

مبانی معرفت شناختی کمال نهایی انسان از دیدگاه آیت الله مصباح

حسن جان‌نثاری دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی جامعه المصطفی العالمیه hasannesari@gmail.com .
احمد ابوترابی استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

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 کمال نهایی انسان است؛ تا آنجا که اختلاف در مبانی کمال نهایی، 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 آیت الله 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 کمال نهایی، امکان معرفت، ابزار معرفت، باید و نباید اخلاقی، آیت الله 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، ۱۶۵-۲۰۰، ۲۱۱-۲۱۸، 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 نشناسد، 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 آیت الله 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 معرفت شناختی کمال، نخست لازم است به مفهوم کمال بپردازیم. کمال دارای دو معنای لغوی و اصطلاحی است:

آن گونه 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 جمله اند علم و شجاعت. لذا در توصیف کماله در **قاموس** آمده: اتمّه 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/صفهانی در بیان کمال می گوید:

كَمَالُ الشَّيْءِ حَصُولُ مَا فِيهِ الْغَرَضُ مِنْهُ. فَإِذَا قِيلَ: كَمُلَ ذَلِكَ، فَمَعْنَاهُ: حَصَلَ مَا هُوَ الْغَرَضُ مِنْهُ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (بقره: ۲۳۳) (تنبيهها أَنَّ ذَلِكَ غَايَةٌ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ صَلَاحُ الْوَلَدِ. وَقَوْلُهُ: لِيُخَمِّلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ (نحل: ۲۵) تنبيهها أَنَّهُ يَحْصُلُ لَهُمْ كَمَالُ الْعُقُوبَةِ) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۲۶).

وی همچنین درباره تفاوت کمال با تمام چنین می نویسد:

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 می شود که کمال این درخت در این است که سیب بدهد و به همین سان در خصوص حیوان کمال بر حسب استعدادها و ظرفیت های وجودی اوست؛ چه اینکه کمال انسان هم با توجه به مجموعه امکانات، نیازها و خواسته های او تعریف می شود (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 اطلاق مختص به انسان است و به غیر آن اطلاق نمی گردد؛ زیرا سعادت کمال نهایی انسان است و کمال نهایی او به فعلیت یافتن همه استعدادهای ویژه اوست.

اما کمال در اصطلاح (ر.ک: صدرالمألهین، بی تا، ص ۳؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ص ۱۳۸۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۶۴۷-۶۴۹) به دو معنای کمال اول و کمال ثانی تقسیم می شود:

کمال اول، کمالی است که نوعیت نوع وابسته به آن است؛ به گونه ای که در صورت نبودن آن، نوع موردنظر نیز منتفی خواهد شد؛ اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می شوند؛ 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).

آیت الله 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 معرفت شناختی کمال خواهیم پرداخت.

ب. مبانی

معرفت شناسی 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؟ این گونه 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 معرفت شناسی نداشته باشیم، نمی‌توان بحث دقیقی از کمال نهایی انسان ارائه کرد. بحث کمال از بنیادین‌ترین نقطه‌های معرفت شناسی آغاز می‌شود و به ترتیب به هستی شناسی، انسان شناسی و سرانجام به مبانی ارزش شناختی می‌رسد؛ زیرا ما باید به این نکته توجه داشته باشیم که غیر از روش‌های حسی، راه‌های دیگری نیز برای کشف واقعیت لازم داریم که چه بسا توانمندتر و استوارترند. بنابراین بحث مبانی معرفت شناختی 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 نمی توان معرفت یقینی به پاره ای از امور را انکار کرد. هر کس به وجود خود، وجود قوای ادراکی خود، وجود صورت های ذهنی و وجود حالات نفسانی خود، معرفت یقینی دارد؛ برخلاف رویکرد مدرن که معرفت شناس وانمود می کند در همه چیز و حتی در وجود خود شک دارد که اصطلاحاً به آن شک دستوری می گویند. دکارت معمار این معرفت شناسی است که با وانمود کردن شک در همه چیز، به دنبال شالوده هایی است که معرفت را بر آن بنا کند (حسین زاده، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۳).

