

مواجهه حکمای حوزه علمیه قم با فلسفه اخلاق در سده اخیر^۱

مجید ابوالقاسم زاده^۲

چکیده

باتوجه به رویکردهای متفاوت اندیشمندان مسلمان درباره علم اخلاق، رویکرد حکمای قرن اخیر حوزه علمیه قم به مسائل این علم عمدتاً عقلی و فلسفی بوده است. هرچند آراءشان با شواهد نقلی همراه بوده و با ذوق عرفانی نیز تلطیف یافته است، ولی به سختی می‌توان آن را اخلاق تلفیقی به‌شمار آورد. ازسوی دیگر در فلسفه اخلاق به‌معنای فرااخلاق که به تحلیل مفاهیم و قضایای اخلاقی از چهار جهت «معناشناختی»، «هستی‌شناختی»، «معرفت‌شناختی» و «منطقی» می‌پردازد، نگاه حکمای مذکور به‌جهت اهمیت دانش معرفت‌شناسی در عصر حاضر و نیز بحران شکاکیت و نسبیت در معرفت اخلاقی، عمدتاً معرفت‌شناختی است. حاصل تحقیق که به‌روش توصیفی - تحلیلی به‌دست آمد، آن است که همه آنها گزاره‌های اخلاقی را ذاتی و عقلی می‌دانند، نه شرعی. درباره یقینی‌بودن گزاره‌های اخلاقی، هرچند عباراتی از علامه طباطبائی دلالت بر مشهوری و عقلایی‌بودن این گزاره‌ها دارد، ولی درنهایت باید او را همچون شاگردانش و دیگر حکمای معاصر، به یقینی‌بودن قضایای اخلاقی قائل دانست. درباره بداهت یا عدم بداهت گزاره‌های اخلاقی، اختلاف نظر جدی‌تر است و دو طرف ادله‌ای بر مدعای خود اقامه کرده‌اند. اهمیت این بحث در واقع‌گرایی اخلاقی و برخی لوازم آن مانند مطلق‌گرایی اخلاقی و نیز در مسئله مبناگرایی در اخلاق، نمایان می‌شود.

واژگان کلیدی: سده اخیر حوزه علمیه قم، فلسفه اخلاق، علامه طباطبائی، استاد مطهری، مهدی حائری یزدی، آیت‌الله مصباح یزدی، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله سبحانی.

۱. این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و

نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^۳ تألیف شده است.

۲. استادیار و مدیر گروه اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی (maz@maaref.ac.ir).

مقدمه

دانش اخلاق در میان مسلمانان با رویکردهای متفاوتی روبه‌رو بوده است. این رویکردها را از یک منظر و در نگاه نخست در چهار عنوان فلسفی (عقلی)، عرفانی (سلوکی)، نقلی (مأثور) و تلفیقی می‌توان طبقه‌بندی کرد. نقطه عزیمت رویکرد فلسفی به طبقه‌بندی و تحلیل فضایل و رذایل اخلاقی با نگرش علم‌النفسی و انسان‌شناختی است. هدف در اخلاق عرفانی، تربیت انسان کامل از طریق شهود باطن هستی و درک حقیقت وحدت، گذار جان از عوالم ماده، مثال و عقل و باریافتن به جوار قرب حق، تخلّق به اخلاق الهی و تسلیم و فنای در الله است. اخلاق نقلی که وابسته به وحی و احادیث است، عهده‌دار جمع‌آوری روایات اخلاقی و دسته‌بندی آنها می‌باشد. اخلاق تلفیقی همان‌گونه که از نامش مشخص است، از ظرفیت‌های ممتاز هر سه مکتب فلسفی، عرفانی و نقلی بهره می‌برد.

در فلسفه اخلاق (Ethics) به معنای فرااخلاق (Meta-Ethics) که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد، مفاهیم اخلاقی و عمدتاً قضایای اخلاقی، از چهار جهت معناشناسی (Semantics)، هستی‌شناسی (Ontology)، معرفت‌شناسی (Epistemology) و منطقی (Logical) مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در این میان بررسی معرفت‌شناختی گزاره‌های اخلاقی به جهت بحران و چالش شکاکیت (Skepticism) و نسبیت (Relativism) در معرفت اخلاقی در دوره جدید غرب، از اهمیت بیشتری برخوردار است. افزون بر اینکه می‌تواند به نحوی مباحث معناشناختی و هستی‌شناختی اخلاق را به عنوان مقدمات خود شامل گردد و مباحث منطقی اخلاق را نیز که به رابطه باید و هست می‌پردازد، به عنوان یکی از راه‌های کسب شناخت اخلاقی (راه تعقل و استدلال) دربرگیرد.

بر همین اساس می‌توان گفت نگاه فیلسوفان حوزه علمیه قم در قرن معاصر به مباحث فلسفه اخلاق، بیشتر عقلی و معرفت‌شناسانه بوده است. نوشتار حاضر با همین نگاه به تحلیل دیدگاه‌های آنان پرداخته است.

در معرفت‌شناسی اخلاق (Epistemology of Ethics) به پرسش‌هایی از این دست پاسخ داده می‌شود: آیا دستیابی به معرفت اخلاقی یقینی امکان‌پذیر است یا باید به شکاکیت اخلاقی (Moral Skepticism) روی آورد؟ راه‌های معرفت به مفاهیم و جملات اخلاقی کدام‌اند: عقل، دستورهای شرعی، قراردادهای اجتماعی، وجدان یا غیر آنها؟ اگر عقل یکی از منابع معرفت باشد، آیا توان درک

همه احکام اخلاقی را دارد یا برخی از آنها را درک می‌کند؟ کدام عقل به معرفت اخلاقی دست می‌یابد؛ عقل نظری یا عقل عملی؟ آیا معرفت عقل به احکام اخلاقی از نوع یقینیات است یا از سنخ مشهورات؟ اگر یقینی است، آیا بدیهی است یا نظری؟ اگر بدیهی است، از کدام سنخ بدیهیات به‌شمار می‌رود؟ آیا قضایای اخلاقی صادق وجود دارد؟ دلیل صدق یا توجیه آنها چیست؟ در توجیه اخلاقی، هریک از منابع معرفتی مانند عقل، شهود، وحی و... چه نقشی ایفا می‌کنند؟ معرفت اخلاقی، مطلق است یا نسبی؟

این پرسش‌ها را در سه پرسش اصلی می‌توان خلاصه کرد: آیا حُسن و قبح اخلاقی، عقلی است یا شرعی؟ در صورت عقلی بودن، آیا یقینی است یا مشهوری؟ در صورت یقینی بودن، نظری است یا بدیهی؟ درباره پرسش نخست، کسی از حکمای قرن اخیر حوزه علمیه قم و بلکه از حکمای امامیه را سراغ نداریم که همچون اشاعره، حُسن و قبح را شرعی دانسته باشند. درباره پرسش دوم، هرچند حکمای امامیه با یکدیگر اختلاف دارند، ولی یا پیش از سده اخیر می‌زیسته‌اند مانند فارابی، ابن‌سینا، محقق طوسی و محقق لاهیجی، یا از حوزه علمیه قم نبوده‌اند مانند محقق اصفهانی و شاگردش مرحوم مظفر. البته عباراتی از آثار آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله سبحانی - چنان‌که خواهیم گفت - می‌توان یافت که بر مشهوری بودن و در نتیجه به کار آمدن گزاره‌های اخلاقی در جدل - و نه در برهان - دلالت دارد، اما هردو بزرگوار بر یقینی بودن، برهان‌پذیری و حتی بداهت برخی گزاره‌های اخلاقی تصریح دارند (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۹۷-۲۲۷ / همو، ۱۳۹۵، ص ۳۳-۵۲). در این میان فقط نظریه اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی به دیدگاه مشهوری بودن احکام اخلاقی نزدیک است که بر همین اساس در تبیین دیدگاه علامه، به نظریه اعتباریات ایشان خواهیم پرداخت.

پیش از تبیین و بررسی دیدگاه‌های حکمای معاصر، اشاره به چند نکته ضرورت دارد:

۱. فلسفه اخلاق، از مباحث نسبتاً نوین در مباحث اخلاقی است که در دوره معاصر به‌عنوان رشته مستقل توجه دانشمندان علم اخلاق را به خود جلب کرده است. این مباحث در تاریخ اندیشه اسلامی هرچند به‌طور مستقل و سامان‌یافته در کنار دیگر رشته‌ها مطرح نبوده و کتاب یا رساله‌ای با این عنوان در میان گذشتگان تدوین نیافته است، ولی در لابه‌لای مباحث علومیه همچون فلسفه، کلام، اخلاق و اصول فقه مطرح بوده است. در این میان مسئله حُسن و قبح افعال از

اهمیت بیشتری برخوردار بوده است؛ به گونه‌ای که زیربنای بسیاری از مسائل اعتقادی^۱ و حکمت عملی را تشکیل می‌دهد؛ از این رو توجه غالب متفکران اسلامی را به خود جلب کرده و معرکه آرا شده است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳).

در اواسط سده اخیر، مباحث فلسفه اخلاق از دغدغه‌های بزرگانی همچون علامه طباطبایی و برخی شاگردان وی بوده است که هریک کم‌وبیش به مسائل مهم فلسفه اخلاق پرداخته‌اند. علامه طباطبایی در مقاله‌ای با عنوان «ادراکات اعتباری» در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» و نیز در رساله مستقلی به زبان عربی با عنوان «الإعتبارات»، به بحث اعتباری بودن مفاهیم حُسن و قبح و باید و نباید پرداخته است. شهید مطهری افزون بر توضیح دیدگاه علامه در پاورقی کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» و نیز بیان ملاحظات بر دیدگاه علامه در کتاب «نقدی بر مارکسیسم»، به تبیین دیدگاه خویش و بررسی برخی مکاتب اخلاقی در کتاب «فلسفه اخلاق» می‌پردازد. «مبادی اخلاق در قرآن» اثر آیت‌الله جوادی آملی و «دروس فلسفه اخلاق»، «فلسفه اخلاق» و «نقد و بررسی مکاتب اخلاقی»، هر سه اثر آیت‌الله مصباح یزدی و «کاوش‌های عقل عملی» اثر استاد مهدی حائری یزدی، نمونه‌های دیگر از این دست آثار است.

