

مبانی معرفت‌شناختی کمال‌نهایی انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح

حسن جان‌نثاری*

احمد ابوترابی**

چکیده

با اینکه در مطلوبیت کمال اختلافی نیست، درباره خود مفهوم کمال، چه در عمل و چه در نظر اختلاف وجود دارد. ریشه بیشتر این اختلافات، مبانی بحث کمال‌نهایی انسان است؛ تا آنجا که اختلاف در مبانی کمال‌نهایی، به ایجاد مکاتب مختلف اخلاقی انجامیده است. یکی از مهم‌ترین این مبانی، مبانی معرفت‌شناختی است. در این مقاله به بحث درباره مبانی معرفت‌شناختی کمال از دیدگاه آیت‌الله مصباح می‌پردازیم که بر اساس آن، معرفت امری ممکن بلکه متحقق است و می‌توان آن را با تبیینی یقین‌آور اثبات کرد. به علاوه، ابزار معرفت منحصر به عقل و حس نیست، بلکه وحی و شهود نیز جزو ابزارهای اصلی معرفت‌های بشری‌اند. همچنین بر اساس دیدگاه ایشان میان فعل و هدف اخلاق رابطه‌ای ضروری (ضرورت بالقیاس) برقرار است.

کلیدواژه‌ها: مبانی کمال‌نهایی، امکان معرفت، ابزار معرفت، باید و نباید اخلاقی، آیت‌الله مصباح.

مقدمه

هر انسانی، هرچند خود توجه نداشته باشد، به دنبال دستیابی به کمال خویش است و در همه رفتارها و گفتارهای خویش، یگانه هدفی را که دنبال می‌کند تکامل خویش است، هرچند ممکن است در مصداق اشتباه کند. برای مثال ممکن است مصداق آن را لذت، قدرت، روی گردانی از دنیا، مهر و عاطفه و یا سود تلقی کند (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷-۱۶۳، ۲۰۰-۲۱۱، ۲۱۸-۲۱۱، ۲۲۱-۲۳۴؛ مصباح، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۴۱-۱۶۱). از این روی، این پرسش پیش می‌آید که کمال نهایی انسان چیست؟ با توجه به اینکه انسان تا کمال خویش را نشانسد، به تهذیب نفس و خودسازی نیز نایل نمی‌شود، لذا پرداختن به این بحث و مبانی آن، گام بزرگی در ارائه بحث شناخت خود و دیگران خواهد بود. ما در این تحقیق برآنیم تا مبانی معرفت‌شناختی کمال نهایی انسان را از دیدگاه آیت‌الله مصباح تبیین کنیم. مراد از مبانی، اصولی است که این بحث بر آن مبتنی است و بدون آن اصول، کمال نهایی محقق نمی‌شود یا اگر تحقق یابد نتایج دیگری خواهد داشت.

الف. مفاهیم

برای وارد شدن به بحث مبانی معرفت‌شناختی کمال، نخست لازم است به مفهوم کمال بپردازیم. کمال دارای دو معنای لغوی و اصطلاحی است:

آن‌گونه که در قاموس قرآن گفته شده، کمال به معنای تمام است. البته کمال وصفی است بالاتر از تمام. مثلاً تمام انسان آن است که اعضایش ناقص نباشند و کمال وی آن است که بعضی اوصاف حمیده را نیز داشته باشد که از آن جمله‌اند علم و شجاعت. لذا در توصیف «کمله» در قاموس آمده: اتمه و اجمله. در مصباح نیز گفته شده است که زمانی چیزی را کامل گویند که اجزایش تمام و محاسنش کامل باشد (قرشی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۴۷).

راغب اصفهانی در بیان کمال می‌گوید:

SID.ir. كَمَالٌ الشَّيْءُ حُصُولُ مَا فِيهِ الْغَرَضُ مِنْهُ. فَإِذَا قِيلَ: كَمُلَ ذَلِكُ، فَمَعْنَاهُ: حُصِلَ مَا هُوَ

الغرض منه، وقوله تعالى: وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (بقره: ۲۳۳)

تنبیها أن ذلك غاية ما يتعلّق به صلاح الولد. وقوله: لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ (نحل: ۲۵) تنبیها أنه يحصل لهم كمال العقوبة (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۲۶).

وی همچنین درباره تفاوت کمال با تمام چنین می‌نویسد:

کمال هر چیزی عبارت است از اینکه غرض از آن چیز حاصل شود؛ و تمام بودن هر چیز منتهی شدن آن به حدی است که دیگر احتیاج به چیزی خارج از خود نداشته باشد؛ به خلاف ناقص که محتاج به چیزی خارج از ذات خود است تا او را تمام کند (همان، ج ۱، ماده کمل).

برای مثال گفته می‌شود که کمال این درخت در این است که سیب بدهد و به همین‌سان در خصوص حیوان کمال بر حسب استعدادها و ظرفیت‌های وجودی اوست؛ چه اینکه کمال انسان هم با توجه به مجموعه امکانات، نیازها و خواسته‌های او تعریف می‌شود (ر.ک: فراهیدی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۳۷۸؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۴۱) و در یک کلام کمال هر چیزی به حسب همان چیز و شرایطی است که آن شیء دارد، ولی سعادت اطلاقش مختص به انسان است و به غیر آن اطلاق نمی‌گردد؛ زیرا سعادت کمال‌نهایی انسان است و کمال‌نهایی او به فعلیت یافتن همه استعدادهای ویژه اوست.

اما کمال در اصطلاح (ر.ک: صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۳؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ص ۱۳۸۳؛

آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۶۴۷-۶۴۹) به دو معنای کمال اول و کمال ثانی تقسیم می‌شود:

کمال اول، کمالی است که نوعیت نوع وابسته به آن است؛ به گونه‌ای که در صورت نبودن آن، نوع موردنظر نیز منتفی خواهد شد؛ اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می‌شوند؛ مانند تأثیراتی که در اشیای دیگر می‌گذارد (أفعال) یا تأثیراتی که از آنها می‌پذیرد (انفعالات) کمال ثانی خواهند بود. بحث ما در مورد

کمال اخلاقی از نوع کمالات ثانیه بود (مصباح، ۱۳۷۵، ص ۹۴).

آیت‌الله مصباح می‌گوید:

کمال صفتی وجودی است که موجودی به آن متصف می‌شود و حاکی از دارایی و غنای حقیقی یک موجود در مقایسه با موجود یا موجودات دیگر است. به تعبیر دیگر، کمال صفتی است که صورت نوعیه و فعلیت اخیر هر موجودی اقتضای آن را دارد و اگر آن موجود فاقد آن صفت بود، ناقص است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۵). همچنین کمال حقیقی انسان عبارت است از سیر علمی که روح در درون ذات خود به سوی خدا دارد، تا به مقامی برسد که خود را عین تعلق و ارتباط به او بیابد و برای خود و هیچ موجود دیگری استقلال‌ی در ذات و صفات و افعال نبیند و هیچ پیش‌آمدی او را از این مشاهده باز ندارد (همان، ص ۲۵۸).

پس از بررسی مفهوم کمال به بحث مبانی معرفت‌شناختی کمال خواهیم پرداخت.