آیت الله مصباح که رویکرد قدما را قبول دارد در این باره می گوید:

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می داند و چیزهایی را می تواند بداند، و از این روی برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز یا مورد علاقه اش کوشش می کند و بهترین نمونه این گونه کوشش ها به وسیله دانشمندان و فلاسفه انجام گرفته که رشته های مختلف علوم و فلسفه را پدید آورده اند. پس امکان و وقوع علم، مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیله پاره ای 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 اندیشه های درست از نادرست و مانند آنهاست؛ ولی بارها در اروپا موج خطرناک شک گرایی پدید آمده و حتی اندیشمندان بزرگی را در کام خود فرو برده است و تاریخ فلسفه از مکتب هایی نام می برد که مطلقاً منکر علم بوده اند؛ مانند سوفیسم (سوفسطایی گری) و سیتیسیسم (شک گرایی) 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؛ چنان که گاهی چنین حالاتی نسبت به بعضی از مسائل برای افرادی رخ می دهد و درواقع باید آن را نوعی بیماری روانی به حساب آورد (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۱).

بررسی ادعای شک گراییان

سخنان سوفیست ها و شکاکان دارای دو جنبه است: یک جنبه، مربوط به هستی شناسی، و جنبه دیگر، مربوط به شناخت شناسی است. مثلاً عبارتی که از افراطی ترین سوفیست ها (گرگیاس) نقل شده که هیچ چیزی موجود نیست، و اگر چیزی وجود می داشت قابل شناختن نمی بود، و اگر قابل شناختن می بود قابل شناساندن به دیگران نمی بود، جمله اولش مربوط به هستی است که باید در بخش هستی شناسی بررسی شود؛ ولی جمله دومش مربوط به بحث فعلی (شناخت شناسی) 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 بگویید همه آنها را در درون خودم درک می‌کنم، اما در وجود خارجی آنها شک دارم؛ چنان که ظاهر سخنان بارکلی و بعضی دیگر از ایدئالیست‌ها این است که ایشان همه مدرکات را تنها به منزله صورت‌های درون ذهنی 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 را می‌دانی یا درباره اش شک داری؟ اگر بگویید می‌دانم، پس دست کم به شناختی یقینی اعتراف کرده، و بدین ترتیب، ادعای خود را نقض کرده است؛ همچنین اگر بگویید نمی‌دانم، معنایش این است که احتمال می‌دهم معرفت یقینی، ممکن باشد. پس از سوی دیگر سخن خود را ابطال کرده است.

حال اگر کسی بگوید من درباره امکان علم و شناخت جزمی شک 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 همه شناخت‌ها هستند و می‌گویند هیچ قضیه‌ای به طور مطلق و کلی و دائمی، صحیح نیست نیز می‌توان چنین گفت وگویی 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 همه موارد و بدون هیچ قید و شرطی، صادق است، پس دست کم یک قضیه 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 درباره آن صدق نمی‌کند قضیه‌ای مطلق و کلی و دائمی خواهد بود (همان، ص ۱۱۶).

پاسخ حلی

بر مبنای نظر فیلسوفان و منطق دانان مسلمان قدیم می توان گفت پاسخ حلی به این مطلب این است که تصدیقات یا بدیهی اند یا نظری. واقع نمایی و یقین آور بودن بدیهیات روشن است و نیاز به اثبات یا تبیین ندارد. نظریات نیز اگر مبتنی بر بدیهیات شوند، یقین آور خواهند بود و اگر امکان ابتدای آن بر بدیهیات نباشد، یقین آور نیستند. البته دیدگاه آیت الله مصباح در باب بدیهیات با نظر معروف اندکی تفاوت دارد:

اولاً ایشان بدیهیات را منحصر به اولیات و وجدانیات می داند؛

ثانیا تأکید بر بداهت در اولیات را برای تبیین واقع نمایی آنها کافی به شمار نمی آورد. به نظر ایشان واقع نما بودن وجدانیات و بدیهیات اولیه مبتنی بر علم حضوری است؛ زیرا در علم حضوری خود واقع، بدون واسطه مفهوم ادراک می شود. بنابراین جای شک و تردید در اولیات وجود ندارد و واقع نمایی 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 می کنند. آن کبری عبارت است از اینکه انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می شود، برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد. حال تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق، گاه ممکن است به وسیله خود عقل و با تحلیل های 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 همین ها 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 می کند. همچنین گاهی به این صورت است که عقل به کمک تجربه نیز نمی تواند مصداق آن کبرای کلی را تعیین کند و در این گونه موارد است که برای مصداق یابی احکام اخلاقی نیاز به وحی و هدایت های وحیانی نیز پیدا می شود. با توجه به این نکته درباره ضرورت وحی می توان 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 نمی آید.