۲. بدهات حُسن و قبح برخی افعال از همان اوایل علم کلام مورد پذیرش اندیشمندان عدلیه و به‌ویژه امامیه بوده است؛ چنان‌که ابواسحاق نو بخت در این باره گفته است: «برخی از ما امامیه این احکام را ضروری و بدیهی شمرده‌اند که حق همین است» (ابن‌نوبخت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴). سید مرتضی نیز در کتاب «الذخیره» این نمونه را ذکر می‌کند که علم به حُسن بازگشت امانت به صاحبش بدیهی است.^۲ ابن‌میثم بحرانی، علامه حلی، فاضل مقداد، قطب‌الدین سبزواری، محقق لاهیجی و حکیم سبزواری از دیگر چهره‌های شاخص این دیدگاه‌اند. از معاصران - افزون بر آیت‌الله شهید صدر که البته جزء حکمای حوزه علمیه قم به‌شمار نمی‌رود - استاد شهید مطهری، مرحوم دکتر مهدی حائری، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله سبحانی و استاد صادق لاریجانی را جزء قائلان به بدهات قضایای

۱. در پاورقی صفحه محل اشاره، بیش از چهارده مسئله متفرع بر حُسن و قبح عقلی ذکر شده است (ر.ک: حلی،

۱۳۸۲، ص ۵۶ / سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹-۱۵۴).

۲. «وجوب ردّ الودیعة معلوم بالضرورة» (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۲۸۷).

اخلاقی می‌توان به‌شمار آورد. حکمای سابق بیشتر به اصل بدهت توجه داشته‌اند، ولی معاصران، از نوع بدهت قضایای اخلاقی نیز بحث کرده‌اند.

۳. از میان بدیهیات فقط «وجدانیات» و «اولیات» قطعاً و منطقاً بدیهی‌اند، ولی بقیه قضایا حقیقتاً نظری‌اند؛ خواه قریب به بدیهی باشند یا نباشند؛ از این‌رو قضایای اخلاقی بدیهی نیز باید یکی از این دو قسم باشد. اگر از اولیات باشد، وجه صدق یا توجیه آنها به خود این قضایا برمی‌گردد. اگر ما طرفین قضیه را درست تصور کنیم و به مفاد هیئت ترکیبی قضیه نیز توجه داشته باشیم، خودبه‌خود به صدق یا کذب قضیه حکم می‌کنیم. وجه صدق وجدانیات نیز بدین‌خاطر است که طرفین صدق یعنی وجود علمی (حاکمی یا مطابق) و وجود عینی (محکمی یا مطابق)، هر دو در اختیار ماست؛ بر همین اساس می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را بالوجدان بیابیم؛ به عبارت دیگر این قضایا حاکمی از علم حضوری است و همان چیزی را می‌گویند که ما حقیقت آن را مستقیماً با علم حضوری در خود می‌یابیم.

حاصل آنکه فقط اولیات و وجدانیات قضایای ضروری‌الصدق بالذات‌اند؛ بدین‌سان اگر قضایای اخلاقی از سنخ اولیات و وجدانیات باشند، خودموجه‌اند و نیازی به توجیه و اقامه دلیل ندارند؛ چراکه صدق آنها ذاتی‌شان است. در این صورت این قضایا می‌توانند پایه و مبنای توجیه قضایای اخلاقی دیگر شوند.

۱. علامه سید محمد حسین طباطبائی *

سابقه نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی^۱ به آرای ابن‌سینا می‌رسد و در میان متأخران، در سخنان محقق اصفهانی مطرح شده است. علامه طباطبائی در این نظریه از استادش محقق اصفهانی پیروی کرده است؛ از این‌رو می‌توان گفت «نظریه اعتباریات» به «نظریه مصلحت و مفسده عمومی»

۱. مرحوم علامه نظریه اعتباریات خود را هم در مقاله ششم از اصول فلسفه مطرح کرده و هم رساله مستقلی با عنوان «رسالة الإعتباریات» به این نظریه اختصاص داده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳-۱۶۱/ همو، ۱۴۲۸، ص ۳۴۰-۳۷۷). «اصول فلسفه و روش رئالیسم» توسط استاد شهید مطهری مورد تبیین و بررسی قرار گرفت (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۵۶-۳۷۱). ایشان همچنین نظرات علامه طباطبائی درباره اخلاق را در کتاب «نقدی بر مارکسیسم» و در بحث «جاودانگی اصول اخلاقی» تبیین و ارزیابی کرده است (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۷۰۵-۷۴۰).

شبهه و نزدیک است؛ زیرا مصالح و مفاسد نوعی و واقعی، درحقیقت همان نیازهای عمومی و تکوینی انسان است. هرآنچه نیاز واقعی و تکوینی نوع انسان است، برآورده کردن آن به مصلحت نوع انسان می‌باشد؛ همچنان که نادیده‌انگاشتن آن مفسده نوعی و عمومی را به‌همراه دارد.

نظریه اعتباریات، بازتاب مستقیمی در مباحث فلسفه اخلاق و به‌طور کلی علم اخلاق دارد. مرحوم علامه در تفسیرالمیزان علاوه بر اینکه اهمیت بسیاری برای اخلاق و به‌ویژه کلیت و اطلاق احکام اخلاقی قائل است، در ضمن دلایلی که برای اثبات اطلاق و رد نسبیت اخلاقی مطرح می‌کند، این مسئله اخلاقی را به نظریه اعتباریات پیوند زده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۸۲، ج ۵، ص ۱۱-۱۰، ج ۷، ص ۱۲۱-۱۱۹، ج ۸، ص ۵۸۵-۵۳ و ج ۱۲، ص ۹)؛ ازهمین‌رو در ادامه به ارتباط این نظریه با اطلاق قضایای اخلاقی پرداخته می‌شود.

هرچند ممکن است از برخی نظرات مرحوم علامه، نسبیت اخلاقی به‌نظر رسد، ولی از مجموع عبارات ایشان به‌دست می‌آید که به‌هیچ‌عنوان نسبیت در اخلاق را نمی‌پذیرد و این نظریه را مورد نقد جدی قرار داده است (همان، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۷۷، ج ۵، ص ۱۱-۱۰، ج ۷، ص ۱۲۱-۱۱۹، ج ۸، ص ۵۸۵-۵۳ و ج ۱۲، ص ۹).

ازجمله عباراتی که زمینه اتهام نسبیت را فراهم کرده است اینکه:

باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشند» (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸).

... این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند، مختلف می‌شود؛ یک کاری درنظر قطبی‌ها طوری تلقی می‌شود و درنظر جوامع مناطق استوایی به‌گونه‌ای دیگر، شرقی‌ها در آن به یک نحو قضاوت می‌کنند و غربی‌ها به‌نحوی دیگر، شهری‌ها طوری و روستایی‌ها طوری دیگر ... (همان، ج ۸، ص ۵۴).

ازهمین‌رو شهید مطهری نظریه اعتباریات را برای اثبات اصول کلی و جاودانه اخلاق کافی

ندانسته است:

ایشان [علامه طباطبایی] می‌گویند که اصول اعتبارات [باقی است] و یک سلسله اصول برای اعتبارات قائل هستند که لایتغیر است. اینها در حدود پنج شش اعتبار است. اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیر هستند. این اعتبارات ثابت مثل اصل اعتبارات وجوب یا اصل استخدام و نظایر آنها هم که ایشان

قائل هستند، در بحث «جاودانگی اخلاق» دردی را دوا نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۳۰).

به تبع استاد شهید مطهری، برخی دیگر نیز حُسن و قبح را در نظریه اعتباریات تابع خواست‌های ما دانسته‌اند، نه خواسته‌های ما را تابع حُسن و قبح و به همین دلیل مدعی شده‌اند مطابق این نظریه، حُسن و قبح مطلق و به تبع آن اخلاق مطلق وجود ندارد (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۵۴-۳۵۵). پاسخ آن است که مرحوم علامه با عبارات گوناگون به نیازهای ضروری و ثابت اشاره می‌کند که بر اساس آن اموری را که اعتبار می‌شود، ثابت خواهد بود؛ اگرچه بر حسب نیازهای گوناگون، اعتباریات متغیر نیز وجود دارد، ولی این امر دلیلی بر نسی بودن همه اعتباریات نیست. آنچه به صورت قطعی می‌توان به مرحوم علامه نسبت داد، مخالفت جدی ایشان با نسبیت اخلاق است. آنجا هم که از نسبیت می‌گوید، مقصود نسبیت در مصادیق است، نه در اصول قضایای اخلاقی. علامه طباطبایی تصریح می‌کند که برخی امور اعتباری همچون حُسن عدل و قبح ظلم، اختلاف‌ناپذیر و ثابت است. عدل همیشه و همه‌جا حُسن و ظلم نیز همیشه و همه‌جا قبیح است؛ چه آنکه این امور از مقاصد عامه‌اند و چون مقاصد عامه ثابت و مطلق‌اند، پس اصول اخلاقی نیز مطلق و ثابت‌اند. این دیدگاه غیر از نسبیت اخلاقی است؛ چون قائلان به نسبیت اخلاقی به هیچ اصل ثابت و مطلق اخلاقی باور ندارند و حتی یک فعل اخلاقی را در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها حُسن یا قبیح نمی‌دانند.

از منظر علامه در هر اجتماع انسانی، حُسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی یافت شود که خوب و بد در آن نباشد. اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است (عفت، شجاعت، حکمت و عدالت) که همیشه خوب‌اند و مقابل آنها رذیله و همیشه بد به‌شمار می‌روند. طبیعت انسان اجتماعی به همین معنا حکم می‌کند. وقتی در اصول اخلاقی قضیه از این قرار بود، در فروع آن نیز که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل برمی‌گردند، قضیه از همان قرار است؛ یعنی طبیعت اجتماعی انسان آن فروع را نیز قبول دارد و در شمار خوبی‌ها قرار می‌دهد؛ هرچند در بعضی مصادیق این صفات، اختلافاتی پدید می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷).

به بیان دیگر حُسن و قبح مطلق وجود دارد؛ یعنی حُسن و قبحی که در همه اجتماعات و در همه زمان‌هایی که اجتماع دائر است، به صورت همیشگی و دائمی وجود دارد؛ زیرا هدف از تشکیل اجتماع، چیزی جز رسیدن نوع انسان به سعادت نیست و این سعادت نوع با هر فعلی تأمین

نمی‌شود، بلکه برخی کارها با آن موافق است و بعضی دیگر مخالف؛ آنکه موافق سعادت است، حُسن دارد و آنکه مخالف است، قبح دارد؛ پس اجتماع بشری همواره حُسن و قبحی دائمی دارد؛ بنابراین اختلاف نظر، اختلاف در حکم اجتماعی نیست، به اینکه جامعه‌ای پیروی کردن فضیلت و حسنه‌ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند، بلکه از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که بعضی یک عمل را مصداق فعل حُسن - مثلاً عدالت - می‌دانند و در نتیجه آن را نیکو می‌شمارند، اما برخی دیگر آن را از مصادیقش نمی‌دانند (همان، ص ۳۷۸).

