را می توان به صورت یک قضیه اخلاقی بیان کنیم که فعل مزبور در آن، متعلق «باید» است. مثلاً در گزاره «باید راست گفت»، «باید» از ضرورت بالقیاس بین راست گویی و کمال مطلوب حکایت می کند.^۱

۱/۲/۲- بازگشت کاربرد انشایی گزاره اخلاقی، به اخبار و حکایت از واقع

یکی از مسائلی که در فلسفه اخلاق از دیر باز محط بحث اندیشمندان بوده است، چگونگی تحلیل جملات انشایی است. بنابر تحلیلی که از مفاهیم اخلاقی ارائه دادیم، احکام اخلاقی از روابط عینی و حقیقی میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب او حکایت می کند. بر این اساس قضیه اخلاقی از قبیل جمله های اخباری می باشد که از واقعیت نفس الامری خود حکایت می کند و به همین دلیل است که قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد. بنابراین اصل در گزاره های اخلاقی، اخباری بودن آنهاست و گزاره های انشایی صرفاً تبدل در قالب و هیأت جمله می باشد.

این تبدیل در هیأت به منظور سهولت و سادگی در بیان مقصود و تأثیر و نفوذ بیشتر کلام صورت می‌گیرد.^۱

۲/۲- «خوب و بد»، محمولات ارزشی گزاره‌های اخلاقی

۲/۲/۱- «خوب»، مفهومی انتزاعی از رابطه علیتی بین فعل اخلاقی و کمال نهایی

مبتنی بر مبنایی که اخذ کردیم، مفهوم «خوب» از رابطه علیتی بین فعل اخلاقی و نتیجه آن انتزاع می‌شود. در حقیقت این مفهوم نیز از سنخ مفاهیم ثانی فلسفی است که از مقایسه و لحاظ حداقل دو امر عینی به دست می‌آید. بر این اساس تفاوتی ماهوی بین مفهوم باید و نباید با مفهوم خوب و بد وجود ندارد.^{۲ ۳ ۴}

۱- فلسفه اخلاق، ص ۹۳-۹۴.

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۳۸-۳۹.

۳- این تحلیل از «خوب و حسن» با واقعیت در وجود انسان ناسازگار است؛ انسان به روشنی در می‌یابد که درک صفت خوبی، صرفاً یک درک نظری نیست، بلکه میل و گرایش روحی انسان نیز منشاء درک از خوبی و بدی می‌گردد. به عبارت دیگر حسن و قبح بیش از آنکه مبتنی بر ادراک نظری باشد از مقوله احساس بوده که در حوزه امیال و گرایشات روحی پدید می‌آید، در حالیکه در نظریه آیت الله مصباح صرفاً به معنای درک نظری از ضرورت بالقیاس دانسته شده است.

البته استاد مصباح به تحلیل امیال و رابطه آن با کمال نهایی فعل اخلاقی پرداخته اند، همچنین به کرات بیان داشته اند که همواره صدور فعل، مسبوق به میل می‌باشد. لذا می‌توان نتیجه گرفت که میل انسان به کمال نهایی به خود فعل سرایت می‌کند و این میل، مقدمه انجام فعل قرار می‌گردد. در این صورت در این نظریه نیز درک نظری رابطه ضرورت بالقیاس بین فعل و کمال نهایی با میل و گرایش همراه خواهد بود و از تقویم این دو، درک از حسن و خوبی پدید می‌آید.

۴- در پایان به نقد و بررسی اشکالات استاد صادق لاریجانی بر نظریه استاد مصباح می‌پردازیم (ر.ک: مجله پژوهش‌های اصولی، سال سوم، شماره هفتم ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۹). در ابتدا اصل اشکال را آورده سپس مبتنی بر نظریه استاد مصباح به بررسی آن خواهیم پرداخت، بدیهی است در این مجال بررسی اشکالات در کمال اختصار صورت می‌گیرد:

الف) اشکال اول: ضرورت بالقیاس رابطه تکوینی بین فعل و کمال نهایی را بیان می‌کند، در حالی که به وضوح در می‌یابیم که اوامر و نواهی اخلاقی، انسان را خطاب قرار می‌دهد و او را ملزم به انجام یا ترک فعل می‌کند، لذا نظریه استاد مصباح تأیید زبانی ندارد. به عبارت دیگر الزام اخلاقی بیانگر رابطه‌ای میان انسان و فعل است، در صورتی که ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه آن وجود دارد. بنابراین الزامات اخلاقی نمی‌تواند همان ضرورت بالقیاس میان فعل و کمال نهایی باشد، چرا که خلاف ارتکازات عرفی و زبانی است. بررسی اشکال اول: همانگونه که در تقریر منعکس شد استاد مصباح به تفصیل به تحلیل رابطه انسان، کمال نهایی و افعال اخلاقی پرداخته و لذا نمی‌توان مدعی شد که ایشان از رابطه بین انسان و فعل غفلت کرده است. بنابراین هر چند ضرورت بالقیاس، بین فعل و کمال نهایی می‌باشد، اما با ضمیمه این مطلب که این فعل علت تحقق مطلوب نهایی می‌باشد، میل از کمال نهایی به آن فعل سرایت می‌کند و اینچنین نسبت بین انسان و انجام فعل پدید می‌آید. به عبارت دیگر هر چند رابطه «ضرورت بالقیاس» در وهله اول بیانگر

رابطه بین فعل و غایت آن است، ولی استاد مصباح کیفیت ارتباط فرد و فعل را نیز فرو نگذاشته، به تحلیل آن نیز پرداخته است. بر این اساس، اشکال آقای لاریجانی در صورتی وارد است که ایشان ادعا کند که ارتکاز عرفی این است که گزاره‌های اخلاقی اولاً و بالذات به رابطه انسان و فعل تعلق می‌گیرد نه ثانیاً و بالواسطه؛ که اثبات این ادعا خالی از تکلف نیست!

ب) اشکال دوم: دومین اشکالی که آقای لاریجانی مطرح کرده است، در خصوص جملاتی از قبیل «باید کمال مطلوب را تحصیل کنی» است. ایشان می‌گویند طبق نظریه استاد مصباح، جمله «باید به عدالت رفتار کنی» این طور تحلیل می‌شود که بین عدالت و غایت مطلوب ضرورت بالقیاس وجود دارد، ولی این توجیه در خصوص جملاتی از قبیل «باید کمال مطلوب را تحصیل کنم»، «باید به طرف سعادت بروم»، «باید فوز و فلاح را تحصیل کنم» درست نیست، زیرا بین فوز، فلاح و کمال مطلوب هیچ علیتی برقرار نیست. غایت با خودش ضرورت بالقیاس الی غیر ندارد، بلکه وحدت دارد. بنابراین ایشان ناچاراً باید یکی از دو راه زیر را انتخاب نماید؛ یا از اصل نظریه دست بکشد و یا بگوید که گزاره «باید کمال مطلوب را تحصیل کنیم» گزاره صحیحی نیست؛ یعنی نمی‌شود به نحو معقولی این جمله را گفت.