۲. اختیار و انتخاب آگاهانه، علاوه بر قدرت بر انجام کار و فراهم شدن زمینه های بیرونی برای کارهای گوناگون و وجود میل و کشش درونی به سوی آنها، نیاز به شناخت صحیح نسبت به کارهای خوب و بد و راه های

شایسته و ناشایست دارد و در صورتی انسان می تواند راه تکامل خویش را آزادانه و آگاهانه انتخاب کند که هم هدف و هم راه رسیدن به آن را بشناسد و از فراز و نشیب ها و پیچ و خم ها و لغزشگاه های آن آگاه باشد. پس مقتضای حکمت الهی این است که ابزار و وسایل لازم برای تحصیل چنین شناخت هایی را در اختیار بشر قرار دهد.

۳. شناخت های عادی و متعارف انسان ها که از همکاری حس و عقل به دست می آید، هرچند نقش مهمی را در تأمین نیازمندی های 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 سه گانه، به این نتیجه می رسیم که مقتضای حکمت الهی این است که راه دیگری ورای حس و عقل برای شناختن مسیر تکامل همه جانبه در اختیار بشر قرار دهد تا انسان ها بتوانند به گونه مستقیم یا با وساطت فرد یا افرادی دیگر از آن بهره مند 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 بهره مند می شوند و آنچه را برای رسیدن به سعادت و کمال نهایی لازم است، فرامی گیرند (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 می آید که این باید به چه معناست؟ آیا به معنای فرمان است؟ مگر عقل می تواند 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 می خواهد به هدفش برسد، باید ارسال رسل کند.

علاوه بر این شناخت عقل یک شناخت کلی است و نمی تواند مصادیق و جزئیات را در هنگام تزامن و تعارض رفتارهای اختیار نسبت به کمال نهایی مشخص کند. بنابراین برای چنین شناختی نیاز به وحی داریم. در همین راستا آیت الله مصباح در جایی دیگر می فرماید:

عقل تنها می تواند مفاهیمی کلی را درباره رابطه میان افعال اختیاری و کمال نهایی به دست آورد و این مفاهیم کلی برای تعیین مصادیق دستورات اخلاقی چندان کارایی ندارند. مثلاً عقل می فهمد 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 نمی تواند آنها را مشخص کند؛ مثل اینکه آیا در جامعه، حقوق زن و مرد باید کاملاً یکسان باشد یا باید تفاوت هایی میان آنها وجود داشته باشد و کدام یک عادلانه است، و اگر باید تفاوت هایی داشته باشند، چه اندازه و در چه مواردی است.

بدیهی است که عقل آدمی نمی تواند به خودی خود این موارد را کشف کند؛ زیرا وقتی می تواند چنین مواردی را تشخیص دهد که بر همه روابط کارهای اختیاری انسان با غایات و نتایج نهایی آنها و تأثیرات دنیوی و اخروی شان احاطه کامل داشته باشد و چنین احاطه ای 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 می کند و عقل به تنهایی از عهده چنین کاری برنمی آید (مصباح، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۸۷).

پس هدف از آفرینش انسان ها از آغاز تا انجام، هنگامی تحقق پذیر 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 انسان ها به کمک تجربه و عقل صرف نمی توانند مصالح و مفاسد خویش و در نتیجه کمال و سعادت یا شقاوت خویش را دریابند و اختلاف های بسیاری که در نظام های حقوقی کشورهای جهان وجود دارد و تبصره هایی که به قوانین زده می شود، می تواند 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 نمی یابد.