ب. مبانی

معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت به پرسش‌هایی از این قبیل می‌پردازد که معرفت چیست؟ آیا معرفت ممکن است؟ محدوده و قلمرو معرفت تا کجاست؟ آیا برای معرفت محدودیتی اصلاً در کار است؟ این‌گونه پرسش‌ها از دیرباز در فلسفه مطرح بوده‌اند و با توجه به اینکه یکی از مبانی کمال نهایی امکان معرفت است، ما به این بحث خواهیم پرداخت.

تا معرفت‌شناسی نداشته باشیم، نمی‌توان بحث دقیقی از کمال نهایی انسان ارائه کرد. بحث کمال از بنیادین‌ترین نقطه‌های معرفت‌شناسی آغاز می‌شود و به ترتیب به هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و سرانجام به مبانی ارزش‌شناختی می‌رسد؛ زیرا ما باید به این نکته توجه داشته باشیم که غیر از روش‌های حسی، راه‌های دیگری نیز برای کشف واقعیت لازم داریم که چه‌بسا توانمندتر از روش‌های حسی باشند. بنابراین بحث مبانی معرفت‌شناختی کمال بسیار مهم است و لذا این مقاله به این بحث اختصاص دارد.

۱. امکان معرفت

در این باره دو رویکرد وجود دارد: رویکرد قدما و رویکرد مدرن. براساس رویکرد قدما نمی‌توان معرفت یقینی به پاره‌ای از امور را انکار کرد. هر کس به وجود خود، وجود قوای ادراکی خود، وجود صورت‌های ذهنی و وجود حالات نفسانی خود، معرفت یقینی دارد؛ برخلاف رویکرد مدرن که معرفت‌شناس وانمود می‌کند در همه چیز و حتی در وجود خود شک دارد که اصطلاحاً به آن شک دستوری می‌گویند. دکارت معمار این معرفت‌شناسی است که با وانمود کردن شک در همه چیز، به دنبال شالوده‌هایی است که معرفت را بر آن بنا کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۳).

آیت‌الله مصباح که رویکرد قدما را قبول دارد در این باره می‌گوید:

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می‌داند و چیزهایی را می‌تواند بداند، و از این روی برای کسب اطلاع از امور موردنیاز یا مورد علاقه‌اش کوشش می‌کند و بهترین نمونه این‌گونه کوشش‌ها به وسیله دانشمندان و فلاسفه انجام گرفته که رشته‌های مختلف علوم و فلسفه را پدید آورده‌اند. پس امکان و وقوع علم، مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیله پاره‌ای از شبهات آشفته نشده باشد، قابل انکار و یا حتی قابل تردید باشد و آنچه جای بحث و بررسی دارد و اختلاف درباره آن، معقول است تعیین قلمرو علم انسان، و تشخیص ابزار دستیابی به علم یقینی، و راه بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست و مانند آنهاست؛ ولی بارها در اروپا موج خطرناک شک‌گرایی پدید آمده و حتی اندیشمندان بزرگی را در کام خود فرو برده است و تاریخ فلسفه از مکتب‌هایی نام می‌برد که مطلقاً منکر علم بوده‌اند: مانند سوفیسم (سوفسطایی‌گری) و سپتی‌سیسم (شک‌گرایی) و آگنوستی‌سیسم (لاادریگری)؛ و اگر نسبت انکار علم به طور مطلق به کسانی صحیح باشد، بهترین توجیهش این است که ایشان مبتلا به وسواس ذهنی شدیدی شده بودند؛ چنان‌که گاهی چنین حالاتی نسبت به بعضی از مسائل برای افرادی رخ می‌دهد و در واقع باید آن را نوعی بیماری روانی به حساب آورد (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۱).

بررسی ادعای شک‌گرایان

سخنان سوفیست‌ها و شکاکان دارای دو جنبه است: یک جنبه، مربوط به هستی‌شناسی، و جنبه دیگر، مربوط به شناخت‌شناسی است. مثلاً عبارتی که از افراطی‌ترین سوفیست‌ها (گرگیاس) نقل شده که «هیچ چیزی موجود نیست، و اگر چیزی وجود می‌داشت قابل شناختن نمی‌بود، و اگر قابل شناختن می‌بود قابل شناساندن به دیگران نمی‌بود»، جمله اولش مربوط به هستی است که باید در بخش هستی‌شناسی بررسی شود؛ ولی جمله دومش مربوط به بحث فعلی (شناخت‌شناسی) است و طبعاً در اینجا آنچه مورد بحث ماست بخش دوم است.

نخست این نکته را یادآوری می‌کنیم که هر کس در هر چیزی شک کند، نمی‌تواند در وجود خودش و در وجود شکش و نیز وجود قوای ادراکی مانند نیروی بینایی و شنوایی و وجود صورت‌های ذهنی و حالات روانی خود شک کند؛ و اگر کسی حتی در چنین اموری هم اظهار شک کند، یا بیماری است که باید درمان شود، یا به دروغ و برای اغراضی سوء چنین اظهار می‌کند که باید تأدیب و تنبیه شود.

همچنین کسی که به بحث و گفت‌وگو می‌پردازد یا کتاب می‌نویسد، نمی‌تواند در وجود طرف بحث و یا در وجود کاغذ و قلمی که می‌نویسد شک کند. نهایت این است که بگوید همه آنها را در درون خودم درک می‌کنم، اما در وجود خارجی آنها شک دارم؛ چنان‌که ظاهر سخنان «بارکلی» و بعضی دیگر از ایدئالیست‌ها این است که ایشان همه مدرکات را تنها به منزله صورت‌های درون‌ذهنی می‌پذیرفته‌اند و وجود خارجی آنها را انکار می‌کرده‌اند؛ ولی وجود انسان‌های دیگری را که دارای ذهن و ادراک‌اند قبول داشته‌اند. چنین نظری به معنای نفی مطلق علم یا مطلق وجود نیست، بلکه انکار موجودات مادی به معنای انکار بعضی از موجودات، و شک در آنها به معنای شک درباره بعضی معلومات است.

حال اگر کسی ادعا کند که «هیچ شناخت یقینی‌ای امکان ندارد»، از وی پرسیده می‌شود که آیا این مطلب www.SID.ir می‌دانی، درباره اش شک داری؟ اگر بگوید «می‌دانم»، پس دست‌کم به شناختی یقینی اعتراف کرده، و بدین ترتیب، ادعای خود را نقض کرده است؛ همچنین اگر بگوید

Archive of SID

«نمی‌دانم»، معنایش این است که احتمال می‌دهم معرفت‌یقینی، ممکن باشد. پس از سوی دیگر سخن خود را ابطال کرده است.

حال اگر کسی بگوید «من دربارهٔ امکان علم و شناخت جز می‌شک دارم»، از وی پرسیده می‌شود که «آیا می‌دانی که شک داری یا نه؟». اگر پاسخ دهد «می‌دانم که شک دارم»، پس نه تنها امکان بلکه وقوع علم را نیز پذیرفته است؛ اما اگر بگوید «در شک خودم هم شک دارم»، این همان سخنی است که یا به علت مرض و یا از روی غرض گفته می‌شود و باید به آن، پاسخ عملی داد.