سپس آقای لاریجانی به پاسخی که استاد مصباح در کتاب اخلاق در قرآن آورده‌اند، اشاره می‌کند و آن را ناصحیح می‌داند. آقای مصباح در کتاب اخلاق در قرآن آورده‌اند که ما هیچ گاه در قرآن تحریض به تحصیل سعادت و کمال و امثال اینها می‌بینیم، چرا که اینها خودشان مطلوب بالذات و مورد حب ذاتی ما هستند و دیگر اینکه اینها نتایج افعال ما هستند که تکویناً بر افعال مترتب می‌شوند و لذا خارج از افعال اختیاری بوده و موضوع گزاره‌های اخلاقی - که موضوع آنها افعال اختیاری است - واقع نمی‌شود، آقای لاریجانی بعد از نقل این پاسخ می‌گویند که لازمه حرف آقای مصباح این است که جمله «باید تحصیل کمال کنی» بی‌معناست، در حالی که صحت این گونه جملات، واقعیتی بدیهی و ارتکازی است، لذا این جواب استاد مصباح پذیرفتنی نیست.

سپس آقای لاریجانی خودش راهکاری ارائه می‌دهد که البته در نهایت نیز آن را مخدوش می‌داند. این راهکار این است که در دفاع از نظریه فوق ممکن است گفته شود «ایجاد الکمال» یا «ایجاد الغایه المطلوبه» عنوانی است برای افعال منتهی به غایت مطلوب و بین این افعال و غایت مطلوب، رابطه علت و معلول قرار دارد، ولی در نظر آقای لاریجانی این پاسخ هم کارساز نیست، چون «ایجاد الکمال» عنوان حقیقی برای افعال منتهی به غایت مطلوب نیست. آری مجازاً ممکن است بر آن اطلاق شود، ولی بحث در اینجا لفظی نیست. «ایجاد الکمال» مساوق با «وجود کمال» است، چون هر «ایجاد» مساوق با «وجود» است. لذا ایجاد الکمال نمی‌تواند عنوان برای افعال منتهی به غایت باشد.

بررسی اشکال دوم: به نظر می‌رسد پاسخ به این اشکال بسیار ساده‌تر از راهکارهایی است که جناب آقای لاریجانی پیشنهاد کرده‌اند. استاد مصباح در هیچ کجای تبیین نظریه‌شان استعمال «باید» را منحصر به گزاره‌های اخلاقی نکرده‌اند، تا از اخلاقی نبودن جملاتی از قبیل «باید تحصیل کمال کنی»، نفی نظریه ایشان لازم بیاید. حتی ایشان در قسمتهای مختلف تصریح دارند که هر «بایدی»، اخلاقی نیست و این کلمه در علوم دیگر از جمله حقوق و یا حتی علوم تجربی قابلیت استعمال دارد و حتی می‌تواند صرفاً حالت انشایی و اعتباری داشته باشد. (فلسفه اخلاق، استاد مصباح، صفحه ۵۸ تا ۶۱)

اگر ادعا شود که هیچ یک از حالت‌های مختلف کاربرد «باید» در نظریه استاد مصباح نمی‌تواند مصححی برای جملات «باید کمال را تحصیل کنی» باشد، نهایت اشکالی که به استاد مصباح وارد خواهد بود، غفلت از برخی کاربردهای «باید» است؛ نه نقض نظریه ایشان! چرا که می‌توان مدعی شد که در برخی از موارد، استعمال «باید» به منظور حکایت از وجود «میل» می‌باشد، مثل آدم تشنه‌ای که می‌گوید «من باید آب بخورم». در این حالت، جمله «من باید آب بخورم» در حقیقت کاشف از وجود میل در گوینده می‌باشد؛ نه اینکه آب خوردن، ضرورت بالقیاس نسبت به کمال مطلوب دارد.

ج) اشکال سوم: آقای لاریجانی می‌فرماید اگر ما بپذیریم که باید‌های اخلاقی همان ضرورت‌های بالقیاس بین فعل و کمال مطلوبند، ناگزیر باید این ضرورت بین «وجود فعل» و «وجود کمال مطلوب» و لا اقل بین «وجود مقدر فعل» و «وجود مقدر کمال مطلوب» باشد،

در حالی که معروض «بایستی» یا «ضرورت اخلاقی» هیچ‌گاه نمی‌تواند وجود فعل (اعم از حقیقی و یا تقدیری) باشد، زیرا فعلی که وجود خارجی یافته و یا وجود خارجی‌اش مفروض و مقدر است، بی‌معناست که تحت الزام اخلاقی یا قانونی یا شرعی برود. همچنین دفاع از این نظریه با عنوان کردن این مطلب که مقصود استاد مصباح ضرورت بین علت و معلول نیست، بلکه ضرورت موجود بین علل مُعدّه و غایت می‌باشد، تلاشی بی‌ثمر است، زیرا این ادعا - علاوه بر اینکه خلاف تصریحات فراوان جناب آقای مصباح است - در نهایت باید یکی از سه حالت زیر را بپذیرد؛ یا بگوید: ضرورت بالقیاس بین «وجود فعل و وجود غایت است» یا بگوید «بین عدم فعل و وجود غایت است» و یا معتقد شود «بین طبیعت فعل و وجود غایت» است که به وضوح، دو فرض اخیر باطل است و لذا چاره‌ای نیست که بگوییم ضرورت بالقیاس بین وجود فعل و وجود غایت است که باز همان اشکال وارد خواهد بود.

بررسی اشکال سوم: این اشکال قوی‌ترین اشکال آقای لاریجانی بر نظریه استاد مصباح است. لبّ این اشکال این است که رابطه ضرورت بالقیاس یک رابطه تنجیزی بین وجود علت و وجود معلول و یا حداقل بین وجود مفروض علت و وجود مفروض معلول است. این در حالی است که بی‌شک متعلق لزوم و بایستی، نمی‌تواند امر موجود و یا مفروض الوجود باشد، زیرا که ظرف وجود (حقیقی باشد یا مفروض) ظرف اسقاط تکلیف است. همانگونه که ملاحظه می‌شود اساس این اشکال بر این استوار است که معنای ضرورت بالقیاس «حکایت از تحقق علت به دلیل تحقق معلول» باشد؛ یعنی علت موجود است، چون معلول موجود است (اعم از اینکه معلول واقعاً موجود باشد و یا اینکه موجود فرض شود)، ولی به نظر می‌رسد که می‌توان درباره ضرورت بالقیاس معنایی دیگر نیز ارائه نمود که بر اساس آن اشکالی متوجه نظریه استاد مصباح نشود. به این صورت که بگوییم مفاد ضرورت بالقیاس «إلی الغیر» این است که «اگر معلول موجود باشد، وجود علت نیز ضرورت دارد، فارغ از اینکه در حال حاضر معلول موجود است یا معدوم». اگر چنین تحلیلی را از مفاد ضرورت بالقیاس بپذیریم، واضح است که مستلزم وجود و یا فرض وجود کمال مطلوب (معلول) نیست و به تبع آن، بر وجود و یا فرض وجود علت (فعل) نیز دلالت نخواهد کرد و در عین حال هم رابطه‌ای خواهد بود بین «وجود فعل» (علت) و «وجود کمال مطلوب» (معلول). بر این اساس هرگاه به کسی گفته شود که «باید به عدالت رفتار کنی»، معنایش این است که «اگر کمال نهایی موجود باشد، ضرورت دارد که عادلانه رفتار کرده باشی» و چون شخص فقدان کمال مطلوب را بالوجدان در می‌یابد، لذا انگیزه پیدا می‌کند که برای تحقق آن عدالت بورزد. بنابراین می‌توان گفت ضرورت بالقیاس یک رابطه تنجیزی بین وجود علت و وجود معلول است و در عین حال، معلّق بر وجود معلول است؛ یعنی فرض وجود معلول در آن شرط نیست، بلکه رابطه‌ای است که در فرض وجود معلول برقرار است.