همچنین با توجه به گسترشی که شئون مختلف نفس دارد و روابط بسیاری که شکل دهنده این شئون نفس هستند و نیز روابط فردی و اجتماعی پیوندهایی که بین اینها وجود دارد، و نیز تعارض هایی که میان اینها واقع می شود، انتخاب آنچه اصلح و اقرب به کمال حقیقی نفس است، کار دشوار و پیچیده ای است. تنظیم فرمولی که در هر حال معین کند کدام کار به چه شکلی و یا با چه ویژگی هایی اصلح است، کاری است که از عهده انسان های عادی خارج است و بر این اساس است که ما معتقدیم بسیاری از ارزش های اخلاقی را باید وحی بیان کند؛ زیرا عقل انسان به تنهایی نمی تواند این فرمول ها را دقیقاً تنظیم کند.

۳. واقع نمایی گزاره های اخلاقی بر اساس واقع گرایی در اخلاق و ضرورت علی (ضرورت بالقیاس) میان فعل و هدف اخلاق

از آنجاکه این بحث بسیار مهم است و یکی از مباحث کلیدی در فلسفه اخلاق به شمار می رود، لازم است برخی نظرات دیگر را نیز که در این زمینه مطرح شده اند بررسی کنیم تا دیدگاه آیت الله مصباح که دیدگاهی صحیح و دقیق به نظر می رسد، بهتر مشخص شود. سیر بحث در این زمینه بدین صورت است که ما نخست دیدگاه علامه طباطبائی را بیان می کنیم؛ سپس دیدگاه کسانی را که با استناد به نظرات علامه، نسبی بودن اخلاق را به ایشان نسبت داده اند تبیین و نقد می کنیم و در پایان دیدگاه آیت الله مصباح را برمی رسیم.

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 می دهد؛ مثلاً برای سیر شدن غذا می خورد و برای رفع تشنگی آب می نوشد و... . رابطه ای 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 رابطه ای ضروری جعل می کند که البته بر این کار مجازی آثار مترتب می شود؛ یعنی موجب می شود 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 می دهد (برای اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۶۹).

وی در سیر بحث خود به این نتیجه می رسد که احکام اخلاقی، احکامی اعتباری اند. حسن و قبح، نه واقعیتی عینی، بلکه مفهومی است اعتباری و مفاهیم اعتباری هم تابع غرض اعتبارکننده اند. عقلاً که مفهومی را اعتبار می کنند، غرضی دارند و برای اینکه آن غرضشان تأمین شود آن مفهوم را اعتبار می کنند. این اعتبار عقلاً نیز تابع مصالح و مفاسد است. مصالح و مفاسد افراد و جوامع نیز از رابطه میان نیازها و آنچه رفع نیاز می کند به دست می آیند. پس احکام اعتباری تابع نیازهای انسان اند و نیازهای انسان هم شکل ثابتی ندارند و به حسب زمان ها و مکان های مختلف فرق می کنند. پس باید ها و نبایدهای اخلاقی نیز مانند سایر مفاهیم اعتباری واقعیتی ندارند و در نتیجه ثابت و لایتغیر نیستند.

بعضی دیگر معتقدند در تفکر علامه، اخلاق روبنا و تولید و اقتصاد زیربناست. مارکس منهای علوم تجربی طبیعی، همه آنچه را ذیل نام حقوق، فلسفه، تئولوژی، علم اخلاق و... می آید روبنا می داند؛ یعنی اینها نسب و تاریخچه از خود ندارند و به نحوی عالم را وارونه به ما می نمایانند. این افراد سپس به این نتیجه می رسند که علامه نیز در همین خط مشی می کند. ایشان معتقدند که دواعی ما، یعنی انگیزه های ما هماهنگ با قوای فعاله ما هستند و آنها هستند که طلب چیزی را در ما و در ذهن ما بیدار می کنند. وقتی میل و رغبت کسی بر غذا خوردن می جنبد، در ذهن او نیز گزاره من باید سیر شوم پیدا می شود. منتها برای انجام دادن اعمال، ما به دو گونه ابزار نیازمندیم: یک دسته ابزارهای خارجی که قوای فعاله و اندام های 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 می کند. توانایی او در ابزارسازی بسیار است. آن دسته از ابزارهای فکری که ما می سازیم و به کار می بریم، همان ادراکات اعتباری اند؛ مانند اینکه من باید سیر شوم. پس ادراکات اعتباری در مرتبه نخست ما را به مقاصدمان می رسانند و به

منزله پلی هستند که دواعی و انگیزه‌ها و قوای فعاله‌مان را به عالم خارج وصل می‌کنند؛ دوم اینکه توجیه‌کننده 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 می‌کنند 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.