براین اساس بعضی از افعال مانند عدل، حُسن و خوبی‌اش دائمی و ثابت است؛ چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است و نیز مانند ظلم که قبح و بدی‌اش دائمی و ثابت است، اما بعضی دیگر از افعال، حُسن و قبحش دائمی نیست، بلکه به حسب اختلاف احوال، اوقات، مکان‌ها و مجتمعات، مختلف می‌شود. با این بیان، نباید به سخن آن کسی گوش داد که می‌گوید: حُسن و قبح کلی و دائمی نیست و همواره در تغییر و دگرگونی است؛ زیرا این گوینده مفهوم را با مصداق خلط کرده و در مقام استدلال گفته است: خوبی و بدی عدل و ظلم دائمی نیست؛ زیرا می‌بینیم اجرای پاره‌ای از مقررات اجتماعی در یک امت، عدل شمرده می‌شود و در امتی دیگر ظلم به حساب می‌آید؛ برای مثال شلاق‌زدن به مرد و زن زناکار در مجتمع اسلامی «عدل» است و در میان غربی‌ها «ظلم» می‌باشد. وجه نادرستی این سخن آن است که گوینده میان مفهوم و مصداق خلط کرده است؛ چه آنکه غربی‌ها نیز عدل را خوب و ظلم را بد می‌دانند؛ چیزی که هست تازیان‌زدن به زناکار را مصداق ظلم می‌دانند (همان، ج ۵، ص ۱۰).

اختلافات نسبت به مقاصدی است که هریک مخصوص یک جامعه است، وگرنه مقاصد عمومی که حتی دو نفر در آن اختلاف رأی ندارند، همچون اصل لزوم تشکیل جامعه یا لزوم عدالت و حرمت ظلم و مانند آن، قابل تغییر نیست و هیچ جامعه‌ای در اصل آن اختلاف ندارند (همان، ج ۷، ص ۱۲۳).^۱ همچنین مرحوم علامه قوانین و دستورات دین اسلام را که شامل اخلاق نیز می‌گردد، به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌نماید و مقررات ثابت را برخاسته از نیازها و خواسته‌های تکوینی، ثابت و

۱. در این باره به یک جمله از عبارت مرحوم علامه اشاره می‌گردد: «حقیقة الأمر أن هذه و نظائرها أمور اعتبارية وضعية لها أصل حقیقی» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۲۰).

مشترک میان همه انسان‌ها می‌داند:

مقررات ثابت، مقررات و قوانینی است که در وضع آنها واقعیت انسان طبیعی در نظر گرفته شده؛ یعنی طبیعت یکسان و مشترکی که همه انسان‌ها را اعم از شهری و بیابانی و سیاه و سفید و قوی و ضعیف که در هر منطقه و در هر زمانی زندگی می‌کنند، شامل می‌گردد. نظر به اینکه ساختمان وجودی آنها یکی است و در خواص انسانیت یکی می‌باشند، بدون تردید حوایج و نیازمندی‌های آنها نیز مشترکاً یک طبیعت داشته و مقررات یکنواخت لازم دارند.

ادراکات عقلی انسان در همه افراد یک نوع است و قضاوت عقلی آنها در صورتی که اوهام و خرافات در افکار آنها مداخله ننماید، مشابه است. همچنین عواطف گوناگون مهر و کینه و ترس و امید و خواست آب و نان و غیر آنها در همه موجود است. نظر به طبیعت مشترک انسانی نمی‌شود گفت رفع گرسنگی در یک فرد جایز و در فرد دیگر ممنوع است. یا اینکه طبیعت انسانی با خواص و آثار ویژه خود روزی زندگی اجتماعی را اختیار نماید و روزی زندگی انفرادی را و... از این دیدگاه روشن است که انسان طبیعی پیوسته یک سلسله مقررات ثابت و یکنواخت را لازم دارد.

اسلام می‌گوید زندگی انسان را جز یک سلسله مقرراتی که بر دستگاه آفرینش عمومی و خصوصی انسان قابل تطبیق بوده باشد، چیز دیگری نمی‌تواند تأمین کند. اسلام در مرحله تشخیص تفصیلی همین نظر، یک سلسله اعتقادات و یک رشته اخلاق و یک عده قوانین به عالم بشریت پیشنهاد نموده است و آنها را حق لازم‌الاتباع معرفی نموده و دین غیرقابل تغییر و تبدیل آسمانی نام می‌گذارد (همو، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۲-۸۴).

علامه در جای دیگر می‌فرماید:

قوانین و مقررات مدنی هرچه و به هر نحو باشد، بالأخره روی اساس احتیاجات تکوینی و واقعی انسانی مستقر می‌باشد و بدیهی است که همه احتیاجات انسانی قابل تغییر و در معرض تحول نیست، بلکه یک رشته احتیاجات واقعی ثابت نیز داریم (همان، ص ۱۶۵).

مرحوم علامه درباره فایده تکالیف یا بایدها و نبایدها نیز این‌گونه می‌فرماید:

اگرچه تکلیف امری اعتباری و قراردادی است و احکام مربوط به امور واقعی و خارجی در آن جریان ندارد، لیکن در عین اعتباری بودنش، مکلفین را به کمالات تازه‌ای می‌رساند؛ پس تکلیف رابط میان دو حقیقت است [حقیقت ناقص انسانی (پیش از انجام تکلیف) و حقیقت کامل آن (پس از انجام تکلیف)] (همو، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۴-۵۳).

بنابراین تکالیف و باید و نبایدها در عین اینکه اموری اعتباری‌اند، اما برخاسته از خواسته‌ها و نیازهای واقعی، تکوینی و عمومی انسان‌ها بوده و این اثر واقعی را نیز دارند که انسان‌ها را تدریجاً به سوی کمال و سعادتش سیر می‌دهند و به بهترین و پایدارترین مراحل وجودی‌اش می‌رسانند. این امر تحقق نمی‌یابد جز اینکه تکالیف یا اعتباریات منشأ واقعی داشته باشند و میان آنها و واقعیت‌های عالم، رابطه علی و معلولی برقرار باشد؛ نتیجه آنکه باید و نبایدهای اخلاقی منشأ واقعی دارند و از همین رو هم مطلق و کلی‌اند و هم برهان‌پذیر و قابل استدلال (برای آگاهی بیشتر از چگونگی ارائه استدلال در اعتباریات، ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۳۰-۴).

در بررسی کلی از نظریه اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی باید گفت این نظریه بی‌شک با اطلاق قضایای اخلاقی سازگاری دارد و باتوجه به شواهد و استنادات مطرح‌شده، به هیچ‌عنوان نمی‌توان نسبت اخلاقی را به علامه نسبت داد، ولی آنچه جای تأمل و بحث فراوان دارد، اصل این نظریه بوده که ظاهراً نتوانسته است از همه اشکالات مطرح‌شده سربلند بیرون آید. تأملات اندیشمندان متعدد درباره نظریه اعتباریات حکایت از این معنا دارد. به بیان دیگر این ملاک کلیت یعنی نیازهای عمومی و ثابت، خود مبتنی است بر اینکه پیش از آن نظریه اعتباریات مورد قبول قرار گرفته باشد. اکنون اگر اصل این نظریه مورد خدشه و نقد واقع شود، تبعاً نمی‌توان بر اساس آن از اطلاق و کلیت قضایای اخلاقی به طور جدی دفاع کرد.

۲. استاد شهید مرتضی مطهری

در ابتدا تذکر این نکته لازم است که فطرت هم از بُعد بینشی، معرفتی و ادراکی برخوردار است و هم از بُعد گرایشی، میلی و احساسی. بُعد معرفتی فطرت، هم به معنای علم حضوری است و هم علم حصولی. همچنین بُعد گرایشی فطرت، توأم با علم و ادراک است (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۳۰-۱۳۸)؛ پس در مجموع برای فطرت، سه کاربرد (بینشی حضوری، بینشی حصولی و گرایشی) را از یکدیگر می‌توان تفکیک کرد که در نهایت از سنخ معرفت یا توأم با آن خواهد بود؛ خواه علم حصولی یا علم حضوری. اگر مقصود علم حضوری فطری باشد که معرفتی شهودی، وجدانی و خطاناپذیر است و اگر علم حصولی فطری مد نظر باشد، معرفتی بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است؛ خواه آنکه منظور از

فطرت، فطریات باشد یا وجدانیات یا مطلق بدیهیات.^۱

استاد شهید مطهری قضایای اخلاقی را در هر سه معنای مذکور، فطری می‌داند. البته ایشان نظر افلاطون را درباره فطری بودن معلومات قبول ندارد. از نظر افلاطون، انسان وقتی متولد می‌شود، در همان بدو تولد همه چیز را می‌داند؛ زیرا روح انسان پیش از بدن، به دنیای دیگری به نام «عالم مثال» تعلق داشته است که در آنجا حقایق همه اشیا را می‌دانسته است، ولی پس از تعلق به بدن، نوعی حجاب میان او و معلوماتش برقرار می‌شود و به‌طور موقت همه چیز را فراموش می‌کند؛ از این رو صرف تذکر و یادآوری کافی است تا به تدریج به معلومات سابق خویش دست یابد (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۹-۱۰).

اما استاد مطهری همچون دیگر حکمای اسلامی معتقد است انسان بعضی امور را که اصول مشترک تفکرات همه انسان‌هاست، بالفطره می‌داند، اما نه به معنای افلاطونی، بلکه مقصود این است که انسان در این دنیا متوجه این امور می‌شود، ولی در دانستن اینها نیازمند معلم و نیازمند صغرا و کبراجیدن و ترتیب قیاس دادن یا تجربه کردن و مانند اینها نیست؛ یعنی ساختمان فکر انسان به گونه‌ای است که صرف اینکه این مسائل عرضه شود، کافی است برای اینکه انسان آنها را بدون احتیاج به استدلال و دلیل دریابد، نه اینکه انسان اینها را قبلاً می‌دانسته است.