۵) اشکال چهارم: در این اشکال، جناب آقای لاریجانی معتقد است که این نظریه عاجز از ارائه توجیهی عقلی از افعال انسان است و در نهایت نیز به نسیت در اخلاق منتهی می‌گردد، زیرا انسان عاقل به دنبال آن است که افعالش را معلّل به اغراض عقلایی نماید و لذا اگر کسی در پاسخ به این سؤال که «چرا فلان کار را کردی؟» بگوید: «چون میل دارم»، این غرض، عقلایی نیست، چرا که حتی افعال حیوانات هم مسبوق به میل است. بنابراین بحث بر سر آن است که عقلا در افعال خود به چه چیزی تکیه می‌کنند، که مطمئناً این غرض و تکیه‌گاه نمی‌تواند صرف «میل» باشد.

در ادامه آقای لاریجانی می‌گوید در نظریه استاد مصباح هر فعل اختیاری از توجه خاص نفس سرچشمه می‌گیرد که این توجه نیز ریشه در حبّ ذات دارد و اراده‌ها در واقع تبلور همین حب ذات و کمالات ذات است. بنابراین این نظریه در پاسخ به این سؤال که «چرا فلان شخص اقدام به این کار می‌کند؟»، باید بگوید، ما یک حب ذاتی به غایت داریم و این فعل، ضرورت بالقیاس نسبت به آن غایت دارد؛ یعنی علت برای آن غایت است. پس این نظریه نیز در نهایت برای تصحیح افعال اخلاقی و ارزشی آنها به حبّ ذات و کمال حقیقی تمسک جسته که لازمه آن «نسیت مطلق اخلاق» است.

بررسی اشکال چهارم: اساس این اشکال امری صحیح می‌باشد؛ یعنی اگر نظریه‌ای در نهایت به این مطلب برسد که یک امر چون متعلّق میل است اخلاقی است، مطمئناً منجر به نسیت مطلق اخلاق خواهد شد، زیرا که این مطلب مستلزم آن است که هر کسی بتواند به صرف مایل بودن به فعلی آن را اخلاقی بداند، ولی به نظر می‌رسد نظریه استاد مصباح از این نقیصه مبرا باشد. توضیح آنکه استاد مصباح وجود میل را شرط صدور فعل می‌داند، اما آن را برای اخلاقی بودن یک فعل کافی نمی‌داند، زیرا امیال به دو دسته متعالی و پست تقسیم می‌شوند و افعالی، اخلاقی خواهند بود که مبتنی بر امیال متعالی باشد. اینکه چرا این دسته از امیال اخلاقی خواهند بود نیز

جمع‌بندی نظریه آیت‌الله مصباح

جمع‌بندی نظریه استاد مصباح را می‌توان در دو مبحث «تحلیل فعل اخلاقی» و «تحلیل گزاره‌های اخلاقی» ارائه نمود.

در مبحث اول استاد مصباح معتقد است که میل محوری و اصلی در انسان «حب نفس» است که از این میل متناسب با مراتب وجودی انسان، «میل به خواسته‌ها و اقتضائاتِ شئونِ متفاوتِ نفس» مشتق می‌شود به گونه‌ای که هر یک از مراتب نباتی، حیوانی و انسانی نفس آدمی کمال مخصوص به خود را طلب می‌کند و اراده انسانی را به سمت آن سوق می‌دهد.

همچنین با توجه به زیر بنا بودن «حب نفس» نسبت به سایر مطلوبیت‌ها و گرایش‌های نفس انسانی می‌توان نتیجه گرفت که آن کمال و مطلوبیتی که بیشتر از همه، منافع نفس را تأمین می‌کند، دوست‌داشتنی‌تر و علاقه انسان به آن افزون‌تر است که از چنین مطلوبی به «کمال نهایی» تعبیر می‌شود

در این نگاه، انسان مختار است که از میان این کمالات و مطلوبیت‌های نفس، برخی را برگزیند و برخی را وانهد که با توجه به تراحم مطلوبیت‌های سطوح مختلفِ نفس مسأله اولویت‌بندی و ترجیح پیش می‌آید. نکته مهم دیگر اینکه پرداختن انسان به امیال یک مرتبه از نفس، موجب تقویت و توسعه آن مرتبه و تضعیف مراتب دیگر می‌شود. به عنوان مثال انسان اگر بیش از اندازه به امیال مرتبه حیوانی توجه کند موجب تقویت حیوانیت نفس خویش می‌گردد. در این صورت مراتب دیگر نفس تحت الشعاع قرار گرفته، کلیت نفس تنزل پیدا می‌کند. در مقابل

مبنتی بر استدلال و برهان عقلی است که در مقام خود توضیح داده شده است. از این رو استاد مصباح یکی از ملاکات ارزش اخلاقی را انتخاب عقلانی کمال نهایی می‌داند و بارها تاکید کرده‌اند که هر دو عامل «میل» و «محاسبه عقلی» توامان موجب صدور فعل می‌شوند. بنابراین غرض عقلایی منظر آفای لاریجانی نیز تأمین می‌گردد.

به میزانی که انسان به مراتب عالی نفس بپردازد تعالی و تکامل نفس را به دنبال خواهد داشت. بنابراین بر میزان تکامل یا تنزل نفس می‌توان امیال نفس را به دو دسته «امیال پست و امیال متعالی» تقسیم کرد.

همانطور که گفته شد انسان به علت برخورداری از «حب نفس» بیشترین تمایل و کشش را به «کمال نهایی» دارد. راه انحصاری تشخیص مصداق این کمال نهایی نیز استفاده از قوه عاقله و سنجش است. معیار عقل برای تعیین مصداق کمال نهایی نیز همانا انفع و اصلح بودن برای نفس است.

در تشخیص کمال نهایی می‌بایست به این نکته توجه کرد که اولاً کمال نهایی بالاترین و بیشترین منفعت و لذت را برای نفس تأمین کند، ثانیاً منافع و لذت‌های بلند مدت بر لذات کوتاه مدت و لحظه‌ای ترجیح دارند. با لحاظ این دو شاخصه کمیت و کیفیت منفعت و لذت در تشخیص کمال نهایی و همچنین ضمیمه کردن دو اصل موضوعه از اعتقادات دینی (اعتقاد به روح و معاد) می‌توان نتیجه گرفت تأمین منافع روح اولویت دارد و وصول به آن نیز جز با «تقرب به خدای متعال» ممکن نخواهد بود. بنابراین مصداق کمال نهایی در اخلاق، «قرب خدای متعال» می‌باشد و تنها در پرتو آن است که می‌توان کلیه کمالات و منافع نفس را تأمین نمود.

البته ممکن است عقل در تشخیص کمال نهایی و یا مقدمات تحقق آن دچار اشتباه شود که به نظر استاد مصباح همین اشتباهات است که علت اختلاف انسانها در تشخیص افعال اخلاقی می‌شود.

علاوه بر اینها استاد مصباح «نیت» را از ارکان فعل اخلاقی به حساب می‌آورد. به این صورت که در نگاه ایشان فعلی اخلاقی است که علاوه بر حضور «میل و گرایش» و «مبتنی بودن بر شعور و آگاهی» به «نیتِ مقدمه کمال نهایی بودن»، «انتخاب» گردد.