۲-۳. نظریه آیت الله مصباح

وقتی علت تامه چیزی موجود باشد، معلولش نیز ضروری الوجود می‌شود و هر جا معلول وجود داشته باشد، علت آن نیز باید موجود باشد. اکنون باید توجه کرد که رابطه علیت 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) فهمیده ایم 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 راست گویی و قرب الهی (کمال مطلوب انسان)

برقرار است؛ درست به همان معنایی که در علوم تجربی می گفتیم 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 بیان کننده رابطه واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق است. در کاربرد انشایی، همراه فعل جمله به جای هیئت امر و نهی به کار می رود. در کاربرد دوم هرچند مفاد باید و نباید، انشا و اعتبار است، اعتباری بی پایه و بی مایه نیست، بلکه امری حقیقی و عینی در ورای آن نهفته است و در واقع این مفاهیم از آن واقعیت نفس الامری حکایت می کنند. این دسته از مفاهیم اخلاقی نیز مانند مفاهیمی که در ناحیه موضوع جملات اخلاقی قرار می گیرند از قبیل مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی اند که هرچند مابازای عینی و خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آنها در خارج موجود است و اگر احیاناً معانی دیگری در آنها إشراب 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 بی نیاز از استدلال و برهان نمی دانند. ایشان ملاک کلیت قوانین اخلاقی را رسیدن کمال مطلوب می دانند؛ زیرا مبنای ایشان این است که میان فعل و نتیجه آن ضرورت بالقیاس برقرار است.

آیت الله مصباح پس از تبیین این مبحث در کتاب *آموزش فلسفه* و مقدمات آن بحث را چنین دنبال می کنند:

اکنون با توجه به این مقدمات می توانیم 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 علّی و معلولی از واقعیات نفس الامری است. البته تشخیص هدف نهایی و هدف های متوسط، ممکن است مورد اشتباه واقع شود؛ چنان که کسانی بر اساس بینش ماده گرایانه خودشان هدف انسان را در بهزیستی دنیوی، خلاصه کرده اند. همچنین ممکن است در تشخیص راه هایی که انسان را به هدف های واقعی می رساند اشتباهاتی رخ دهد، ولی همه این اشتباهات، ضرری به واقعی بودن رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آنها نمی زند و موجب خروج آنها از حوزه مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی نمی گردد؛ چنان که اشتباهات فلاسفه به معنای انکار واقعیات عقلی و مستقل از آرا و اندیشه ها نیست و چنان که اختلافات دانشمندان در قوانین علوم تجربی به معنای نفی آنها نمی باشد.

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 فرمول ها 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 چاره ای جز استناد به وحی نیست.

بنابراین نه قول کسانی صحیح است که قضایای اخلاقی و حقوقی را تابع میل ها و رغبت ها یا سلیقه ها و بینش های فردی و گروهی می پندارند و از این روی اصول کلی و ثابتی را برای آنها نمی پذیرند و نه قول کسانی حق است که آنها را تابع نیازها و شرایط متغیر زمانی و مکانی می دانند و استدلال برهانی را که مخصوص قضایای کلی و دائمی و ضروری است در مورد آنها جاری نمی دانند، و نه قول کسانی صحیح است که این قضایا را مربوط به عقل دیگری غیر از عقل نظری می انگارند و از این روی استدلال برای آنها را با مقدمات فلسفی که مربوط به عقل نظری است نادرست می شمارند (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴).