بر همین اساس این انسان را انسان فطری می‌توان نامید، در مقابل انسان مکتسب که با اعمال خودش ساخته می‌شود. انسان فطری یعنی هرکس بالفطره انسان و همراه با یک سلسله ارزش‌های عالی و متعالی بالقوه متولد می‌شود. وقتی انسان متولد می‌شود، بالقوه اخلاقی، بالقوه متدین، بالقوه حقیقت‌جو، بالقوه زیبایی‌دوست و بالقوه آزاد است؛ درحقیقت این ارزش‌ها را بالقوه در خودش دارد.

پس از بیان دیدگاه شهید مطهری درباره فطرت، اکنون فطری بودن احکام اخلاقی را از منظر ایشان مطرح می‌کنیم. استاد مطهری در عبارات متعددی (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۲۷-۴۶۸، ج ۴، ص ۴۰، ج ۱۵، صص ۹۰۲، ۹۸۰ و ۱۰۲۰ و ج ۲۶، ص ۵۵) به گرایش فطری انسان به احکام اخلاقی اشاره

۱. فطریات را بدین معنا بدیهی بدانیم که به‌خاطر قیاس خفی موجود در خود نیاز به استدلال ندارد، هرچند استدلال ناپذیر هم نیست (درباره معانی فطرت از نظر شهید مطهری، ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۴۹۲، ۵۱۲، ۶۱۲ و ۶۱۴ و ج ۶، صص ۸۲ و ۲۶۲-۲۶۳).

می‌فرماید که برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنیم:

گرایش دیگری در انسان هست که به اصطلاح از مقوله «خیر و فضیلت» است، به تعبیر دیگر از مقوله اخلاق است. ... به‌طور کلی گرایش به فضیلت یا گرایش‌های اخلاقی یا به تعبیر دیگر گرایش‌هایی که از مقوله فضیلت و خیر اخلاقی است، در انسان هست (همان، ج ۳، ص ۴۹۵-۴۹۶).
نظریه فطرت این است که ابعاد انسانی وجود انسان (گرایش به دانش، گرایش به ارزش‌های اخلاقی، گرایش به ارزش‌های معنوی و...) برخلاف نظریه بعضی از جامعه‌شناسان معلول اجتماع نیست؛ یعنی چنین نیست که انسان با یک حالت بیطرفی به دنیا می‌آید و وارد جامعه می‌شود و جامعه اینها را در نهاد انسان وارد می‌کند، بلکه اینها به‌صورت نوعی غریزه در انسان دارند؛ یعنی جزء ابعاد وجود انسان‌اند، در آغاز خلقت این استعدادها در انسان نهفته است (همان، ج ۱۵، ص ۹۳۹).

اما درباره علم حصولی فطری انسان به احکام اخلاقی، معتقدند انسان بعضی چیزها را بالفطره می‌داند. اصول تفکر انسانی که اصول مشترک تفکرات همه انسان‌هاست، اصول فطری‌اند. مقصود این است که انسان در دانستن اینها نیازمند معلم و صغرا و کبریاچیدن و ترتیب قیاس دادن یا تجربه کردن و مانند اینها نیست؛ یعنی ساختمان فکر انسان به‌گونه‌ای است که صرف اینکه این مسائل عرضه شود، کافی است برای اینکه انسان آنها را دریابد و احتیاج به استدلال و دلیل ندارد.

از عبارت مذکور، اولی بودن قضایای اخلاقی را نیز می‌توان نتیجه گرفت؛ یعنی قضایایی که صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق آن کافی است و نیاز به استدلال ندارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۷۶).
در انسان فطرتاً و مستقل از هر تعلیم و تربیتی، یک سلسله دستوره‌های اخلاقی وجود دارد که می‌گوید این کار خوب است و آن کار بد؛ مثلاً هرکس با فطرت خود، می‌فهمد که پاداش نیکی نیکی است (همان، ج ۴، ص ۱۱۸-۱۱۹/ نیز ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۶۷ و ج ۲۶، ص ۸۷) یا فرضاً عقل همه‌کس بر اساس معارف فطری خود این را می‌داند که اگر کسی دستوری داد و خودش بر ضد آن عمل کرد، نباید از او پیروی کرد. به اصطلاح اهل منطق از جمله «قضایای قیاسات‌ها معها» است، دلیلش با خودش است. به بیان دیگر «ادراک‌های اولیه فطری» که اگر هیچ‌کس هم به انسان یاد ندهد، انسان بالفطره آنها را می‌داند. این عبارت به فطری به معنای منطقی آن دلالت دارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۱۳-۶۱۴، ج ۱۷، ص ۱۲۰-۱۲۱ و ج ۲۰، ص ۱۷۴-۱۷۵).

همچنین استاد مطهری عباراتی دارند (همان، ج ۴، ص ۵۲۰، ج ۱۳، ص ۷۳۹-۷۳۷ و ج ۲۲، صص ۳۳-۳۴، ۳۸۲ و ۳۸۶) که بر علم حضوری فطری انسان به احکام اخلاقی دلالت دارد:

راه فطرت اصلاً به عقل و استدلال کاری ندارد، بلکه دل آدم خودش [به خوبی و بدی بعضی کارها] گواهی می‌دهد (همان، ج ۴، ص ۱۸۰).
اینکه می‌گوییم وجدان اخلاقی بشر این جور حکم می‌کند، معنایش این است که در وجود من چنین قضاوتی وجود دارد. خداوند خوبی و بدی این امور را در وجدان انسان نهاده است؛ این دیگر دلیل نمی‌خواهد، تجربه نمی‌خواهد و معلم هم نمی‌خواهد؛ بدون معلم و بدون تجربه این را می‌فهمد (همان، ج ۴، صص ۱۱۹ و ۱۵، ص ۴۶۰).

حس اخلاقی حسی جدا از حس خداشناسی نیست؛ یعنی حسی است که به موجب آن، انسان، اسلام فطری را می‌شناسد، بالفطره می‌شناسد که عفو مورد رضای معبود است، بالفطره می‌شناسد که خدمت به خلق خدا و فداکاری برای خلق خدا مورد رضای معبود است ... وجدان و الهامات وجدانی، همه ناشی از فطرت خداشناسی انسان است (همان، ج ۲۲، صص ۳۸۴-۳۸۵، ۴۷۵ و ۵۷۴).

در نتیجه استاد شهید مطهری علاوه بر اینکه به وجود گرایش‌های فطری انسان به امور اخلاقی اذعان دارند، علم به احکام اخلاقی را نیز از نوع علم حصولی می‌داند که یا از اولیات خواهد بود، یا فطریات یا از وجدانیات و هم از سنخ علم حضوری و وجدانی.
نویسنده در آثار استاد شهید مطهری درباره تحلیلی یا ترکیبی بودن قضایای اخلاقی و نیز نوع حمل در این قضایا که ذاتی است یا خیر، مطلبی نیافته است.

۳. دکتر مهدی حائری یزدی

دکتر مهدی حائری، اصول قضایای اخلاقی را بدیهی عقل عملی می‌داند. از نظر ایشان قضایای «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» از مستقلات عقل عملی‌اند و دیگر قضایای اخلاقی نیز در نهایت به همین دو قضیه اصلی و بنیادین برمی‌گردند و از فروعات این دو به‌شمار می‌آیند. بدهاقت این قضایا به جهت اولی بودن آنهاست؛ یعنی با صرف شناخت معنای «عدل» و معنای «حسن» و نیز شناخت تصویری رابطه میان آن دو، عقل انسان به خوبی عدل حکم کرده و برای فهم آن، به خارج از قضیه و توسل به برهان نیاز ندارد.

همان گونه که اولیات عقل نظری را نمی توان از هیچ راه دیگری جز تصور اجزای قضیه به دست آورد، به جهت اینکه درغیراین صورت دور و تسلسل لازم می آید، مستقلات عقل عملی را نیز نمی توان از هیچ راه دیگری جز ادراک اجزای قضیه ثابت کرد و نفس این گونه قضایا در به ثبوت رساندن خود کفایت می کند. قضیه «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» از مستقلات عقلی محسوب می شود؛ یعنی عقل در درک و تصدیق این قضایا مستقل است و نیاز به تعلیم از خارج ندارد. در مستقلات عقلی می گویند وقتی شناخت تصویری مان تکمیل شد و فرضاً با شناخت تصویری فهمیدیم عدل یعنی چه، اعم از اینکه خوب باشد یا بد، یا وجود داشته باشد یا خیر و نیز معنای تصویری حسن را با همین گونه شناخت شناسایی کردیم و رابطه بین عدل و حسن را با علم تصویری شناختیم، آنگاه این قضیه در ایجاد باور و اثبات خویش، خودبسنده است و نیازی به دلیل و برهان خارج از چهارچوب قضیه ندارد. عقل در تصدیق اینکه «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است»، استقلال دارد و از بیرون این قضایا کمک نمی پذیرد. این امر یعنی همین که شناسایی تصویری تکمیل شود، اذعان به نسبت و داوری خودبه خود حاصل می شود. همین داوری را شناسایی تصدیقی گویند، ولی چون این شناسایی در این قضایا به عمل اختیاری عامل مسئول وابستگی دارد، قهراً آن را شناسایی برخاسته از عقل عملی نیز گویند. شما خودتان به حسن عدل و قبح ظلم رسیده اید و از خانواده، مدرسه و حتی از مملکت این علم را نیاموخته اید. در تمامی جوامع و زمان ها، به گواهی تاریخ، ظلم قبیح و عدل نیکو بوده است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۲۸).

مرحوم حائری در ادامه به بیان استلزامات عقل عملی می پردازد که مقصود قضایای اخلاقی است که در اثبات خویش خودبسنده نیستند و برای اثبات شان به دو قضیه مذکور - به عنوان ام المسائل و مبدأالمبادی همه قضایای اخلاقی - وابسته است:

وقتی ظلم را به تجاوز و ناروایی معنا کنید، هرگونه ناروایی را اعم از اینکه در عمل باشد یا در منطق باشد یا در نظام هستی باشد، ظلم می دانید. دروغ گفتن، زنا، دزدی، گرانفروشی و مانند اینها قبیح اند؛ زیرا همه از موارد مصادیق ظلم محسوب می شوند و تمامی خوبی ها و حتی عبادات از مصادیق و افراد عدل اند؛ پس درحقیقت ام المسائل و مبدأالمبادی همه احکام اخلاقی انسان، همین دو قضیه معروف است (همان، ص ۱۲۸-۱۲۹).

اگرچه مرحوم حائری یزدی، قضایای «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» را از اولیات عقل

عملی می‌داند، ولی آنها را از اولیات عقل نظری نیز محسوب می‌کند و بعضاً از وجدانی بودن آنها سخن می‌راند:

قضایای «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» در عقل عملی مانند اولیات و ضروریات است در عقل نظری؛ یعنی همان‌گونه که نظریات را از اولیات و ضروریات عقل نظری به‌دست می‌آوریم، احکام نظری و اکتسابی عقل عملی را هم از این دو قضیه که در عقل نظری از ضروریات و اولیات است، به‌دست می‌آوریم (همان، ص ۱۳۳).

عبارت صریح‌تر ایشان بدین قرار است:

... به ثبوت رساندیم که قضایای «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» را چگونه می‌توان از ضروریات اولیه عقل نظری محسوب کرد (همان، ص ۲۳۳).

درباره وجدانی بودن این قضایا، آنجا که از عدل الهی بحث می‌کند، می‌گوید:

عدل الهی در جامعه اسلامی بر پایه همان عدلی است که وجدان آگاه همه انسان‌ها، چه مسلمان و چه غیرمسلمان تشخیص می‌دهند (همان، ص ۱۳۷).

در جمع آرای ایشان باید گفت عقل نظری و عقل عملی در نظر ایشان، در واقع یکی است. گفتیم تا زمانی که مدرکات عقل نظری به عمل منتهی نگردد، عقل صرفاً به همان حالت نظری خود باقی است، ولی همین که به عمل منتهی گشت، همان عقل نظری به عقل عملی نیز متصف می‌گردد؛ براین اساس اولیات اخلاقی، هم جزء اولیات عقل نظری است (اگر به عمل منتهی نشود) و هم جزء اولیات عقل عملی (اگر به عمل منتهی شود).

در مورد وجدانی بودن قضایای مذکور، به نظر می‌رسد منظور ایشان از وجدان، همان علم فطری حصولی است که از منبع معرفتی عقل سرچشمه می‌گیرد، نه علم فطری حضوری؛ چنان که در این باره می‌گوید: «اجرایات پیامبر اسلام ﷺ یا حضرت علیؓ نیز اجرایات تبیینی و تفسیری تلقی می‌شود و اصلاً از روی ابتکار و تحمیل بر وجدان عدالت انسانی که حکم عقل محض است، نیست» (همان). مرحوم حائری در ادامه قضیه «عدل نیکو است» را قضیه ترکیبی بدیهی می‌داند، نه تحلیلی.

ایشان ضمن تقسیم ضرورت منطقی به ضرورت باب ایساغوجی و ضرورت باب برهان،^۱ ضرورت در قضایای تحلیلی را از نوع ایساغوجی و ضرورت در قضایای ترکیبی را از سنخ برهانی می‌داند. توضیح آنکه در ضرورت باب ایساغوجی، محمول از نهاد موضوع به دست می‌آید؛ به بیان دیگر محمول همان ذات یا ذاتیات موضوع است؛ از همین رو ضرورتاً بر موضوع حمل می‌شود، ولی در ضرورت باب برهان، محمول از عوارض و لوازم ذات موضوع است؛ یعنی بیرون از ذات موضوع است، اما چون قابل تفکیک از ذات نیست، بلکه لازمه و ضروری ذات موضوع است، بالضروره بر آن حمل می‌شود؛ منتها به ضرورتی ترکیبی و نه تحلیلی؛ مانند «هر ماهیتی بالضروره دارای امکان است» که امکان نه ذات ماهیت است و نه ذاتی آن، بلکه از لوازم ذاتی ماهیت است که آن را عوارض ذاتی هم می‌نامند. نیکویی برای عدل و قبح برای ظلم، همانند امکان برای ماهیت، از لوازم ذات است، نه ذاتی آن (مظفر، ۱۴۲۳، ص ۱۷۰).

مرحوم حائری همچنین حمل در قضایای مذکور را حمل اولی ذاتی می‌داند که اتحاد مفهومی موضوع و محمول ملاک آن است. برخلاف حمل شایع که اتحاد موضوع و محمول در مصداق و تغایرشان در مفهوم ملاک تحقق آن است، ولی حمل اولی یا از نوع حمل ذات بر ذات است یا حمل ذاتیات بر ذات که قضایای فوق از نوع دوم است (همان، ص ۲۵۳-۲۵۴).

حاصل آنکه اصول قضایای اخلاقی از منظر مرحوم حائری، بدیهی از نوع اولیات است، حمل در آنها از سنخ ذاتی اولی است، محمول در آنها ذاتی موضوع است، ولی ذاتی باب برهان، نه باب ایساغوجی. از نگاه دیگر، قضایای ترکیبی اند، نه تحلیلی.

گفتنی است اولی بودن با ویژگی‌های دیگر مذکور قابل جمع است؛ چون حمل در اولیات می‌تواند هم ذاتی و هم شایع باشد. اولیات نیز می‌تواند تحلیلی و هم ترکیبی باشد. از سوی دیگر می‌دانیم محمول در ذاتی باب برهان، اعم است از آنکه ذاتی موضوع باشد مانند «انسان حیوان ناطق است» (که قضیه‌ای تحلیلی است) یا خارج از ذات، اما جزء اعراض ذاتی موضوع (که به یک معنا قضیه‌ای

۱. مقصود همان ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) و ذاتی باب برهان است؛ چون در هر دو ذاتی، میان موضوع و محمول ضرورتی حاکم است (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸۰ / مظفر، ۱۴۲۳، ص ۳۷۸-۳۷۹).

ترکیبی است) مانند «چهار زوج است» و «ماهیت دارای امکان است» که البته قضیه در هر دو صورت اولی است؛ پس قضیه‌ای که حمل در آن ذاتی باب برهان است، در ضمن آنکه اولی است، ترکیبی نیز می‌تواند باشد.

۴. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

هرچند آیت‌الله مصباح یزدی قضایای اخلاقی را در مجموع، نظری و نیازمند برهان می‌داند و ما آن را در اشکال بر بداهت به تفصیل خواهیم گفت، ولی ایشان تحلیلی از دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» ارائه می‌کند که به بداهت و اولی بودن این دو قضیه می‌انجامد. برای توضیح ابتدا لازم است دو نکته را متذکر شویم:

نخست آنکه علامه مصباح معتقد است مفاهیم و قضایای اخلاقی فطری نیستند؛ بدین معنا که خداوند از ابتدای خلقت این امور را در ذات و سرشت انسان قرار نداده است. به بیان دیگر انسان از همان بدو تولد با علم به این امور خلق نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۹-۵۰/ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۷-۱۸).

دوم آنکه مفاهیم و قضایای اخلاقی، وجدانی هم نیستند؛ بدین معنا که انسان در درون خود و به علم حضوری، شناختی نسبت به احکام اخلاقی ندارد؛ پس قضایای اخلاقی نمی‌توانند از سنخ وجدانیات باشند که حاکی از معلومات حضوری‌اند. اصلاً ما نیرویی به نام وجدان که احکام اخلاقی را بیابد و تشخیص دهد، نداریم. آنچه درباره وجدان اخلاقی می‌گویید، درواقع همان عقل است، نه قوه مدرک مستقل و مغایر با عقل (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵-۲۳۶/ همو، ۱۳۷۳، ص ۸۴-۸۵).

پس از بیان این دو نکته که دلالت بر فطری و وجدانی نبودن مفاهیم و قضایای اخلاقی داشت، اکنون باید گفت آیت‌الله مصباح یزدی، حُسن عدل و قبح ظلم و حتی بایستگی عدل و نبایستگی ظلم را بدیهی اولی و تحلیلی می‌داند؛ با این بیان که حُسن عدالت و لزوم رعایت آن در ادراکات عملی، ازجمله قضایای تحلیلی است و راز بدیهی بودنش نیز در تحلیلی بودن آن نهفته است. این یک اصل کلی است که همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی مانند حُسن عدالت و قبح ظلم و بدیهیات در ادراکات نظری همچون اصل علیت - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شوند. اینکه عقل بدیهیات اولیه را خودبه‌خود درک می‌کند، بدین معنا نیست که این قضایا جزء سرشت عقل‌اند و

در وجود آن نهاده شده‌اند، بلکه بدین معناست که در این موارد، مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع حاصل می‌شود و چیزی جدا از آن نیست. اصول بدیهی از ادراکات عملی نیز از قضایای تحلیلی‌اند؛ مثلاً «عدل واجب است» یکی از اصول بدیهی در ادراکات عملی و ارزش‌هاست و از قضایای تحلیلی به‌شمار می‌آید.

برای توضیح بیشتر باید گفت عدل بدین معناست که «حق هرکس را به او بدهند».^۱ عدل به‌معنای تساوی مطلق نیست، بلکه بدین معناست که حق هرکس، هرچه باشد، به او داده شود؛ بنابراین عدالت به‌معنای دادن حق به صاحب حق است و حق، چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود.^۲ از ترکیب این دو جمله نتیجه می‌گیریم جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را که باید داد، باید داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است.^۳

استاد در جای دیگر، حمل در قضایای مذکور را اولی و جهت این قضایا را ضروری از نوع ضرورت به شرط محمول می‌داند: «عدل را هم دیدیم که به‌طور اطلاق همه می‌گویند [حسن است]؛ چون به حمل اولی است، ضرورت به شرط محمول است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۹۳).

گفتنی است فطری‌نبودن دو قضیه حُسن عدل و قبح ظلم، هیچ منافاتی با تحلیلی‌بودن آن دو قضیه ندارد؛ از این‌رو این دو قضیه ممکن است فطری به‌معنای مذکور نباشند، ولی درک آنها برای ما بدیهی باشد. به‌بیان دیگر نفی فطری‌بودن در ابتدای خلقت بدان معنا نیست که انسان پس از رشد عقلانی لازم و تصور درست موضوع و محمول قضایای بدیهی، نتواند به‌طور بدیهی آنها را تصدیق کند (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۸).

۱. «إعطاء كل ذي حق حقه». البته به معانی لغوی دیگر نیز تعریف شده است؛ مانند: «وضع الشيء في موضعه»، «تساوی»، «الحکم بالحق، هو أن يعطى ما عليه و يأخذ أقل مما له»، «هوالتقسيم على سواء» و... (ر.ک: فراهیدی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۸ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۶ / ابن‌منظور، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۴۳۰ / طریحی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۴۲۰ / مقرئ فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۹۶).

۲. به منابع لغوی مذکور ذیل واژه «حق» رجوع شود.

۳. گفتنی است «حُسن» و «باید» ملازم یکدیگرند، نه مترادف؛ از این‌رو تحلیلی‌بودن «عدل واجب است» به‌معنای تحلیلی‌بودن «عدل حُسن است» نیست، ولی اگر عدل را به «وضع الشيء في موضعه» معنا کنیم، آن‌گاه «عدل حُسن است» نیز تحلیلی خواهد بود؛ یعنی «آنچه حُسن است، حُسن است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹ / همو، ۱۳۷۳، ص ۹۱).

حاصل آنکه مطابق نظر آیت‌الله مصباح یزدی، محمول در قضایای «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» باید ذاتی موضوع باشد، نه عرضی آن؛ چه آنکه محمول جزء مفهوم موضوع است و حمل ذاتی (ذاتی باب ایساغوجی) اعم است از اینکه موضوع آن از مفاهیم ماهوی باشد یا غیرماهوی که در اینجا عدل از مفاهیم فلسفی و غیرماهوی است.

حمل در این قضایا ذاتی اولی است؛ چون موضوع و مفهوم علاوه بر اتحاد در مصداق، اتحاد مفهومی نیز دارند. همچنین این قضایا تحلیلی‌اند؛ زیرا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و چون صرف تصور اجزای این قضایا برای تصدیق آنها کفایت می‌کند؛ پس بدیهی اولی نیز هستند.

آیت‌الله مصباح یزدی در عین بدیهی دانستن دو قضیه مذکور، قضایای اخلاقی را در مجموع نظری و نیازمند استدلال می‌داند و قول به بی‌نیازی قضایای اخلاقی از استدلال را نادرست می‌شمارد. بیان استاد را در قالب مقدمات ذیل مطرح می‌کنیم:

الف) حُسن عدل و قبح ظلم همانند اصل علیت از قضایای تحلیلی است: «همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی مانند حُسن عدالت و قبح ظلم و بدیهیات در ادراکات نظری مثل اصل علیت - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شوند» (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸)؛ از این رو هر ویژگی و خصوصیتی که اصل علیت به عنوان قضیه تحلیلی دارد، اصل عدالت نیز دارد.

ب) اصل علّیت عبارت است از قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازمه‌اش این است که معلول بدون علّت، تحقق نیابد. این مطلب را در قالب «قضیه حقیقیه» بدین شکل می‌توان بیان کرد: «هر معلولی محتاج علت است» و مفاد آن این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد، نیازمند علت خواهد بود. این قضیه، از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش به دست می‌آید؛ از این رو از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هرگونه دلیل و برهان بوده و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آن کفایت می‌کند.

اما این قضیه، دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی‌توان اثبات کرد در جهان هستی، موجود نیازمند به علت وجود دارد؛ زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیت تحقق یافت، ناچار علتی خواهد داشت (همو، ۱۳۸۳، ج ۲،

ص ۲۸-۲۹ / همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹).

ج) اصل عدالت به خاطر شباهتی که با اصل علیت دارد، قضیه‌ای حقیقیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند، بلکه مصادیق عدالت را از راه دیگری باید شناخت و احتیاج به برهان دارد. توضیح آنکه جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را که باید انجام داد، باید انجام داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است، ولی این قضیه هیچ مشکلی را در هیچ نظام ارزشی حل نمی‌کند؛ زیرا همه - حتی غیرواقع‌گرایان - قبول دارند که رعایت عدالت، واجب است و نباید به کسی ظلم کرد. آنچه ابهام دارد و مورد اختلاف است، تعیین مصادیق عدل و ظلم است. در چنین مواردی ابتدا باید معیار تعیین حقوق را تبیین کرد، نه لزوم رعایت عدالت را.

اینکه درباره اصل عدالت گفتیم «باوجود بدیهی بودنش مشکلی را حل نمی‌کند و در تعیین مصادیق عدل و ظلم نمی‌تواند به ما کمکی کند»، نباید شگفت‌آور و تعجب‌برانگیز باشد؛ زیرا هیچ‌یک از اصول بدیهی ازجمله اصل علیت، قادر به تعیین مصداق نیستند (همان، ج ۳، ص ۱۲۹).

د) اصل بدیهی علیت در ادراکات نظری، کبرای قیاس است که با ارتباط میان آن و صغرای قیاس نتیجه یقینی حاصل می‌شود؛ به بیان دیگر وقتی موجودی را معلول تشخیص دادیم، با ضمیمه کردن کبرای کلی «هر معلولی علت دارد» نتیجه می‌گیریم آن موجود معلول نیز علتی دارد. در قضایای ارزشی، توجه به قضایای بدیهی حُسن عدل و قبح ظلم، می‌تواند چنین نقشی داشته باشد؛ یعنی وقتی یک مصداق عدل را شناختیم و کاری را عادلانه تشخیص دادیم، با ضمیمه کردن کبرای کلی لزوم رعایت عدالت، نتیجه می‌گیریم انجام آن کار واجب است؛ پس در مقام نظر و استدلال، این قضایای ارزشی نقش کبرای کلی در ادراکات نظری را دارند و همان فایده‌ای که بر استدلال برهانی در مسائل نظری مترتب می‌شود، بر استدلال در مسائل ارزشی نیز مترتب می‌شود که عبارت است از توجه‌یافتن به ارتباط صغرا و کبرا تا نتیجه آنها مورد توجه قرار گیرد (همان، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۱).

ه) شناخت مصادیق علت و معلول، جز آنچه با علم حضوری درک می‌شود، بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علت و معلول را تعیین کرد و با تطبیق آنها بر موجودات خارجی، مصادیق علت و معلول را در میان آنها تشخیص داد (همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۹). حال آنکه مصادیق عدل و ظلم را نمی‌توان به صورت وجدانی و با علم حضوری شناخت تا براین اساس بی‌نیاز از

استدلال و برهان باشد (همان، ص ۲۳۵-۲۳۶ / همو، ۱۳۷۳، ص ۸۴-۸۵).

اگرچه اصل علیت و اصل عدالت تا اینجا ویژگی‌های مشترکی داشتند، ولی همین تفاوت کافی است تا قضایای اخلاقی را نیازمند استدلال و برهان بدانیم. با علم حضوری می‌توان مصادیق علت و معلول را شناخت، ولی مصادیق عدل و ظلم را خیر؛ از این‌رو نیاز به اثبات و دلیل دارد.

و) در تبیین چگونگی استدلال بر قضایای اخلاقی به‌ویژه کبرای کلی آن باید گفت قضایای اخلاقی مربوط به رفتار اختیاری انسان‌اند؛ رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب‌اند و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیت وسیله‌ای و مقدمی آنهاست. به بیان دیگر افعال اختیاری ما آثار و لوازمی دارد. این آثار، معلول افعال اختیاری ما هستند. ضرورت حاکم بر این علت و معلول یعنی افعال اختیاری و کمال مطلوب، از قبیل ضرورت بالقیاس است؛ مثلاً اینکه «باید عدالت ورزید»، بیانگر ضرورتی است که میان عدالت و کمال مطلوب برقرار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۰۴-۲۰۵ و ۲۶۲-۲۶۵ / همو، ۱۳۷۳، ص ۲۶-۲۸ / همو، ۱۳۸۱، صص ۵۵، ۵۸، ۶۱-۹۳ و ۱۰۱-۱۰۳ / همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳ / همو، ۱۴۰۵، ص ۳۹۳-۳۹۴ / همو، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷ / سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ص ۲۰۵-۲۰۸).

درواقع با صرف تحلیلی و اولی‌بودن حسن عدل و قبح ظلم، مشکل ارتباط این قضایا با خارج و صدق آنها بر واقعیت‌های عینی حل نمی‌شود و ما نمی‌توانیم این قضایا را به واقعیت‌های عینی و خارج از ذهن خود نسبت دهیم، بلکه باید آنها را اثبات کرد؛ در نتیجه قضایای اخلاقی از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است.

۵. آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی نیز برخی اصول اخلاقی را بدیهی و بلکه اولی می‌داند. فهم بهتر این دیدگاه نیاز به مقدماتی دارد که مورد باور ایشان است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۴۶-۵۷ / همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۹۴-۳۰۷):

۱. حسن عدل و قبح ظلم، گاهی در حکمت نظری مانند علم کلام مطرح می‌شود و گاهی در حکمت عملی مانند اخلاق، حقوق و فقه. آنچه در حکمت نظری بحث می‌شود، به موجود حقیقی و عدم آن برمی‌گردد که از حوزه اعتبار انسان بیرون می‌باشد و آنچه در حکمت عملی طرح می‌شود، به موجود اعتباری و عدم آن برمی‌گردد که از حوزه حقیقت خارج است.

۲. حُسن و قبح در حکمت عملی، هم به معنای کمال و نقص، هم استحقاق مدح و ذمّ و هم به معنای استحقاق ثواب و عقاب الهی است. منظور از حُسن و قبح در حقوق مانند فقه، چیزی است که نه تنها کمال و زیبایی یا نقص و زشتی را به همراه دارد و نه آنکه موجب مدح و قدح است که در علم اخلاق مورد عنایت می باشد، بلکه گذشته از احکام یادشده، باعث ثواب و عقاب الهی خواهد بود.

۳. منظور از حُسن و قبح در حکمت نظری، هماهنگی و ناهماهنگی چیزی با نظام احسن علی و معلولی است و مقصود از آن در حکمت عملی، ملایمت و منافرت چیزی با نظام فطری انسان می باشد، نه ملایمت یا منافرت با اغراض شخصی افراد بشر.

۴. ملاک در فطری بودن ادراک هست‌ها و نیست‌ها، به بدیهی یا اولی بودن حکمت نظری مربوط به آن مانند اصل تناقض است و ملاک در فطری بودن ادراک بایدها و نبایدها، به بدیهیات حکمت عملی مانند حُسن عدل و قبح ظلم است (همو، ۱۳۸۴، ص ۳۱-۳۲/ همو، ۱۳۸۸، ص ۲۸۱).

۵. ذاتی در حکمت نظری، معانی گوناگونی دارد؛ از جمله ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان. این معانی جزء حقایق عینی یا بود و نبود واقعی اند، نه جزء باید و نباید اعتباری، درحالی که حُسن عدل و قبح ظلم، جزء باید و نباید اعتباری اند، نه بود و نبود واقعی؛ بنابراین معنای ذاتی بودن حُسن برای عدل یا قبح برای ظلم، نه ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی باب برهان؛ زیرا ممکن نیست طرفین قضیه امور اعتباری باشند، اما نحوه انتساب محمول به موضوع امر تکوینی و حقیقی باشد. همچنین منظور از ذاتی در این بحث، عقلی نخواهد بود؛ چنان که برخی پنداشته اند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰)؛ زیرا عقلی، ناظر به مقام کشف و اثبات است، نه تحقق و ثبوت؛ چه اینکه ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان نیز عقلی اند؛ یعنی کاشف و اثبات کننده آنها عقل است، بلکه منظور از ذاتی بودن حُسن و قبح برای عدل و ظلم، ذاتی اعتباری است که شبیه ذاتی باب برهان است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۵۹-۶۱/ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۱۰-۳۱۲).

۶. لازمه ذاتی بودن یک شیء، خواه در تکوین و حقیقت و خواه در تشریع و اعتبار این است که آن شیء برای ذی‌الذاتی، نه اختلاف‌پذیر است و نه تخلف‌پذیر. ذاتی تکوینی مانند ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان و نیز ذاتی اعتباری که در حُسن و قبح اخلاقی مطرح است، همه دارای ویژگی مزبور بوده و هرگز محمول قضیه در صورتی که ذاتی باشد، از موضوع آن در حوزه تکوین یا قلمرو اعتبار جدا نخواهد شد؛ اعم از آنکه آن زوال با بدیل باشد یا خیر.

۷. بداهت تصور و تصدیق، به یکدیگر وابسته نیستند؛ به بیان دیگر انفکاک میان تصور و تصدیق در بدیهی و نظری بودن ممکن است و هیچ گونه تلازمی در میان نیست؛ بنابراین ممکن است بررسی معنای عدل و ظلم و نیز تحلیل معنای حُسن و قبح، نیازی به تأمل داشته باشد، ولی تصدیق به ثبوت حُسن برای عدل و قبح برای ظلم نیازی به تدبر نداشته و بدیهی باشد.

۸. بداهت غیر از اَوّلی بودن است. قضایای بدیهی تعلیل بردار است، ولی نیازی به تعلیل ندارد؛ مانند «الکل أعظم من الجزء»، ولی قضایای اَوّلی تعلیل بردار نیست؛ مانند «إجماع النقيضین محال» که قضیه‌ای منحصر به فرد بوده و از آن به عنوان «مبدأ المبادئ» یاد می‌کنند؛ بنابراین آنچه تعلیل بردار نیست، به آن «اَوّلی» گویند، گرچه گاهی عنوان اَوّلی بر بدیهی نیز اطلاق می‌شود (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷/ همو، ۱۳۷۸، صص ۱۳۳، ۱۴۵ و ۱۵۶/ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰).

۹. ملاک در نیازمندی به دلیل، تحلیلی یا ترکیبی بودن محمول نیست، بلکه ملاک در نیازمندی به دلیل، نظری بودن یا بدیهی بودن است که نظری دلیل می‌خواهد و بدیهی دلیل نمی‌خواهد؛ بنابراین اگر قضیه‌ای بدیهی بود، واسطه در اثبات نمی‌خواهد. چه تحلیلی باشد و چه ترکیبی و اگر نظری بود، نیازمند دلیل است؛ اعم از اینکه تحلیلی باشد یا ترکیبی (همو، ۱۳۸۴، صص ۳۴-۳۶).
آیت الله جوادی آملی پس از نکات مقدماتی مذکور، درباره بداهت حُسن عدل و قبح ظلم این گونه می‌گوید:

تصدیق به حُسن عدل و قبح ظلم به دو معنا بدیهی است و به معنای سوم، نظری است، نه بدیهی؛^۱ یعنی تصدیق به حُسن عدل و قبح ظلم به معنای کمال و نقص اخلاقی بدیهی است. همچنین تصدیق به حُسن عدل به معنای سزاوار مدح بودن و تصدیق به قبح ظلم به معنای سزاوار قذح و ذم بودن مطلبی است بدیهی، ولی حُسن و قبحی که مستلزم ثواب و عقاب اخروی است، ثبوت هریک از آنها برای موضوع خاص خود یعنی عدل و ظلم، بدیهی نیست و مورد اختلاف است.

لکن باتوجه به دو نکته پنجم و ششم؛ یعنی ذاتی اعتباری و تخلف ناپذیری آن از ذی‌الذاتی، باید گفت اگر موضوع قضیه نظیر عنوان عدل و ظلم بود، لازمه ذاتی چنین موضوعی همان حُسن و قبح است که عقل با اندک

۱. باتوجه به نکته دوم که سه معنا برای حُسن و قبح از یکدیگر تفکیک شده‌اند.

التفات به پیوند ناگسستنی این دو با یکدیگر اذعان می‌نماید. آنگاه سایر موارد حُسن و قبح را که نظری‌اند، به وسیله این قضیه اُولی یا بدیهی که به مثابه مبدأالمبادی برای مسائل حکمت عملی است، می‌توان تعلیل یا تبیین نمود و هرگز با عروض هیچ عنوانی دگرگون نخواهد شد، وگرنه سلب شیء از نفس می‌شود؛ یعنی عنوان عدل مثلاً با حفظ همین عنوان هرگز غیرعدل نخواهد شد؛ لذا حُسن برای آن ذاتی است؛ از همین رو حُسن و قبح عدل و ظلم با حُسن و قبح صدق و کذب فرق دارد؛ زیرا حُسن برای صدق و قبح برای کذب ذاتی نیست و گاهی حسن صدق و قبح کذب از آنها زایل می‌شود (همو، ۱۳۹۸، ج ۱۸، ص ۸۹).

باتوجه به نکته هشتم که آیت‌الله جوادی آملی بین اُولی‌بودن و بدیهی‌بودن تفاوت نهاد، دو قضیه حُسن عدل و قبح ظلم را از یک سو بدیهی و از سوی دیگر فراتر از آن یعنی اُولی دانسته است. وجه جمع این است که اگر آنچه در بیان ذاتی اعتباری گفته شد، صرفاً جنبه تنبیهی داشته باشد، به گونه‌ای که حتی امکان تعلیل را نیز ممتنع بدانیم، در این صورت اُولی خواهد بود، ولی اگر حُسن عدل و قبح ظلم را به معنای ملائمت و منافرت با فطرت یا مصالح و مفاسد نوعی تلقی کنیم و بر این اساس آنها را تعلیل‌بردار بدانیم، بدیهی خواهند بود (همو، ۱۳۷۷، ص ۵۶/ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۰۶).

همه مطالبی که درباره قضایای اخلاقی گفته شد، به علم حصولی مربوط می‌شود، ولی باید گفت آیت‌الله جوادی آملی علم به اصول اخلاقی را از سنخ علم حضوری نیز می‌داند. معلومات فطری حضوری یا حقایق فطری یعنی درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی معلوم، عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی است و هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش آن حقایق عینی را بالفطره داراست و از این رهگذر مستوی الخلقه خواهد بود؛ زیرا استوای خلقت نفس در آگاهی وی به همین حقایق فطری است و جهل به آنها مانع مستوی‌الخلقه‌بودن آن است؛ از این رو قرآن کریم پس از بیان مستوی‌بودن نفس، به الهام فجور و تقوای آن اشاره کرده و می‌فرماید: «و نَفْسٍ و ما سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸۷). این گونه از حقایق عینی که همراه با روح خلق شده، همانند آگاهی حضوری وی از ذات خود و نیز از قبیل حقایق فطری روح است که معلوم به علم حضوری‌اند و با تعلیم حصولی شکوفا می‌گردند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۷-۵۹/ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲-۱۷۳/ همو، ۱۳۸۹، ص ۶۵-۶۷/ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷/ همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳۷/ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶/ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۶۷).

۶. آیت الله جعفر سبحانی

آیت الله سبحانی معتقد است همه مسائل حکمت نظری که همگی برهانی و غیرقابل تردید است، درمورد مسائل حکمت عملی نیز جاری می‌باشد؛ زیرا حکمت عملی نیز از مقوله علم و ادراک و برخاسته از همان عقل واحدی می‌باشد که حکمت نظری از آن برخاسته است. اگر ادراکات ما به یک سلسله مطالب بدیهی منتهی نگردد، لازم می‌آید اندیشه و استدلال تا بی‌نهایت پیش رود و حتی یک مسئله نیز برای انسان معلوم نگردد و این امری بر خلاف وجدان است؛ زیرا ما معلومات فراوانی در قلمرو حکمت عملی داریم.

منطق دانان به دلایلی همچون بدهات تقسیم و بطلان تسلسل و دور، علم و ادراک را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند. این دلایل، هم ادراکات مربوط به حکمت نظری و هم ادراکات مربوط به حکمت عملی را شامل می‌گردد؛ از این رو همان گونه که ایجاب می‌کند قضایای حکمت نظری حتماً باید به بدیهی منتهی گردد، همچنان ایجاب می‌نماید که قضایای حکمت عملی نیز باید به بدیهی منتهی شود. ام القضا یا بدیهیات حکمت عملی، حُسن عدل و قبح ظلم است که مصداق مستقلات عقلیه می‌باشد (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷-۷۹ / همو، ۱۴۲۰، ص ۴۶-۴۸ / همو، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱ / همو، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۲-۱۸۳ / همو، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۴۶۱-۴۶۲ / همو، ۱۴۱۹، ص ۱۶۳ / جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ص ۱۶۴-۱۶۵).

اما درباره نوع بدهات، آیت الله سبحانی دو نظریه را مطرح می‌کند: اولیات و فطریات. اگر از اولیات باشد، صرف تصور اجزای قضیه و نسبت میان آن دو برای تصدیق کفایت می‌کند و به هیچ چیز دیگری جز خود قضیه نیاز ندارد، ولی اگر از فطریات باشد، به قیاس و حد وسطی - البته حاضر در ذهن - مانند ملاحظه مصالح و مفاسد اجتماعی عدل و ظلم برای اذعان به نسبت نیاز دارد (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۹ / همو، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۴ / جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ص ۱۶۵).

در ادامه، این قضایا را فطری و وجدانی به معنای لغوی می‌داند که مراد وجدانیات حاکی از علم حضوری است، نه اینکه فطریات مصطلح منطقی باشد:

حکم به حُسن عدل و قبح ظلم، سرچشمه‌ای فطری دارد و از مسائل وجدانی

است که نه تنها خود بدیهی است، بلکه بدهت آن هم بدیهی است.^۱ خواه انسان به مصالح و مفاسد اجتماعی توجه داشته باشد یا غافل از آن باشد (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۸۲).

براین اساس مقصود از فطری، هم علم حضوری است، اگر محکمی قضایا را در نظر بگیریم و هم علم حصولی، اگر حاکی یا قضایا را لحاظ کنیم که بدان وجدانیات گویند؛ از این رو هم به عقل تعبیر می کنند و هم به وجدان و فطرت (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳ / همو، ۱۴۲۰، ص ۴۸ / همو، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۸). از آنجاکه اصطلاح فطری، هم درباره معرفت و بینش به کار می رود و هم درباره میل و گرایش، از کلام استاد سبحانی بعد گرایشی فطرت نیز فهمیده می شود؛ توضیح آنکه ایشان از میان معانی حُسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با طبع را می پذیرد، ولی نه طبع حیوانی که مشترک میان انسان و حیوانات است، بلکه طبع والا و روح ملکوتی انسان که او را از بقیه جانداران متمایز می کند (همو، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰ / همو، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۵-۱۸۶) و شرط صحت و قبولی معانی دیگر همچون کمال و نقص نفسانی و کشش های فطری را ارجاع آنها به طبع والای انسانی می داند (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۱). همچنین درباره بازگشت معنای کمال و نقص نفس به سازگاری یا ناسازگاری با طبع، می فرماید: «میل به کمال و گریز از نقص، بخشی از روحيات و کشش های فطری و طبیعی او را تشکیل می دهد» (همان، ص ۴۴). ایشان سپس تمایلات فطری را به معنای مذکور برمی گرداند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۴۶).^۲

آیت الله سبحانی درباره قید «ذاتی» در حُسن و قبح ذاتی معتقد است مقصود، نه ذاتی باب ایساغوجی و نه ذاتی باب برهان است، بلکه منظور از آن، «عقلی» است؛ یعنی عقل حُسن و قبح افعال را بدون استمداد از خارج درک می کند. غرض از به کار بردن لفظ ذاتی و عقلی، ردّ نظریه اشاعره است که عقل را در تشخیص کارهای نیک و بد، خودکفا و مستقل نمی دانند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰).

۱. بدهت این قضایای بدیهی، خود از وجدانیات است: «فالعقل قادر علی إدراک حسن أو قبح بعض الافعال، و هو أمر وجدانی» (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۱۷۴).

۲. البته از این عبارت، هم کاربرد بینشی فطری فهمیده می شود و هم کاربرد گرایشی آن (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۴ / همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۸۵).

نتیجه

در فلسفه اخلاق به معنای فرااخلاق که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد، مفاهیم اخلاقی و عمدتاً قضایای اخلاقی از چهار جهت معناشناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و منطقی مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در این میان بررسی معرفت‌شناختی گزاره‌های اخلاقی در دوره معاصر از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ از همین رو نگاه فیلسوفان حوزه علمیه قم در قرن معاصر به مباحث فلسفه اخلاق، بیشتر معرفت‌شناسانه بوده است.

معرفت‌شناسی قضایای اخلاقی را از سه منظر می‌توان تبیین کرد: ۱. قضایای اخلاقی عقلی‌اند، نه شرعی؛ ۲. یقینی یا عقلانی‌اند، نه عقلایی یا مشهوری صرف؛ ۳. بدیهی‌اند، نه نظری. درباره مسئله نخست، اختلافی میان حکمای معاصر دیده نمی‌شود، بلکه همه به اتفاق، حُسن و قبح اخلاقی را ذاتی افعال و نیز عقلی می‌دانند. درباره مسئله دوم، هرچند نظریه اعتباریات علامه طباطبائی در ظاهر بر مشهوری بودن یا غیر یقینی بودن گزاره‌های اخلاقی و در نتیجه بر غیرواقع‌گرایی اخلاقی و نیز نسبی‌گرایی اخلاقی دلالت دارد، ولی حقیقت آنکه از کلمات ایشان عقلانی بودن قضایای اخلاقی در کنار عقلایی بودن آنها فهمیده می‌شود؛ زیرا یک قضیه ممکن است از سویی جزء مشهوراتی باشد که صدقش با حجت و برهان اثبات گردد و در نتیجه جزء قضایای یقینی نیز به‌شمار آید (مشهورات به معنای اعم) و از سویی دیگر از جمله مشهورات صرف تلقی گردد که واقعیتی جز شهرت و تطابق آرای عقلا نداشته باشد (مشهورات به معنای اخص).

درباره مسئله سوم، اندیشه‌های همه حکمای معاصر جز علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی، بر بداهت برخی گزاره‌های اخلاقی، دلالت و بلکه تصریح دارد. حاصل تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها این است که دست‌کم دو قضیه «عدل حَسَن است» و «ظلم قبیح است»، از قضایای بدیهی اولیه‌اند؛ چه آنکه صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق آن کفایت می‌کند؛ از این رو دو قضیه مذکور به‌خاطر صدق ذاتی‌شان خود موجه‌اند و نیازی به توجیه و اثبات ندارند. علم به این دو قضیه جزء علم حصولی است، ولی چنان‌که گفته شد، انسان مصادیق عدل و ظلم را در درون خود تشخیص می‌دهد و با علم حضوری آنها را درک می‌کند؛ پس قضایای بدیهی اخلاق از قبیل وجدانیات نیز هستند که از معلومات حضوری ما حکایت دارند. وجدانیات نیز ضروری‌الصدق بالذات، خودموجه و بی‌نیاز از توجیه و استدلال‌اند.

منابع

۱. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب؛ ج ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۲. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم؛ الیاقوت؛ قم: شریف رضی، ۱۳۶۳.
۳. ابوالقاسم زاده، مجید؛ «قضایای حُسن و قبح: عقلانی یا عقلایی»، نشریه معرفت کلامی؛ ش ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۳۳-۵۲.
۴. —؛ معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی؛ قم: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۶.
۵. جمعی از نویسندگان؛ گنجینه معرفت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۶. جمعی از نویسندگان؛ یادنامه حکیم لاهیجی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ انتظار بشر از دین؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۸. —؛ تسنیم: تفسیر قرآن کریم؛ ج ۱۸، قم: اسراء، ۱۳۹۸.
۹. —؛ تفسیر انسان به انسان؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۰. —؛ دین‌شناسی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۱. —؛ زن در آینه جمال و جلال؛ قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۱۲. —؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۴، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۳. —؛ شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۱۴. —؛ فطرت در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۱۵. —؛ فلسفه حقوق بشر؛ قم: اسراء، ۱۳۷۷.
۱۶. —؛ مبادی اخلاق در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۷. —؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۱۸. —؛ مفاتیح‌الحیاء؛ قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۱۹. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۲۰. جوادی، محسن؛ مسئله باید و هست: بحثی در رابطه ارزش و واقع؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۱. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل عملی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۲۲. حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف؛ أنوارالملکوت فی شرح الیاقوت؛ قم: شریف رضی، ۱۳۶۳.
۲۳. —؛ کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تعلیقه جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: الدارالشامیه، ۱۴۱۶ ق.

۲۵. سبحانی، جعفر؛ الإلهیات: ج ۱، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۲۶. ———، بحوث فی الملل والنحل؛ ج ۳، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۰.
۲۷. ———، حُسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان؛ نویسنده علی ربانی گلپایگانی؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲.
۲۸. ———، رسالة فی التحسین والتقیب؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۰ق.
۲۹. ———، رسائل و مقالات؛ ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۳ق.
۳۰. ———، مدخل مسائل جدید در علم کلام؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۵.
۳۱. ———، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۹ق.
۳۲. ———، مفاهیم القرآن؛ ج ۶، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۲ق.
۳۳. سبزواری، ملاهادی؛ شرح الأسماء الحسنی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۳۴. سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ تهران: صراط، ۱۳۷۵.
۳۵. سلیمانی امیری، عسکری؛ سرشت کلیت و ضرورت؛ پژوهشی در فلسفه منطق؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۶. ———، معیار دانش؛ ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۹۱.
۳۷. ———، منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت استاد مصباح به‌ضمیمه روش‌شناسی علوم؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۸.
۳۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کرین؛ ج ۱، ۲ و ۴، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۵.
۳۹. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الذخیره فی علم الکلام؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ نهاية الإقدام فی علم الکلام؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۴۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة؛ ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۴۳. ———، المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ۵، ۷، ۸ و ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۴. ———، بررسی‌های اسلامی؛ ج ۱، به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳.

۴۵. —؛ مجموعه الرسائل العلامة الطباطبائی؛ تحقیق صباح ربیعی؛ قم: مکتبه فدک لإحياء التراث، ۱۴۲۸ق.
۴۶. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ ج ۵، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۲.
۴۷. طوسی، نصیرالدین؛ أساس الإقتباس؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۴۸. عارفی، عباس؛ مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش شناخت؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب‌العین؛ ج ۲، [بی‌جا]: دار و مکتبه الهلال، [بی‌تا].
۵۰. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق؛ سرمایه ایمان؛ تحقیق محمدصادق لاریجانی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۴.
۵۱. لاریجانی، صادق؛ «استدلال در اعتباریات»، نشریه پژوهش‌های فلسفی - کلامی؛ ش ۲۴، شهریور ۱۳۸۴، ص ۳۰-۴.
۵۲. —؛ جزوه فلسفه اخلاق؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، [بی‌تا].
۵۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ اخلاق در قرآن؛ ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۴.
۵۴. —؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱ و ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳.
۵۵. —؛ تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة؛ قم: در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۵۶. —؛ دروس فلسفه اخلاق؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۳.
۵۷. —؛ شرح برهان شفا؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۴.
۵۸. —؛ فلسفه اخلاق؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.
۵۹. —؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۴.
۶۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۳، ۴، ۶، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۲۲ و ۲۶، تهران: صدرا، ۱۳۸۸.
۶۱. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ تعلیق غلامرضا فیاضی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۶۲. معلمی، حسن؛ «رابطه باید و هست از منظر علامه طباطبائی (ع)»، نشریه حکمت معاصر؛ ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۹۷-۱۰۶.
۶۳. مقرّی فیومی، احمد بن محمد؛ مصباح‌المنیر؛ ج ۲، قم: دارالهجره، ۱۴۰۵ق.
۶۴. هاملین، دیوید وی؛ تاریخ معرفت‌شناسی؛ ترجمه شاپور اعتماد؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.