با کسانی که مدعی نسبی بودن همهٔ شناخت‌ها هستند و می‌گویند هیچ قضیه‌ای به طور مطلق و کلی و دائمی، صحیح نیست نیز می‌توان چنین گفت و گویی را انجام داد؛ یعنی می‌توان به ایشان گفت: همین قضیه که «هیچ قضیه‌ای به طور مطلق صحیح نیست»، آیا مطلق و کلی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقت؟ اگر همیشه و در همهٔ موارد و بدون هیچ قید و شرطی، صادق است، پس دست‌کم یک قضیهٔ مطلق و کلی و دائمی، ثابت می‌شود؛ و اگر خود این علم هم نسبی است، معنایش این است که در بعضی از موارد، صحیح نیست و ناچار موردی که این قضیه دربارهٔ آن صدق نمی‌کند قضیه‌ای مطلق و کلی و دائمی خواهد بود (همان، ص ۱۱۶).

پاسخ حلی

بر مبنای نظر فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان قدیم می‌توان گفت پاسخ حلی به این مطلب این است که تصدیقات یا بدیهی‌اند یا نظری. واقع‌نمایی و یقین‌آور بودن بدیهیات روشن است و نیاز به اثبات یا تبیین ندارد. نظریات نیز اگر مبتنی بر بدیهیات شوند، یقین‌آور خواهند بود و اگر امکان‌ابتدایی آن بر بدیهیات نباشد، یقین‌آور نیستند. البته دیدگاه آیت‌الله مصباح در باب بدیهیات با نظر معروف اندکی تفاوت دارد:

اولاً ایشان بدیهیات را منحصر به اولیات و وجدانیات می‌داند؛

ثانیاً تأکید بر اینست که در اولیات را برای تبیین واقع‌نمایی آنها کافی به‌شمار نمی‌آورد. به نظر ایشان واقع‌نما بودن وجدانیات و بدیهیات اولیه مبتنی بر علم حضوری است؛ زیرا در علم

Archive of SID

حضور خود واقع، بدون واسطه مفهوم ادراک می‌شود. بنابراین جای شک و تردید در اولیات وجود ندارد و واقع‌نمایی آن قطعی و روشن است (همان، ص ۲۳۴-۲۳۵).

۲. ابزارهای معرفت و کارایی آنها

در فلسفه اخلاق یک کبرای کلی وجود دارد که از آن جهت اثبات محمول برای موضوع استفاده می‌کنند. آن کبری عبارت است «از اینکه انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود، برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد». حال تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق، گاه ممکن است به وسیله خود عقل و با تحلیل‌های عقلی انجام گیرد، که در این صورت حکم اخلاقی هیچ نیازی به امور ماورای عقل نخواهد داشت؛ و مصداق کامل و بارز مستقلات عقلی در باب احکام اخلاقی همین‌ها هستند. گاهی نیز تطبیق آن کبرا بر مصادیق، احتیاج به تجربه خارجی دارد؛ یعنی عقل به کمک تجربه، آن کبرای بدیهی را بر مصادیق خاص تطبیق می‌کند. همچنین گاهی به این صورت است که عقل به کمک تجربه نیز نمی‌تواند مصداق آن کبرای کلی را تعیین کند و در این‌گونه موارد است که برای مصداق‌یابی احکام اخلاقی نیاز به وحی و هدایت‌های وحیانی نیز پیدا می‌شود. با توجه به این نکته درباره ضرورت وحی می‌توان چنین گفت:

۱. هدف از آفرینش انسان این است که با انجام دادن افعال اختیاری، مسیر تکامل خود را به سوی کمال نهایی ببیماید؛ کمالی که جز از مجرای اختیار و انتخاب به دست نمی‌آید.

۲. اختیار و انتخاب آگاهانه، علاوه بر قدرت بر انجام کار و فراهم شدن زمینه‌های بیرونی برای کارهای گوناگون و وجود میل و کشش درونی به سوی آنها، نیاز به شناخت صحیح نسبت به کارهای خوب و بد و راه‌های شایسته و ناشایست دارد و در صورتی انسان می‌تواند راه تکامل خویش را آزادانه و آگاهانه انتخاب کند که هم هدف و هم راه رسیدن به آن را بشناسد و از فراز و نشیب‌ها و پیچ‌وخم‌ها و لغزشگاه‌های آن آگاه باشد. پس مقتضای حکمت الهی این است که ابزار و وسایل لازم برای تحصیل چنین شناخت‌هایی را در اختیار بشر قرار دهد.

۳. شناخت‌های عادی و متعارف انسان‌ها که از همکاری حس و عقل به دست می‌آید، هرچند

نقش مهمی را در تأمین نیازمندی‌های زندگی دارد، برای بازشناختن راه کمال و سعادت حقیقی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، و دنیوی و اخروی، کافی نیست و اگر راه دیگری برای رفع این کمبودها وجود نداشته باشد، هدف الهی از آفرینش انسان تحقق نخواهد یافت.

با توجه به مقدمات سه‌گانه، به این نتیجه می‌رسیم که مقتضای حکمت الهی این است که راه دیگری ورای حس و عقل برای شناختن مسیر تکامل همه‌جانبه در اختیار بشر قرار دهد تا انسان‌ها بتوانند به گونه مستقیم یا با وساطت فرد یا افرادی دیگر از آن بهره‌مند شوند. آن همان راه وحی است که در اختیار انبیا قرار داده شده و ایشان به گونه مستقیم، و دیگران به وسیله ایشان، از آن بهره‌مند می‌شوند و آنچه را برای رسیدن به سعادت و کمال‌نهایی لازم است، فرامی‌گیرند (مصباح، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۱۲؛ مصباح، ۱۳۸۰، ص ۴۰۵).

پس خداوند باید برای تعیین هدف خود، وحی را در اختیار پیامبران خود قرار دهد. حال این پرسش پیش می‌آید که این «باید» به چه معناست؟ آیا به معنای فرمان است؟ مگر عقل می‌تواند برای خدا تعیین تکلیف کند؟ در پاسخ باید گفت «باید» در اینجا به معنای فرمان نیست بلکه به معنای ضرورت بالقیاس است؛ یعنی کشف تلازم بین تحقق هدف الهی و ارسال رسل. به عبارت دیگر اگر خداوند می‌خواهد به هدفش برسد، باید ارسال رسل کند.

علاوه بر این شناخت عقل یک شناخت کلی است و نمی‌تواند مصادیق و جزئیات را در هنگام تزامن و تعارض رفتارهای اختیار نسبت به کمال‌نهایی مشخص کند. بنابراین برای چنین شناختی نیاز به وحی داریم. در همین راستا آیت‌الله مصباح در جایی دیگر می‌فرماید:

عقل تنها می‌تواند مفاهیمی کلی را درباره رابطه میان افعال اختیاری و کمال‌نهایی به دست آورد و این مفاهیم کلی برای تعیین مصادیق دستورات اخلاقی چندان کارایی ندارند. مثلاً عقل می‌فهمد که عدل خوب است، اما اینکه عدل در هر موردی چه اقتضا دارد و چگونه رفتاری در هر موردی عادلانه است، در بسیاری موارد روشن نیست و عقل به خودی خود نمی‌تواند آنها را مشخص کند؛ مثل اینکه آیا در جامعه، حقوق زن و مرد باید کاملاً یکسان باشد یا باید تفاوت‌هایی میان آنها وجود داشته

باشد و کدام یک عادلانه است، و اگر باید تفاوت‌هایی داشته باشند، چه اندازه و در چه مواردی است. بدیهی است که عقل آدمی نمی‌تواند به‌خودی‌خود این موارد را کشف کند؛ زیرا وقتی می‌تواند چنین مواردی را تشخیص دهد که بر همه روابط کارهای اختیاری انسان با غایات و نتایج نهایی آنها و تأثیرات دنیوی و اخروی‌شان احاطه کامل داشته باشد و چنین احاطه‌ای برای عقل عادی بشر ممکن نیست. پس برای اینکه مصادیق خاص دستورات اخلاقی را به دست آوریم، باز هم احتیاج به دین داریم. این وحی است که دستورات اخلاقی را در هر مورد خاصی با حدود خاص خودش و با شرایط و لوازمش تبیین می‌کند و عقل به‌تنهایی از عهده چنین کاری بر نمی‌آید (مصباح، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۸۷).