در ادامه بحث آیت الله مصباح شبهه ای را مطرح می کند و پاسخ آن را می دهد. عبارت ایشان چنین است:

در اینجا ممکن است شبهه ای القا شود که این نظر، مخالف با نظر همه منطقیین است که مورد قبول فلاسفه اسلامی هم می باشد؛ زیرا در منطق بیان کرده اند که جدل از مقدمات مشهوره و مسلمه تشکیل می یابد، بر خلاف برهان که از مقدمات یقینی ترکیب می شود و برای مقدمات مشهوره به حسن صدق مثال زده اند که از قضایای اخلاقی است.

در پاسخ باید گفت بزرگان منطقیین اسلام همچون ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی تصریح کرده اند که این قضایا به همین صورت کلی و مطلق، از مشهورات به شمار می روند و تنها در جدل می توان از آنها استفاده کرد نه در برهان؛ زیرا آنها دارای قیود خفی و خاصی است که از رابطه فعل با نتیجه مطلوب به دست می آید و از این جهت راست گفتنی که موجب قتل نفوس بی گناهی شود پسندیده نیست. بنابراین، اگر این گونه 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 ملاک های عقلی و با در نظر گرفتن روابط دقیق و قیود خفی به صورت قضایای یقینی درآورد و برای آنها برهان اقامه نمود و نتیجه آن را در برهان دیگری به کار گرفت (همان، ص ۲۶۵).

همچنین استاد در ادامه در پاسخ به شبهه دیگری که منجر به نسبی بودن اخلاق می شود و دلیلش هم استثنائات یا تعارض ملاک های اخلاقی است چنین می فرماید:

ولی حقیقت این است که نظیر این گونه نسبیت ها در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و کلیت یک قانون تجربی هم در گرو تحقق شرایط و نبودن موانع و مزاحمت است و از دیدگاه فلسفی، بازگشت این قیود به مرکب بودن علل پدیده هاست و با فقدان یک شرط، معلول هم منتفی می گردد.

بنابراین 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 علت های تامه، دارای عمومیت و اطلاق می باشند و از این جهت نیز تفاوتی با سایر قوانین علوم ندارند.

یادآور می شویم که در این مبحث، تکیه روی اصول کلی اخلاق و حقوق است، اما پاره ای 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، می توان 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 الی الغیر است. این نوع ضرورت درباره علت و معلول مطرح می شود، 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 می سنجیم، خواهیم دید که نسبت میان آنها ضرورت است؛ یعنی برای اینکه نظم در اجتماع برقرار شود، اجرای عدالت ضرورت دارد. این ضرورت، ضرورت بالقیاس الی الغیر است که برای سهولت، ضرورت بالقیاس نیز نامیده می شود. 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 می کنند بپرهیزد. معنای این سخن آن است که باید برخی کارها را انجام دهد و نباید برخی کارها را انجام دهد. بنابراین با نسبت سنجی میان برخی افعال با هدف فرد درمی یابیم که انجام آنها ضرورت دارد و این ضرورت همان ضرورت بالقیاس است. *آیت الله مصباح* در آثار خود بر این مطلب تصریح کرده است (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ مصباح، ۱۳۶۴، ص ۳۸۹-۳۹۱، تعلیقه ۳۸۲).

نظریه *آیت الله مصباح* که مفاد باید و نباید را ضرورت بالقیاس می داند، از همه نظریات در این زمینه متقن تر به نظر می رسد. با این حال برخی، اشکالاتی را بر این نظریه وارد دانسته اند که ما به دو نمونه از اصلی ترین آنها اشاره می کنیم. در صورتی که این نظریه توان پاسخ به این اشکالات را داشته باشد، می توان به آن اطمینان کرد و آن را به منزله نظریه معقول و منطقی پذیرفت.

۱-۳-۳. اشکال اول: اشکال نخست آن است که این نظریه بیان می کند میان افعال انسان و هدف و غایت نهایی انسان رابطه برقرار است و این رابطه از نوع ضرورت بالقیاس است؛ اما آیا می توان با همین شیوه بایستی را که درباره خود کمال نهایی انسان مطرح می شود توجیه کرد؟ توضیح آنکه همان گونه که باید درباره افعال انسان مطرح است، درباره کمال حقیقی انسان نیز مطرح می شود و ما می توانیم بگوییم باید کمال حقیقی را ایجاد کرد. پرسش اینجاست که آیا با طرح ضرورت بالقیاس میان علت و معلول می توان 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 می کند، 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 می رسد که این اشکال بر نظریه ضرورت بالقیاس وارد نباشد؛ زیرا پاسخ آن با دقت در دو نکته روشن است.