در مبحث دوم (تحلیل گزاره‌های اخلاقی) استاد مصباح معتقد است که «موضوع گزاره‌های اخلاقی» از سنخ مفاهیم ثانی فلسفی است که از روابط علیتی موجود بین فعل اختیاری و نتیجه آن انتزاع می‌شود. از طرفی همه موضوعات گزاره‌های اخلاقی در یک رتبه نبوده، برخی از آنها به برخی دیگر رجوع دارند که با دقت در این مطلب مشخص می‌شود که عنوان ذاتی صرفاً «المفید للمجتمع» است که ملاک حکم اخلاقی است. لذا هرگاه این عنوان صدق کند حکم ثابت است و دیگر نیازی به قیدی دیگر نیست. استاد مصباح مدعی است این مطلب می‌تواند موجب رهایی اخلاق از نسبیت گردد، چرا که پذیرش ذاتی بودن برخی موضوعات بدین معناست که اخلاقی بودن آنها دارای دوام، کلیت و ضرورت است. لذا می‌توان از آنها به عنوان مقدمات برهان استفاده کرد و هم بر وجود آنها برهان اقامه کرد که همین امر مانع نسبی شدن اخلاق خواهد بود.

همچنین استاد مصباح در خصوص «محمولات گزاره‌های اخلاقی» قائل است که این محمولات در دو دسته «عناوین الزامی» (باید و نباید) و «عناوین ارزشی» (خوب و بد) استعمال می‌شوند که هر دوی آنها در حقیقت از رابطه «ضرورت بالقیاس میان فعل اخلاقی و کمال نهایی» إخبار می‌دهند. بنابراین اصل در گزاره‌های اخلاقی، اخباری بودن آنهاست و گزاره‌های انشایی صرفاً تبدیل در قالب و هیأت جمله می‌باشد که به منظور سهولت و سادگی در بیان مقصود و تأثیر و نفوذ بیشتر کلام صورت گرفته است.

بخش دوم: بررسی نظریه آیت الله مصباح یزدی در خصوص «الزامات اخلاقی» و نسبت آن با

توحید

در این بخش به نقد و بررسی نظریه فلسفه اخلاق آیت الله مصباح یزدی و نسبت آن با «توحید» و «خداپرستی» می‌پردازیم. در بررسی نظریه، مبانی معرفت شناسی آن، به عنوان پیش فرض پذیرفته شده، از نقد و بررسی این مبانی خودداری می‌کنیم.^۱

۱- نقد اول: عجز این نظریه از تحلیل «پرستش خدای متعال»، به علت بازگشت خداپرستی به حب

نفس

استاد مصباح در نظریه فلسفه اخلاق خود منشاء همه امیال انسان را به «حب نفس» باز می‌گرداند، به گونه‌ای که تمامی افعال انسان در جمیع اقسام آن ظهور و بروز حب نفس و در مرتبه بعد تأمین کمالات نفس می‌باشد.^۲

مبنتی بر این مبنا انسان اصالتاً تنها خود را می‌خواهد و مطلوب اصیل نزد او نفس او است. بنابراین پرداختن او به دیگر امور در جهت به کارگیری آنها در تأمین کمال نفس خود است و صرفاً جنبه مقدمیت دارد. چنین انسانی حتی اگر به پرستش خدای متعال می‌پردازد، در حقیقت این کار نزد او مطلوبیت اصیل ندارد، بلکه صرفاً مقدمه و طریق رسیدن به کمال نفس است و از هیچ ارزش ذاتی برخوردار نیست. به عبارت دیگر انسان یک هدف حقیقی دارد و آن نفس

^۱ - لازم به ذکر است مطالب این بخش از مقاله، جمع بندی نکاتی است که در جلسات پژوهشی در محضر استاد سید مهدی میرباقری به بررسی نظریه پرداخته شده است و البته نقاط ضعف آن متوجه نگارنده می‌باشد.

^۲ - این بخش از نظریه مورد تأکید و تکرار استاد مصباح در کتب اخلاقی ایشان است. ر.ک: دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۳۰؛ اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۵۳؛ اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۳۷؛ خودشناسی برای خودسازی، ص ۱۰۵.

اوست و هر فعلی از او صادر می‌شود در اصل تلاشی برای تأمین آن هدف واحد است که به اشکال و قالب‌ها گوناگون ظهور پیدا می‌کند. از طرف دیگر بدیهی است که مفهوم پرستش چیزی جز این نیست که انسان برای موجودی، مطلوبیت اصیل قائل شود و او را محور فعالیتها و اقدامات خود قرار دهد. بر این اساس در این نظریه انسان همواره نفس خود را می‌طلبد و هیچگاه از این خودپرستی رهایی نمی‌یابد. بنابراین در این نظریه «خداپرستی» همواره تابعی از «نفس خواهی» خواهد بود و هیچگاه معنای رفیع خود را نخواهد یافت.

استاد مصباح در کتاب «اخلاق در قرآن» دو پرسش بر نظریه خود مطرح می‌کنند و به آن پاسخ می‌دهند. از آنجا که این پرسش و پاسخ مرتبط با اشکال فوق می‌باشد، ابتدا مضمون آنرا ذکر کرده و سپس در ادامه به بیان ناکافی بودن پاسخ و باقی ماندن اشکال خواهیم پرداخت.

«سؤال اول: چرا در این طرح، سخنی از محبت به خدا - که براساس آیات و روایات یک امر فطری است - به میان نیامده است؟

پاسخ: محبت به خدا در انسان‌ها به سه صورت قابل فرض است:

- ۱- به صورت نیروی محرک ناآگاهانه و فطری که در عمق فطرت انسان و درون نفس وی جای دارد، هرچند خود انسان از وجود آن غافل است.
- ۲- به صورت آگاهانه در افراد عادی و متعارف.
- ۳- مرتبه کامل محبت الهی که در اولیاء الله و افرادی که به مرتبه خلوص در توحید رسیده‌اند، وجود دارد.

این محبت به خدا در هر سه دسته، هر کدام به دلیلی از تحت‌الگوی امیال در این نظریه خارج است؛ محبت به خداوند در دسته اول به صورت یک میل ناآگاهانه و فطری است و به

همین دلیل در تقسیم‌بندی این نظریه داخل نشده است، چرا که این نظریه امیالی را که انسان نسبت به آن آگاهی دارد برشمرده است. در دسته دوم محبت به خداوند، به عنوان یک میل اصیل مبدء خداپرستی واقع نشده است، بلکه در میان عامه مردم اینگونه است که امیال دیگر از قبیل میل به نعمات بهشت و ترس از عذاب‌های جهنم، باعث می‌شود که رو به پرستش خداوند آورند. بنابراین چنین محبتی در اصل به نعمت‌های خداوند و با نظری دقیق‌تر به خواسته‌های خودشان تعلق گرفته است و مع الواسطه به خداوند نسبت داده می‌شود. این سخن در مورد نعمت‌ها و لذت‌های اخروی نیز صادق است. بدیهی است که در این مدل به طراحی امور ذاتی و اصیل پرداخته شده است و چنین محبتی جایگاه مستقلى در این بحث نخواهد داشت. همچنین در دسته سوم مرتبه کامل محبت خداوند در حالت خلوص در توحید پدید می‌آید. این حالت برای برخی از انسان‌ها حاصل می‌شود که دیگر خود را نادیده گرفته و تنها جذب معشوق است که مبدء افعال آنها می‌شود، اما از آنجا که این حالت عمومیت ندارد و فقط برای قلیلی از انسان‌ها پدید می‌آید، در این طرح جایی برای آن منظور نشده است.

بنابراین محبت به خدا در فرض اول به دلیل آگاهانه نبودن، در فرض دوم به دلیل اصیل نبودن و در فرض سوم به دلیل عمومیت نداشتن، از تقسیم بندی امیال در این نظریه خارج است، چرا که در این نظریه امیال «آگاهانه»، «اصیل» و «عمومی» تبیین شده است.

سؤال دوم: در مباحث اخلاقی بسیار دیده می‌شود که «نفس» مذمت شده است و خودخواهی و خوددوستی ملاک ارزش منفی تلقی شده است، در حالی که در این نظریه حب به نفس، اصیل‌ترین گرایش و منشاء همه امیال و افعال دانسته شده است؟!

پاسخ: نفس دو معنی دارد: به یک معنا قوه‌ای است در وجود انسان که امر به منکر می‌کند که در مقابل عقل یا خداوند قرار دارد و به این معنا در اخلاق به کار می‌رود، معنای دوم که در فلسفه کاربرد دارد به معنای «روح» است که در مقابل «جسم» می‌باشد. کاربرد نفس در این نظریه در معنای دوم و به معنی حقیقت روح انسانی است. اساساً حب نفس در اصطلاح فلسفی آن، عین نفس و جوهره وجودی انسان است که همانند علم به نفس، ذاتی نفس است به همین دلیل امری ارزشی نبوده و داخل در دامنه اخلاق نیست.^۱

استاد مصباح علی‌رغم تأکید و تکرار این نکته که منشاء تمامی امیال حب نفس می‌باشد، اما دلیل و استدلالی بر این مدعا ذکر نکرده‌اند. البته به نظر می‌رسد ایشان از این رهگذر قصد توجیه محرکیت نفس را دارد. ایشان در بیان این نقش اساسی و مهم حب نفس آورده‌اند:

«اگر چنین غریزه‌ای [حب نفس] در انسان نبود هیچ تلاشی اعم از فردی و اجتماعی انجام نمی‌داد حتی فعالیت‌هایی که به نظر می‌رسد که فقط به انگیزه دیگرخواهی انجام می‌گیرد در سطح عمیق‌تری از میل به کمال، نشأت می‌گیرد که یکی از فروع حب ذات است.»^۲

اینکه منشاء افعال و حرکات انسان امیال اوست، مطلبی صحیح و صواب است که نمی‌توان در آن خدشه کرد، اما چه ضرورتی دارد که بازگشت همه امیال به میل به نفس و ذات خود باشد؟ آیا نمی‌توان متعلق میل را در بیرون از انسان دانست؟ به عنوان مثال هنگامی که من به یک گل زیبا علاقه دارم و از زیبایی آن لذت می‌برم، بدین معنا است که چون خودم را دوست دارم، به گل هم علاقه دارم؟! البته این مطلب قابل دفاع است که تا زیبایی گل در درون انسان

۱- اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۷۰.

۲- اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۸۱.

پایگاهی نداشته باشد، انسان گرایشی به آن نخواهد داشت، ولی همین که نیازی از نیازها و ضعفی از ضعف‌های انسان توسط آن مرتفع گردد، برای ایجاد گرایش انسان نسبت به آن کافی است و ضرورتی برای وساطت حب نفس وجود ندارد.

لذا می‌توان گفت خدای متعال خلقت انسان را متناسب با «توحید» قرار داده و پایگاه پرستش و عبودیت را در نهاد انسان به ودیعه گذاشته است. بنابراین، میل به خضوع و خشوع و بندگی نسبت به حضرت حق بدون واسطه در عباد وجود دارد، چرا که انسان، مخلوق و فقیر نسبت به رزق خداوند است و این فقر جز با پیوند با خود او مرتفع نمی‌گردد. با توجه با مخلوقیت انسان این میل، اصلی‌ترین گرایش انسان است و همه نیازمندی‌ها و به تبع گرایش‌ها و امیال انسان برای در خدمت آن قرار گرفتن خلق شده‌اند، هر چند که انسان در اثر پیروی از شیطان و هوای نفس می‌تواند به این امیال رنگ و بوی استکبار علی الله دهد، اما آنچه در این مقام مورد توجه است وجود تعلق و گرایشی است که در فطرت انسان به ودیعه گذاشته شده و او را مستقیماً به عبودیت و بندگی فرا می‌خواند بی‌آنکه از حب نفس نشأت گرفته باشد.

بنابراین در تحلیل امیال انسان نه تنها بازگشت میل عبودیت و پرستش خدای متعال به حب نفس ضرورتی ندارد، بلکه همانگونه که گذشت این دو میل در تعارض و تنافی با یکدیگر می‌باشند. حب نفس، انسان را متوجه به درون کرده تا کمال و بزرگی خود را دنبال کند. در واقع معبود حقیقی چنین انسانی نفس اوست و محبت به این معبود است که انگیزه اعمال و رفتار او را تأمین می‌کند، در حال که انسان موحد حقارت و فقر خویش را در برابر عظمت و کبریایی خدای متعال در می‌یابد و خویش را مقهور شأن جمال و جلال او احساس می‌کند و لذا از طریق

تذلل و خواری خود در پیشگاه این معبود و نادیده شمردن ما سوای او، تلاش می‌کند تا به قرب ساحت او نائل آید و رحمت و رضوان او را به دست آورد.

بر این اساس اساساً حب به خود با حب به خدا سازگاری ندارد، چه در عوام مردم و چه در خواص از عارفان. اینکه استاد مصباح در خصوص عارفان معتقد است که ایشان در مقام توحید از حب به نفس رفع ید می‌کنند - مضاف بر این اشکال که چگونه یک امر ذاتی مرتفع گردیده است؟^۱ - نشان از ناسازگاری این دو میل (حب به خود و حب به خدا) در مرتبه «توحید تام» دارد. گویی موحد واقعی، خود را نادیده گرفته و تمام توجه خویش را به سوی محبوب و معشوق معطوف می‌دارد. به عبارت دیگر مقام توحید، مقام عبور از خود و سر سپردگی به خداوند است، نه اینکه انسان موحد در بطن خداپرستی، منفعت و کمال خود را دنبال کند.

نکته دیگر اینکه تحلیل این امر در مراتب پایین‌تر و در افراد عامی چگونه خواهد بود؟ اگر بین حب نفس و خلوص در توحید تعارض وجود دارد، آیا می‌توان افراد معمولی را به این دلیل که به مرتبه توحید نرسیده‌اند در چنگال خودپرستی و نفس‌پرستی قلمداد کنیم؟ بدیهی است که اگر گفته شود در چنین انسان‌هایی تمامی امیال به حب نفس بازگشت می‌کند و تمام افعال آنها نیز از حب نفس نشأت می‌گیرد، رشد و تکامل آنها نه تنها به رهایی از این میل نمی‌انجامد، بلکه منجر به تشدید این حب نیز خواهد شد، چنانکه استاد مصباح نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند.^۲

بنابراین چنین افرادی هر مقدار هم تکامل پیدا کنند حب نفس آنها بیشتر خواهد شد و از مرتبه

توحید فاصله خواهند گرفت!

۱- «فرض نیستی حب ذات و خود دوستی، به نفی خود ذات و نبود نفس می‌انجامد.» اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۸۰.

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۴۵.

در تحلیل مراتب پایین‌تر باید گفت - همانگونه که ذکر شد - خداوند فطرت انسان را توحیدی قرار داده است و لذا انسان به صورت فطری به تناسبات اراده و خواست خداوند میل و تعلق دارد و مراتب مشیت او را در عالم حسن می‌داند. امیال فطری در انسان جهت واحدی دارد و آن ولایت و تصرف خدای متعال است. انسان‌ها به میزانی که اراده خود را تسلیم این فطرت توحیدی کنند شدت و کیفیت تعلقات توحیدی او رشد خواهد کرد و متکامل‌تر خواهد شد. بر این اساس هرچند انسان‌ها در مراتب پایین‌تر از مقام توحید ناب به امید نعم بهشتی و یا خوف از جهنم خدا را عبادت می‌کنند، اما این خوف و رجاء، برخاسته از فطرت خداجوی آنهاست. در حقیقت «رغبت به بهشت» از «میل به رحمت خداوند» و «اکراه از جهنم» از «نفرت از غضب الهی» نشأت می‌گیرد. بلی، با شکوفایی فطرت و بسط و توسعه امیال الهی، انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که جز به رضای خداوند نمی‌اندیشد و هیچ عامل دیگری جز رضوان و رضایت خداوند برای او بعث و تحریک ایجاد نمی‌کند.

بنابراین امیال برخاسته از فطرت در جمیع مراتب متناسب با ولایت خدای متعال در این عالم است و اگر این تمایلات در برخی انسان‌ها در مرتبه‌ای قبل از مقام توحید ناب باشد، دلیل بر این نیست که آنها به دنبال نفس و کمالات نفسانی هستند. به تعبیر دیگر خداوند انسان را محتاج و نیازمند به خود آفریده است و از طریق همین عجز و نیاز است که انسان تعلق و وابستگی به رحمت، رزق و در نهایت، رضوان خدا را در خود می‌یابد.^۱

۱- مطالبی قریب به این مضمون در آثار استاد مصباح نیز وجود دارد. از جمله اینکه ایشان می‌فرمایند: «کمال نهایی انسان بنده، خالص شدن یا مشاهده فقر ذاتی و کامل خویشتن است... پس مسیر اصلی تکاملی و صراط مستقیم انسانیت و راه صحیح قرب به خدا، بندگی کردن و الغای استقلال‌های پنداری و اعتراف به نیاز کامل و همه جانبه خویش است.» (خودشناسی برای خودسازی، ص ۸۳.)

همچنین با نگاهی به سیره تربیتی و پرورشی انبیاء و ائمه اطهار علیهم السلام خواهیم دید که آن حضرات نیز همواره سعی در اظهار فقر ذاتی انسان و به عجز و اضطراب رساندن او در پیشگاه خدای متعال داشته‌اند تا بدین گونه حالت خضوع و خشوع و تضرع را در وجود انسان پدید آورند^۱، اما طبق این مبنا - که حب نفس شدیدتر عامل رشد و تعالی انسان گردد - می‌بایست انبیاء علیهم السلام انسان را به حب نفس بیشتر دعوت نمایند و از او بخواهند که به نفس خود بیشتر محبت ورزند نه اینکه آن‌ها را متوجه فقر ذاتی خود کنند. به نظر می‌رسد سیره تربیتی رسولان خدا نه تنها با سیره تربیتی به دست آمده از این مبنا هم‌خوانی ندارد، بلکه در تقابل با آن می‌باشد، همچنان که نفس خواهی و خداپرستی با یکدیگر در تعارض‌اند.

۲- نقد دوم: ضعف این نظریه از تحلیل «طاعت و عصیان الهی»، به علت بازگرداندن همه امیال به حب

نفس

از مسائل با اهمیت در فلسفه اخلاق، تحلیل مکانیزم اتمام حجت خداوند بر بندگان و توجیه عقاب و ثواب الهی می‌باشد.

یکی از نقاط مثبت در نظریه استاد مصباح توجه به وجود دو سنخ میل متعالی و پست در وجود انسان است، زیرا که مبتنی بر یک سنخ میل، صدور دو گونه فعل حسن و قبیح از انسان توجیه‌پذیر نمی‌باشد. اگر صرفاً یک نوع میل در انسان وجود داشته باشد - با توجه به اینکه می‌بایست همه آنها دارای یک حکم باشند - اتصاف برخی از آنها به «حسن» و برخی به «قبیح»

۱- در این خصوص استاد مصباح نیز می‌فرماید:

«خدای متعال وقتی انبیاء را برای اقوامی می‌فرستاد مردم را به گرفتاری و بلا مبتلا می‌کرد بدین منظور که حالت تضرع یابند و دین خدا را بپذیرند و به دنبال انبیاء به راه حق و حقیقت هدایت یابند، چنانکه می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْأَسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ» (اعراف، ۹۴) (اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۳۶۴).

بی معنا خواهد بود.^۱ استاد مصباح به خوبی به این امر ملتفت بوده و لذا تقسیم امیال به امیال متعالی و امیال پست را یکی از ارکان نظریه فلسفه اخلاق خویش قرار داده است، اما ایشان منشاء تمامی امیال - چه امیال متعالی و چه امیال پست - را حب نفس می دانند. در این صورت باز توجیه اینکه چرا یک دسته از امیال، متعالی و خوب و دسته دیگر امیال پست و بد خواهد بود، دشوار خواهد شد، چون هر دو دسته از امیال، ظهور و بروز حب نفس بوده و از حقیقت واحدی برخوردار می باشند. در این صورت، هم فردی که به امیال پست خود تن می دهد و هم فردی که از امیال متعالی تبعیت می کند، هر دو به دنبال حب نفس و استیفای منافع آن می باشند، لذا این سؤال پیش می آید که چرا یکی را می توان «تحسین» و دیگری را «تقبیح» کرد؟

استاد مصباح به این سؤال اینچنین پاسخ می دهند که نفس از مراتب مختلفی تشکیل شده که هر مرتبه، امیال مخصوص به خود و اقتضای تأمین کمال مربوط به خود را دارد. امیال برخاسته از مراتب بالایی نفس را امیال متعالی و امیال مربوط به مراتب دانی نفس را امیال پست می نامیم. نکته ای که باعث می شود امیال متعالی را، متعالی بنامیم این است که کمالات حقیقی نفس به طور کامل از طریق این دسته از امیال استیفاء می شود. البته امیال پست هم به دنبال تأمین کمال مربوط به مراتب پایین نفس می باشند، اما این کمالات آنی و زودگذر بوده و هنگامی که در مقیاس کلیت نفس و جمیع مراتب آن می سنجیم، موجب تنزل نفس می گردند. به عبارت دیگر این دو دسته از امیال، هر دو برخاسته از حب نفس و در راستای تأمین کمال نفس می باشند، اما تفاوت آنها در شدت و ضعف آنهاست، چه اینکه امیال متعالی کمالات حقیقی و بلند مدت نفس

۱- قبلاً اثبات گردید که نمی توان رابطه «حسن و قبح» و «امیال» را مطلقاً بریده فرض نمود. لذا بدون تردید «میل و گرایش» یکی از مقومات درک از «حسن و قبح» می باشد.

را می‌طلبد و امیال پست، کمالات آنی و زودگذر را. نکته مهمی که وجود دارد این است که این دو دسته از امیال در اغلب موارد در تعارض و تراحم با یکدیگر می‌باشند که انسان مختار می‌بایست با به کارگیری «قوه سنجش» میان این دو دسته از امیال یکی را برگزیند. از این رو هر آنچه که در مسیر تکامل نفس واقع شود و امیال متعالی انسان به آن تعلق گیرد را «حَسَن» و یا «حق» و هر آنچه را که موجب تنزل نفس و متعلق امیال پست باشد «قبیح» یا «باطل» می‌نامیم.^۱

اما این راه حل نیز نمی‌تواند بین حسن و قبح و یا حق و باطل تفاوت جوهری ایجاد کند. توضیح آنکه در اینصورت حب نفس شدیدتر، تمیز بین حق و باطل خواهد بود! بدیهی است این امر نمی‌تواند ملاک حق و باطل و ملاک عقاب و ثواب گردد، چرا که مبتنی بر این مبنا انسان گناهکار که فعل قبیح از او صادر می‌شود صرفاً به حب نفس ضعیف‌تری بسنده کرده و به تأمین کمال نفس در مراتب پایین قانع گردیده است! بر این فرض عقاب چنین شخصی چه توجیهی دارد؟! آیا اگر شخصی به حب نفس کمتر و منفعت پایین‌تر بسنده کند، باید عقاب شود؟! آیا در عالم آخرت نهایتاً خداوند خواهد گفت که چون حب ذات کمتری داشته، کمالات نفس خویش را استیفاء نکرده‌ای، اکنون مستحق عذاب خواهی بود؟! آیا سؤال اصلی فراروی انسان در آخرت، «توحید» است و یا «میزان خود دوستی و نفس خواهی»؟!

براین اساس «طاعت و عصیان» در این نظریه این‌گونه ترسیم شده است که چون حب نفس انسان در بالاترین مرتبه اقتضای فعل حَسَن دارد، انسان می‌بایست آن را انجام دهد، در حالی که

می‌توان سؤال کرد که چرا انسان باید حب نفس خود را در بالاترین درجه پاسخ دهد؟ و این سؤال است بی‌پاسخ.

ممکن است این پاسخ به ذهن خطور کند که این «بایستی» به حکم عقل است، اما بنابر نظریه استاد مصباح دانستیم که عقل بعث و زجری ندارد و صرفاً نقش ادراکی ایفاء می‌کند. بنابراین تأمین بالاترین مرتبه از حب نفس نمی‌تواند مبرری مناسب جهت انجام فعل حسن و توجیه قانع کننده‌ای بر طاعت خدای متعال باشد.

برای رهایی از مشکل فوق ضرورت دارد، دو پایگاه امیال در وجود انسان در نظر گرفته شود که یکی میل به خوبی‌ها دارد و دیگری میل به بدی‌ها. تا تفکیک بین «نفس» و «فطرت» صورت نگیرد، مشکل فوق به قوت خود باقی خواهد ماند. باید پذیرفت که دو پایگاه میل (نفس و فطرت) در عرض یکدیگر در انسان ایجاد کشش و تعلق می‌کنند. این دو دسته کشش و تعلق تا مرز اراده انسان پیش می‌آیند و بر آن فشار و الزام ایجاد می‌کنند^۱، ولی در نهایت، این اراده انسان است که بین این دو یکی را ترجیح داده، برمی‌گزیند. به نظر می‌رسد این مطلب همواره برای همگان اتفاق می‌افتد و اساساً تفسیر جدال درونی حق و باطل جز از این طریق امکان‌پذیر نخواهد بود؛ هنگامی که انسان مردّد در انجام یک فعل (قبیح یا حسن) می‌گردد حضور دو میل را در خویش درک می‌کند که یکی او را به انجام و دیگری به ترک فعل فرا می‌خواند، هر چند که سرانجام این اراده انسان است که یک راه را انتخاب می‌کند و دیگری را وا می‌گذارد.

۱- باید توجه داشت که «حسن و قبح» و «الزام» علاوه بر این دو پایگاه درونی (فطرت و نفس)، متقوم به دو پایگاه بیرونی «اولیای الهی» و «اولیای طاغوت» نیز می‌باشد که در یک نگاه دقیق‌تر همه این پایگاه‌ها به «ربوبیت حضرت حق جلّت عظمت» بازگشت خواهند داشت. توضیح این مطالب را به مقاله‌ای که در آن به نظریه مختار می‌پردازیم، موکول می‌کنیم.

ممکن است که گفته شود، در این فرض نیز همان سؤال تکرار می‌شود که چرا انسان باید به امیال متعالی و خوب خود پاسخ مثبت دهد؟ جواب این مسأله را بایست در تفاوت جوهری «نفس» و «فطرت» جستجو کرد. میل متعالی انسان که از فطرت سرچشمه می‌گیرد، یک میل توحیدی است که اقتضای پرستش تام و تمام خداوند را دارد و همواره انسان را به مناسبات مشیت خداوند سوق می‌دهد، اما امیال نفسانی، آن دسته از امیالند که روح و جوهره آنها بر استکبار نسبت به خدای متعال پی‌ریزی شده و انسان را به سرکشی و طغیان بر خدا می‌خواند. این دو دسته میل، انسان را به انجام و یا ترک افعال دعوت می‌کنند و از آنجا که ضعف و فقر انسان به او فهمانده شده و حالت خضوع و خشوع نسبت به قدرتی مطلق در او به ودیعه گذاشته شده است، «حق» و «باطل» این امیال را تشخیص می‌دهد.^۱ بر این اساس خداوند می‌تواند در روز قیامت بنده گناه کار خود را مؤاخذه کند که با اینکه می‌دانسته کدام عمل خوب و کدام یک بد است، چرا برخلاف فرامین فطرت خود عمل کرده است، اما آنچه که در اشکال به نظریه استاد مصباح گفته شد این بود که صرف تفکیک امیال به عالی و دانی، به علت بازگشت هر دوی آنها به «حب نفس» و «تأمین منافع نفس» نمی‌تواند مفسر خوبی برای «حق و باطل بودن امیال» و در نتیجه «طاعت و عصیان» خدای متعال باشد.

۱- این مطلب که بر انسان اتمام حجت شده است و او حق و باطل امور را فی‌الجمله درک می‌کند، در آموزه‌های دینی امری مسلم و غیرقابل خدشه است، ولی باید دقت کرد که میزان اتمام حجت در هر کسی می‌تواند متفاوت با شخص دیگر باشد. این تفاوت می‌تواند مستند به عوامل تکوینی، تاریخی، اجتماعی و یا حتی اراده خود فرد باشد که إن شاء الله در نظریه مختار به چگونگی نقش این عوامل و کیفیت تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر خواهیم پرداخت.

۳- نقد سوم: ناتوانی این نظریه از ارائه نظام اولویت‌های افعال اخلاقی

افعال اخلاقی از حیث ارزش، درجات و مراتب مختلفی دارند، از این رو با یکدیگر مقایسه شده، در مقام تراحم، بعضی بر بعضی دیگر ترجیح داده می‌شوند. به عبارت دیگر ارزش تمامی افعال یکسان نبوده، لذا می‌توان بین آنها اولویت قائل شد. استاد مصباح در این خصوص می‌گوید:

« ارزش‌های اخلاقی از نظر مرتبه مختلفند؛ یعنی وقتی ما رابطه فعل را با کمال مطلوب در نظر می‌گیریم، از نظر شدت و ضعف و قرب و بعد تفاوت می‌کند. کاری هست که انسان را خیلی سریع به هدف مطلوب می‌رساند و تأثیرش زیاد است. کاری هست که تأثیرش کمتر است و با کندی تأثیر می‌کند. چنین کارهایی هیچوقت دارای ارزش اخلاقی مساوی نخواهد بود.»^۱

این امر اقتضاء دارد در فلسفه اخلاق، معیار و شاخصه‌ای که برای فعل اخلاقی ذکر می‌شود قادر به ارائه طبقه‌بندی افعال اخلاقی از حیث درجه ارزشی آنها باشد. صاحب‌نظران مختلف در این عرصه هریک به طریقی مشی کرده‌اند. برخی ملاک ارزش را یک عنوان کلی دانسته‌اند که از افعال اخلاقی انتزاع می‌شود. در این نظریه، تمامی گزاره‌های اخلاقی به حُسنِ عدل و قُبْحِ ظلم بازگشت می‌کند و عدل نیز به « اعطاءُ کلِّ ذی حقِّ حقَّه » تعریف می‌گردد. چنین تعریفی مسلماً قادر به ارائه نظام مدون افعال اخلاقی نخواهد بود، زیرا ملاک حُسنِ افعال، «عدل» معرفی شده که عنوانی کلی و انتزاعی است و لذا در موارد تراحم به طور مساوی بر دو مصداق متراحم حمل می‌شود. از این رو نمی‌تواند نمودار خوبی برای اختلاف ارزشی افعال حُسن و یا افعال قبیح باشد، مگر اینکه صاحبان این نظریه تعریفی روشن از «حق» و «مراتب حقوق موجودات» ارائه دهند و

مشخص کنند که در تراحم بین دو اعطاء حق (عدل)، کدام حق برتر و کدام حق پایین تر است که تاکنون این کار صورت نگرفته است.^۱

استاد مصباح نیز در بیان ناکارآمدی این معیار می گویند:

«بهترین تعریفی که برای عدل شده این است: «اعطاء کل ذی حق حقه» یا «اعطاء کل احد ما يستحقه». خوب، سؤال می کنیم حق یعنی چه؟ اینکه حق هر کسی را به او بدهند حق هر کسی چیست؟ آیا طبق یک قانون وضعی است که یک کسی بگوید حق این است، حق آن است. خوب اینکه یک معیار کلی پیدا نمی کند. یک کسی می گوید حق این است دیگری می گوید حق آن است. در هر قانونی هر چه وضع می کنند می گویند حقوق اشخاص تعیین شده. ظالمانه ترین قانون هم در مفادش این است که حق اشخاص این است. پس این حق از کجا معلوم می شود؟ معیارش چیست؟ ... یعنی ما وقتی می توانیم تعریفی برای حق و عدل بکنیم که مبتنی بر دور نباشد و تنها از راه مفاهیم عقل عملی بدست نیاید، مبتنی باشد بر یک حقایق دیگری، حقیقتهای نظری.... تا حقایق عینی را شناسیم نمی توانیم مفهومی برای قضایای عقل عملی به دست آوریم.»^۲

در مقابل گروه اول - که قائل به ملاک بودن «عنوان عدل» بودند -، برخی دیگر معتقدند که ملاک حسن و قبح، اقتضای (ماهیت و یا وجود) اشیاء و یا افعال است؛ یعنی (ماهیت و یا وجود) هر شیء یا فعل، دارای اقتضایی خاص است که موجب می شود «عقل»، «حسن و قبح»

۱- اگر چنین کاری صورت بگیرد، بدین معناست که دیگر عنوان کلی «عدل» معیار حُسن فعل نیست، بلکه آنچه در حقیقت معیار و محک حُسن است عنوان «حق» است که در این صورت باز این سؤال تکرار می شود که معیار «حق بودن یک فعل» چیست؟ و بر اساس آن «حق تر بودن یک فعل» چگونه تحلیل می شود؟ که بی تردید این معیار نباید معیاری «شدت و ضعف ناپذیر» و «ثابت» باشد، زیرا دوباره همان اشکال فوق عود می کند.

۲- دروس فلسفه اخلاق، ص ۹۱-۹۲.

افعال را به نسبت اشیاء دریابد^۱، ولی این راهکار نیز نمی‌تواند راهگشا باشد، چرا که اگر مناط و محط^۲ حسن و قبح، اشیاء و یا افعال متکثر و متباین فرض شود، - به علت فقدان «حیث وحدت»- امکان مقایسه و اولویت‌بندی حسن‌ها و قبح‌ها وجود نخواهد داشت؛ درست مانند اینکه بخواهیم وزن یک شیء را با حجم شیء دیگر مقایسه کنیم!

بنابراین هر دو دیدگاه فوق (اولی به خاطر فیکس بودن معیار و دیگری به خاطر عدم وحدت معیار) از طبقه‌بندی و ترجیح دادن فعلی بر فعل دیگر در مقام تراحم عاجز می‌باشند و نمی‌توانند الگو و نظام جامعی از افعال ارزشی ارائه دهند.

ولی ملاک حسن فعل اخلاقی در نظریه استاد مصباح از نقیصه «متکثر بودن» مبری است، چرا که ضرورت بالقیاس نسبت به کمال نهایی، اولاً امری است که ریشه در عینیت و واقعیت دارد و از سنخ ضرورت‌های علیتی است، ثانیاً چون نسبت به کمال نهایی واحد سنجیده می‌شوند، متکثر نخواهند بود، اما متأسفانه مبتلای به نقیصه اول (شدت و ضعف‌ناپذیری و فیکس بودن) است و لذا عاجز از ارائه تحلیل اولویت‌هایی ارزشی و اخلاقی است؛ توضیح مطلب اینکه در این نظریه، فعلی اخلاقی است که نسبت به کمال نهایی، رابطه ضرورت بالقیاس داشته باشد و در زمره سلسله علل آن محسوب گردد. بدیهی است که این شاخصه صرفاً می‌تواند اخلاقی بودن یا غیر اخلاقی بودن یک فعل را تحلیل کند و نه بیشتر. با ملاک علیت، یک فعل، یا در میان علل (مثبت و یا منفی) کمال نهایی هست و یا نیست که در صورت اول متصف به اخلاقی

۱- به عنوان مثال جناب آقای محمد صادق لاریجانی معتقد است معروض لزوم های اخلاقی نمی‌تواند «وجود» فعل باشد، زیرا ظرف وجود، ظرف اسقاط لزوم است. بنابراین معروض الزامات اخلاقی، «طبیعت» و یا «ماهیت» فعل است و یا شهید سید محمدباقر صدر معتقد است که هر فعلی به نسبت قوه سلطنت و اختیار انسان دارای حقی است که این حق می‌تواند حُسن (انبغای ارتکاب) و یا قبح (عدم انبغای ارتکاب) باشد.

یا ضداخلاقی بودن می‌گردد و در صورت دوم، غیراخلاقی خواهد بود. بنابراین، این ملاک (ضرورت بالقیاس نسبت به کمال نهایی) صرفاً مبین وجود و عدم ارزش اخلاقی است و به این سؤال که از میان افعال اخلاقی کدام یک اولویت و ارزش بیشتری دارد؟ نمی‌تواند پاسخ دهد.

منابع

- ۱- لاریجانی، محمدصادق، مجله پژوهش های اصولی، سال سوم، شماره هفتم ۱۳۸۶ ش.
- ۲- مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳
- ۳- مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمد حسینی شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶
- ۴- مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، مجموعه آثار حضرت آیت الله مصباح یزدی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، پاییز ۱۳۸۴.
- ۵- مصباح یزدی، محمد تقی، خودشناسی برای خودسازی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶
- ۶- مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، جزء اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵
- ۷- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقیه علی نهایه الحکمه، قم: مؤسسه فی طریق الحق (در راه حق)، ۱۴۰۵ هـ. ق.