پس هدف از آفرینش انسان‌ها از آغاز تا انجام، هنگامی تحقق‌پذیر است که راه دیگری ورای حس و عقل برای شناختن حقایق زندگی و وظایف فردی و گروهی وجود داشته باشد و آن، چیزی جز راه وحی نخواهد بود. اینکه انسان‌ها به کمک تجربه و عقل صرف نمی‌توانند مصالح و مفاسد خویش و در نتیجه کمال و سعادت یا شقاوت خویش را دریابند و اختلاف‌های بسیاری که در نظام‌های حقوقی کشورهای جهان وجود دارد و تبصره‌هایی که به قوانین زده می‌شود، می‌تواند شاهد مدعای ما قرار گیرد. بنابراین نیاز به وحی و قوانین الهی که از سوی خداوند توسط پیامبرانش به مردم ابلاغ شده، نیازی ضروری است و بدون آن، سعادت و کمال انسان تحقق نمی‌یابد.

همچنین با توجه به گسترشی که شئون مختلف نفس دارد و روابط بسیاری که شکل‌دهنده این شئون نفس هستند و نیز روابط فردی و اجتماعی پیوندهایی که بین اینها وجود دارد، و نیز تعارض‌هایی که میان اینها واقع می‌شود، انتخاب آنچه اصلح و اقرب به کمال حقیقی نفس است، کار دشوار و پیچیده‌ای است. تنظیم فرمولی که در هر حال معین کند کدام کار به چه شکلی و یا با چه ویژگی‌هایی اصلح است، کاری است که از عهده انسان‌های عادی خارج است و بر این اساس است که **SID** به‌دلیل از ارزش‌های اخلاقی را باید وحی بیان کند؛ زیرا عقل انسان به‌تنهایی نمی‌تواند این فرمول‌ها را دقیقاً تنظیم کند.

Archive of SID

۳. واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی بر اساس واقع‌گرایی در اخلاق و ضرورت علی (ضرورت بالقیاس) میان فعل و هدف اخلاق

از آنجا که این بحث بسیار مهم است و یکی از مباحث کلیدی در فلسفه اخلاق به‌شمار می‌رود، لازم است برخی نظرات دیگر را نیز که در این زمینه مطرح شده‌اند بررسی کنیم تا دیدگاه آیت‌الله مصباح که دیدگاهی صحیح و دقیق به نظر می‌رسد، بهتر مشخص شود. سیر بحث در این زمینه بدین صورت است که ما نخست دیدگاه علامه طباطبائی را بیان می‌کنیم؛ سپس دیدگاه کسانی را که با استناد به نظرات علامه، نسبی بودن اخلاق را به ایشان نسبت داده‌اند تبیین و نقد می‌کنیم و در پایان دیدگاه آیت‌الله مصباح را برمی‌رسیم.

۳-۱. دیدگاه علامه طباطبائی

مرحوم علامه در کتب گوناگون خود به نظریه مشهورش در باب ادراکات اعتباری پرداخته و حاصل کلامش این است که انسان برای رسیدن به غایات مطلوب خود افعالی را انجام می‌دهد؛ مثلاً برای سیر شدن غذا می‌خورد و برای رفع تشنگی آب می‌نوشد و... رابطه‌ای که میان انسان و افعال او وجود دارد، رابطه امکانی است؛ یعنی انجام و ترک آن مساوی است. لذا انسان به صورت مجازی میان خود و فعل خود رابطه‌ای ضروری جعل می‌کند که البته بر این کار مجازی آثار مترتب می‌شود؛ یعنی موجب می‌شود که احساسات ما برانگیخته شود و آن عمل تحقق یابد. بنابراین برای اینکه فعلی از انسان سر بزند، باید این رابطه ضروری شود. در ضمن باید تأکید کرد که این ضرورت ادعایی و مجازی ریشه در ضرورت تکوینی دارد؛ یعنی وقتی انسان با ضرورت تکوینی میان علت و معلول آشنا شد، آن را به صورت مجازی میان خود و فعلش قرار می‌دهد (برای اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۶۹).

وی در سیر بحث خود به این نتیجه می‌رسد که احکام اخلاقی، احکامی اعتباری‌اند. حسن و قبح، نه واقعی، یعنی، بلکه مفهومی است اعتباری و مفاهیم اعتباری هم تابع غرض اعتبارکننده‌اند. عقلاً که مفهومی را اعتبار می‌کنند، غرضی دارند و برای اینکه آن غرضشان تأمین

Archive of SID

شود آن مفهوم را اعتبار می‌کنند. این اعتبار عقلا نیز تابع مصالح و مفاسد است. مصالح و مفاسد افراد و جوامع نیز از رابطه میان نیازها و آنچه رفع نیاز می‌کند به دست می‌آیند. پس احکام اعتباری تابع نیازهای انسان‌اند و نیازهای انسان هم شکل ثابتی ندارند و به حسب زمان‌ها و مکان‌های مختلف فرق می‌کنند. پس بایدها و نبایدهای اخلاقی نیز مانند سایر مفاهیم اعتباری واقعی ندارند و در نتیجه ثابت و لایتغیر نیستند.

بعضی دیگر معتقدند در تفکر علامه، اخلاق روینا و تولید و اقتصاد زیربناست. مارکس منهای علوم تجربی طبیعی، همه آنچه را ذیل نام حقوق، فلسفه، تتولوژی، علم اخلاق و... می‌آید روینا می‌داند؛ یعنی اینها نسب و تاریخچه از خود ندارند و به نحوی عالم را وارونه به ما می‌نمایاند. این افراد سپس به این نتیجه می‌رسند که علامه نیز در همین خط مشی می‌کند. ایشان معتقدند که دواعی ما، یعنی انگیزه‌های ما هماهنگ با قوای فعاله ما هستند و آنها هستند که طلب چیزی را در ما و در ذهن ما بیدار می‌کنند. وقتی میل و رغبت کسی بر غذا خوردن می‌جنبد، در ذهن او نیز گزاره «من باید سیر شوم» پیدا می‌شود. منتها برای انجام دادن اعمال، ما به دو گونه ابزار نیازمندیم: یک دسته ابزارهای خارجی که قوای فعاله و اندام‌های بدنی ما هستند و یک دسته هم ابزارهایی از جنس فکر. تفاوت بشر با حیوانات در این است که بشر ابزارساز است و با ابزار کار می‌کند. توانایی او در ابزارسازی بسیار است. آن دسته از ابزارهای فکری که ما می‌سازیم و به کار می‌بریم، همان ادراکات اعتباری‌اند؛ مانند اینکه «من باید سیر شوم». پس ادراکات اعتباری در مرتبه نخست ما را به مقاصد مان می‌رسانند و به منزله پلی هستند که دواعی و انگیزه‌ها و قوای فعاله مان را به عالم خارج وصل می‌کنند؛ دوم اینکه توجه‌کننده خواست‌های ما هستند. پس حسن و قبح، تابع خواست‌ها و نیازهای ما هستند، نه اینکه خواست‌ها و نیازهای ما تابع آنها باشد. این نتیجه می‌دهد که حسن و قبح مطلق نداریم و فضیلت و رذیلت نام‌هایی دیگرند بر مکروهات و مطلوبات ما. همچنین نتیجه می‌دهد که اگر آدم نبود، نیکی و بدی هم نبود و یا اگر آدمیان خلقت دیگری می‌داشتند، امور عالم حسن و قبح دیگری پیدا می‌کردند. همچنین بعضی معتقدند که علامه نیکی عدل و بدی ستم را نیز تابع سودجویی آدمی می‌داند و بیان می‌کند که از نظر علامه

عاقله تابع محرکه است نه برعکس. ایشان از این حیث نظر علامه را با هیوم مشابه می‌دانند (سروش، ۱۳۸۰، ص ۳۵۲-۳۵۵).

پاسخ ما به استنتاج دکتر سروش از نظریه مرحوم علامه درباره بحث اعتباریات این است که گرچه مرحوم علامه ضرورت جعلی و ادعایی را قبول دارد، این ضرورت جعلی را که همان انشاء است، مبتنی بر واقع می‌داند؛ یعنی این بایدهای جعلی براساس مصالح و مفاسد و نتایجی که از آن افعال به دست می‌آیند تنظیم شده‌اند؛ یعنی این بایدها و نبایدها اعتباری صرف که مبتنی بر واقع نباشند نیستند و ریشه در واقع دارند. پس باید میان انشایی محض بودن و انشایی مبتنی بر واقع بودن فرق گذاشت. به عبارت دیگر، اعتباری در اینجا به معنای معقول ثانی فلسفی است که عروض آن ذهنی ولی اتصافش خارجی است، و این نکته‌ای است که این افراد از آن غفلت کرده‌اند و به همین دلیل نسبی بودن اخلاق را به مرحوم علامه نسبت داده‌اند.

۳-۲. نظریه آیت‌الله مصباح

وقتی علت تامه چیزی موجود باشد، معلولش نیز ضروری‌الوجود می‌شود و هر جا معلول وجود داشته باشد، علت آن نیز باید موجود باشد. اکنون باید توجه کرد که رابطه علتیت گاه ممکن است بین دو امر حقیقی و عینی باشد، مانند آتش و حرارت که نسبت به یکدیگر ضرورت بالقیاس دارند، و گاه ممکن است میان یک کار اختیاری و نتیجه آن باشد. روشن است که فعل انسان از آن جهت که پدیده‌ای ویژه است، می‌تواند آثار درونی و بیرونی و پیامدهای فردی و اجتماعی خاصی هم داشته باشد. به هر حال فعل اختیاری انسان را وقتی با آثار مترتب بر آن می‌سنجیم، میان آنها رابطه ضرورت بالقیاس می‌یابیم. برای نمونه اگر مطلوب انسان رسیدن به قرب الهی باشد و او بخواهد به آن هدف دست یابد، و از طرفی، به هر طریقی (عقل یا شرع) فهمیده‌ایم که تحقق این هدف بدون انجام افعال اختیاری ویژه‌ای ممکن نیست، در این صورت گفته می‌شود که میان آن هدف و انجام این افعال رابطه ضرورت بالقیاس است. این ضرورت را می‌توانیم به صورت یک قضیه اخلاقی بیان کنیم که فعل مزبور در آن، متعلق «باید» است و می‌گوییم: «برای

تحقق آن معلول (قرب الهی) باید آن کار خاص را انجام داد» یا مثلاً «باید راست گفت»، که مفاد آن، بیان ضرورتی است که بین راست‌گویی و قرب الهی (کمال مطلوب انسان) برقرار است؛ درست به همان معنایی که در علوم تجربی می‌گفتیم که مثلاً «برای پیدایش آب باید اکسیژن و هیدروژن را با نسبت خاصی با هم ترکیب کرد».

حاصل کلام آنکه مفهوم باید دو کاربرد دارد: کاربرد اخباری و کاربرد انشایی. کاربرد اخباری آن به معنای ضرورت بالقیاس است که بیان‌کننده رابطه واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق است. در کاربرد انشایی، همراه فعل جمله به جای هیئت امر و نهی به کار می‌رود. در کاربرد دوم هرچند مفاد باید و نباید، انشا و اعتبار است، اعتباری بی‌پایه و بی‌مایه نیست، بلکه امری حقیقی و عینی در ورای آن نهفته است و در واقع این مفاهیم از آن واقعیت نفس‌الامری حکایت می‌کنند. این دسته از مفاهیم اخلاقی نیز مانند مفاهیمی که در ناحیه موضوع جملات اخلاقی قرار می‌گیرند از قبیل مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی‌اند که هرچند مابازای عینی و خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آنها در خارج موجود است و اگر احیاناً معانی دیگری در آنها اِشْراب شود یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد، نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود (مصباح، ۱۳۸۲ الف، ص ۸۰).

ایشان کلیت قوانین اخلاقی را قبول دارند، لکن قوانین اخلاقی را بی‌نیاز از استدلال و برهان نمی‌دانند. ایشان ملاک کلیت قوانین اخلاقی را رسیدن کمال مطلوب می‌دانند؛ زیرا مبنای ایشان این است که میان فعل و نتیجه آن ضرورت بالقیاس برقرار است.

آیت‌الله مصباح پس از تبیین این مبحث در کتاب آموزش فلسفه و مقدمات آن بحث را چنین دنبال می‌کند:

اکنون با توجه به این مقدمات می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که ملاک صدق و کذب و صحت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی، تأثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است؛ تأثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی از واقعیات نفس‌الامری است. البته تشخیص هدف

نهایی و هدف‌های متوسط، ممکن است مورد اشتباه واقع شود؛ چنان‌که کسانی بر اساس بینش ماده‌گرایانه خودشان هدف انسان را در بهزیستی دنیوی، خلاصه کرده‌اند. همچنین ممکن است در تشخیص راه‌هایی که انسان را به هدف‌های واقعی می‌رساند اشتباهاتی رخ دهد، ولی همه این اشتباهات، ضرری به واقعی بودن رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آنها نمی‌زند و موجب خروج آنها از حوزه مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی نمی‌گردد؛ چنان‌که اشتباهات فلاسفه به معنای انکار واقعیات عقلی و مستقل از آرا و اندیشه‌ها نیست و چنان‌که اختلافات دانشمندان در قوانین علوم تجربی به معنای نفی آنها نمی‌باشد.

نتیجه آنکه اصول اخلاق و حقوق از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است، هرچند عقل انسان عادی، در فروع و جزئیات - در اثر پیچیدگی فرمول‌ها و کثرت عوامل و متغیرات و عدم احاطه به آنها - نارسا باشد و نتواند حکم هر قضیه جزئی را از اصول کلی استنتاج کند و در این موارد است که چاره‌ای جز استناد به وحی نیست.

بنابراین نه قول کسانی صحیح است که قضایای اخلاقی و حقوقی را تابع میل‌ها و رغبت‌ها یا سلیقه‌ها و بینش‌های فردی و گروهی می‌پندارند و از این‌روی اصول کلی و ثابتی را برای آنها نمی‌پذیرند و نه قول کسانی حق است که آنها را تابع نیازها و شرایط متغیر زمانی و مکانی می‌دانند و استدلال برهانی را که مخصوص قضایای کلی و دائمی و ضروری است در مورد آنها جاری نمی‌دانند، و نه قول کسانی صحیح است که این قضایا را مربوط به عقل دیگری غیر از عقل نظری می‌انگارند و از این‌روی استدلال برای آنها را با مقدمات فلسفی که مربوط به عقل نظری است نادرست می‌شمارند (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴).

در ادامه بحث آیت‌الله مصباح شبهه‌ای را مطرح می‌کند و پاسخ آن را می‌دهد. عبارت ایشان

Archive of SID

در اینجا ممکن است شبهه‌ای القا شود که این نظر، مخالف با نظر همهٔ منطقیین است که مورد قبول فلاسفهٔ اسلامی هم می‌باشد؛ زیرا در منطق بیان کرده‌اند که جدل از مقدمات مشهوره و مسلمه تشکیل می‌یابد، بر خلاف برهان که از مقدمات یقینی ترکیب می‌شود و برای مقدمات مشهوره به «حسن صدق» مثال زده‌اند که از قضایای اخلاقی است.

در پاسخ باید گفت بزرگان منطقیین اسلام همچون ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی تصریح کرده‌اند که این قضایا به همین صورت کلی و مطلق، از مشهورات به‌شمار می‌روند و تنها در جدل می‌توان از آنها استفاده کرد نه در برهان؛ زیرا آنها دارای قیود خفی و خاصی است که از رابطهٔ فعل با نتیجهٔ مطلوب به دست می‌آید و از این جهت راست گفتنی که موجب قتل نفوس بی‌گناهی شود پسندیده نیست. بنابراین، اگر این‌گونه قضایا با همین شکل کلی و مطلق و به استناد پذیرش عمومی در قیاسی به کار گرفته شوند، آن قیاس جدلی خواهد بود؛ ولی ممکن است همین قضایا را با توجه به ملاک‌های عقلی و با در نظر گرفتن روابط دقیق و قیود خفی به صورت قضایای یقینی درآورد و برای آنها برهان اقامه نمود و نتیجهٔ آن را در برهان دیگری به کار گرفت (همان، ص ۲۶۵).

همچنین استاد در ادامه در پاسخ به شبههٔ دیگری که منجر به نسبی بودن اخلاق می‌شود و دلیلش هم استثنائات یا تعارض ملاک‌های اخلاقی است چنین می‌فرماید:

ولی حقیقت این است که نظیر این‌گونه نسبت‌ها در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و کلیت یک قانون تجربی هم در گرو تحقق شرایط و نبودن موانع و مزاحمات است و از دیدگاه فلسفی، بازگشت این قیود به مرکب بودن علل پدیده‌هاست و با فقدان یک شرط، معلول هم منتفی می‌گردد.

SID.ir بنابر این اگر علل احکام اخلاقی و حقوقی دقیقاً تعیین شود و قیود و شروط

موضوعات آنها کاملاً در نظر گرفته شود، خواهیم دید که اصول اخلاقی و حقوقی

هم در دایره ملاکات و علت‌های تامه، دارای عمومیت و اطلاق می‌باشند و از این جهت نیز تفاوتی با سایر قوانین علوم ندارند.

یادآور می‌شویم که در این مبحث، تکیه روی اصول کلی اخلاق و حقوق است، اما پاره‌ای از جزئیات مانند مقررات راهنمایی و نظایر آنها از محل این بحث خارج است (همان، ص ۲۶۶).

براساس نظریه صحیح درباره معنای «باید و نباید»، می‌توان گفت مفاد باید و نباید ضرورت است اما نه ضرورت بالغیر و نه ضرورت برخاسته از وجدان افراد. ضرورتی که باید و نباید حاکی از آن است، ضرورت بالقیاس الی‌الغیر است. این نوع ضرورت درباره علت و معلول مطرح می‌شود، البته در زمانی که این دو با هم سنجیده شوند. برای مثال اگر علت نظم اجتماعی، اجرای عدالت باشد هنگامی که اجرای عدالت را با نظم اجتماعی می‌سنجیم، خواهیم دید که نسبت میان آنها ضرورت است؛ یعنی برای اینکه نظم در اجتماع برقرار شود، اجرای عدالت ضرورت دارد. این ضرورت، ضرورت بالقیاس الی‌الغیر است که برای سهولت، ضرورت بالقیاس نیز نامیده می‌شود. همین نسبت میان افعال انسان و غایات او نیز برقرار است؛ زیرا برای آنکه انسان به هدف خویش در زندگی دست یابد، لازم است افعال متناسب با آن را انجام دهد و از افعالی که او را از رسیدن به آن آرمان دور می‌کنند بپرهیزد. معنای این سخن آن است که باید برخی کارها را انجام دهد و نباید برخی کارها را انجام دهد. بنابراین با نسبت‌سنجی میان برخی افعال با هدف فرد درمی‌یابیم که انجام آنها ضرورت دارد و این ضرورت همان ضرورت بالقیاس است. آیت‌الله مصباح در آثار خود بر این مطلب تصریح کرده است (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ مصباح، ۱۳۶۴، ص ۳۸۹-۳۹۱، تعلیقه ۳۸۲).

نظریه آیت‌الله مصباح که مفاد باید و نباید را ضرورت بالقیاس می‌داند، از همه نظریات در این زمینه متقن‌تر به نظر می‌رسد. با این حال برخی، اشکالاتی را بر این نظریه وارد دانسته‌اند که ما به دو نمونه از آنها اشاره می‌کنیم. در صورتی که این نظریه توان پاسخ به این اشکالات را داشته باشد، می‌توان به آن اطمینان کرد و آن را به‌منزله نظریه معقول و منطقی پذیرفت.

۳-۳-۱. اشکال اول: اشکال نخست آن است که این نظریه بیان می‌کند میان افعال انسان و هدف و غایت نهایی انسان رابطه برقرار است و این رابطه از نوع ضرورت بالقیاس است؛ اما آیا می‌توان با همین شیوه بایدی را که درباره خود کمال نهایی انسان مطرح می‌شود توجیه کرد؟ توضیح آنکه همان‌گونه که «باید» درباره افعال انسان مطرح است، درباره کمال حقیقی انسان نیز مطرح می‌شود و ما می‌توانیم بگوییم «باید کمال حقیقی را ایجاد کرد». پرسش اینجاست که آیا با طرح ضرورت بالقیاس میان علت و معلول می‌توان «باید» جمله مزبور را موجه ساخت؟ روشن است که پاسخ منفی است؛ زیرا میان افعال انسان و غایات او رابطه علیت برقرار است و همین رابطه علیت، ضرورت انجام فعل برای رسیدن به غایت مطلوب را توجیه می‌کند، اما هرگز این رابطه علی و معلولی، میان ایجاد کمال اختیاری و وجود آن برقرار نیست بلکه آنها با هم متحدند و تغایر بین آنها نیز اعتباری است (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۷۲؛ لاریجانی، جزوه درسی، ص ۶۱).

به نظر می‌رسد که این اشکال بر نظریه ضرورت بالقیاس وارد نباشد؛ زیرا پاسخ آن با دقت در دو نکته روشن است.

نکته اول: این نظریه بیان‌کننده رابطه میان افعال اختیاری انسان و اهداف انسانی است، اما نه هر هدفی بلکه اهدافی که خود، مقدمه‌ای برای اهداف بالاترند. به عبارت دیگر، مسئله ضرورت بالقیاس مبین رابطه فعل با غایات متوسط است؛ غایاتی که می‌توانند به نوبه خود فعلی برای غایات بالاتر به شمار آیند. با این حال بحث غایت نهایی و کمال حقیقی انسان تخصصاً از بحث خارج است؛ زیرا گرچه مطلوب بوده، مسئله باید درباره اش صحیح است، اما به هیچ وجه ضرورتش بالقیاس و حتی بالغیر نیست؛ بلکه از ضرورت ذاتی برخوردار است. به عبارت دیگر «باید» درباره افعال انسان و «باید» درباره کمال حقیقی دو باید متفاوت‌اند و گرچه مفاد هر دو ضرورت است، ضرورت اولی از نوع بالقیاس الی الغیر است و ضرورت دومی از نوع ضرورت ذاتی و نظریه اخیر بیان‌کننده «باید» مطرح درباره افعال انسانی بود، نه «باید» مطرح در باب کمال نهایی.

به دیگر سخن، ضرورت بالقیاس درباره رابطه فعل اختیاری با غایت آن است و نه درباره

خود‌غایت؛ درحالی‌که کمال‌نهایی فعل اختیاری نیست.

نکته دوم: به این جمله دقت کنید: «باید کمال حقیقی را ایجاد کرد». ایجاد کمال حقیقی چه معنایی دارد؟ ایجاد کمال، نه فعلی مشخص، بلکه عنوانی کلی برای همهٔ افعالی است که ما را به کمال حقیقی و نهایی می‌رسانند. بر همین اساس «باید» و ضرورت ایجاد کمال حقیقی را نیز تحلیل می‌کنیم. باید کمال حقیقی را ایجاد کرد یعنی چه؟ آیا معنای آن جز این است که باید افعالی را انجام داد که به کمال حقیقی می‌انجامند؟ بدیهی است که معنایی جز این ندارد. بنابراین ضرورت ایجاد کمال حقیقی بیان‌کنندهٔ ضرورت انجام افعالی است که به آن کمال می‌انجامند و همان‌گونه که گفته شد، رابطهٔ میان آن افعال و کمال‌نهایی، ضرورت‌بالمقیاس است.

۲-۳. اشکال دوم: اشکال دوم آن است که در این نظریه نسبت میان فعل و غایت فعل تبیین، و به‌منزلهٔ ضرورت‌بالمقیاس معرفی شده است؛ درحالی‌که اساساً در «باید» اخلاقی آنچه مطرح است نسبت و رابطهٔ میان فاعل و فعل است نه ارتباط میان فعل و غایت آن (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۷۲). البته اینکه رابطهٔ فعل و نتیجهٔ آن می‌تواند علت صدور باید و نباید باشد، مورد قبول است؛ لیکن منشأ یک حکم بودن غیر از مفاد مستقیم آن حکم است (لاریجانی، جزوهٔ درسی، ص ۵۹-۶۱).

پاسخ: برخی (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳-۲۲۴) کوشیده‌اند اشکال یادشده را با افزودن مقدمه‌ای دیگر بدین صورت پاسخ دهند که این نظریه بیان‌کنندهٔ رابطهٔ ضرورت‌بالمقیاس میان فعل و نتیجه است. برای مثال رابطهٔ میان غذا خوردن (فعل) و سیر شدن (نتیجه) ضرورت‌بالمقیاس است و با مقایسهٔ میان آن دو درمی‌یابیم که غذا خوردن علت سیر شدن است و برای سیر شدن ضروری است؛ اما باید توجه داشت که رابطهٔ میان فاعل و فعل نیز از رابطهٔ میان فعل و نتیجه اقتباس می‌شود. حال باید دید که نسبت فاعل با آن نتیجه چیست. با نسبت‌سنجی میان فاعل و نتیجه‌ای که خواهان به دست آوردن آن است، متوجه می‌شویم که همان نسبت میان آنها نیز برقرار است؛ یعنی صدور فعل از فاعل در مقایسه با نتیجهٔ دلخواه ضرورت دارد آن هم از نوع ضرورت‌بالمقیاس و این ضرورت ناشی از ضرورت میان فعل و نتیجه است؛ یعنی رابطهٔ علی و معلولی میان فعل و نتیجه، علت صدور آن فعل از فاعل است. بنابراین استنتاج «باید» گزاره‌های اخلاقی

Archive of SID

همانند مثال زیر است:

اگر بخوام سیر شوم باید غذا بخورم؛

لکن می‌خواهم سیر شوم؛

پس باید غذا بخورم.

به عبارت دیگر فعل دو حیثیت دارد و از دو دیدگاه می‌توان به فعل نگریست: یکی فعل بما آنه فعل، و دیگری فعل از آن جهت که از فاعل صادر می‌شود. نکته‌ای که در اینجا باید کانون توجه قرار گیرد این است که رابطه هر دوی آنها - هم فعل بما آنه فعل و هم فعل بدان لحاظ که از فاعل صادر می‌شود - با نتیجه و هدف ضرورت بالقیاس است؛ با این تفاوت که ضرورت میان فعل از حیث صدورش از فاعل و نتیجه، از ضرورت میان فعل و نتیجه گرفته می‌شود. بیان واضح‌تر آنکه از ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه به ضرورت بالقیاس میان صدور فعل از فاعل می‌رسیم و مثلاً می‌گوییم «باید غذا بخوری تا سیر شوی».

به نظر می‌رسد پاسخ مزبور که به منزله نظریه جدیدی به نام «رابطه بالقیاس و بالغیر» مطرح شده - بالقیاس آن اشاره به رابطه میان فعل و نتیجه است (مربوط به مقدمه اول) و بالغیر آن اشاره به فرایند استنتاج (یعنی «باید») از رابطه فعل و نتیجه گرفته می‌شود ولی با واسطه فاعل) دارد - (همان) اشکال منطقی دارد. برای روشن شدن اشکال منطقی آن، به این نکات توجه شود:

رابطه بالقیاس درباره «باید» به دو صورت قابل ترسیم و تفسیر است:

الف) تفسیر اول آن است که برای تحقق نتیجه، تحقق مقدمه لازم است؛ یعنی مثلاً برای سیر شدن من، غذا خوردن من لازم است یا من برای سیر شدن باید غذا بخورم؛ من برای سلامتی باید ورزش کنم؛ من برای وصول به کمال باید امانت‌دار باشم. در این صورت، علت اعدادی (غذا خوردن من) در مقایسه با معلول آن (سیر شدن من) ضرورت دارد؛

ب) تفسیر دوم آن است که اگر نتیجه مطلوب است، باید مقدمه آن نیز مطلوب باشد. در این تفسیر معلول (مطلوبیت فعل یا مقدمه) در مقایسه با علت (مطلوبیت نتیجه) ضرورت یافته است (صحبت از مطلوبیت به میان می‌آید). برای نمونه هنگامی که می‌گوییم باید امانت‌دار بود یا

Archive of SID

امانت‌داری خوب است، این خوب بودن و مطلوب بودن امانت‌داری از ضرورت‌بالیقاس میان مطلوبیت فعل و مطلوبیت نتیجه به دست می‌آید؛ به این صورت که:

۱. اگر کمال مطلوب باشد، امانت‌داری بالضروره مطلوب است؛

۲. لکن کمال مطلوب است؛

نتیجه: پس امانت‌داری بالضروره مطلوب است.

با این حال به نظر می‌رسد هنگامی که می‌گوییم اگر وصول به کمال را بخواهیم باید امانت‌دار باشیم، از ضرورت‌بالیقاس نوع اول سخن گفته‌ایم نه نوع دوم؛ زیرا خواستن در اینجا به معنای مطلوب بودن نیست بلکه به معنای مفروض بودن است و مانند این است که بگوییم اگر جسم بخواهد شتاب بگیرد باید به آن نیرو وارد شود. در اینجا خواستن و مطلوبیت معنا ندارد؛ چون جسم خواسته و مطلوبی ندارد. پس این جمله بدین معناست که با مفروض گرفتن شتاب جسم باید مقدمه آن در ظرف خود تحقق یابد.

با توجه به نکات یادشده می‌توان دریافت که استدلال قایل به ضرورت‌بالیقاس و بالغیر نادرست است؛ زیرا ضرورتی که میان مقدم و تالی در مقدمه اول برقرار است، ضرورت‌بالیقاس از نوع اول است؛ اما در مقدمه دوم از ضرورت‌بالیقاس نوع دوم استفاده شده است. به عبارت دیگر در مقدمه دوم این قیاس استثنایی گرچه در ظاهر مقدم وضع شده و استدلال صحیح به نظر می‌آید، در واقع، مقدم، وضع نشده است. مغالطه یادشده را در استدلال زیر نشان داده‌ایم:

۱. اگر بخواهم سیر شوم باید غذا بخورم (بیانگر ضرورت‌بالیقاس نوع اول)؛

۲. لکن می‌خواهم سیر شوم (یعنی غذا خوردن برای من مطلوب است) (بیانگر ضرورت

بالیقاس نوع دوم)؛

نتیجه: پس باید غذا بخورم.

بنابراین استدلال یادشده در صورتی صحیح می‌بود که در مقدمه اول نیز مطلوبیت به کار می‌رفت و از ضرورت‌بالیقاس نوع دوم استفاده می‌شد. به عبارت دیگر اگر استدلال یادشده بدین صورت می‌بود اشکال منطقی نمی‌داشت:

۱. اگر سیر شدن من مطلوب باشد، باید غذا خوردن نیز مطلوب من باشد؛

۲. لکن سیر شدن مطلوب من است؛

نتیجه: ضرورتاً غذا خوردن هم مطلوب من است.

با توضیحات یادشده روشن شد که پاسخ به اشکال دوم در گرو افزودن چیزی به نظریه ضرورت بالقیاس نیست بلکه افزودن چیزی - مانند نظریه بالقیاس و بالغیر - خود خطای دیگر است؛ زیرا اشکال دوم با توضیح یادشده حل شدنی است. توضیح آنکه نظریه بالقیاس بیان‌کننده رابطه میان فعلِ فاعل - نه فعل بریده از فاعل و نه فاعل بریده از فعل - و نتیجه است. این نظریه بیان می‌کند که برای تحقق نتیجه، تحقق مقدمه آن ضرورت دارد (ضرورت بالقیاس نوع اول). در مثال بالا گفته شد که برای سیر شدن من، باید غذا خوردن من محقق شود و جمله من باید غذا بخورم نیز کوتاه‌شده «من برای سیر شدن باید غذا بخورم» است، که بیان‌کننده همان ضرورت بالقیاس نوع اول است.

نتیجه‌گیری

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می‌داند و چیزهایی را می‌تواند بداند، و از این روی برای کسب اطلاع از امور موردنیاز یا مورد علاقه‌اش می‌کوشد. پس امکان و وقوع علم، مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیله پاره‌ای از شبهات آشفته نشده انکارپذیر و یا حتی تردیدناپذیر باشد.

همچنین در فلسفه اخلاق یک کبرای کلی وجود دارد که از آن جهت اثبات محمول برای موضوع استفاده می‌کنند که آن کبرا عبارت است «از اینکه انجام دادن فعلی که به نتیجه مطلوب می‌انجامد برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد». حال تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد، گاه ممکن است *SEDİ* به *وَالْإِلَهَ الْخُودِ عَقْل* و با تحلیل‌های عقلی انجام گیرد، که در این صورت حکم اخلاقی هیچ نیازی به امور ماورای عقل نخواهد داشت، و مصداق کامل و بارز مستقلات عقلی

Archive of SID

در باب احکام اخلاقی همین‌ها هستند؛ گاهی نیز تطبیق آن کبرا بر مصادیق، احتیاج به تجربه خارجی دارد؛ یعنی عقل به کمک تجربه، آن کبرای بدیهی را بر مصادیق خاص تطبیق می‌کند. گاهی نیز به این صورت است که عقل به کمک تجربه نیز نمی‌تواند مصداق آن کبرای کلی را تعیین کند و در این‌گونه موارد است که برای مصداقیابی احکام اخلاقی نیاز به وحی و هدایت‌های وحیانی نیز پیدا می‌شود.

درباره ضرورت بالقیاس هم باید بگوییم که هیچ‌یک از این اشکالات نتوانست پایه‌های نظریه ضرورت بالقیاس را بلرزاند و از اعتبار آن بکاهد. بنابراین با توجه به ایراداتی که بر سایر نظریه‌ها وارد است، می‌توان این نظریه را برگزید و بر اساس آن بحث را ادامه داد.

واضح است که بر اساس نظریه پذیرفته‌شده ارزش‌ها کاملاً با واقعیت مرتبط‌اند؛ زیرا باید‌ها ضرورت خود را از ارتباط با واقع اخذ می‌کنند و استنتاج «باید» از «هست» با بیان کاملاً فلسفی همراه است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۲، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان.
- جوادی، محسن، ۱۳۷۵، مسئله باید و هست، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۵، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، المفردات فی غریب القرآن، قم، ذوی‌القربی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۰، تفرج صنع، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- صدرالمতألهین، بی‌تا، شرح الهدایة الاثریه، چاپ سنگی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۷۳، کتاب العین، قم، اسوه.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، المصباح المنیر، قم، دارالهجره.
- قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۶، قاموس قرآن، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
- لاریجانی، صادق، جزوه درسی فلسفه اخلاق.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۴، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۴، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۹، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۲ الف، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۲ ب، به سوی خودسازی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۶۴، تعلیقه علی‌نهایه الحکمه، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۷۵، سلسله درس‌های شرح اسفار، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۰، معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۶.
- معلمی‌خسن، ۱۳۸۰، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.