نکته اول: این نظریه بیان کننده رابطه میان افعال اختیاری انسان و اهداف انسانی است، اما نه هر هدفی بلکه اهدافی که خود، مقدمه ای برای اهداف بالاترند. به عبارت دیگر، مسئله ضرورت بالقیاس مبین رابطه فعل با غایات متوسط است؛ غایاتی که می توانند 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 متفاوت اند 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 بیان کننده 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 خود غایت؛ درحالی که کمال نهایی 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 همه افعالی است که ما را به کمال حقیقی و نهایی می رسانند. بر همین اساس باید و ضرورت ایجاد کمال حقیقی را نیز تحلیل می کنیم. باید کمال حقیقی را ایجاد کرد یعنی چه؟ آیا معنای آن جز این است که باید افعالی را انجام داد که به کمال حقیقی می انجامند؟ بدیهی است که معنایی جز این ندارد. بنابراین ضرورت ایجاد کمال حقیقی بیان کننده ضرورت انجام افعالی است که به آن کمال می انجامند و همان گونه که گفته شد، رابطه میان آن افعال و کمال نهایی، ضرورت بالقیاس است.

۲-۳-۳. اشکال دوم: اشکال دوم آن است که در این نظریه نسبت میان فعل و غایت فعل تبیین، و به منزله ضرورت بالقیاس معرفی شده است؛ درحالی که اساساً در باید اخلاقی آنچه مطرح است نسبت و رابطه میان فاعل و فعل است نه ارتباط میان فعل و غایت آن (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۷۲). البته اینکه رابطه فعل و نتیجه آن می تواند علت صدور باید و نباید باشد، مورد قبول است؛ لیکن منشأ یک حکم بودن غیر از مفاد مستقیم آن حکم است (لاریجانی، جزوه درسی، ص ۵۹-۶۱).

پاسخ: برخی (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳-۲۲۴) کوشیده اند اشکال یادشده را با افزودن مقدمه ای دیگر بدین صورت پاسخ دهند که این نظریه بیان کننده رابطه ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه است. برای مثال رابطه میان غذا خوردن (فعل) و سیر شدن (نتیجه) ضرورت بالقیاس است و با مقایسه میان آن دو درمی یابیم که غذا خوردن علت سیر شدن است و برای سیر شدن ضروری است؛ اما باید توجه داشت که رابطه میان فاعل و فعل نیز از رابطه میان فعل و نتیجه اقتباس می شود. حال باید دید که نسبت فاعل با آن نتیجه چیست. با نسبت سنجی میان فاعل و نتیجه ای که خواهان به دست آوردن آن است، متوجه می شویم که همان نسبت میان آنها نیز برقرار است؛ یعنی صدور فعل از فاعل در مقایسه با نتیجه دلخواه ضرورت دارد آن هم از نوع ضرورت بالقیاس و این ضرورت ناشی از ضرورت میان فعل و نتیجه است؛ یعنی رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه، علت صدور آن فعل از فاعل است. بنابراین استنتاج باید گزاره های اخلاقی همانند مثال زیر است:

اگر بخواهم سیر شوم باید غذا بخورم؛

لکن می خواهم سیر شوم؛

پس باید غذا بخورم.

به عبارت دیگر فعل دو حیثیت دارد و از دو دیدگاه می توان به فعل نگریست: یکی فعل بما آنه فعل، و دیگری فعل از آن جهت که از فاعل صادر می شود. نکته ای 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 می شود - 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 می شود. بیان واضح تر آنکه از ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه به ضرورت بالقیاس میان صدور فعل از فاعل می رسیم و مثلاً می گوئیم باید غذا بخوری تا سیر شوی.

به نظر می رسد 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 می شود 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 امانت دار 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 می آید). برای نمونه هنگامی که می گوییم باید امانت دار بود یا امانت داری خوب است، این خوب بودن و مطلوب بودن امانت داری از ضرورت بالقیاس میان مطلوبیت فعل و مطلوبیت نتیجه به دست می آید؛ به این صورت که:

۱۱. اگر کمال مطلوب باشد، امانت داری بالضروره مطلوب است؛

۱۲. لکن کمال مطلوب است؛

نتیجه: پس امانت داری بالضروره مطلوب است.

با این حال به نظر می رسد هنگامی که می گوییم اگر وصول به کمال را بخواهیم باید امانت دار باشیم، از ضرورت بالقیاس نوع اول سخن گفته ایم 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 می توان دریافت که استدلال قایل به ضرورت بالقیاس و بالغیر نادرست است؛ زیرا ضرورتی که میان مقدم و تالی در مقدمه اول برقرار است، ضرورت بالقیاس از نوع اول است؛ اما در مقدمه دوم از ضرورت بالقیاس 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 می آید، درواقع، مقدم، وضع نشده است. مغالطه یادشده را در استدلال زیر نشان داده ایم:

۱۱. اگر بخواهم سیر شوم باید غذا بخورم (بیانگر ضرورت بالقیاس نوع اول)؛

۱۲. لکن می خواهم سیر شوم (یعنی غذا خوردن برای من مطلوب است) (بیانگر ضرورت بالقیاس نوع دوم)؛

نتیجه: پس باید غذا بخورم.

بنابراین استدلال یادشده در صورتی صحیح می بود که در مقدمه اول نیز مطلوبیت به کار می رفت و از ضرورت بالقیاس نوع دوم استفاده می شد. به عبارت دیگر اگر استدلال یادشده بدین صورت می بود اشکال منطقی نمی داشت:

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 بیان کننده رابطه میان فعل فاعل - نه فعل بریده از فاعل و نه فاعل بریده از فعل - و نتیجه است. این نظریه بیان می کند 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 کوتاه شده من برای سیر شدن باید غذا بخورم است، که بیان کننده همان ضرورت بالقیاس نوع اول است.

نتیجه گیری

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می داند و چیزهایی را می تواند بداند، و از این روی برای کسب اطلاع از امور موردنیاز یا مورد علاقه اش می کوشد. پس امکان و وقوع علم، مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیله پاره ای 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 می کنند که آن کبرا عبارت است از اینکه انجام دادن فعلی که به نتیجه مطلوب می انجامد برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد. حال تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می شود برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد، گاه ممکن است به وسیله خود عقل و با تحلیل های 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 همین ها 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 می کند. گاهی نیز به این صورت است که عقل به کمک تجربه نیز نمی تواند مصداق آن کبرای کلی را تعیین کند و در این گونه موارد است که برای مصداق یابی احکام اخلاقی نیاز به وحی و هدایت های وحیانی نیز پیدا می شود.

درباره ضرورت بالقیاس هم باید بگوییم که هیچ یک از این اشکالات نتوانست پایه های نظریه ضرورت بالقیاس را بلرزاند و از اعتبار آن بکاهد. بنابراین با توجه به ایراداتی که بر سایر نظریه ها وارد است، می توان این نظریه را برگزید و بر اساس آن بحث را ادامه داد.

واضح است که بر اساس نظریه پذیرفته شده ارزش ها کاملاً با واقعیت مرتبط اند؛ زیرا باید ها ضرورت خود را از ارتباط با واقع اخذ می کنند و استنتاج باید از هست با بیان کاملاً فلسفی همراه است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۲، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان.
- جوادی، محسن، ۱۳۷۵، *مسئله باید و هست*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۸۵، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *المفردات فی غریب القرآن*، قم، ذوی القربی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۰، *تفرج صنع*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- صدرالمتألهین، بی تا، *شرح الهدایه الاثیریہ*، چاپ سنگی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۷۳، *کتاب العین*، قم، اسوه.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
- قرشی، علی اکبر، 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 قدس سره.

____، ۱۳۶۴، *تعلیقہ علی نہایۃ الحکمہ*، قم، مؤسسه در راه حق.

____، ۱۳۷۵، *سلسله درس های شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

____، ۱۳۸۰، *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۶.

معلمی حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی