

معرفت اخلاق

سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دوفصل نامه «معرفت اخلاقی» به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۱۰۸/الف مورخ ۱۳۹۰/۹/۲۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۵ حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سرمدیبر

احمدحسین شریفی

جانشین سردیبر

حسن محیطی اردکان

مدیر اجرایی

سجاد سلگی

صفحه آرا

سجاد سلگی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

بیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود: نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر. نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی از منظر شهید مطهری / ۵

محمد رضا مهاجری امیری

بررسی وجوه سه‌گانه غیر واقع‌گرایی اخلاقی؛ مبتنی بر ... / ۱۹

محمد سربخشی

تبیین ملاک ارزش اخلاقی مبتنی بر تناسب بین ارکان فعل اختیاری / ۳۵

محمد جواد قاسمی اصل اصطهباناتی

مبانی جهان‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی سیدمرتضی / ۵۳

وحید پاشایی

کارگزاران و حوزه‌های اخلاق در سیاست / ۷۳

سید محمد علی تقوی / ماجده حائری

هنجارهای فردی اخلاق شادی در اسلام / ۹۱

سید ضیاء‌الدین علیان‌سب / سیدمرتضی علیان‌سب

Abstracts / ۱۰۳

استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی از منظر شهید مطهری

hadi0hi@gmail.com

محمد رضا مهاجری امیری / سطح چهار حوزه علمیه

دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۰۲

چکیده

یکی از مسائل مطرح در فلسفه اخلاق، شناخت واقع‌نمایی گزاره‌های ارزشی است. از دیدگاه برخی، مفاهیم ارزشی، از مفاهیم فلسفی‌اند. در نتیجه، گزاره‌های برآمده از این مفاهیم، معرفت‌زا و استدلال‌پذیرند. از نگاه برخی دیگر، مفاهیم تصویری این گزاره‌ها، از اعتبارات ذهن به‌شمار می‌آیند. این تحقیق بر آن است تا با نگاهی مسئله‌محور، با توصیف و مقایسه آثار استاد شهید مطهری و تجزیه و تحلیل عقلانی آنها، حقیقت این موضوع را از دیدگاه شهید مطهری روشن کند. با دقت در بیانات استاد، این مطلب به دست می‌آید که استاد مطهری، بر دیدگاه دوم است. اما نمی‌توان نسبت گزاره‌های ارزشی را به وی نسبت داد. به نظر می‌رسد، سخن استاد در جملات انشائی، درست باشد ولی در گزاره‌های خبری، نادرست است.

کلیدواژه‌ها: برهان‌پذیری، گزاره ارزشی، نسبت، اعتبار، مفاهیم فلسفی.

مقدمه

گزاره‌های اخلاقی، دربرگیرنده مفاهیم ارزشی می‌باشند. بحث مهم پیرامون این گزاره‌ها، وضعیت این گزاره‌ها از حیث برهان‌پذیری است. برخی معتقدند: موضوع و محمول جملات اخلاقی، از معقولات ثانی فلسفی شمرده می‌شوند که ریشه در عین و واقعیت خارجی داشته و از راه مقایسه و تأملات عقلانی حاصل می‌شوند. در این صورت، از آنجایی که این گزاره‌ها، گزارش از حقایق خارجی می‌دهند، برهان‌پذیرند و می‌توان درصدد اثبات آنها برآمد. آیت‌الله مصباح‌یزدی بر این دیدگاه است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۵ و ۲۰۸). اما برخی دیگر، موضوع و محمول این گزاره‌ها را از اعتبارات ذهن می‌دانند که در نتیجه این گزاره‌ها، بیانگر تمایلات شخصی و یا مصالح اجتماعی و امثال آن می‌باشند. این گزاره‌ها، گزارش از واقع نمی‌دهند، پس اثبات‌پذیر نبوده و نمی‌توان درصدد نفی و یا اثبات آنها برآمد. چیزی که نتوان درصدد اثبات و یا نفی آن برآمد، به این معناست که نمی‌توان در حقانیت و درستی اخلاق، به برهان تمسک نمود. شهید مطهری و علامه طباطبائی بر این دیدگاه هستند. این سخن استاد، آیا به این معنا است که گزاره‌های اخلاقی، نسبی و برهان‌ناپذیر و فقط از احساسات و عواطف انسان‌ها ناشی می‌گردند و یا منظور دیگری دارند. این نوشتار، تلاش دارد تا حقیقت امر از دیدگاه شهید مطهری را روشن گرداند.

پیشینه تحقیق

از آنجایی که نظریه برهان‌ناپذیری استاد مطهری، ظاهراً موجب نسبیت در اخلاق می‌باشد، این دیدگاه، توجه برخی متفکران مانند آیت‌الله سبحانی (۱۳۷۰) و آیت‌الله لاریجانی (۱۳۸۴) و استاد معلمی (۱۳۸۴) و و مدرسی (۱۳۷۱) را به خود جلب کرده است و کم‌وبیش، درباره اندیشه استاد، مطالبی بیان داشته‌اند. عموم نوشته‌هایی که در ارتباط با نظریه اعتبار، تألیف گردیده است، توجه اصلی آنان به دیدگاه علامه، در این باره است. دیدگاه شهید مطهری، جلوه چندانی در آن ندارد. جای خالی اندیشه استاد در این باره، موجب گردید تا درصدد گردآوری مجموعه گفتار استاد مطهری، درباره گزاره‌های ارزشی و مورد دقت علمی قرار دادن آن برآیم. این مقاله، مفاد مفاهیم تصویری گزاره‌های اخلاقی و ارزش صدق‌پذیری و نیز مسئله ارتباط بین برهان‌ناپذیری این گزاره‌ها، با لزوم نسبیت را از نگاه شهید مطهری، مورد ارزیابی قرار داده است.

مفاد گزاره‌های اخلاقی در نگاه استاد مطهری

آیا از دیدگاه استاد مطهری، موضوع و محمول این گزاره‌ها، از مفاهیم فلسفی بوده و یا آنکه اعتبار ذهن می‌باشند و مطابق خارجی ندارند؟ برای پاسخ به این امر، سخنان استاد مورد بررسی قرار می‌گیرد تا دیدگاه ایشان روشن گردد. پیش از پاسخ به این پرسش، سزاوار است تا مراد از «اعتبار» در این بحث مشخص گردد.

معنای اعتبار

«اعتبار»، به معنای دادن حد چیزی، به چیز دیگر برای ترتیب آثار مترتب علیه بر مترتب است (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۷؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۷؛ همو، بی‌تا، ص ۱۵۱ و ۷۲). مرجع این مفاهیم، مفاهیم حقیقی است. این مفاهیم حقیقی، از جای خود، به جای دیگر انتقال می‌یابد تا با این اعتبار، آثار مورد نظر حاصل گردد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۴۱۷ و ۴۴۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۴۵ و ۱۴۳۰؛ ج ۱، ص ۲۱؛ همو، بی‌تا، ص ۱۵۱؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۲۶۴).

تفاوت اعتبار و انتزاع

شایسته است تا معنا و حدود «اعتبار» و «انتزاع»، از دیدگاه شهید مطهری، مورد دقت قرار گیرد. استاد شهید مطهری، در بسیاری از عبارات خود، در باب مفاهیم فلسفی و ماهوی، به جای واژه «اعتبار»، از واژه «انتزاع» استفاده کرده‌اند. استاد در توضیح چگونگی اخذ مفاهیم ماهوی می‌فرماید:

انتزاع در اصطلاح فلسفه و روان‌شناسی معمولاً به یک عمل خاص ذهنی گفته می‌شود که آن را «تجرید» نیز می‌توان نامید، به این نحو که ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درک کرد آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمیز می‌دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می‌سازد که بر همه آن افراد کنیره صدق می‌کند. در این هنگام گفته می‌شود که این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است، مثل مفهوم انسان که از زید و عمرو و غیره انتزاع شده است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۶۶).

به نظر می‌رسد، از دیدگاه استاد مطهری، در موارد مفاهیم فلسفی، بهتر است که به جای واژه «اعتبار»، از واژه «انتزاع» استفاده گردد؛ زیرا استاد در برخی موارد، انتزاع را در مقابل اعتبار قرار داده است؛ «انتزاعی است، نه اینکه به عالم عین هیچ ارتباطی ندارد. اغلب انتزاعی را با اعتباری اشتباه می‌کنند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۳۶۹).

ایشان در موضعی، یا به تنهایی از واژه «انتزاع» استفاده کرده است^۱ «اینها همان مسائل مربوط به اعتبارات ذهن را درست نشناخته‌اند و فرق میان امر انتزاعی و امر غیرانتزاعی را درست تشخیص نداده‌اند و خیال کرده‌اند هر مفهومی که در ذهن می‌آید، مثل همان معقولات اولی باید یک ما بازائی در خارج داشته باشد» (همان، ص ۴۵۹) و یا همراه با یکدیگر استعمال گردیده است. «صفت «امکان»، یک امر اعتباری و انتزاعی است، نه یک امر حقیقی» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۸۲). درحالی که در مواردی که معنای اعتبار، مورد نظر می‌باشد، از لفظ «انتزاع» استفاده نشده است، بلکه تنها از اعتبار استفاده می‌گردد و از همه مهم‌تر آنکه ایشان، در فرازی از سخنان خود، تصریح به این امر دارد.

قوه مدرکه انسان یک فعالیت دیگر نیز انجام می‌دهد - که ما او را نوعی خاص از انتزاع می‌نامیم - و در این مقاله تحت عنوان اعتبار نام برده می‌شود - و همین اعتبار یا انتزاع است که - بدیهیات اولیه تصویریه منطقی - و غالب مفاهیم عامه فلسفه را - برای ذهن بشر به وجود آورده است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۵۳).

به نظر می‌رسد، در این موارد، استعمال واژه «انتزاع»، به جای واژه «اعتبار» بهتر باشد؛ یعنی عقل با توجه به واقع و با تأمل و مقایسه، مفهوم را اخذ و انتزاع می‌کند. «انتزاع» از ماده «نزع» یعنی کندن، مشتق می‌گردد و معنای فلسفی در حقیقت از سوی عقل به بیرون اعطاء نمی‌گردد و اعتبار نمی‌گردد؛ آن گونه که در معنای «اعتباری» است، بلکه عقل

واقع را با تأمل و مقایسه، از واقعیاتی که وجود دارند، کشف می‌کند و مفهوم مطابق با این واقعیت را اخذ می‌کند و می‌کند. عقل نقشی در اعتبار معنا ندارد، تنها کشف می‌کند؛ کشفی که همراه با تأمل و مقایسه می‌باشد.

مفاد مفاهیم اخلاقی

استاد مطهری، در بسیاری از موارد، آشکارا از اخلاق و یا مصادیق آنها، به‌عنوان مفاهیم اعتباری نام می‌برد. از دیدگاه ایشان، «این اعتباریات را که اعتباریات فلسفی و انتزاعی است، با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی، که ... صرفاً قرار دادی است، نباید اشتباه کرد» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۲۹۵) و می‌فرماید: «اخلاق و احکام یک سلسله‌دستورها هستند و دستور امری است اعتباری و قرار دادی» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۰۷). از دیدگاه ایشان، «ذهن، امر و نهی و باید و نباید را برای خودش اعتبار می‌کند، بعد یک سلسله مفاهیم دیگر از این بایددها و نبایددها می‌سازد مانند مفهوم خوب، بد، حسن، قبیح، فضیلت، رذیلت و از این قبیل مفاهیم» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۹۹).

شهید مطهری، در ضمن توضیح و بررسی دیدگاه علامه و راسل و مقایسه بین آن دو، اظهار می‌دارد: «ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبائی و راسل گفته‌اند» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۳۹). از نگاه علامه، مفاهیم اخلاقی، از «اعتباریات» هستند.

بنابراین، طبق این عبارات و عبارات دیگر (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۶ و ۸۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ج ۷، ص ۲۳۴؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۴۹ و ۳۶۲؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۲۵ و ۷۲۹، همو، ۱۳۸۴، ج ۲۲ ص ۳۱)، مفاهیم اخلاقی از مفاهیم اعتباری محسوب می‌گردند.

برهان ناپذیری

از ویژگی‌های مفاهیم اعتباری، این است که این مفاهیم، جایگاهی جز ذهن ندارند. به همین دلیل، با توجه به موقعیت‌ها و فرهنگ‌ها تغییر می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۹-۴۰) و عواطف، در شکل‌گیری این مفاهیم مؤثر است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۳۷۲، ۳۹۵ و ۴۰۴). به جهت تابع عوامل احساسی بودن و در نتیجه، ذهنی و قراردادی بودن، ارتباط بین موضوع و محمول، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۳۵۹، ۴۰۰ و ۴۰۲؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۴۴)، نه ضروری (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۳۲) و تولیدی (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۳۹۵). به دلیل همین عدم ارتباط بین موضوع و محمول، برهان و صدق و کذب نمی‌پذیرند. «در ادراکات اعتباری، استدلال منطقی، برهان و امثال اینها جاری نیست» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۴، ص ۳۵۶). «علوم و ادراکات اعتباری ... واقعیتی ماورای خود که از آن حکایت کند و معیار حق و باطل و صحیح و غلط بودن آنها باشد، ندارند» (همان، ج ۲، ص ۳۷۰). «فلاسفه اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند. از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطبق مطرح است و فقط در جدل قابل استفاده است، نه در برهان» (همان، ج ۵، ص ۱۳۸۵). «فلاسفه اصلاً اینها (حسن و قبح) را امور

اعتباری می‌دانند و در مسائل نظری استدلال به وسیله آنها را جایز نمی‌دانند» (همان، ج ۱۳، ص ۷۲۱). «مسائل حکمت عملی از هیچ‌یک از دو طریق فوق قابل اثبات نیست؛ نه از طریق قیاسی و نه از طریق تجربی...» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۹-۴۰). در موردی دیگر، در این باره چنین اظهار می‌دارد: «ولی در اخلاق، اخبار و مطابقت با واقع در کار نیست» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۱۲).

به این ترتیب، در بررسی سخنان استاد معلوم می‌شود که مفاهیم اخلاقی، از جمله اعتباریات ساخته ذهن هستند که منشأ این اعتبار، عواطف و احساساتی است که به سبب برآوردن نیازها، در انسان به وجود می‌آید و موجب خلق این مفاهیم می‌گردد تا به این وسیله به اهداف خود نائل آید. بین موضوع و محمول آنها، ارتباط تولیدی برقرار نیست. در نتیجه، صدق و کذب و برهان نمی‌پذیرند.

استاد مطهری، این گزاره‌ها را از اعتبارات ذهن و ناشی از احساسات و برهان ناپذیر دانسته‌اند، آیا بدین معناست که از نگاه ایشان، گزاره‌های اخلاقی نسبی‌اند؟

دوام گزاره‌های اخلاقی

استاد شهید مطهری، با نسبیت احکام اخلاقی و حقوقی مخالفت کرده و بر ثبات این احکام اصرار دارد. در سخنان استاد، موارد زیادی به چشم می‌خورد که استاد در آن موارد، با شیوه‌های مختلف، بر ثبات احکام اخلاقی و حقوقی دلیل اقامه کرده است. برخی از این دلائل، بسیار به یکدیگر نزدیک هستند. به همین دلیل، تلاش می‌گردد تا مجموع آنها، در دسته‌های مشخص، جداگانه ارائه گردد:

دسته اول. راه فطرت

استاد درباره فطرت، مطالب فراوانی بیان داشته است که لازمه پذیرش آن، ثبات احکام اخلاقی است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۷۲؛ ج ۵، ص ۴۸۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۰ و ۱۷۵؛ ج ۳، ص ۴۶۲، ۵۱۹ و ۶۱۲؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۱۴۶، ۹۷۱ و ۹۸۰؛ ج ۲۲، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲۴، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۲۶۶). در اینجا، به دو نمونه اشاره می‌گردد: «همه مردم در فطرت، یکسان هستند» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۷، ص ۳۶۹) و «فطرت خداجویی و خداتلبی و خداستایی و خداپرستی و در عمق وجدان بشر وجود دارد» (همان، ج ۵، ص ۴۸۱).

وقتی انسان دارای فطرت و سرشت و ساختار واحدی و نیز هدف واحدی باشد، نیاز به احکام ثابتی خواهد داشت؛ زیرا بین غایت و فعل سنخیت وجود دارد. از هر فعلی، هر غایتی بر نمی‌خیزد، بلکه بین آن دو، حتماً و قطعاً، سنخیت حاکم است. همان‌طور که خود استاد در موارد متعددی، به این امر بدیهی اذعان کرده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷۰؛ ج ۳، ص ۵۴۵؛ ج ۷، ص ۱۱۸-۱۲۲؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۶۴؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۴۳۷).

شهید مطهری خود نیز، در موارد فراوانی، به دوام گزاره‌های اخلاقی تصریح کرده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۶۷، ۴۷۶-۵۰۲؛ ج ۷، ص ۷۳-۷۷ و ۹۱-۹۶؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۸۱۴ و ۸۲۲؛ ج ۲۱، ص ۴۷۸). چند

مورد بیان می‌گردد: «انسان به حکم فطرت انسانی خود می‌تواند فرهنگ یگانه، ایدئولوژی یگانه داشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۹) و «فطرت انسانی که چند جور تقاضا ندارد» (همان، ج ۳، ص ۴۵۹-۴۶۰). آنچه که تغییر را می‌پذیرد، عوامل سعادت هستند. ولی همه عوامل سعادت در تغییر نمی‌باشند، بلکه عواملی که مستقیماً مبدأ سعادت هستند، همیشه ثابت و مطلق هستند و تنها عواملی که واسطه‌اند، تا عوامل اصلی، تأثیر خود را در سعادت بگذارند، در تغییر و دگرگونی هستند (همان، ج ۷، ص ۷۱-۷۳).

دسته دوم. از راه عقل نظری و عقل عملی

دیدگاه استاد در این باره، به گونه‌ای است که لازمه پذیرش آن، دوام احکام اخلاقی است. برای روشن شدن این امر، به بررسی سخنان ایشان در این باره می‌پردازیم:

ارتباط عقل نظری و عملی

سخنان استاد در این باره را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای که تصریح بر این امر دارند که علوم عملی توقف بر علوم نظری دارند. دسته دیگر، ظهور در وجود ارتباط ضروری بین آن دو دارند.

ابتناء

اما بخش اول: ایشان درباره رابطه احکام عقل نظری و عقل عملی، اظهار می‌دارد که «هر ایدئولوژی (بایدها و نبایدها)، متکی به یک جهان بینی است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۲۷۲) و «ایدئولوژی زاده جهان بینی است» (همان، ص ۳۴۱). ایدئولوژی که دربرگیرنده اخلاق، روابط اقتصادی، حقوق سیاسی و قضایی و... است، متکی بر نوعی جهان بینی است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۵۰۵). این جملات و جملات دیگر، نشان از این دارند که احکام عقل عملی، توقف بر عقل نظری و نوع نگاه انسان به واقعیات جهان هستی دارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۵۵۰؛ ج ۲۶، ص ۹۷-۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۲۸۹، ۳۰۶، ۴۶۳، ۵۷۵؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲۸، ص ۶۱۸).

ارتباط ضروری

در بخش دیگری از سخنان استاد، «باید» نتیجه ضروری «هست‌ها» دانسته شده است: «همه دین‌ها و آیین‌ها و همه مکتب‌ها و فلسفه‌های اجتماعی ... همه به منزله نتایج لازم و ضروری جهان بینی‌ای است که عرضه داشته است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۷).

در جای دیگر، آن را نتیجه منطقی «هست‌ها» معرفی کرده است: «حکمت نظری» دریافت هستی است آنچنان که هست، و «حکمت عملی» دریافت خطمشی زندگی است، آنچنان که باید. این چنین «باید»‌ها، نتیجه منطقی آنچنان «هست»‌هاست (همان) منظور استاد از «نتیجه منطقی» و «ضرورت» چیست؟ آیا منظور وجود رابطه تولیدی بین آن دو است یا نه، مراد صرف توقف و ابتناء احکام عقل عملی، بر حقایق نظری است؟

از دیدگاه استاد، ضرورت، دو صورت می‌تواند داشته باشد: در یک صورت، اختیار انسان هیچ نقشی نمی‌تواند در آن داشته باشد. در صورت دیگر، هرچند ضروری است، ولی اختیار انسان هم در آن، نقش بازی می‌کند. اولی، مانند سیلی که ضرورتاً مردم را، زیر و رو می‌کند، مردم در این ضرورت نقش ندارند. دومی، در جایی است که مثلاً جان انسان به عللی در خطر قرار گرفته باشد و فقط یک راه فرار باقی مانده باشد. این فرد، هرچند می‌تواند فرار نکند و در نتیجه، جان خود را از دست دهد، ولی راه فرار را در پیش می‌گیرد؛ یعنی با خود می‌اندیشد و به این نتیجه می‌رسد که باید فرار کند، در اینجا ضروری است که او از این راه، فرار کند ولی این فرار را با اختیار خود برمی‌گزیند. شخص عاقل، ممکن نیست که فرار نکند، ولی همین فرار را در حقیقت با اختیار برخواهد گزید (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۶۴۸-۶۵۴).

آیا منظور وجود چنین رابطه ضروری، بین عقل نظری و عقل عملی است؟ به نظر می‌رسد، منظور استاد از رابطه، در این حد باشد که آگاهی از علوم نظری به انسان، توانایی انجام فعل را می‌دهد و با توجه به بررسی عقلانی، «باید» را بین خود و انجام فعل برقرار می‌سازد و فعل را انجام می‌دهد. از آنجایی که تصمیم‌گیری او، از روی عقل می‌باشد ضرورتاً این عمل خاص را انتخاب خواهد کرد. در حقیقت، باید و ضرورت و وجوب را اعتبار می‌بخشد. در عین حال که توانایی انجام خلاف آن را دارد. ولی از آنجایی که عاقلانه تصمیم می‌گیرد، هرگز این خلاف، اتفاق نمی‌افتد.

از سخنان ایشان، این مقدار، قابل استنباط می‌باشد، اما آیا رابطه بین آن دو، در حد ضرورت و علت تامه است، یا نه؟ از این عبارت، به دست نمی‌آید و با توجه به سخنان دیگر ایشان، بعید به نظر می‌رسد که ملتزم به این قول باشند. از مجموع سخنان استاد، این نتیجه به دست می‌آید که حکمت نظری، به «هست‌ها» می‌پردازد و حکمت عملی به «بایدها» و «نبایدها». متعلق حکمت نظری، اخبار و واقعیات خارجی است. اما کار عقل عملی، بایدها و انشائات و معنی‌بخشی است. هرچند بین اینها رابطه ضروری وجود ندارد، ولی در واقع احکام عقل عملی، متوقف بر عقل نظری است. چون «هست‌ها» و «واقعیت‌ها» اموری ثابت هستند، انشائات متوقف بر آنها که همان احکام عقل عملی هستند، ثابت و همیشگی خواهند بود. وقتی انسان از راست گفتاری و آثار مثبت آن مطلع گردد، همیشه، حکم به خوبی آن خواهد داشت. هنگامی که بشر، از فعل‌های اخلاقی و آثار کمالی آن مطلع گردد، ضرورتاً و فطرتاً، بر خوب بودن آنها، قضاوت خواهد داشت. پس، لازمه توقف علوم عملی بر علوم نظری، همیشگی دانستن احکام اخلاقی است.

دسته سوم. «من علوی» و «من سفلی»

ایشان از طریق این ویژگی انسان، پایه‌های مسئله جاودانه بودن احکام اخلاقی را محکم می‌سازد. در ذیل این مطلب، مورد کاوش قرار می‌گیرد.

شهید مطهری، ضمن نقدی که بر دیدگاه علامه مبنی بر مبتنی بودن مفاهیم اعتباری بر عواطف و احساسات دارد، لازمه آن را نسبییت اخلاق می‌داند و نگاه در اثبات جاودانگی اصول اخلاقی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۷۱۷-۷۴۰؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۳۰۶-۳۴۱)، از روش «من علوی» بهره برده است (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۹-۴۲). استاد در بیان این امر، به سه تبیین دست می‌یازد و از میان آنها، یک توجیه را پذیرفته است که بیان می‌گردد: انسان دو «من» دارد:

۱. «من علوی»؛ ۲. «من سیفی». انسان یک موجود، دو درجه‌ای است در برخی شرایط، من سیفی و حیوانی انسان تصمیم‌گیر است. در این صورت، افعال صادره از انسان، کاری معمولی و مبتذل است. اما گاهی، فعل از جهت ملکوتی و علوی انسان صادر می‌شود که کار صادر شده، کاری مقدس و اخلاقی محسوب می‌گردد. از نشانه‌های علوی بودن کار صادره از انسان، این است که با انجام آن، احساس رضایت و خرسندی و پیروزی به وی دست می‌دهد و بعکس، احساس ذلت و شکست، دلیل حیوانی بودن فعل صادره می‌باشد. مثلاً، در انجام دادن و ندادن فعلی، تحت تأثیر شهوت و عقل قرار می‌گیرد، اگر بر نفس خود غلبه پیدا کرد و کار را انجام داد، احساس پیروزی و خرسندی دست می‌دهد. این امر، نشانه اخلاقی بودن آن عمل است والا کاری غیراخلاقی است. استاد در این رابطه، دیدگاه راسل را در زمینه نسبیت اخلاق مطرح کرده و آنگاه رد می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۲۹-۴۲؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۲۵).

بر اساس این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، صبر و امثال آن، افعالی موافق با جنبه علوی انسان هستند. دروغ و خیانت و تهمت و امثال آن، با جنبه سیفی او، از آنجایی که همه انسان‌ها در کمال معنوی مشابه هستند، قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بدها، همه حکم کلی و دائمی پیدا می‌کنند. البته، تذکر این امر لازم است که استاد مطهری، در این باره تبیین دیگری نیز دارند. ایشان باید را به دو قسم کلی و جزئی تقسیم کرده و معتقدند: باید‌های کلی نتیجه احساس‌های یکسان می‌باشد؛ یعنی در مواردی «من علوی» انسان احساس یکسانی را داشته و سبب یکسانی باید‌ها می‌گردد. در این نظریه، همانند هیوم و علامه، احساس را عامل این گزاره‌ها می‌داند منتهی به نظر ایشان «من علوی» سبب باید‌های کلی و ثابت می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۲).

دسته چهارم. رعایت مصالح و مفاسد عقلانی

در بررسی عبارات استاد، این مطلب، یعنی مصالح و مفاسد عقلانی را می‌توان در لابه‌لای سخنان ایشان، با تعبیرهای مختلفی یافت که به نظر می‌رسد، همه آنها در پی بیان یک مطلبند. ایشان از طریق این ویژگی، پایه‌های مسئله ثبات احکام اخلاقی را محکم می‌سازد. مطالبی که در این باره وجود دارد، بسیار فراوان است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸؛ ج ۲۰، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۹۳؛ ج ۷، ص ۱۲۲؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۰۷؛ ج ۲۶، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۱۶، ۷۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۱۲ و ۴۸۵) که از میان آنها، برخی، بیان می‌گردد: «هر دستوری، چه اخلاقی و چه غیراخلاقی، مبتنی بر یک سلسله مصالح است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۰۷). همچنین فرمودند: «اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۰۲).

استاد در موردی اظهار می‌کند که انسان دارای قوه غضبیه و شهویه و عاقله است. کار قوه غضبیه، دفع ضرر و کار قوه شهویه، جلب منفعت است. این دو قوه، باید تحت تدبیر عقل باشند، والا موجب فساد انسان می‌گردد. عقل حسابگر، هر یک را به اندازه‌ای که سزاوار توجه است، نظر می‌کند. از آنجایی که نوعیت انسان واحد است، در تمام زمان‌ها و شرایط و مکان‌ها، حکم یکسانی را نیاز دارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۱، ص ۱۸۳، ۱۹۵ و ۱۹۵).

مرحوم استاد، در جایی دیگر عدالت را مورد توجه قرار داده و اظهار می‌کند که از آنجاکه انسان، نوع واحد است، عموم استحقاق‌های انسان، ثابت است، پس عدالت هم امری ثابت می‌باشد (همان، ص ۲۰۰-۲۲۵).
 بنابراین، این توجیه هم می‌تواند تبیین خوبی برای ثبات احکام اخلاقی باشد. هر چند شاید بتوان گفت: این تبیین با توجه به فطرت تکمیل می‌گردد؛ زیرا طبق این تبیین، انسان از ساختار خاصی تکوین یافته است که مستلزم خواسته‌ها و نیازهای ثابتی هستند و عقل با توجه به مصالح و مفاسد، این نیازها را متناسب با شایستگی‌شان پاسخ می‌گوید. همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، بخشی از این تحلیل، مربوط به ساختار فطری انسان است.

دسته پنجم. اصول اولیه و ثانویه

استاد، نسبت اخلاق را در برخی موارد، یعنی اصول اولیه اخلاق رد کرده و در مواردی دیگر، یعنی فروعاً، آن را پذیرفته است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۷۱-۷۹؛ ج ۱۹، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱۶، ص ۷۷-۹۹). «اصول اولیه اخلاق، معیارهای اولیه انسانیت به هیچ وجه نسبی نیست، مطلق است، ولی معیارهای ثانوی نسبی است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۶، ص ۷۷) و استاد در جایی دیگر، بعد از بیان نسبت، علوم اعتباری در این باره آورده است: «اصول اولیه اخلاق، اصولی ثابت و مطلق و غیرنسبی می‌باشند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷۰).

همچنین، درباره توجه اسلام به نیازهای ثابت و متغیر می‌فرماید: «در اسلام قوانین ثابت و متغیر، هر دو وجود دارد» (همان، ج ۱۹، ص ۱۱۷-۱۲۴). همچنین، می‌فرماید: «احکام اولیه برای همه یکسان و مطلق است و احکام ثانویه بنا بر شرایط و محیطها، متفاوت است» (همان، ج ۷، ص ۷۱-۷۹). برای تبیین این مسئله، مواردی مانند آمادگی دفاعی (همان، ج ۱۹، ص ۱۱۸) و مسئله اهم و مهم (همان، ص ۱۲۲) و قواعد حاکمه (همان) و اختیارات حاکم (همان) و اصل اجتهاد (همان) را مطرح کرده است. پس، همان‌طور که ملاحظه می‌شود، اصول اولیه، اقتضاء احکام ثابت را دارند و قوانین فرعی، با توجه به آن اصول اولیه استخراج می‌گردند.

دسته ششم. ملاک‌ها

از دیدگاه شهید مطهری، فعل اخلاقی فعلی است که یکی از این ویژگی‌ها و ملاک‌ها را داشته باشد، یا برای رضای الهی انجام گیرد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۶۱، ۴۰۳، ۴۱۴، ۴۷۱، ۵۷۴ و ۶۰۳) و یا ناشی از من علوی و برتر انسان باشد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۳۷؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۳۶؛ ج ۲۲، ص ۴۱) و یا مورد تحسین و ستایش مردمان باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۲۲۶؛ ج ۲۲، ص ۲۷۶ و ۳۰۵) و یا نافع به دیگران باشد (همان، ج ۲۲، ص ۲۷۶ و ۳۰۵). ملاک‌های «رضای الهی» و «من علوی»، می‌تواند دلیل دیگری بر ثبات احکام اخلاقی باشد. نقش «من علوی»، در ثبات گزاره‌های اخلاقی بیان گردید. اما «رضای الهی»، به بهترین وجه در احکام اخلاقی دین مبین اسلام، نمود دارد و دلیل بر ثبات آنها می‌باشد؛ زیرا اسلامی که احکام آن، با توجه به ساختار فطری و خاص انسان صادر گردیده است. این ساختار، اقتضای نیازهای ثابتی را دارد، پس احکام برآمده از اسلام نیز ثابت و همیشگی است؛ هر چند در نیازهای مادی اعم از اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، تغییر آلات و

وسائل را با توجه به زمان‌ها و مکان‌های مختلف، می‌پذیرد. به همین دلیل، بسیاری از قوانین اخلاقی در اسلام، ثابت و مسائل فرعی متغیر می‌باشد.

رابطهٔ باور به ثبات احکام اخلاقی و برهان‌ناپذیری آنها

بنابراین در مجموع، حداقل شش دلیل بر جاودانگی احکام اخلاقی، از دیدگاه شهید مطهری می‌تواند مطرح باشد که به آنها اشاره شد. اما پرسش اینجاست که ثبات این گزاره‌ها از کجا ناشی می‌گردد؟ آیا بین برهان‌ناپذیر بودن این گزاره‌ها و اعتقاد به ثبات آنها، تنافی وجود ندارد؟ دو تبیین، از این پرسش، می‌توان ارائه داد:

تبیین اول

استاد دلایل متعددی بر ثبات احکام اخلاقی، اقامه کرده است. تمسک به این دلایل، در اثبات جاودانگی احکام، خود نشان از آن دارد که از دیدگاه استاد، لازمهٔ اعتباری دانستن اعتباریات، نسبی دانستن احکام اخلاقی نیست. جملات اخلاقی، می‌توانند در عین حال که برهان‌ناپذیرند، جاودانه و همیشگی باشند. از جمله دلایل این امر، سخنان ایشان در بررسی سخنان علامه و *راسل*، در منشأ احساسی داشتن گزاره‌های اخلاقی، می‌باشد که در رد نسبیّت در اخلاق، اظهار می‌دارد که انسان، به سوی مصالح و کمالات نوع، گرایش دارد و درصدد تأمین آن، خواسته‌ها و دوست داشتن‌های نوعی است و چون در نوع همه مشترک هستند و همین احساس را دارند، پس همه آنها، احکام واحد و یکسانی را برمی‌گزینند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۹-۴۲). این متن، نشان می‌دهد که از دیدگاه ایشان، این امر مسلم است که احکام اخلاقی، ریشه در احساسات و عواطف انسانی دارند و جایگاه آنها ذهن می‌باشد و ذهن به آنها، اعتبار و معنی می‌بخشد، ولی لازمهٔ این امر آن نیست که احکام مبتنی بر احساسات؛ یعنی احکام اخلاقی، اموری نسبی می‌باشند؛ زیرا انسان به جهت برخورداری از «من علوی» در این موارد، دارای عواطف مشترک و در نتیجه، حکم مشترک خواهد بود. آنچه که در اینجا جالب توجه است، اینکه ایشان در مقام پاسخ به «نسبیّت احکام» به برهان‌پذیر بودن و یا برهان‌ناپذیر بودن آنها، توجهی ندارد؛ با اینکه خود، از کسانی است که این احکام را انشایی و برهان‌ناپذیر می‌داند، بلکه از راه دیگری به اثبات کلی بودن احکام اخلاقی می‌پردازد. این امر نشان از آن دارد که ایشان، بین برهان‌ناپذیری احکام اخلاقی و جاودانگی آنها، تنافی نمی‌بیند.

بررسی

به نظر می‌رسد، «من علوی» به تنهایی، توانایی تبیین این امر را ندارد؛ زیرا اولاً، تعریف مشخصی که بتواند حدود آن را به گونه‌ای معلوم سازد که فصل‌الخطابی در امور باشد، نمی‌توان از آن ارائه داد و منجر به دعاوی مختلف در یک امر می‌گردد. مثلاً، اگر از *کانت* و امثال او پرسیده شود که آیا راست گفتن که منجر به قتل میلیون‌ها انسان گردد، کاری اخلاقی محسوب می‌گردد، یا نه؟ با توجه به مبنای *کانت* که عمل اخلاقی را در صورتی اخلاقی می‌داند که از سر تکلیف انجام گیرد، در این شرایط، راست گفتن امری اخلاقی و پسندیده است. از سوی دیگر،

گروهی دیگر، بر این باورند که راستگویی در این موقعیت، نه تنها بد است، بلکه عملی ننگین و شرم‌آور می‌باشد. هر دوی اینها، این قضاوت خود را انسانی می‌دانند. کانت می‌گوید: انسان بما هو انسان، هرگز نباید دروغ بگوید. گروه مقابل او، می‌گویند: انسانیت انسان، اقتضاء می‌کند که در این موارد حتماً دروغ بگوید. هر دو گروه، حکم خود را ناشی از من انسانی و علوی خود می‌دانند. ثانیاً، اگر صرف اشتراک در جنبه‌ای از حقیقت انسان، دلیل بر احکام مشترک باشد. پس در فعل‌های طبیعی، که در واقع ناشی از جنبه‌ای از حقیقت انسان است، باید این‌گونه باشند و حال آنکه خودتان تصریح کردید که در افعال طبیعی، دوست‌داشتن‌ها و باید و نبایدها، می‌تواند متفاوت باشد. همان‌طور که در افعال طبیعی، فردی، غذایی را دوست دارد و دیگری، غذای دیگری را علاقه‌مند است. مگر اینکه این اشتراک در حکم، اختصاص به جنبه‌ی ارزشی انسان داشته باشد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این ملاک به تنهایی، قادر نیست، پاسخگو باشد. در حقیقت، فصل الخطاب شمرده شود. اما اگر قید غایت عقلانی را اضافه کنیم، به این معنی که قوه‌ی شهبوانی و غضب در تحت تدبیر عقل باشد و عقل هر آنچه که سزاوار این قواست، همان را تجویز کند؛ به هر قوه‌ای آنچه را که حکمت اقتضاء کند، پرداخته شود. در این صورت، یک حکم، تحقق خواهد داشت. راست گفتن در آن شرایط، امری ناپسند محسوب می‌گردد و تنبیه فرد خاطی، در حد و اندازه خودش معقول خواهد بود.

تبیین دوم

درست است که از نگاه استاد مطهری، این مفاهیم جنبه‌ی انشایی و تحقق معنا، در راستای اهداف معتبر دارند؛ نه جنبه‌ی حکایتگری و خبردهی. بی‌شک جملات اخلاقی، به جهت انشایی بودن، صدق و کذب نمی‌پذیرند، ولی این حاکی از آن نیست که اینها، واقع‌نما نبوده، دائماً در دامن نسبیت به سر می‌برند، بلکه می‌توان گفت: این احکام در عین اینکه در مرحله انشاء، صدق و کذب نمی‌پذیرند؛ ولی با توجه به آثار خود و ابتناء آنها بر حقایق، از واقع و حقیقت خارجی بهره‌مندند و هر آنچه از هستی بهره‌ای داشته باشد، برهان‌پذیر خواهد بود.

در توضیح باید گفت: با در نظر گرفتن خود گزاره و سنجیدن آن، نسبت به آثاری که در برطرف کردن نیازها و اهداف انسان می‌تواند داشته باشد و همان، سبب اعتبار و انشاء آن مفاهیم گردید، می‌تواند مورد صدق و کذب قرار گیرد و صفات درستی و نادرستی را بپذیرد. مثلاً، راستگویی را در نظر می‌گیریم. در یک مرحله، ما این را با توجه به آثاری که دارند، مورد نظر قرار می‌دهیم و آنها را برآورنده‌ی خواسته‌ها و نیازهای خود می‌یابیم و در اثر این فهم و ادراک، احساس خوشایندی به ما دست می‌دهد. به همین دلیل، مفهوم خوب را اعتبار می‌کنیم و می‌گوییم: «راست گفتن خوب است»، ولی همین گزاره «راست گفتن خوب است»، می‌تواند در مرحله‌ای دیگر، با توجه به آثاری که دارد، در نظر گرفته شود. در این صورت، می‌توان درباره آن قضاوت کرده و درست بودن و یا نادرست بودن را به آنها نسبت دهیم و برای این نسبت دلیل و برهان اقامه کنیم. در این صورت، برهان‌پذیر خواهد بود. به همین دلیل، می‌توان درباره‌ی احکام اخلاقی، قضاوت کرد. همان‌طور که استاد درباره‌ی احکام دین مبین اسلام قضاوت نمود و بارها

درصد دفاع از آن بر آمد و در اثبات آن، براهینی همچون من علوی و فطرت و مصالح فردی و اجتماعی و مانند آنها را اقامه نمود. در این مرحله، واقع‌نمایی و صدق و کذب‌پذیری معنا می‌یابد و با دلایل و براهین، نظریه‌ای صحیح تلقی می‌گردد.

نقد و بررسی

سخن استاد، مبنی بر صدق و کذب و برهان‌ناپذیری، در جملات انشایی مثل امر و نهی و باید و نباید در کاربرد انشایی خود، سخنی صحیح می‌باشد؛ زیرا این جملات، درصد اخبار از چیزی نیستند، بلکه تنها درصد انشاء و جعل مفاهیم انشایی می‌باشند. چنین مفاهیمی، نه صدق می‌پذیرند و نه کذب. البته با توجه به ابتناء آنها بر واقعیات و غایات عقلانی، برآمده از فطرت ثابت انسان، عمری جاودانه دارند. اما سخن ایشان در «اعتباری» دانستن خوب و بد و راست و نادرست و نیز باید و نباید و واجب، در کاربرد خبری آنها و امثال آن، صحیح نمی‌باشد؛ زیرا مفردات در جملات اخلاقی که در قالب خبری استعمال می‌گردند، خبر از واقع می‌دهند. در نتیجه، قابل پیگیری برهانی خواهند بود. برای تبیین آن، این پرسش مطرح می‌شود که چه تفاوتی بین خوب و بد و امثال آن، در کاربرد اخلاقی آنها و بین سایر مفاهیم فلسفی وجود دارد؟ مثلاً، «شجاع» مفهومی فلسفی است که از نحوه وجود حکایت دارد. در این باره ما آثاری خاص را در شخص مشاهده می‌کنیم، آنگاه نتیجه می‌گیریم که صفت شجاعت در او موجود است. به عبارت دیگر، شخص و آثار او را ملاحظه می‌کنیم و شجاعت را در او کشف می‌کنیم و این معنا را انتزاع می‌کنیم اما آیا خوب هم، چنین است؟ در مواردی، در شخصی آثار و صفات و کرامت‌های فراوانی ملاحظه می‌کنیم و آنگاه وصف «خوب» را به او نسبت می‌دهیم، آیا این «خوب» مانند «شجاعت» کشف گردیده است یا نه، بلکه وضع و اعتبار گردیده است؟ آیا اینها هم مانند مالکیت است که بخشی از اموال خود را به کسی دیگر انتقال می‌دهیم. در واقع، مالکیت بر این اموال راه برای او اعتبار می‌بخشیم؟ و یا مانند ریاست است که آن را برای کسی اعتبار می‌کنیم؟ در اینجا موضوع حقیقی است، ولی محمول از رابطه حقیقی با موضوع برخوردار نمی‌باشد، بلکه این رابطه ساخته ذهن می‌باشد. اما آیا «خوب» و «بد» هم، چنین هستند؟ آیا جمله «حسن خوب است»، آیا خوب را برای او اعتبار می‌کنیم. همان‌طور که بد را می‌توان اعتبار کرد؟ همین الان که خوب را برای او اعتبار کردیم، حالا بد را اعتبار می‌کنیم و خوب را برای شخصی دیگر اعتبار می‌کنیم، آیا چنین است؟ بی‌شک نمی‌تواند شخصی، وضعیت انسان بد را داشته باشد؛ یعنی دروغگو باشد، ظالم باشد؛ دزد باشد؛ شرابخوار باشد؛ و... در عین حال، وصف «خوب» را بپذیرد و یا بعکس، همه صفات ممتاز و عالی را داشته باشد، آیا می‌توان وی را بد نامید؟ بی‌شک جواب منفی است. این نشان از آن دارد که این صفت، با توجه به حالات واقعی و حقیقی که شخص برخوردار است، انتزاع می‌گردد. همان‌طور که شخص شجاع را نمی‌توان، ترسو نامید. این خبر نشان از دروغ بودن این صفت دارد. اگر انسان صاحب کرامت‌های اخلاقی را «بد» خطاب کنیم، نسبتی دروغ به او داده‌ایم و با واقع مطابقت ندارد. اگر او را با کلمه «خوب» توصیف کنیم، کاری مطابق با واقع انجام دادیم و سخن ما درست خواهد بود. همین امر نشان از آن دارد

که از مفاهیم فلسفی بوده و در نتیجه، صدق و کذب‌پذیر هستند. وقتی از واقع و خارج گزارش داده می‌شود، صدق و کذب می‌پذیرند. پس سخن شهید مطهری در این باره، به نظر نادرست و ناکافی است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، این مطالب به دست می‌آید که از دیدگاه استاد، همه مفاهیم اخلاقی، اعتباری هستند؛ به این معنا که احساسات و عواطف انسانی که به علل گوناگونی در انسان پدید می‌آید، موجب اعتبار این مفاهیم می‌گردد. این مفاهیم، از معنای حقیقی خود اخذ شده و برای تحقق و وصول به غایات و اهداف خیالی و یا عقلی، استعمال می‌گردد. در این دیدگاه، این ذهن است که این مفاهیم را اعتبار می‌بخشد. در نتیجه، بین موضوع و محمول رابطه‌ای ذهنی و اعتباری تحقق می‌بخشد. از آنجایی که قوام این اعتبار به ذهن است؛ رابطه ضروری بین موضوع و محمول برقرار نخواهد بود. به همین دلیل، نمی‌توان درباره صدق و کذب آنها قضاوتی داشت.

این تحقیق، به این پاسخ می‌رسد که بین اعتقاد به اعتباری بودن این مفاهیم و ثبات احکام اخلاقی، تنافی وجود ندارد؛ زیرا این اعتبارات، ابتداء بر واقعیات دارند و ثبات واقعیات، جاودانگی اعتبارات را به دنبال دارد. اما تبیین استاد در استفاده از من علوی، برای اثبات جاودانگی گزاره‌های اخلاقی، تبیینی ناکافی است.

در بررسی دیدگاه استاد، معلوم شد که امر و نهی و باید و نباید، هرچند در کاربرد انشایی خود، «ناظر به واقع» نیستند. به همین دلیل، برهان‌ناپذیر هستند، ولی خوب و بد و باید و نباید در کاربرد اخباری خود و مانند آنها، از مفاهیم ثانی فلسفی هستند و ریشه در خارج دارند، به همین جهت، اثبات‌پذیرند.

منابع

- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، تصحیح: سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، بی‌تا، *ظهور شیعه*، تهران، شریعت.
- لاریجانی، محمدصادق، ۱۳۸۴، «استدلال در اعتباریات»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۲۴، ص ۴-۳۰.
- مدرسی، محمدرضا، ۱۳۷۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدا و سیما.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *آموزش فلسفه*، چ هفتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، چ چهارم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، چ سیزدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، چ پنجم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، چ دهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، چ دهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

بررسی وجوه سه گانه غیر واقع گرایی اخلاقی؛ مبتنی بر پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * Sarbakhshi50@Yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۱/۱۲

چکیده

امرگرایی کارناپ، احساس گرایی آیر و استیونسن و هدایت گرایی یا توصیه گرایی هیر، مکاتبی غیرواقع گرا هستند که علی رغم تفاوت های شان، در انکار واقعیت ارزش های اخلاقی، بر اساس رویکرد پوزیتیویستی و فلسفه تحلیلی با یکدیگر هم نظرند. امرگرایی کارناپ، احساس گرایی آیر و استیونسن، وجوه مختلف یک طرز تلقی فکری هستند که با اصرار بر اصل تحقیق پذیری تجربی از یک سو، و تحلیل معنای واژه ها با رویکرد تجربی از سوی دیگر، به تبیین واقعیت داری یا عدم واقعیت امور مختلف دست می زنند. همین امر، در حوزه اخلاق موجب سقوط آنها به ورطه غیرواقع گرایی اخلاقی شده است. هیر نیز گرچه پوزیتیویست نیست و طرفدار فلسفه تحلیلی است، اما رویکرد تجربی در موضع گیری های اخلاقی این فیلسوف نیز نمایان است. اساساً همه فلاسفه تحلیلی، چنین رویکردی دارند. عدم توجه به واقعیت های انتزاعی، که ارزش های اخلاقی، از آن قبیل اند، از عوامل اصلی اشتباه فوق و بلکه اغلب اشتباهات فلاسفه غرب است. در این مقاله، با توضیح مکاتب سه گانه فوق، به نقد و بررسی آنها پرداخته و نشان داده ایم دچار چه اشکالات و نقدهایی هستند.

کلیدواژه ها: غیرواقع گرایی، امرگرایی، احساس گرایی، توصیه گرایی، پوزیتیویسم منطقی، فلسفه تحلیلی.

مقدمه

مکاتب غیرواقع‌گرا، ارزش‌ها و الزامات اخلاقی را غیرواقعی می‌دانند. قائلان این مکاتب، خود به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند و هر یک دیدگاه خاصی دارند. از میان این مکاتب سه مکتب امرگرایی، احساس‌گرایی و توصیه‌گرایی، متأثر از پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی، به انکار ارزش‌های اخلاقی پرداخته و هر یک به نحوی واقعیت آنها را زیر سؤال برده‌اند. هدف این مقاله، توصیف و تبیین این سه مکتب و نحوهٔ ابتناء آنها بر پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی است و اینکه چه نقدهایی بر آنها وارد است. همچنین نشان خواهیم داد که علی‌رغم اشتراک در مبنا، چرا بین این سه مکتب جدایی افتاده است. پیش از بررسی این مکاتب، باید گفت: بررسی آنها لزوماً به معنای زنده و متداول بودنشان نیست. در عین حال، آثار این مکاتب در رویکردهای اخلاقی جوامع همچنان باقی است و بحث و گفت‌وگو دربارهٔ آنها در کتب فلسفه اخلاق همچنان ادامه دارد.

نکتهٔ دیگر، تذکری در مورد این مکاتب سه‌گانه است؛ امرگرایی خود به دو نوع تقسیم می‌شود: نظریهٔ امر الهی و امرگرایی، متأثر از پوزیتیویسم منطقی است. آنچه مورد بحث ما است، امرگرایی متأثر از پوزیتیویسم منطقی است که توسط کارناپ، فیلسوف حلقهٔ وین، مطرح شده است. به‌طور کلی، امرگرایان معتقدند: همهٔ جملات اخلاقی، حتی آنها که ظاهری اخباری دارند، در حقیقت انشائی‌اند و محتوای آنها، چیزی جز امر و نهی یک امر خاص یا عام نیست (کارناپ، ۱۳۸۵، ص ۲۰-۲۱؛ وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۲۶). بنابراین، جملهٔ «راست بگو» هم در ظاهر و هم در باطن امری است، اما جملهٔ «راستگویی خوب است»، گرچه ظاهری خبری دارد، اما در واقع، این‌گونه جملات نیز حالت انشائی دارند و فقط از باب تفنن در تعبیر، به صورت خبری بیان شده‌اند. از آنجاکه جملهٔ انشائی نوعی اعتبار است و ربطی به واقعیت ندارد، جملات اخلاقی دربارهٔ واقع سخن نمی‌گویند و صرفاً بیانگر امر و نهی شخص، یا گروهی معین یا غیرمعین‌اند.

در احساس‌گرایی نیز دو گرایش مهم وجود دارد: اولی مربوط به آیر، فیلسوف حلقهٔ وین است که متأثر از پوزیتیویسم منطقی، به انکار واقعیت‌های اخلاقی دست زده، بلکه بی‌معنایی جملات اخلاقی را قائل شده است. دیدگاه آیر در انکار اخلاق، حالتی افراطی دارد. گرایش دوم، مربوط به استیونس است. وی، متعلق به حلقهٔ وین نیست و او را بیشتر فیلسوف تحلیلی به‌شمار می‌آورند. اما جالب است اینکه مقالهٔ وی در باب احساس‌گرایی، بخشی از کتاب مهم پوزیتیویسم منطقی را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت: وی نیز به شدت از دیدگاه‌های پوزیتیویستی متأثر است. در عین حال، استیونس جملات اخلاقی را بی‌معنا نمی‌داند، ولی واقعیت‌داری آنها را انکار می‌کند. سرانجام، توصیه‌گرایی یا هدایت‌گرایی مکتبی است که هیر، بنیان‌گذار آن است. هیر، جزو فلاسفهٔ تحلیلی است و مانند همهٔ آنها گرایش‌های تجربی دارد. همین گرایش‌ها موجب شده در تحلیل واژه‌ها و جملات اخلاقی، به انکار واقعیت آنها پرداخته و جملات اخلاقی را صرفاً برای هدایت مخاطب، به نوع خاصی از عمل اخلاقی بداند. تفصیل دیدگاه هر یک از این فیلسوفان را در این مقاله مورد بررسی قرار می‌دهیم.

امرگرایی کارناپ

کارناپ (۱۸۹۱-۱۹۷۰م)، به عنوان یکی از طرفداران امرگرایی، معتقد است: فیلسوفان بسیاری به دلیل ظاهر خبری برخی از جملات اخلاقی، فریب خورده و گمان کرده‌اند می‌توانند درباره صدق و کذب آنها سخن بگویند. درحالی که یک جمله ارزشی، در حقیقت، هیچ نیست مگر یک امر؛ جز اینکه در قالب یک صورت دستوری همراه کننده بیان شده است. همین صورت همراه کننده، موجب فریب می‌شود. از نظر کارناپ، جملات اخلاقی ممکن است بر اعمال انسان‌ها اثر بگذارند و با همین انگیزه صادر شوند، اما این امر موجب نمی‌شود که آنها را صادق یا کاذب بدانیم (کارناپ، ۱۳۸۵، ص ۲۱). علت اخذ چنین رویکردی، درباره جملات اخلاقی به مبنای فلسفی و معرفت‌شناختی کارناپ بازمی‌گردد که به فیلسوفان حلقه وین متعلق است. حلقه وین (Vienna Circle)، نام انجمنی است که با شرکت گروهی از فلاسفه و دانشمندان، از جمله کارناپ، فایگل، گودل، هان، نویرات و وایسمان، به رهبری موریتس شلیک در دهه ۱۹۲۰ در وین تأسیس شد و ارگان آن [Erkenntnis =] شناخت بود (باربور، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲، پاورقی ش ۹). از نظر این فیلسوفان، جمله‌ای صادق یا کاذب است که تحلیلی یا به نحو تجربی، تحقیق پذیر باشد. جملات اخلاقی، همانند همه جملات مابعدالطبیعی، فاقد این ویژگی‌ها است (کارناپ، ۱۳۸۵، ص ۱۴-۱۹؛ وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۲۵-۲۶).

با توجه به اینکه کارناپ، جملات اخلاقی را از هر کسی که صادر شود، به یک نحو تحلیل می‌کند و نیز با توجه به رویکرد انکارگرایانه‌ای که نسبت به مابعدالطبیعه و ماوراء طبیعت دارد، معلوم می‌شود از نظر وی، امر و نهی اخلاقی از سوی هر کسی ممکن است صادر شود؛ لازم نیست شخص خاصی را به عنوان امر یا ناهی اخلاقی مدنظر قرار دهیم. همان گونه که از خود وی نقل کردیم، کارناپ صدور اوامر و نواهی اخلاقی را به انگیزه تأثیرگذاری بر افرادی می‌داند که مخاطب امر و نهی قرار می‌گیرند. پس می‌توان گفت: امرگرایی کارناپ، با نظریه امر الهی در چند چیز تفاوت دارد: اول اینکه، بر خلاف نظریه امر الهی که تنها خداوند را امر و ناهی می‌داند، در امرگرایی کارناپ، هر کسی می‌تواند امر اخلاقی باشد. دوم اینکه، بر خلاف نظریه امر الهی که امر و نهی الهی، الزامی قطعی برای همه انسان‌ها را فراهم می‌آورد و کسی حق مخالفت با آن را ندارد، در امرگرایی کارناپ اساساً الزامی در کار نیست؛ تنها امید به اثربخشی بر مخاطب است که موجب صدور امر و نهی می‌شود. بنابراین، مطابق این نظریه ارزش‌های اخلاقی تنها برای کسانی ارزش محسوب می‌شوند که از این اوامر و نواهی متأثر شوند. پس امر و نهی، بیش از اینکه برای الزام باشد، به امید تأثیر و پذیرش از سوی مخاطب صادر می‌شود. سوم اینکه، طرفداران نظریه امر الهی، هر چند به غلط، واقعیتی پیشین، یعنی خالقیت و مالکیت الهی را منشأ اعتبار امر و نهی تلقی می‌کنند. اما در امرگرایی کارناپ، اساساً واقعیتی در کار نیست تا منشأ اعتبار ارزش‌های اخلاقی باشد. در این نظریه، تنها چیزی که وجود دارد، امید پذیرش اوامر و نواهی اخلاقی از سوی مخاطبان است و صرف نظر از آن، هیچ اعتبار یا منشأ اعتباری برای ارزش‌های اخلاقی نمی‌توان قائل شد.

بررسی امرگرایی کارناپ

این دیدگاه، از نظر مبنایی و بنایی دچار مشکل است. از نظر مبنایی، رویکرد معرفت‌شناختی حلقه وین باطل است؛ زیرا پوزیتیویست‌ها، تنها گزاره‌های تحلیلی و تجربی را معنادار می‌دانند (آیر، بی‌تا، ص ۱۹-۲۰). از نظر ایشان، جملات اخلاقی فاقد معنای نظری و محصل‌اند (همان، ص ۱۳۸ و ۱۴۶)، درحالی‌که چنین رویکردی، خودمتناقض و غیرعقلانی است. همین ادعا که گزاره اصلی پوزیتیویسم است، نه تحلیلی است و نه به صورت تجربی تحقیق‌پذیر، پس طبق مبنای خودشان، همین ادعا نیز بی‌معنا خواهد بود. علاوه بر اینکه همه، غیر از فیلسوفان حلقه وین، جملات اخلاقی و مابعدالطبیعی را معنادار می‌دانند، هرچند ممکن است برخی از آنها، واقعیت داشتن مفاد این جملات را قبول نداشته باشند. مراجعه به عقل سلیم نیز این مطلب را تأیید می‌کند؛ هر کس بدون پیش‌فرض‌های فیلسوفان حلقه وین، به جملات اخلاقی و متافیزیکی نظر کند، سخن فوق را تأیید خواهد کرد و ادعای آنها را غیرمنطقی خواهد دانست. علاوه بر اینها، در معرفت‌شناسی اسلامی رویکرد معرفت‌شناختی پوزیتیویسم منطقی، مورد کنکاش قرار گرفته و با تکیه بر مبنای معرفت‌شناختی، متکی به علم حضوری رد شده است. تفصیل این بحث، باید در کتاب‌های معرفت‌شناسی پی‌گرفت (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، بخش شناخت‌شناسی؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲).

اما از نظر بنایی، امرگرایی کارناپ منجر به انکار اخلاق می‌شود. اینکه بگوییم: ارزش‌های اخلاقی چیزی جز امر و نهی نیستند و اوامر و نواهی اخلاقی نیز الزامی درپی ندارند و تنها می‌توان امیدوار بود که مخاطبان متأثر شده و التزام به ارزش‌های اخلاقی را بپذیرند. تفسیر اخلاق، چیزی است که پشتوانه انگیزشی ندارد. صرف اینکه کسی امر یا نهی کند، بدون اینکه وجهی برای آن وجود داشته باشد، چگونه می‌تواند پذیرش دیگران را درپی داشته باشد؟ اگر مخاطبان امر و نهی اخلاقی چنین دیدگاهی را قبول دارند، مسلم است که ایشان وجهی برای پذیرش و حتی رد این اوامر نخواهند داشت و پذیرش یا رد ارزش‌های اخلاقی، کاملاً دل‌بخواهی و بی‌دلیل خواهد بود. چنین رویکردی، منجر به نسبیّت مطلق ارزش‌های اخلاقی و بلکه خنثی بودن آنها می‌گردد. مطابق این دیدگاه، کسی که دزدی می‌کند، کافی است کسی را بیابد که به او دستور دزدی بدهد. بر اساس امرگرایی کارناپ، وی می‌تواند این دستور را پذیرفته و دزدی کند. در این صورت، عمل وی کاملاً اخلاقی خواهد بود. آیا هیچ آدم عاقلی، جز پوزیتیویست منطقی، چنین سخنی را می‌پذیرد؟

علاوه بر این، امری دانستن همه جملات اخلاقی، خلاف فهم متعارف است. بخش عمده‌ای از جملات اخلاقی، به صورت دستوری بیان می‌شوند، اما جملاتی همچون «راستگویی خوب است» و «دزدی بد است» که نظایر بسیاری دارند، مطلقاً فاقد معنای امری‌اند. اینکه چنین جملاتی، مخاطب را تحت تأثیر قرار می‌دهند و موجب انگیزش او به انجام یا ترک فعلی می‌گردند، دلیل موجهی برای امری دانستن آنها نیست. جملات دیگری نیز دارای همین اثر هستند. جملاتی که بیانگر احساس‌اند نیز این ویژگی را دارند. همچنین، جملاتی که بیانگر ضرر یا منفعتی قابل توجه‌اند، می‌توانند احساس

مخاطب را برانگیزند. به نظر می‌رسد، جملات خبری اخلاقی، که بیانگر حسن و قبح اخلاقی‌اند، به دلیل اشاره به منفعت یا ضرر قابل توجهی که در متعلق آنها وجود دارد، برانگیزاننده هستند، با اینکه امری نیستند.

احساس‌گرایی

«احساس‌گرایی»، رویکردی است که برخی دیگر از فیلسوفان حلقهٔ وین اتخاذ کرده‌اند. آیر (۱۹۱۰-۱۹۸۹م)، یکی از فیلسوفان شاخص حلقهٔ وین، مدعی است احکام اخلاقی، صرفاً برای بیان احساسات گویندهٔ آن، مورد استفاده قرار می‌گیرند. آیر در این باره می‌گوید: حضور علامتی اخلاقی در قضیه، چیزی به مضمون واقعی آن نمی‌افزاید. مثلاً، اگر به کسی بگوییم: «تو کار بدی کردی که آن پول را دزدیدی»، چیزی بیش از این نگفته‌ام: «تو پول را دزدیدی». با علاوه کردن اینکه «تو کار بدی کردی»، خبر دیگری دربارهٔ آن نداده‌ام. فقط عدم تصویب اخلاقی خود را اظهار داشته‌ام. درست مانند این است که با لحنی حاکی از عصبانیت بگوییم: «تو پول را دزدیدی». یا این خبر را با علاوه کردن علامت تعجب نوشته باشم. لحن عصبانیت، یا علامت تعجب، چیزی به معنی واقعی جمله نمی‌افزاید. فقط بیانگر این است که اظهار این خبر نزد گویندهٔ آن، با پاره‌ای احساسات همراه بوده است (آیر، بی‌تا، ص ۱۴۵-۱۴۶).

از نظر آیر، جملات اخلاقی هیچ معنای واقعی ندارند و به هیچ وجه نمی‌توان آنها را تصدیق یا تکذیب کرد. از نظر وی، ممکن است کس دیگری جملهٔ اخلاقی گفته شده از سوی ما را رد کند و حتی دربارهٔ آن، به مشاجره برخیزد. مثلاً، ممکن است کسی با نظر ما در مورد خطا بودن دزدی مخالف باشد، اما این مخالفت تنها به این معناست که احساس وی دربارهٔ دزدی با احساس ما متفاوت است. بنابراین، نمی‌توانیم قول طرف مقابل را نقض کنیم. دلیل آن این است که ما با گفتن اینکه نوع عمل معینی صواب است یا خطا، خبری واقعی نداده‌ایم، حتی خبری دربارهٔ وضع ذهنی خودمان. تنها پاره‌ای عواطف اخلاقی را اظهار کرده‌ایم و کسی که ظاهراً معارض گفتهٔ ما است، احساسات خودش را بیان داشته است. لذا معنا ندارد آنها را متصف به صدق و کذب نماییم (همان، ص ۱۴۷).

چنان‌که دیده می‌شود، آیر نه تنها جملات اخلاقی را قابل صدق و کذب نمی‌داند، بلکه آنها را معنادار هم نمی‌داند. از نظر آیر، جملات خبری حتی از وضعیت ذهنی و روحی ما هم خبر نمی‌دهند و تنها به ابراز احساسات می‌پردازند. به عبارت دیگر، جملات اخلاقی حتی خبر از احساسات هم نمی‌دهند، بلکه تنها آنها را ابراز می‌کنند. فرق بین ابراز احساسات، با خبر دادن از آنها، این است که اولی از سنخ جملات انشائی است و دومی، از سنخ جملات خبری. بنابراین، آیر معتقد است: جملات اخلاقی، هرچند به ظاهر اخباری هم باشند، در واقع انشائی‌اند و صرفاً برای ابراز احساسات به کار می‌روند. این طرز تلقی از احکام اخلاقی، به «نظریهٔ آه و به» معروف شده است (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸)؛ به این معنا که وقتی می‌گوییم: «راستگویی خوب است» مثل این است که گفته باشیم: «راستگویی به‌به» و وقتی می‌گوییم «دزدی بد است» مثل این است که گفته باشیم: «دزدی آه». آیر می‌پذیرد که جملات اخلاقی، علاوه بر ابراز احساسات، برای برانگیختن احساسات و تحریک به عمل نیز استعمال می‌شوند. به اعتقاد وی، حتی بعضی از آنها، به

طریقی استعمال می‌شوند که جمله‌ای را که در آن واقع شده‌اند، به صورت حکم و فرمان درمی‌آورند. در عین حال، از نظر وی، همه آنها بی‌ارتباط با واقعیت بوده و سخنی درباره آن نمی‌گویند (آیر، بی‌تا، ص ۱۴۷).

آنچه آیر را وادار کرده تا چنین رویکردی درباره احکام اخلاقی اتخاذ کند، تعلق او به حلقه وین و رویکرد پوزیتیویستی افراطی است که اعضای این حلقه داشته‌اند. از نظر پوزیتیویست‌های منطقی، تنها قضایای تحلیلی و تجربی معنادارند و از میان این دو، تنها قضایای تجربی تحقیق‌پذیر یا نیازمند تحقیق‌اند. بنابراین، هر قضیه‌ای که از این قبیل نباشد، اساساً فاقد معنا خواهد بود؛ چه رسد به اینکه بیانگر واقعیتی خارجی باشد.

نقد و بررسی احساس‌گرایی مبتنی بر پوزیتیویسم منطقی

بنیان و اساس احساس‌گرایی آیر، پیشنهاد اصل تحقیق‌پذیری به‌عنوان ملاک تشخیص واقعیت‌های خارجی است؛ اصلی که هر امر غیر تجربی را غیرواقعی و بلکه بی‌معنا می‌سازد. البته آیر، در پیش‌گفتار طبع دوم کتاب خود می‌گوید: «حتی اگر اصل تحقیق‌پذیری رد شود، باز هم دلایلی قوی به سود پذیرش یک نظریه احساسی در باب اخلاق در دست است. در عین حال، این حرف وی در حد یک ادعا باقی مانده و وی دلیلی ارائه نکرده است» (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱). براین اساس، مابعدالطبیعه، دین، اخلاق و حتی زیبایی‌اموری غیرواقعی و بررسی آنها، از حوزه علم و دانش بیرون می‌رود. همین امر، مهم‌ترین عامل مخالفت اندیشمندان با پوزیتیویسم منطقی و در بحث ما پوزیتیویسم اخلاقی بوده است. واقعیت این است که کمتر کسی حاضر است، بی‌معنایی مابعدالطبیعه، دین و اخلاق را بپذیرد و ارتکاز ذهنی همه ما، معناداری مفاهیم و جملات فلسفی، دینی و اخلاقی را به روشنی می‌پذیرد. براین اساس، نقد احساس‌گرایی آیر، مبتنی بر نقد پوزیتیویسم منطقی خواهد بود که در بخش قبلی به برخی از آنها اشاره شد. خودمتناقض بودن این ادعا، بی‌دلیل بودن آن و منجر شدن پوزیتیویسم منطقی به نسبیت‌گرایی و شک‌گرایی، از جمله اشکالاتی است که بر آن وارد می‌شود. افزون‌براین، بدهات معناداری جملات اخلاقی را که خودمان به نحو وجدانی شهود می‌کنیم، از جمله اشکالات احساس‌گرایی آیر است. درست است که واژه‌هایی همچون «خوب» و «بد»، دارای بار احساسی هستند، اما این امر مانع جنبه توصیفی آنها نیست. واژه‌های زیادی وجود دارند که می‌توانند در عین انگیزش احساسات مخاطب، معنایی توصیفی و ناظر به واقع را به او منتقل نمایند. به‌عنوان نمونه، واژه «محبوب»، به‌معنای کسی است که متعلق محبت قرار گرفته است؛ اما همین واژه بار احساسی نیز دارد. به اعتقاد ما، واژه‌های اخلاقی نیز همین‌گونه‌اند. واژه‌هایی همچون حسن و قبیح، علاوه بر جنبه توصیفی، ناظر به منفعت و ضرر اخلاقی، دارای بار انگیزشی مضاعفی هستند که برای تحریک مخاطب به کار می‌روند. این بار معنایی اضافی، منافاتی با معنای توصیفی آنها ندارد.

احساس‌گرایی تعدیل‌شده

رویکرد افراطی آیر در احساسی دانستن ارزش‌ها و انکار معناداری واژه‌های اخلاقی موجب مخالفت‌هایی شد که از نفی

مطلق تا تعدیل دیدگاه/آیر تنوع داشت. یکی از کسانی که با تعدیل دیدگاه/آیر، سعی کرد تفسیر معتدل‌تری از ارزش‌های اخلاقی ارائه کند، چارلز لسل/استیونسن (۱۹۰۸-۱۹۷۹) بود (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸). استیونسن بر خلاف آیر، معناداری واژه‌های اخلاقی را انکار نکرد، اما معنای آنها را به احساسی صرف تقلیل داد. از نظر استیونسن، جملات اخلاقی ربطی به واقعیت نداشته، سخنی درباره آن نمی‌گویند. آنچه احکام اخلاقی را از سایر احکام متمایز می‌کند، تأثیرگذاری آنها بر جهت‌گیری‌ها و رفتارهای مخاطب و بیانگر سوگیری‌های گوینده آنهاست. بنابراین، احکام اخلاقی نه بیانگر اعتقادات گوینده است و نه درصدد است که بر دانش ناظر بر واقعیت مخاطب بیفزاید. از نظر استیونسن، آنچه از این احکام انتظار می‌رود، این است که احساسات گوینده را بیان کند و احساسات شنونده را برانگیزد، تا بلکه او هم همانند گوینده، به سوی عمل به مفاد حکم اخلاقی رهنمون شود (استیونسن، ۱۹۳۷، ص ۱۸-۱۹).

به این ترتیب/استیونسن، علی‌رغم پذیرش معناداری مفاهیم و جملات اخلاقی، جنبه واقع‌نمایی آنها را انکار کرده و صرفاً جنبه برانگیزانندگی آنها را می‌پذیرد. وی، برای توضیح و تبیین این مطلب می‌گوید: ما از زبان به دو صورت استفاده می‌کنیم. یک شیوه، آن را برای توصیف واقعیت‌های خارجی به کار می‌بریم که این رویکرد، در علوم و فنون مورد استفاده است. در شیوه دوم، آن را برای بیان احساسات یا برانگیختن و تحریک دیگران، برای انجام یک فعل به کار می‌بریم. کاربرد دوم در شعر و مانند آن متداول است. وی شیوه اول را کاربرد توصیفی زبان و شیوه دوم را کاربرد انگیزشی، یا تحریکی آن می‌نامد (همان، ص ۲۱). استیونسن، در عین حال می‌پذیرد که برخی واژه‌ها، کاربردی دوجانبه دارند و در عین توصیف واقعیت، برای بیان احساس و تحریک مخاطب به کار می‌روند (همان، ص ۲۱-۲۳). می‌توان گفت: وی واژه‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: واژگان صرفاً توصیفی، واژگان صرفاً احساسی و واژگانی که هم جنبه توصیفی دارند و هم جنبه احساسی. واژگان توصیفی، واژه‌هایی هستند که فاقد بار احساسی بوده و صرفاً برای بیان واقعیت‌ها به کار می‌روند. مثل میز، صندلی، درخت و مانند آن. واژگان احساسی، واژه‌هایی هستند که صرفاً برای بیان احساسات به کار رفته و جنبه واقع‌نمایی ندارند. مثل آفرین، به‌به و مانند آن. واژگانی نیز وجود دارند که هر دو جنبه را با هم دارند. واژگانی مانند مادر، معشوق و مانند آن.

از نظر استیونسن، واژه‌های اخلاقی از دسته دوم‌اند و جنبه احساسی در آنها، به قدری پررنگ است که اگر برای توصیف واقعیت به کار روند، شنونده را در درک معنای آن، دچار سردرگمی خواهند کرد. از این رو، از نظر وی واژه‌های اخلاقی، صرفاً برای بیان احساس و نمایش جهت‌گیری‌های اخلاقی گوینده و انگیزش احساسات موافق مخاطب به کار می‌روند و نسبت به واقعیت‌های خارجی ساکت‌اند (همان، ص ۲۵-۲۶). به این ترتیب، استیونسن نتیجه می‌گیرد که احکام اخلاقی نه برای بیان عقاید، بلکه برای بیان احساسات به کار می‌روند و گوینده، بخصوص با بیان آنها می‌خواهد مخاطب خود را به سوی آنچه که خود احساس خوبی درباره آن دارد، برانگیزد و با این انگیزش، شیوه اخلاقی مشابهی را در مخاطب خود ایجاد کند. استیونسن معتقد است: اگر احکام اخلاقی ناظر به امور واقعی بوده و گویندگان آنها قصد داشتند با صدور این احکام، عقاید خود درباره واقعیت را اثبات کنند، می‌توان به طریق تجربی

اختلاف میان آنها را بررسی کرده و فیصله دهیم. درحالی که در اختلافات ناظر به احکام اخلاقی، هرگز نمی‌توان چنین کرد. بنابراین، احکام اخلاقی ناظر به بیان عقاید و مربوط به واقعیت نیستند، بلکه مربوط به علایق و احساسات افرادند. به همین دلیل، نمی‌توان به شیوه‌ای تجربی در میان اختلافات داوری کرد (همان، ص ۲۶-۳۰).

بررسی احساس‌گرایی تعدیل‌شده

استیونسن، گرچه جز حلقهٔ وین نیست، اما وی نیز گرایش‌ها و رویکرد فلسفی و معرفت‌شناختی پوزیتیویستی دارد و آن را در نوشته‌های خود به کار بسته است. از این‌رو، مقالهٔ «معنای احساسی واژه‌های اخلاقی» وی، که مهم‌ترین منبع احساس‌گرایی تعدیل‌شده است (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۱۱۷)، به‌عنوان جزیی از کتاب *پوزیتیویسم منطقی* درآمده است؛ کتابی که شامل مجموعه نظرات فیلسوفان این نحله است (آیر، ۱۹۶۶، ص ۲۶۴-۲۸۱). در اصل، استیونسن را جزو فیلسوفان تحلیلی به حساب می‌آورند. همین کافی است که گرایش‌ها تجربی و پوزیتیویستی بر دیدگاه‌های فلسفی وی حاکم است. بنابراین، می‌توان گفت: موضع وی در نفی واقعیت خارجی ارزش‌های اخلاقی، متأثر از رویکرد فلسفی و معرفت‌شناختی وی است. به این ترتیب، مهم‌ترین نقد بر دیدگاه استیونسن، ناظر به رویکرد فلسفی و معرفت‌شناختی اوست؛ یعنی همان نقدهایی که به دیدگاه آیر وارد بود، همچنان به دیدگاه استیونسن وارد است. علاوه بر اینکه به سبب تعلق استیونسن به فیلسوفان تحلیلی، وی برهان فلسفی خاصی برای اثبات ادعای خود، مبنی بر انکار واقعیت خارجی ارزش‌های اخلاقی ارائه نکرده است. فیلسوفان تحلیلی، به‌طور معمول با تحلیل و توضیح واژه‌ها و بررسی معنای آنها، می‌کوشند موضع خود را دربارهٔ واقعیت یا عدم واقعیت‌داری مفاد واژه‌ها و مصداق معنایی روشن سازند. استیونسن، در مورد واژه‌های اخلاقی، دقیقاً همین کار را انجام داده است. وی می‌کوشد با تحلیل معنای خوبی، بدون ارائه دلیل خاصی، منکر واقعیت‌داری ارزش‌های اخلاقی باشد. بنابراین، یکی از اشکالات اساسی دیدگاه استیونسن، این است که هیچ دلیلی برای ادعای خود ارائه نکرده است.

اینها مجموعه اشکالاتی است که به‌طور مبنایی به دیدگاه استیونسن وارد است. اما از نظر بنایی نیز می‌توان اشکالات متعددی به دیدگاه استیونسن وارد دانست. اشکال اول اینکه، وی واژه‌های اخلاقی را فاقد معنای توصیفی معرفی کرده، معتقد است: همهٔ آنها معنایی صرفاً احساسی دارند. درحالی که اساساً برخی از واژه‌های اخلاقی، فاقد معنای احساسی‌اند. مثلاً وقتی می‌گوییم: «انجام دادن فلان کار خطاست» یا می‌گوییم: «باید این کار را انجام داد»، جمله‌ای اخلاقی گفته‌ایم، اما لزوماً احساسی را بیان نکرده یا نینانگیخته‌ایم. منتقدان غربی استیونسن نیز با این بیان موافقت و یکی از رده‌های مهم این دیدگاه را همین مطلب دانسته‌اند (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۳۴-۳۵). جملهٔ «انجام دادن این کار قبیح است» بار احساسی دارد، اما آیا همهٔ واژه‌های اخلاقی این‌چنین‌اند؟ روشن است که پاسخ منفی است. از سوی دیگر، خود استیونسن می‌پذیرد که برخی واژه‌ها می‌توانند جنبهٔ توصیفی و احساسی با هم داشته باشند. حال باید پرسید: چرا واژه‌های اخلاقی چنین نباشند؟ می‌توان فرض کرد واژه‌های اخلاقی که بار احساسی دارند، به‌طور همزمان، جنبهٔ توصیفی نیز داشته و با آن واقعیتی عینی را نمایش دهند (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۹۹).

اشکال دیگری که به این دیدگاه وارد است تحویل‌گرایی افراطی آن در معنای واژه‌ها و جملات اخلاقی است. چنان‌که دیدیم/استیونس معتقد است: واژه‌های اخلاقی دارای معنای احساسی‌اند و صرفاً برای بیان احساسات و تحریک مخاطبان به کار می‌روند. در این دیدگاه، نوعی تحویل‌گرایی افراطی وجود دارد؛ به این معنا که بخشی از معنای واژه‌ها و جملات اخلاقی، به جای کل معنای آنها در نظر گرفته شده است. این در جایی است که واژه یا جمله اخلاقی، دارای بار معنایی احساسی هم باشد. در غیر این صورت، برخی واژه‌ها و جملات، اساساً فاقد معنای احساسی‌اند. این اشکال را به این نحو نیز می‌توان تقریر کرد که/استیونس هدف صدور احکام اخلاقی را بیان احساسات گوینده و تحریک احساسات مخاطب معرفی می‌کند و جنبه‌های واقع‌نمایی آنها را انکار می‌کند. درحالی‌که بیان یا تحریک احساس، جنبه‌ای فرعی از هدف صدور احکام اخلاقی است، آن هم در جایی که جمله اخلاقی واجد معنای احساسی باشد. در واقع/استیونس، هدف اصلی صدور احکام اخلاقی را به یک هدف جزئی و فرعی فروکاسته، واقع‌نمایی جملات اخلاقی را انکار نموده است (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۳۷-۳۸).

اشکال دیگر این دیدگاه، این است که جهت‌گیری را با احساس یکی گرفته است./استیونس معتقد بود: جملات اخلاقی نه برای بیان عقاید ناظر به واقع، بلکه برای بیان جهت‌گیری‌ها به کار می‌روند. وی پس از این تفکیک، جهت‌گیری‌ها را با احساسات یکی می‌گیرد و جملات اخلاقی را فاقد معنای توصیفی قلمداد می‌کند. درحالی‌که اگر حتی تفکیک/استیونس را بپذیریم، باز هم باید گفت: تناسبی که جهت‌گیری‌ها با بیان عقاید دارند، بیشتر ناشی از تناسبی است که با احساسات دارند. جهت‌گیری، یعنی عدم تصدیق من نسبت به رفتار یکی، درحالی‌که احساس، یعنی حالت تنفیری که نسبت به آن رفتار دارم. سؤال این است که آیا عدم تصدیق با بیان عقیده ناظر به واقع، تناسب بیشتری دارد، یا با ابراز تنفر؟ همچنین، آیا سعی در تغییر جهت‌گیری مخاطب حکم اخلاقی با تغییر عقاید و رفتار او تناسب بیشتری دارد، یا با تغییر احساسات او؟ به نظر می‌رسد، گزینه اول درست است. با این حال،/استیونس جهت‌گیری‌ها را با احساسات یکی گرفته و آن دو را با هم خلط کرده است (همان، ص ۳۸).

اشکال دیگر وارد بر احساس‌گرایی تعدیل شده، نسبت‌گرایی است که از آن منتج می‌شود. اگر احکام اخلاقی صرفاً برای بیان احساسات فرد و برانگیختن مخاطب باشد، این احکام به صورتی افراطی نسبی خواهند شد؛ به گونه‌ای که هر کس در حالات مختلف روحی خود، افعال را دارای حکم اخلاقی متفاوتی خواهد دانست. مثلاً، کسی که عصبانی است، کشتن یک انسان را بی‌اشکال دانسته و همان شخص وقتی که سرحال و آرام است، همان کار را خطا خواهد دانست. لازمه دیدگاه/استیونس این است که هر دو حکم، در عین تناقض، اخلاقی باشند. هر عقل سلیمی، چنین نسبیتی را منکر است. حتی نسبت‌گرایان نیز تا این حد، در پذیرش نسبیت اخلاقی افراطی نیستند.

هدایت‌گرایی یا توصیه‌گرایی

توصیه‌گرایی یا هدایت‌گرایی، مکتبی است که توسط آر.ام. هیر، برای اصلاح اشکالات احساس‌گرایی پیشنهاد شد (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۳۹). در زبان انگلیسی برای اشاره به این مکتب، از واژه «prescriptivism» استفاده می‌شود.

واژه «prescriptive» در لغت به معنای دستورالعمل (راهنمای عمل) است. هیر، معتقد شد: ساده‌ترین شکل جملات اخلاقی گفتار ساده امری است، منتها این جملات نه برای امر و نهی، آن گونه که کارناب معتقد بود، بلکه برای هدایت مخاطب و پیشنهاد یک دستورالعمل صادر می‌شوند (همان، ص ۴۲). هیر می‌گوید: جملات اخلاقی گرچه شبیه جملات امری است و هر دو عملی را توصیه کرده و در ویژگی هدایت‌گرایی مشترکند، اما تفاوت‌هایی نیز دارند. از جمله اینکه، اغلب جملات اخلاقی حاوی عنصر توصیفی و مفاد واقعی‌اند (هیر، بی‌تا، ص ۶۸۳۷-۶۸۳۸). از این رو، باید گفت: الحاق هدایت‌گرایی به امرگرایی و بیان اینکه تنها تفاوت آن دو، اشتراط هدایت‌گرایی به تعمیم‌پذیری است؛ چندان درست نیست. به هر حال، شباهت جملات اخلاقی و امری به یکدیگر و اشتراک آنها در ویژگی فوق موجب شده است که برخی این مکتب را «توصیه‌گرایی» بنامند تا در عنوان نیز شبیه امرگرایی باشد (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۹۴-۹۵). اما به نظر می‌رسد، عنوان «هدایت‌گرایی» بهتر و به آنچه که خود هیر مدنظر داشته، نزدیک‌تر است.

اشاره شد که هیر، این نظریه را در اصلاح دیدگاه احساس‌گرایی ارائه کرده و قصد وی آن بود که بگوید: احکام اخلاقی برای بیان احساسات و تحریک مخاطب به سوی عمل اخلاقی صادر نمی‌شوند. هیر می‌پذیرد که بسیاری از جملات اخلاقی، دارای بار احساسی‌اند، اما احساسی بودن آنها را، صرفاً نشانه - و فقط نشانه - کاربرد ارزشی واژه‌های اخلاقی می‌داند، نه معنای آنها (هیر، ۱۳۸۳، ص ۲۲۴). همچنین هیر معتقد است: مفاد جملات اخلاقی امر و نهی صرف نبوده و در آنها جنبه توصیفی نیز وجود دارد (همان، ص ۵۲-۵۷ و ۹۵). از نظر هیر، معنای توصیفی جملات اخلاقی جنبه ثانوی دارد (همان، ص ۱۹۲ و ۲۲۶) و برای انتقال اطلاعات و بیان عقاید ناظر به واقع به کار نمی‌رود (همان، ص ۱۹۷). در واقع، مخاطبی پرسشی مطرح کرده و خواستار راهنمایی می‌شود و شما جمله‌ای می‌گویید که او را در مقام عمل، راهنمایی و هدایت کند (همان، ص ۹۵ و ۲۰۶). گرچه ظاهر این جمله، اغلب امری است و البته گاهی ممکن است خبری هم باشد. در این صورت، مستلزم دست‌کم یک جمله امری خواهد بود (همان، ص ۲۶۲-۲۶۳). اما باطن آن هدایت در مقام عمل است.

از نظر هیر، شما ممکن است برای این هدایت‌گری، حتی استدلال هم داشته باشید، اما معنای استدلال کردن شما این نیست که واقعیتی پشت دستورالعمل‌های صادر شده وجود دارد. استدلال‌های شما به اندازه خود دستورالعمل‌ها به انتخاب‌های شما بازمی‌گردد؛ انتخاب اینکه به چه شیوه‌ای زندگی خود را سامان دهید (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷). در واقع، هیر می‌گوید: اگر من کتک زدن را کار نادرستی دانستم، و در مقام عمل شما را به ترک آن توصیه کنم، نه به دلیل این است که من مخالف ظلم هستم، بلکه به این دلیل است که تصمیم گرفته‌ام مخالف ظلم باشم (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۶۱). بنابراین، هدایت‌گری در مقام عمل و آوردن دلیل برای یک هدایت خاص، به معنای پذیرش واقع‌گرایی و حقیقی بودن ارزش‌های اخلاقی نیست.

هیر، برای تمایز بین اوامر صرف و اوامر ارزشی، به زعم خود، شرط مهمی را مطرح می‌کند. او معتقد است: تفاوت امر و نهی عادی با جملات اخلاقی، که یا به ظاهر هم امری‌اند یا مستلزم یک امرند، این است که احکام

اخلاقی، مشروط به تعمیم‌پذیری هستند. به عبارت دیگر، از نظر هیر، جملات اخلاقی، گرچه در توصیه و هدایت‌گری مشابه جملات امری‌اند، اما در تعمیم‌پذیری و کلیت با آنها متفاوتند. البته هیر می‌پذیرد که جملات امری غیراخلاقی نیز می‌توانند به ظاهر کلی و عام باشند، اما کلیت آنها ظاهری است و یک جمله امری صرف، نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه کلی باشد؛ زیرا به طور ضمنی، همواره به یک مورد جزئی اشاره می‌کند. درحالی‌که جملات اخلاقی، هرچند دارای مصادیق جزئی‌اند، اما حکم آنها کلی و عام است و هیچ قید و شرطی را نمی‌پذیرد (هیر، ۱۳۸۳، ص ۲۶۷-۲۶۸ و ۲۸۲-۲۸۶). منظور از «تعمیم‌پذیری» این است که اگر در شرایط خاصی، حکمی اخلاقی را به کسی توصیه کرده باشیم، باید همان حکم را در شرایط یکسان، برای دیگران و حتی خودمان نیز توصیه کنیم. دلیل هیر برای این سخن، این است که هر حکم اخلاقی که در موقعیت خاصی بیان می‌شود، بر اساس ویژگی‌های مرتبط با آن موقعیت صادر شده است. لذا در موقعیت‌های مشابه، منطقی‌تر است که حکم دیگری صادر کرد. در غیر این صورت، دچار تناقض خواهیم شد. بنابراین، اگر در شرایط الف بگوییم که «باید راست گفت»، پذیرفته‌ایم که هر بار در وضعیت الف قرار گرفتیم، همین توصیه را کرده و مطابق همان عمل خواهیم کرد (هیر، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵-۲۱۲). ظاهر این شرط، این تلقی است که هیر، ارزش‌های اخلاقی را تابع واقعیت‌های عینی دانسته، آنها را واقعی می‌داند. اما خود وی تصریح کرده واقعیتی برای ارزش‌های اخلاقی قائل نیست و همه اصول اخلاقی جعلی و بی‌پایه هستند (همان، ص ۷۵ و ۲۵۴). استدلال او این است که از مجموعه جملات واقع‌نما، نمی‌توان جمله‌ای امری - که جملات اخلاقی نیز از همین قبیل‌اند - استنتاج کرد. این همان دیدگاهی است که هیر، به درستی هیوم را در آن، با خودش هم‌نظر دانسته است (همان، ص ۷۴-۷۵).

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان عناصر اصلی دیدگاه هدایت‌گرایی را در این موارد خلاصه کرد:

- الف. جملات اخلاقی، شبیه جملات امری بوده و همانند آنها برای هدایت در مقام عمل به کار می‌روند.
- ب. تفاوت جملات اخلاقی با جملات امری، در دو چیز است: اول اینکه، جملات اخلاقی بر خلاف جملات امری دارای بار توصیفی‌اند؛ هرچند در واقع برای هدایت و توصیه در مقام عمل صادر شده‌اند؛ دوم اینکه، تعمیم‌پذیر بوده و کلیت دارند.
- ج. جملات اخلاقی برای اظهار احساسات خود، یا تحریک احساسات دیگران بیان نمی‌شوند. احساسی بودن اغلب جملات اخلاقی، تنها نشانه‌ای است برای کاربرد ارزشی آنها. بر خلاف دیدگاه احساس‌گرایان که کارکرد یا معنای اصلی جملات اخلاقی را احساسی تلقی کرده‌اند.
- د. ارزش‌های اخلاقی، گرچه به تناسب تفاوت موقعیت‌های صدورشان، به صورت‌های مختلفی صادر می‌شوند و همین امر ممکن است موجب شود که تابع آنها بوده و به سبب واقعیت‌داری موقعیت‌ها آنها هم واقعی‌اند، اما چنین نیست و ارزش‌های اخلاقی بی‌پایه و جعلی هستند.

بررسی هدایت‌گرایی

اولین و مهم‌ترین نقد وارد بر این مکتب، انکار واقعیت ارزش‌های اخلاقی و به قول خود هیر، بی‌پایه و جعلی بودن

آنهاست. هیر، جزو فیلسوفان تحلیلی است، به گمان خود می‌کوشد با تحلیل دقیق الفاظ و جملات اخلاقی، معنای دقیق آنها را به دست آورده و از این طریق، به حقیقت احکام اخلاقی دست یابد؛ شیوه‌ای که داب همه فیلسوفان تحلیلی است. اما در این کار به موفقیت چندانی دست پیدا نکرده است، بلکه باید گفت: به‌طور کلی به بیراهه رفته و با انکار واقعیت ارزش‌های اخلاقی، واقع‌نمایی جملات اخلاقی را انکار و مفاد آنها را صرفاً هدایت افراد در مقام عمل دانسته است.

اشکال دیگر، بخصوص به تفسیر هیر از هدایت‌گرایی، تناقضی است که در کلمات او وجود دارد. هدایت‌گرایی از سوی فیلسوفان اخلاق، به‌عنوان یکی از مکاتب غیرواقع‌گرا تلقی شده است. خود هیر نیز در موارد متعددی تصریح کرده است که ارزش‌های اخلاقی، بی‌پایه و جعلی‌اند. به مواردی از آن، در سطور پیشین اشاره شد. از سوی دیگر، موارد دیگری را نیز می‌توان یافت که وی از واقع‌گرایانه سخن گفته و برای ارزش‌های اخلاقی پایه عینی قائل شده است. به‌عنوان نمونه، در کتاب *زبان اخلاق* می‌گوید: نتیجه رفتارهاست که تعیین می‌کند چه کاری را باید انجام داد و چه کاری را نباید انجام داد. از این کلام برمی‌آید که وی به نوعی از غایت‌گرایی اخلاقی معتقد است. در اینجا هیر حتی اشاره می‌کند که منظور او از «غایت‌گرایی» چیزی نیست که به مصلحت‌اندیشی غیراخلاقی معروف شده و با عمل به وظیفه اخلاقی در تقابل است (همان، ص ۱۱۰). در عین حال، در نهایت، غایت‌گرایی خود را منافی با غیرواقع‌گرایی ندانسته و معتقد می‌شود: نمی‌توان برای انتخاب غایت‌ها و نتایج خاصی که تعیین‌کننده رفتارهای متناسب با خودند، دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه داد (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷ و ۲۲۲-۲۲۳). می‌توان گفت: راز تناقض‌گویی هیر این است که جریان عقلانیت را در تعیین رفتارها می‌پذیرد، اما جریان آن در انتخاب غایت‌ها و شیوه زندگی را رد می‌کند. دقت در این رویکرد، سخن مشهور ماکس وبر را تداعی می‌کند که در تعریف عقلانیت ابزاری، می‌گفت: تو مقصد را به من نشان بده، من عاقلانه‌ترین راه را برای رسیدن به آن نشان خواهم داد. اما اینکه چرا فلان مقصد انتخاب می‌شود، دلیل منطقی و عقلانی ندارد (وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۰).

اشکال دیگر فیلسوفان اخلاق به دیدگاه هیر، این است که واژه‌های اخلاقی، گرچه برای توصیه و هدایت به کار می‌روند، اما کاربردهای دیگری نیز دارند. از جمله: بیان سلیقه‌ها، پسندها، اظهار تصمیم‌ها و انتخاب‌ها، انتقاد، درجه‌بندی، ارزیابی، توییح، اخطار، اقناع و منصرف کردن، تشویق و تقییح و بسیاری کارهای دیگر. بنابراین، منحصر کردن کاربرد واژه‌ها و جملات اخلاقی، به توصیه و هدایت حرف نادرستی است (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۵۲؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۶۴). لازم به یادآوری است که خود هیر در موارد متعددی به برخی از این کارکردها اشاره کرده (هیر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷ و ۲۰۳)، اما معتقد است: مقصود نهایی از همه آنها، توصیه و هدایت است.

اشکال دیگر اینکه هیر، همه جملات اخلاقی را امری یا مستلزم دست‌کم یک جمله امری دانسته است، درحالی‌که جملاتی همانند «راستگویی خوب است»، نه امری است و نه لزوماً جمله‌ای امری را در پی دارد. درست است که معلمان اخلاق، پس از گفتن «راستگویی خوب است»، به‌طور معمول مخاطبان خود را به مراعات راستگویی دستور می‌دهند. مثلاً می‌گویند: «راست بگویند»، اما این دلیلی نیست که چنین دستوری را لازمه جمله

اول بدانیم. در واقع، هیر تعاقبی را که عادتاً رخ می‌دهد، با استلزام منطقی اشتباه گرفته است. لازمه سخن هیر این است که اگر کسی در جزیره‌ای به صورت تنها زندگی کند، نتواند قائل به خوبی راستگویی باشد؛ زیرا غیر از خودش، فرد دیگری نیست تا وی را، هرچند به صورت استلزامی، به راستگویی امر کند. خود هیر اعتراف کرده است که گاهی واژه‌های اخلاقی، همه یا اغلب معنای توصیه‌ای خود را از دست داده و در معنای توصیفی به کار می‌روند. اما در ادامه، وی مدعی شده است که در چنین وضعیتی، این واژه‌ها دیگر معنای ارزشی ندارند؛ زیرا چنین وضعیتی به معنای فروغ‌طلبدن در نوعی طبیعت‌گرایی خام است؛ منظور از طبیعت‌گرایی در ارزش‌های اخلاقی، این است که کسی گمان کند ارزش‌های اخلاقی، همانند امور طبیعی، مثل رنگ، شکل و مانند آن، واقعیتی مادی و عینی دارند و نمی‌توان با چنین جملاتی کسی را تحسین یا تقبیح کرد (همان، ص ۲۲۸-۲۲۹). درحالی‌که تحسین و تقبیح، شرط اخلاقی بودن یک جمله است (همان، ص ۲۰۳). اشتباه هیر این است که همانند/استیونسن، گمان می‌کند واژه‌های اخلاقی، نمی‌توانند به طور همزمان هم معنای اخلاقی داشته باشند و هم معنای ناظر به واقع. استیونسن می‌گفت: واژه‌های اخلاقی صرفاً معنای احساسی دارند. هیر هم می‌گوید: آنها معنای توصیه‌ای دارند و معنای توصیفی، امری تبعی و فرعی است، به نحوی که اگر اصالت پیدا کند، معنای اخلاقی از دست خواهد رفت. اما باید گفت: کاملاً ممکن است یک واژه، دارای دو بار معنایی باشد؛ یعنی هم واقع‌نما بوده و هم معنای اخلاقی را همزمان افاده کند.

اشتباه دیگر هیر این است که گمان می‌کند واقعیت‌های خارجی، همگی از قبیل واقعیت‌های طبیعی‌اند. از این‌رو، اگر کسی قائل به واقع‌نمایی جملات اخلاقی شود، دچار مغالطه طبیعت‌گرایی شده است. این اشتباه رایجی است که فیلسوفان غرب، بخصوص پوزیتیویست‌ها و پیروان فلسفه تحلیلی به آن مبتلا بوده و گمان می‌کنند واقعیت خارجی، فقط از جنس واقعیت‌های حسی و تجربی‌اند. در واقع، فلاسفه غرب به واقعیت‌های انتزاعی توجهی ندارند. کانت نیز همین اشتباه را مرتکب شده است. وی واقعیت‌هایی از قبیل علیت، وحدت و مانند آنها را جزو مقولات فاهمه و ذهنی قلمداد کرد و به این وسیله در ورطه ایدئالیسم افتاد. در فلسفه اسلامی، مقولات ثانیه فلسفی بخش مهمی از واقعیت‌های خارجی را تشکیل می‌دهند. ارزش‌های اخلاقی نیز جزو آنها هستند. می‌توان گفت: یکی از وجوه تمایز فلسفه اسلامی با فلسفه غرب، توجه به تقسیم‌بندی سه‌گانه مقولات و قول به واقعیت‌داری مقولات ثانیه فلسفی، همانند مقولات اولی است. این تمایز موجب شده، فلاسفه اسلامی بسیاری از اشتباهات غربیان را مرتکب نشوند.

اشکال دیگر وارد بر هدایت‌گرایی، ناظر به شرط تعمیم‌پذیری است. هیر معتقد است: جملات اخلاقی، بر خلاف جملات امری غیرارزشی دارای کلیت بوده و تعمیم‌پذیرند و این شرط را فارق بین جملات ارزشی و اوامر ساده دانسته است. اما چنین تفکیکی درست نیست؛ چراکه نه جامع است و نه مانع. جامع نیست؛ زیرا همه جملات اخلاقی امری نیستند که در اشکال قبل توضیح داده شد. مانع هم نیست؛ زیرا جملات امری متعددی را می‌توان بیان کرد که عملی را توصیه کرده و تعمیم‌پذیرند، اما ویژگی جمله اخلاقی را ندارند. مثلاً، اگر شخصی بخواهد از شهر «الف» به شهر «ب» برود و راه را از شما بپرسد و شما برای راهنمایی او بگویید: «باید از فلان مسیر بروید».

شما می‌توانید این توصیه را برای هر کس دیگری که در این شرایط باشد، ارائه دهید. در عین حال، روشن است که چنین گزاره‌های اخلاقی نیست (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۹۵). دست کم به اعتقاد خود هیر، این جمله فاقد عنصر تحسین یا تقبیح است و نمی‌تواند ناظر به ارزش‌های اخلاقی باشد.

اشکال دیگر شرط تعمیم‌پذیری این است که می‌توان یک حکم ضداخلاقی را با این شرط اخلاقی دانست؛ زیرا آنچه هیر شرط اخلاقی بودن دانسته، عام بودن حکم و هماهنگی و عدم تناقض است. مثلاً، کسی بپرسد نسبت به کسی که از او خوشمان نمی‌آید، چه کنیم؟ شما به او توصیه می‌کنید که از وی دزدی کن. این حکم اخلاقی خواهد بود؛ زیرا شما می‌توانید در چنین موقعیتی، همین توصیه را به دیگران هم داشته باشید. در واقع، شرط تعمیم‌پذیری، کاری به درست یا خطا بودن حکم اخلاقی ندارد. آنچه این شرط را دنبال می‌کند، صرف تعمیم‌پذیری است و با تحقق این شرط، هر حکمی اخلاقی می‌شود. بنابراین، اگر حکمی از نظر اخلاقی خطا باشد، با تمسک به این شرط نمی‌توان خطا بودن آن را اثبات کرد. نهایت چیزی که از تمسک به این قاعده به دست می‌آید، این است که طرف مقابل را وادار کنیم در موارد مشابه، حکم خطا را تکرار کند (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۵۶-۵۷). روشن است که چنین لازمه‌ای، انکار ارزش‌های اخلاقی مورد وفاق همه انسان‌هاست.

اشکال دیگر اینکه، هیر به هنگام طرح شرط تعمیم‌پذیری قید «شرایط مشابه» را مطرح کرده و می‌گوید: هرگاه در شرایطی خاص، حکمی اخلاقی صادر کردیم، در شرایط مشابه با آن، باید همان حکم را صادر کرد و بدون شباهت و عمومیت حکم صادر شده، حکم ما اخلاقی نخواهد بود. اشکال این سخن این است که بدون پذیرفتن منشأ واقعی برای اخلاق، قید شرایط مشابه برای تعمیم‌پذیری، بی‌معنا و لغو خواهد بود؛ زیرا هیچ معیار ثابتی برای تعیین شرایط مشابه وجود ندارد. مثلاً، فرض کنید کسی در موردی خاص، برای راهنمایی فردی دیگر، به او توصیه کند که دروغ بگوید. مطابق قاعده تعمیم‌پذیری، این توصیه، در صورتی اخلاقی است که بپذیریم در شرایط مشابه، باید این توصیه تکرار شود. اما در هر مورد دیگر، نمی‌توان گفت که شرایط، مشابه است یا خیر. بنابراین، لازم نیست توصیه فوق به موارد دیگر تعمیم داده شود. مثلاً، اگر در مورد مذکور، راستگویی به ضرر مخاطب بود، می‌توان گفت: لازم نیست این حکم، به مواردی که راستگویی به نفع اوست، تعمیم یابد؛ یا اگر در آن مورد، راستگویی برای وی ضرر جانی داشت، می‌توان گفت: لازم نیست این حکم، به مواردی که برایش ضرر مالی دارد، تعمیم یابد؛ یا اگر در آن مورد، مخاطب دوست توصیه‌گر بود، می‌توان گفت: لازم نیست این حکم، به مواردی که وی دوست او نباشد، هم تعمیم یابد. اگر در آن مورد، مخاطب در مکان یا زمان خاصی بوده، می‌توان گفت: لازم نیست این حکم، به سایر مکان‌ها و زمان‌ها هم تعمیم یابد، و... در واقع، با انکار واقعیت ارزش‌های اخلاقی و عدم پذیرش معیار واقعی برای تعیین آنها، گفت‌وگو درباره شرایط مشابه و غیرمشابه امری بدون ملاک است و اعتراض به اینکه تغییر زمان و مکان یا مخاطب، ربطی به تغییر شرایط مشابه ندارد، بی‌وجه است (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۹۵-۹۶).

بالاخره اشکال هدایت‌گرایی، نسبت‌گرایی ناشی از صرفاً توصیه‌ای دانستن ارزش‌های اخلاقی است. هیر در

کتاب *زبان اخلاق*، به این موضوع اشاره کرده و سعی می‌کند از آن طرفه رود. اما در ادامه ناگزیر می‌شود، بپذیرد که نسبت‌گرایی، لازمه دیدگاه اوست و تنها باید آموخت که از این اختلافات خشمگین نشده، یا بر سر آن مناظره نکنیم (هیر، ۱۳۸۳، ص ۲۲۲-۲۲۳).

نتیجه‌گیری

بررسی مکاتب سه‌گانه فوق نشان می‌دهد که مشکل اساسی غیرواقع‌گرایی در این مکاتب، عدم توجه به واقعیت‌های انتزاعی و رویکرد تجربه‌گرایانه افراطی آنها بوده است. فلسفه اسلامی، به دلیل اهتمام به عقل و توجه به تقسیم سه‌گانه معقولات و واقعی انگاشتن معقولات ثانیه فلسفی، توانسته از دام تجربه‌گرایی افراطی بگریزد. همین امر آثار خود را در عرصه‌های گوناگون، از جمله فلسفه اخلاق نشان داده است. به گونه‌ای که می‌توان گفت: همه فیلسوفان مسلمان در حوزه ارزش‌های اخلاقی، واقع‌گرا محسوب می‌شوند. در مقابل، فیلسوفان غرب، بخصوص فلاسفه حس‌گرا و تجربه‌گرا، همچون فلاسفه تحلیلی و بالخصوص پوزیتیویست‌های منطقی، با پذیرش چنین رویکردی و غفلت از واقعیت انتزاعی ارزش‌های اخلاقی، به غیرواقع‌گرایی اخلاقی رسیده‌اند.

نکته قابل توجه دیگر در بررسی این مکاتب، اینکه هر سه مکتب امرگرایی، احساس‌گرایی و توصیه‌گرایی، وجوه سه‌گانه رویکرد واحدی هستند که فیلسوفان بنیان‌گذار آنها، با انگیزه رفع اشکال دیدگاه فیلسوف قبلی، درصدد ارائه تقریری متفاوت و صحیح از ارزش‌های اخلاقی برآمده‌اند. اما مبنای افراطی تجربه‌گرایانه همه آنها موجب شده اصلاحات انجام شده، نه تنها مشکلات مکتب قبلی را رفع نکند، بلکه مشکلات اساسی دیگری را پدید آورد.

منابع

- آیر، آلفرد جولز، بی تا، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- ایان باربور، ۱۳۸۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ چهارم، تهران، نشر دانشگاهی.
- کارناپ، رودلف، ۱۳۸۵، *فلسفه و نحو منطقی*، ترجمه رضا مئمر، تهران، مرکز.
- مصباح، محبتی، ۱۳۸۳، *بنیاد اخلاق، روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۵، *فلسفه اخلاق (سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۴)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- وارنوک، ج، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات: صادق آملی لاریجانی، چ دوم، بی جا، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- وارنوک، مری، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم، بوستان کتاب.
- وبر، ماکس، ۱۳۷۴، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و همکاران، تهران، مولی.
- هیر، ریچارد مروین، ۱۳۸۳، *زبان اخلاق*، ترجمه امیر دیوانی، ویراسته مصطفی ملکبان، قم، طه.
- حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲، «معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی»، *مجله الهیات و حقوق دانشگاه رضوی (آموزه‌های فلسفه اسلامی)*، سال سوم، ش ۲ و ۳، پیاپی ۷ و ۸، ص ۱۲۷-۱۲۴.

Logical Positivism, Edited by A. J. AYER, The Free Press, New York, 1966, pp. 264-281.

Prescriptivism, R. M. Hare. Routledge Encyclopedia of Philosophy, pdf version.

Stevenson, The Emotive Meaning of Ethical Terms, Mind Vol. 46, No. 181 (Jan., 1937), pp. 14-

تبیین ملاک ارزش اخلاقی مبتنی بر تناسب بین ارکان فعل اختیاری

محمدجواد قاسمی اصل اصطهباناتی / دانشجوی دکتری فلسفه اقتصاد اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

ghasemi2561@anjomedu.ir

دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۱۸

چکیده

تبیین ملاک ارزش فعل اخلاقی، از دیرباز مورد اهتمام دانش اخلاق و فلسفه اخلاق بوده است. دو گرایش عمده در این زمینه، تکیه بر نتیجه و وظیفه، در اخلاقی شدن رفتار است. در این تحقیق، با نقد این دو گرایش، ملاک ارزش اخلاقی مورد بازکاوی قرار می‌گیرد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد استناد به نتیجه و وظیفه، تمسک به متعلقات رفتار اخلاقی در شناخت و سنجش فعل اخلاقی است، درحالی که لازم است ارزش اخلاقی را در فعل مستقیم فاعل جست‌وجو کرد. اخلاقی بودن یک رفتار، منوط به تناسب بین ارکان فعل اختیاری، یعنی شناخت، توانایی و انگیزه فاعل است. طبق این مبنا، عمل اخلاقی به تعداد مراتب معرفت و شدت و خلوص انگیزه و توانایی، قابل تشکیک است. با اقرار به عبودیت انسان در برابر خدا، ملاک اخلاقی بودن رفتار انسان مسلمان، انجام خواست خداوند است که مصداق عالی تناسب‌گرایی اخلاقی است.

کلیدواژه‌ها: ملاک ارزش، تناسب‌گرایی، وظیفه‌گرایی، نتیجه‌گرایی، نیت، فایده، شناخت.

مقدمه

اندیشمندان اخلاق، در مورد ملاک ارزش اخلاقی، اموری چون نتیجه مطلوب، فضیلت فاعل و انجام وظیفه را مطرح می‌کنند. این ملاک‌ها، به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، برخی اخلاقی بودن عمل را منوط به نتایجی می‌دانند که بر عمل مترتب است. طبق دیدگاه ایشان، اگر عملی منجر به دستیابی به نتایج مطلوب شود، اخلاقی است. این جریان که به نتیجه‌گرایی یا غایت‌گرایی شناخته می‌شود، در تبیین ارزش اخلاقی فعل، بر رابطه بین فعل و نتیجه تأکید دارند. این جریان، در تعیین نتیجه مطلوب و مناسب با رفتارهای انسان، دارای گرایش‌های متنوعی هستند؛ برخی معتقدند: لذت شخصی مادی دنیوی، نتیجه و غایت مطلوب نهایی برای رفتارهای انسان است. برخی دیگر معتقدند: دستیابی به قدرت، نتیجه مطلوب رفتارهای انسان است. بنابراین، اگر رفتار انسان منجر به ازدیاد قدرت در انسان شود، آن عمل اخلاقی است. دسته دیگری از نتیجه‌گرایان معتقدند: تقرب به خداوند غایت نهایی رفتارهای اختیاری انسان است. به‌طور کلی، نتیجه‌گرا یک خوب غیراخلاقی را تعریف می‌کند و سپس، ارزش اخلاقی رفتار در منجر شدن به آن خوبی تعریف می‌کند (اترک، ۱۳۹۵، ص ۳۵).

در دسته دوم، برخی معتقدند: در صورتی که رفتار درست و از نظر اخلاقی پسندیده است که از منش فضیلت‌مند فاعل اخلاقی ناشی شده باشد. در این نظریه، خوب مقدم بر باید و صواب است. اخلاق فضیلت، بر اموری که در پس رفتارهای اخلاقی نهفته است، اهمیت بنیادین قائل است (دیبیری، ۱۳۸۹، ص ۱۴). مهم‌ترین تفاسیر در فضیلت‌گرایی، عبارتند از: سعادت‌گرایی، نظریه‌های فاعل مینا و اخلاق مراقبت (همان، ص ۸). این جریان ریشه در اندیشه‌های یونان و سقراط، افلاطون و ارسطو دارد. در یک نظریه فضیلت، لازم است اموری چون چستی فضیلت، مصادیق آن، مبانی فضایل، علت خوبی فضایل برای انسان و اطلاق یا نسبیّت فضایل را روشن کند (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳).

دسته سوم، معتقدند: ملاک ارزش اخلاقی انجام وظیفه است، صرف‌نظر از اینکه آن عمل، به چه نتایجی منجر می‌شود. وظیفه‌گرایی، گاه با نفی نتیجه‌گرایی تعریف می‌شود. نظریات غیرنتیجه‌گرا با تمام تنوعی که دارند، در این ادعا مشترکند که اخلاقی بودن یک فعل، به ماهیت ذاتی آن فعل، انگیزه‌های آن یا تطابق آن با یک قاعده، یا اصل وابسته است و به هیچ وجه به نتایج فعل وابسته نیست (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۹). وظیفه‌گرایی به دو گرایش عمده عمل‌محور و قاعده‌محور تقسیم می‌شود (فرانکنا، ۱۳۸۰، ص ۴۷).

به نظر می‌رسد، در هر سه جریان، مقام تحقق فعل اخلاقی که نفس فاعل است، مورد غفلت قرار گرفته است. در نتیجه‌گرایی، توجه به سمت نتیجه که به‌عنوان ثمره قهری فعل است، رفته است. در اخلاق فضیلت، بر ملکات قوام یافته در نفس فاعل تمرکز شده است. در وظیفه‌گرایی، تمرکز بر حیثیت الزام و تکلیف در متعلق فعل خارجی است. تکیه بر فضیلت ذاتی فعل و نتیجه که کاشف از فضیلت آن فعل است و وظیفه که حاکی از الزام به انجام آن است، انتساب ارزش اخلاقی به متعلق‌های رفتار اخلاقی است. درحالی‌که، پیش از نتیجه فعل، فضیلت مستقر در نفس و وظیفه، باید فاعل، فعل درونی و هدف‌گذاری وی، موضوع قضاوت اخلاقی قرار گیرد. لازم است که ملاک

ارزش اخلاقی را حول محور فاعل و فعل (به معنای مصدری آن) جست‌وجو کرد. با این ملاحظات، در پاسخ به این پرسش، اینکه «ملاک ارزش اخلاقی در رفتارهای اختیاری انسان چیست؟»، فرضیه تحقیق این است که ملاک ارزش اخلاقی را باید از تناسب بین ارکان فعل اختیاری، یعنی شناخت، قدرت و گرایش جست‌وجو کرد.

برای تبیین نظریه مقبول درباره ملاک ارزش اخلاقی در اسلام، با توجه به شاخص‌های مقبولی همچون واقع‌گرایی، مابعدالطبیعی بودن، عقل‌محوری، و تفکیک بین دو جنبه حسن فعلی و فاعلی، و تفکیک ارزش وجودی یا فلسفی از ارزش اخلاقی، ملاک ارزش اخلاقی تبیین می‌شود. ملاک ارزش اخلاقی، یک شاخص عمومی دارد که می‌توان از آن به «تناسب‌گرایی» یا «سنخیت‌گرایی» تعبیر کرد که توضیح آن خواهد آمد. با تطبیق این شاخص، در نظام معرفتی - ارزشی اسلام، به ملاک ارزش اخلاقی در اسلام می‌رسیم که منجر به نوع ویژه‌ای از وظیفه‌گرایی، با معیارهای خاصی می‌شود. در ادامه، ویژگی‌های ملاک مزبور تبیین می‌شود، و با بررسی اشکالاتی که ممکن است وارد شود، به سرانجام می‌رسد.

بررسی دیدگاه‌های رایج در ملاک ارزش اخلاقی

نظریات و مکاتب اخلاقی، با توجه به معیاری که برای تعیین خوب و بد و تشخیص درست از نادرست ارائه داده‌اند، به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند: نظریه‌های غایت‌گرایانه و نظریه‌های وظیفه‌گرایانه. دیدگاه سومی که به فضیلت‌گرایی شناخته می‌شود، به سه دلیل، در این مجال مورد بررسی قرار نمی‌گیرد: اولاً، طبق برخی تبیین‌ها، این دیدگاه به نتیجه‌گرایی منجر می‌شود. ثانیاً، فضیلت‌گرایی، شهرت و رواج دو نظریه دیگر را ندارد. ثالثاً، اشکالاتی که به نتیجه‌گرایی وارد می‌شود و توضیحاتی که در مقدمه مطرح شد، در نقد فضیلت‌گرایی کافی به نظر می‌رسد. در ادامه، توضیح مختصری در مورد هر یک از این دو جریان ارائه می‌شود و مورد نقد قرار می‌گیرد:

۱. معرفی و نقد نتیجه‌گرایی

معرفی: نتیجه‌گرایی یا غایت‌گرایی، به این معنا است که ملاک درستی و نادرستی و بایستگی و نبایستگی یک رفتار، همان ارزش‌های بیرونی و خارج از حوزه اخلاق است که ارزش اخلاقی را به وجود می‌آورد. نتیجه‌گرایی، برای تشخیص صواب از خطأ و درست از نادرست، نتیجه حاصل از کار اختیاری را مورد لحاظ قرار می‌دهند. به این صورت که اگر کاری ما را به نتیجه مطلوب برساند و یا دست‌کم در خدمت وصول به نتیجه و غایت مطلوب باشد، خوب است. اما اگر ما را از آن نتیجه دور کند، بد دانسته می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). ایشان درباره غایت مطلوب فعل اخلاقی، اموری چون لذت، قدرت، سود، سعادت و... و در مورد متعلق غایت اموری، چون خود و دیگران را مطرح می‌کنند (همان، ص ۲۶).

نقد: با وجود ضرورت واقع‌گرایی و وجود رابطه ضروری بین فعل اختیاری و نتایج آن، صرف‌نظر از اینکه کمال، لذت، قدرت و...، مصداق نتیجه مطلوب باشد، منوط کردن ارزش اخلاقی بر نتایج مترتب بر عمل، چندان رضایت‌بخش به نظر نمی‌رسد. می‌توان نکات ذیل را در تشریح ضعف نتیجه‌گرایی مطرح کرد:

اشکال اول: ۱. اگر التفات فاعل به تحقق نتیجه مورد نظر، را نیز جزء مقدمات تحقق فعل اخلاقی بدانیم باشد، این اشکال مطرح می‌شود که می‌توان نتیجه را صرفاً فایده رفتار اختیاری دانست؛ ضرورتی ندارد که نتیجه هدف رفتار نیز باشد. در نتیجه، این پرسش مطرح می‌شود که اگر فاعل به تحقق نتیجه التفات توجه آگاهانه نداشته باشد، یا نسبت به نتایج مترتب بر عمل، شناخت تفصیلی نداشته باشد؛ آیا فعل اخلاقی محقق نمی‌شود؟ ممکن است گفته شود: برای تحقق فعل اخلاقی، شناخت اجمالی کفایت می‌کند. در پاسخ باید گفت: شناخت اجمالی چیزی، جز تقارن یک علم و یک جهل نیست. در این حالت، مجهول متعلق رفتار اخلاقی واقع نمی‌شود و تنها معلوم است که متعلق رفتار اخلاقی قرار می‌گیرد.

۲. اگر این گزاره در التفات فاعل، به تحقق نتیجه را جزء مقدمات فعل اخلاقی ندانیم؛ اگر به این معنا باشد که اخلاقی شدن یک فعل، ربطی به التفات و توجه فاعل ندارد و ارتباط مکانیکی بین فعل و نتیجه، منجر به تحقق فعل اخلاقی می‌شود، این تصویر از فعل اخلاقی، با آگاهانه و اختیاری بودن آن سازگار نیست.

اشکال دوم: نتیجه‌گرایی ناشی از نگاه مکانیکی، به فعل اخلاقی و تحلیل رفتار اخلاقی به صورت ایستا است. درحالی‌که، شایسته فعل اختیاری، این است که در چارچوبی پویا و عینی، با در نظر گرفتن زمینه‌های ممکن تحقق فعل اختیاری، اعم از زمینه‌های ادراکی، توانشی و گرایشی، به بررسی و قضاوت درباره فعل اخلاقی بپردازد. نگاه پویا به فعل اخلاقی، منجر به تفاوت‌گذاری اخلاقی بین رفتارهای به ظاهر مشابه یک فرد در دو سطح شناخت، قدرت یا گرایش، یا یکسان دانستن ارزش اخلاقی دو رفتار متفاوت (از حیث کمی و کیفی) از یک فرد، در دو سطح متفاوت خواهد شد. همین تحول در قضاوت اخلاقی، به رفتارهای مشابه یا متفاوت بین افراد نیز قابل سرایت است. بحث تفصیلی در این باره، در اثناى بحث از ملاک پیشنهادی مطرح خواهد شد. اگر نتیجه‌گرایی بخواهد این تمایزهای منجر به پویایی را بپذیرد، ناچار است از نتیجه‌گرایی صرف‌نظر کند و به تناسب‌گرایی در اخلاق تن دهد.

اشکال سوم: نتیجه‌گرایی در ارزش‌گذاری فعل اخلاقی، منجر به نوعی تقلیل‌گرایی در تعریف رفتار اخلاقی و تنزل ارزش فعل اخلاقی خواهد شد؛ زیرا هر فعلی که منجر به نتیجه‌ای مفید شود، اخلاقی خواهد بود؛ هرچند دارای گزینه‌های جایگزینی باشد که دارای نتایجی در افق‌های بالاتر است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۲۷۳)؛ گزینه‌هایی که زمینه‌های تحقق آن، صرف‌نظر از انگیزه فاعل فراهم است. درواقع، نتیجه‌گرایی منجر به نوعی تشکیک و پذیرش شدت و ضعف، در اخلاقی بودن افعال با سطوح متفاوت انگیزه‌های رفتاری خواهد شد. مثلاً، برای یک شخص در یک موقعیت ادراکی و توانشی، رفتار تاجر مسلکانه با مناسک دینی و رفتار احرار منشانه که صرفاً به جهت شایستگی خدا برای عبادت [یا شکر یا حب خدا] است (نهج البلاغه، ح ۲۳۷)، هر دو اخلاقی محسوب می‌شود؛ زیرا هر دو منجر به نتایج مفیدی برای شخص می‌شود.

اشکال چهارم: تمرکز بر عنصر نتیجه برای قضاوت درباره فعل، درواقع، نوعی پیش‌دستی غیرضروری و تقدیم ما حقه‌التأخیر است؛ زیرا نتیجه معلول فعل بدنی جوارحی است که خود معلول انگیزه، قدرت و دانش است. اگر

حسن فاعلی (انگیزه و نیت شایسته) را رکن اصلی فعل اختیاری بدانیم که سنجش و ارزش دهی به آن، تحت تأثیر قدرت و دانش رفتارکننده است، تمرکز بر علل و مقارنات حسن فاعلی بر تمرکز بر معلولها و نتایج آن مقدم است؛ زیرا هر رفتارکننده‌ای نسبت به حالات درونی خود (شناخت آگاهانه و قدرت بالفعل)، علم حضوری یا دریافت وجدانی دارد. درحالی‌که، شناخت رفتارکننده نسبت به نتایج آتی عمل خود، از سنخ علم حصولی است که نوعاً از دایرهٔ مضمونات خارج نمی‌شود. اهمیت این تمایز، هنگامی مشخص می‌شود که بدانیم ملاک ارزش اخلاقی، قرار است در لحظه‌لحظه رفتارها، در گرایش‌ها، تصمیمات و انتخاب‌ها، به مدد رفتارکننده بیاید. در فرض تردد یا تعارض بین این دو شناخت، عقل حکم به تقدم شناخت‌های حضوری و وجدانی می‌کند.

اشکال پنجم: ترتب نتیجه بر فعل، یک مفهوم فلسفی است و نتیجه‌گرایی، به دنبال تبیین ارزش فلسفی و وجودی است که بین فعل و نتیجه مطلوب وجود دارد. در اینجا، پیشنهاد می‌شود که بین ارزش اخلاقی و ارزش فلسفی تفکیک شود. ارزش فلسفی، یک حالت خاص از ارزش اخلاقی و آن وضعی است که باور فاعل با واقع خارجی هماهنگ باشد. بنابراین، می‌توان گفت: بین ارزش اخلاقی و ارزش فلسفی رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است؛ یعنی، در مواردی که باورهای فاعل با واقع هماهنگ باشد، ارزش اخلاقی و ارزش فلسفی هر دو صادق است. در مواردی که باورهای شخص خطا باشد، ارزش اخلاقی مطرح است، اما ارزش فلسفی تحقق ندارد. در مواردی که رابطهٔ واقعی بین فعل و نتیجه برقرار است، اما فعل اختیاری مبتنی بر باور، توانایی و انگیزه وجود ندارد، ارزش فلسفی محقق می‌شود، اما ارزش اخلاقی وجود ندارد.

اشکال ششم: ملاک ارزش اخلاقی، باید بتواند توضیح کافی در مورد اخلاقی بودن رفتارهای مبتنی بر جهل مرکب و خطای شناختی فاعل ارائه دهد. نمی‌توان به‌صورت انتزاعی و بریده از واقعیت، با تمرکز بر رابطهٔ واقعی بین فعل و نتیجه، به قضاوت اخلاقی پرداخت؛ زیرا در بسیاری از مواقع، فرد با باور اشتباه، اما با انگیزه شایسته به رفتاری اقدام می‌کند. حال آیا چنین رفتاری، اخلاقی است یا نه؟ طبق دیدگاه نتیجه‌گرایی، این رفتار اخلاقی نیست؛ زیرا منجر به نتایج مطلوب (هرچه باشد) نمی‌شود؛ زیرا طبق فرض، واقعیت مورد نظر عامل توهمی بیش نبوده است. این بحثی است که در اصول فقه، با عنوان انقیاد و تجری شناخته می‌شود؛ یعنی، شخص به باوری نادرست در مورد حکم شرعی برسد و طبق آن یا برخلاف آن عمل کند (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۲۶۹ و ۲۸۳).

اشکال هفتم: رفتارهای مبتنی بر عادت که فاقد انگیزه، اراده، آگاهی و التفات فاعل است، یا نقش انگیزه و التفات فاعل در آنها بسیار کم‌رنگ است، نتایجی به دنبال دارد. رابطهٔ بین این رفتارها و نتایج ناشی از آنها، حاکی از یک حقیقت وجودی است که واجد ارزش فلسفی، اما از ارزش اخلاقی تهی یا بسیار کم‌رمق و ضعیف است.

۲. معرفی و نقد وظیفه‌گرایی

وظیفه‌گرایی به این معنا است که معیار فعل اخلاقی و معیار حسن و قبح افعال اختیاری انسان، در هماهنگی و عدم هماهنگی آنها با وظیفه است. در این گرایش نیز تقسیمات و گرایش‌های فرعی وجود دارد. به‌طور کلی، وظیفه‌گرایی

یا عمل نگر یا قاعده‌نگر است. دو گرایش عمده قاعده‌نگر، نظریه امر الهی (نظریه قائلان به حسن و قبح شرعی) و نظریه کانت است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

نقد و بررسی: بر گرایش‌های گوناگون وظیفه‌گرایی از جهات گوناگون نقدهایی وارد شده است که در این مقاله، بنا بر تکرار آنها نیست (ر.ک: همان، ص ۱۲۶ و ۱۴۸). یک اشکال عمده به وظیفه‌گرایی، ناواقع‌گرایی است (همان). درحالی‌که وظیفه‌گرایی تلازمی با ناواقع‌گرایی ندارد. می‌توان حسن و قبح ذاتی و عقلی را باور داشت و به رابطه ضروری بین افعال اختیاری، با نتایج آن برای انسان معتقد بود. درعین‌حال، ارزشگذاری اخلاقی را منوط به التزام به وظیفه دانست. درواقع، می‌توان در تعیین ارزش اخلاقی وظیفه‌گرا بود، ولی در تعیین ارزش فلسفی (یعنی نتیجه‌بخش بودن هر فعل برای دستیابی به نتایج متناسب با خود: سنخیت بین علت و معلول)، واقع‌گرا و ملتزم به رابطه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر بین فعل و نتیجه و بین رفتار اختیاری و نتایج و غایات مطلوب بود. بنابراین، وظیفه‌گرایی باید با برافراشتن پرچم واقع‌گرایی، در امور تکوینی و تفکیک بین ارزش اخلاقی و ارزش فلسفی، اشکال کمرشکن ناواقع‌گرایی را از خود دور کند. وظیفه‌گرا، باید با تمرکز بر اهلیت مرجع تعیین وظیفه (که مصداق درست آن خدا است)، بر اساس بندگی و اطاعت، ارزش اخلاقی فعل اختیاری را تبیین کند.

تناسب بین ارکان فعل اختیاری، ملاک ارزش اخلاقی

به نظر می‌رسد، بتوان دیدگاهی دیگر در تعریف ملاک ارزش اخلاقی ارائه داد که با حفظ واقع‌گرایی، مبتنی بر مقدمات و ارکان لازم، تحقق فعل اختیاری و ناظر به مقام تحقق فعل باشد، و پویایی را در خود حفظ کند. در راستای دستیابی به این هدف، طی شش گام، دیدگاه بدیل مطرح می‌شود. پس از بررسی نقش شناخت و نیت در تحقق فعل اخلاقی، نقش متمایز نیت و توانایی در تحقق فعل اخلاقی و تمایز بین هدف و فایده در فعل اخلاقی، برخی ویژگی‌های رفتار اخلاقی بر اساس ملاک تناسب‌گرایی مطرح می‌شود. در بحثی تکمیلی، به تطبیق ملاک فعل اخلاقی، در انسان مسلمان اقدام خواهد شد. در پایان، به دو اشکال محتمل و مقدر پاسخ داده می‌شود. یک، عدم شمول این ملاک برای اغلب رفتارهای اکثر انسان‌ها. دو، چیستی و چگونگی تحقق اولین وظیفه‌ای که بر عهده انسان مسلمان می‌آید. اگر این گام‌ها به صورتی رضایت‌بخش برداشته شود، امید است که ملاکی نوین در سنجش ارزش اخلاقی به دست آید.

۱. نقش شناخت و گرایش (نیت) در تحقق فعل اخلاقی

در علم اخلاق، از دو نوع حسن فعلی و فاعلی صحبت به میان آمده است. نقش نیت در تحقق حسن فاعلی و اخلاقی شدن عمل، مورد تردید نیست. در مورد نیت، باید بین نیت و منوی تفکیک کرد. نیت، همان فعل و عمل شخص است، درحالی‌که منوی متعلق نیت است و آن چیزی است که مورد قصد فاعل قرار گرفته است. در اینجا دو پرسش مطرح می‌شود:

۱. آیا صرف تحقق عمل خارجی که حسن فعلی دارد، برای اخلاقی شدن کافی است؟

پاسخ منفی است و بدون تحقق نیت که مشتمل بر ادراک و گرایش آگاهانه انسان است، فعل اخلاقی محقق نمی‌شود. در غیر این صورت، باید در مورد همه اموری که طبق مصالح در عالم رخ می‌دهد، هرچند فاقد اراده و اختیار رخ داده باشد، صفت اخلاقی را به کار ببریم؛ زیرا آنها نیز حسن فعلی دارد و عمل به‌خودی‌خود، دارای مصلحت است. نکته حائز اهمیت در مورد نیت، مفهوم «آگاهانه» و مورد التفات بالفعل بودن، در حین عمل است. آنچه از نیت و گرایش فهمیده می‌شود، این است که فعل بدون توجه فاعل و اراده و انگیزه فعلی وی، مورد قضاوت اخلاقی قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، مرتبه قضاوت اخلاقی در مورد یک رفتار، مرتبه اراده آگاهانه شخص فاعل است.

۲. آیا صرف وجود نیت برای اخلاقی بودن فعل مدنظر کافی است، یا بستگی به مصداق نیت دارد؟

صرف نظر از مصادیقی از نیت که ذاتاً و مطلقاً رذیله و ضد اخلاقی محسوب می‌شود، در پاسخ به این پرسش، ممکن است بتوان نوعی نسبیّت را در اتصاف نیت به خوب و بد بپذیریم. توضیح اینکه، حسن فاعلی دارای ماهیتی تشکیک‌پذیر و واجد مراتب متعدد است. این تشکیک، ناشی از منشأهای نیت است؛ زیرا مناشی نیت، واجد مراتب متعدد است. یکی از مناشی نیت، ادراک است که دارای مراتب بی‌نهایت است. با تحقق هر مرتبه از ادراک، باید انتظار تحقق مرتبه متناسبی از نیت را داشت. این نسبیّت، یک نسبیّت هستی‌شناختی است و از نوع نسبیّت معرفت‌شناختی باطل نیست. نسبیّت هستی‌شناختی، تمایز در حکم به جهت تمایز در موضوع و نسبیّت معرفت‌شناختی تمایز و تعدد حکم، برای موضوع واحد است. به بیان روشن‌تر، نسبیّت هستی‌شناختی، وابستگی حکم به شرایط واقعی و نسبیّت معرفت‌شناختی، وابستگی آن به فهم ما از واقع است.

نیت جزء علت اخلاقی بودن عمل بیرونی و تمام حقیقت عمل درونی اخلاقی است. «فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا قَالَ لَيْسَ يَعْني أَكْثَرَ عَمَلًا وَ لَكِنْ أَصْوَبَكُمْ عَمَلًا وَ إِنَّمَا الْإِصَابَةُ خَشِيَّةُ اللَّهِ وَ النَّبِيَّةُ الصَّادِقَةُ وَ الْحَسَنَةُ ثُمَّ قَالَ الْإِيقَاءُ عَلَى الْعَمَلِ حَتَّى يَخْلُصَ أَشَدُّ مِنَ الْعَمَلِ وَ الْعَمَلُ الْخَالِصُ الَّذِي لَا تَرِيدُ أَنْ يَحْمَدَكَ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ النَّبِيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ أَلَا وَ إِنَّ النَّبِيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ ثُمَّ تَأْتِي قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ - قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ يَعْنِي عَلَى نِيَّتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶). با تحقق هر مرتبه از شناخت، مرتبه‌ای از نیت (فعل اخلاقی) محقق می‌شود. در هر مرتبه بالاتر، افعال اخلاقی، مرتبه پایین‌تر غیر اخلاقی می‌شود؛ زیرا در آن مرتبه فاقد نیت مناسب است. بنابراین، اگر شخصی با مرتبه ادراک و دانش «۲»، فعلی را با انگیزه‌های متناسب با ادراک و دانش «۱» که از «۲» پایین‌تر است، انجام دهد، آن فعل غیر اخلاقی خواهد بود. پس، اگر عبادی که به حقیقت عبودیت و رابطه ربطی خود با خداوند علم و التفات دارد، فعلی را متناسب با اقتضائات شخصی انجام دهد که بدون توجه و علم، نسبت به وجود خدا و نسبت خود با او و صرفاً با توجه به نتایج مادی یا معنوی فعل انجام دهد، کار چنین شخصی، غیر اخلاقی خواهد بود.

۲. نقش متمایز گرایش و توانایی در تحقق فعل اخلاقی

آیا این تشکیک، انحصار به تأثیر شناخت در رفتار اخلاقی دارد، یا در مورد دو عنصر گرایش و توانایی در رفتار اخلاقی نیز جریان دارد؟ به نظر می‌رسد، لازم است این سه مبدأ رفتار اخلاقی را متمایز بدانیم.

۱. نقش گرایش در عمل اخلاقی: در مورد گرایش دو موضوع اثرگذار است: ۱. منشأ گرایش؛ ۲. جهت گرایش. گرایش‌های انسان اگر دارای مناشی علمی باشد، انجام عمل اخلاقی را آسان می‌کند و اگر ناشی از وهم و عاطفه باشد، انجام عمل اخلاقی، مبتنی بر دانش را دشوار می‌کند، اما در صورت تحقق رفتار اخلاقی، ارزش آن بالاتر خواهد بود؛ زیرا انجام آن دشوارتر خواهد بود. از سوی دیگر، اگر گرایش کشش درونی غالب، به سمت انجام وظیفه باشد، موجب تسهیل انجام عمل اخلاقی است و اگر به سمت امور دیگر باشد، انجام عمل اخلاقی را دشوار می‌کند؛ هرچند در فرض تحقق رفتار اخلاقی با وجود گرایش‌های مخالف، ارزش آن عمل اخلاقی بالاتر خواهد بود. بنابراین، منشأ و جهت گرایش، موجب آسان یا دشوار شدن عمل اخلاقی می‌شود و تحقق عمل اخلاقی، با فرض گرایش مخالف، موجب رشد ارزش عمل اخلاقی می‌شود. پس، وجود درجات متعدد گرایش، موجب تشکیک در درجات عمل اخلاقی می‌شود، ولی موجب تشکیک در اصل اخلاقی بودن عمل نمی‌شود.

۲. نقش توانایی در عمل اخلاقی: توانایی انسان هرچه بیشتر باشد، جنبه فعلی عمل اخلاقی، دارای شرایط دشوارتری خواهد شد؛ یعنی اگر شخصی توانایی ده واحد انفاق و شخصی توانایی صد واحد انفاق داشته باشد و هر دو ده واحد انفاق کنند، با فرض ثبات سایر شرایط، رفتار فرد یک اخلاقی و رفتار فرد دو غیر اخلاقی است؛ هرچند رفتار هر دو واجد ارزش وجودی و فلسفی است و ارزش فلسفی - وجودی رفتار فرد یک بیشتر است؛ یعنی همان‌گونه که دانش بالاتر موجب ایجاد شرایط دشوارتر برای تحقق جنبه فاعلی فعل اخلاقی می‌شود، توانایی بالاتر موجب ایجاد شرایط دشوارتر در تحقق جنبه فعلی عمل اخلاقی می‌شود. از آنجاکه، توانایی جنبه ابزاری دارد و بدون واسطه در خدمت گرایش‌های انسان و با واسطه در خدمت دانش‌های انسان قرار دارد و رکن اصلی عمل اخلاقی، جنبه فاعلی آن است، بنابراین در اخلاقی شدن عمل، تشکیک شناختی اهمیت و اولویت دارد.

در مجموع می‌توان گفت: گرایش، مجرای تحقق رفتار اختیاری و اخلاقی در انسان، رکن و اصل آن نیت است. در این میان، دانش، نقش فعلیت‌بخشی درونی و جهت‌دهنده دارد و توانایی، فعلیت‌بخش رفتار اخلاقی در بیرون است. طبق ادله نقلی که به توصیف رفتار افرادی می‌پردازد که با وجود شناخت خدا، به طمع بهشت یا ترس دوزخ عبادت می‌کنند، رفتار این دسته از افراد، اگرچه فاقد ارزش اخلاقی است، از جهت فقهی صحیح و مقبول است و متناسب با نیتشان با ایشان معامله می‌شود. بنابراین، اخلاقی نبودن رفتار انسان، طبق تعریفی که ارائه شد، لزوماً به معنی ابتلا به عذاب نیست، بلکه در مورد چنین افرادی، به معنی از دست دادن درجه شایسته و اکتفا به درجه پایین است.

۳. تمایز بین هدف و فایده و نسبت آن با فعل اخلاقی

در اینجا مناسب است که به مفهوم «هدف» و تمایز آن با فایده نیز توجه کنیم که در شناخت حقیقت ارزش اخلاقی مؤثر است. گاه منظور از «هدف»، فعل نفسانی فاعل هدفمند است که بیشتر با تعبیر «قصد» از آن یاد می‌شود (هدف مصدری). گاهی منظور از هدف، حقیقتی غیر از فعل نفس است که با انجام عمل اختیاری، به دنبال تحقق یا دستیابی به آن است (هدف اسم مصدری). هدف به معنای دوم، با فایده رابطه عام و خاص من وجه دارد؛ یعنی

اهدافی که محقق شود، فایده است. البته نه هر هدفی محقق می‌شود و نه هر فایده‌ای مورد اراده فاعل است. بنابراین، هر رفتار اختیاری اقتصادی، دارای سه عنصر قصد، هدف بیرونی، و فایده است. پرسش این است که در اتصاف رفتار اقتصادی انسان به اخلاقی بودن، کدام یک از این سه عنصر نقش‌آفرین است؟

نتیجه عمل، می‌تواند فایده یا هدف (به معنای دوم) عامل باشد. هدف مورد توجه و التفات عامل است. درحالی‌که فایده امری قهری و غیراختیاری است که ممکن است پس از انجام عمل نیز مورد شناخت و توجه عامل قرار نگیرد و حتی شخص هیچ‌گاه متوجه نشود که چه فوایدی بر کارش مترتب شده است. به نظر می‌رسد، تا فرد اراده آگاهانه به سمت یک کار نداشته باشد، نمی‌توان از اخلاقی بودن آن کار صحبت کرد. بنابراین، شرط اخلاقی بودن یک فعل، منوط به هدفمند بودن آن است و به‌صرف فایده‌مند بودن کار، نمی‌توان آن را اخلاقی شمرد. در یک رفتار اقتصادی، اهداف و فوایدی وجود دارد که آنچه موجب اتصاف آن رفتار به اخلاقی و غیراخلاقی می‌شود، اهداف، انگیزه‌ها و مقاصد شخص است.

۴. ویژگی‌های رفتار اخلاقی بر اساس تناسب‌گرایی

با تصویری که از فعل اخلاقی ارائه شد، می‌توان برای رفتار اخلاقی، ویژگی‌هایی برشمرد. برای رعایت اختصار، از مقایسه و تطبیق بین ویژگی‌های این دیدگاه با دیدگاه‌های رقیب صرف نظر می‌شود.

۱. تشکیکی بودن فعل اخلاقی، بر اساس تمایزی که در درجات شناخت و توانایی در افراد وجود دارد. تشکیکی بودن، اقتضا می‌کند گرایش و نیت متناسب با سطحی از شناخت و توانایی در شخص فاعل محقق شود. طبق این تعریف، فعل اخلاقی برای یک شخص، در سطح خاصی از شناخت و توانایی تشکیکی نیست و صرفاً یک مصداق دارد. به عبارت دیگر، ممکن است فعل مشخصی با ویژگی‌های حسن فعلی و فاعلی (نیت) مشابه از دو شخص سر بزند که برای یکی، اخلاقی و برای دیگری غیراخلاقی محسوب شود. همچنین، طبق این دیدگاه، فعل واحدی از شخص واحد، ممکن است در زمانی، اخلاقی محسوب شود و همان فعل، در زمان دیگر، غیراخلاقی باشد. در منابع شریعت نیز شواهدی بر این مضمون قابل دریافت است. به‌عنوان نمونه، در حدیث شریف از امام صادق علیه السلام نقل شده است که از جاهل هفتاد گناه بخشیده می‌شود، قبل از اینکه یک گناه از عالم بخشیده شود: «يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۷). این نحوه تشکیک، مغایر با تشکیکی است که در ضمن اشکال سوم نتیجه‌گرایی مطرح شد.

۲. مقام قضاوت اخلاقی دربارهٔ یک رفتار، مقام تحقق آن رفتار از فرد، در حین تحقق است. برای قضاوت اخلاقی، لازم است که سه رکن شناخت، توانایی و گرایش فرد که هر سه ویژگی مربوط به درون و ذات فرد است، با یکدیگر در حین تحقق رفتار متناسب باشد. اخلاقی بودن، ویژگی ذات آگاه فاعل است؛ نباید امور غیراختیاری را در آن دخالت داد. بنابراین، دخالت دادن امور خارج از ذات و ظرف عمل همچون نتایج، فضایل و وظایف، در قضاوت اخلاقی غیرقابل قبول است.

۵. شواهد نقلی ضرورت تناسب بین شناخت و عمل

در اینجا دسته‌ای از روایات مطرح می‌شود که بر تمایز ارزش رفتارها، بر اساس نسبت دانش افراد دلالت دارد که می‌تواند به‌عنوان دلیل یا مؤید بر مدعای مقاله محسوب شود.

۱. «قَوْمُ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا بِأَرْبَعَةٍ عَالِمٌ مُسْتَعْمِلٌ عِلْمُهُ وَ جَاهِلٌ لَا يَسْتَنْكِفُ أَنْ يَتَعَلَّمَ وَ جَوَادٌ لَا يِيْخَلُ بِمَعْرُوفِهِ وَ فَاقِيرٌ لَا يَبْسُغُ أُخْرَتَهُ بِدُنْيَاةٍ فَإِذَا ضَيَّعَ الْعَالِمُ عِلْمَهُ اسْتَنْكَفَ الْجَاهِلُ أَنْ يَتَعَلَّمَ» (نهج البلاغه، ح ۳۶۴). در این روایت، یکی از چهار رکن استواری دین و دنیا، عالمی شمرده شده است که علمش را در عمل پیاده کند. اگر عالم چنین نکند و علم خود را تضييع کند، جاهل نیز از یادگیری استتکاف می‌ورزد.

۲. «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعَةُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۳۱). طبق این روایت، علما موظفند در زمان ظهور بدعت‌ها، علم خود را آشکار و اظهار کنند؛ اگر چنین نکنند، مورد لعنت خداوند قرار می‌گیرند! اگرچه این روایت، صرفاً تحقق حکمی فقهی و اخلاقی (و جوب اظهار علم)، در فرض تحقق موضوع خود (علم و بدعت) را حکایت می‌کند و بر این دلالت دارد که هرچه بار دانسته‌ها بیشتر شود، وظایف (اخلاقی و فقهی) بیشتر می‌شود.

۳. «إِنَّ الْعَالِمَ الْكَاتِمَ عِلْمَهُ يَبْعَثُ أَنْتَنَ أَهْلِ الْقِيَامَةِ رِيحًا يَلْعَنُهُ كُلُّ دَابَّةٍ حَتَّى دَوَابُّ الْأَرْضِ الصَّغَارِ» (همان). طبق این روایت، عالمی که علم خود را کتمان کند، کتمان ممکن است به صورت سکوت، یا عدم عمل مطابق با علم است، بدبوترین اهل قیامت است و همه موجودات او را لعنت می‌کنند!

۴. «الْعُلَمَاءُ رَجُلَانِ رَجُلٌ عَالِمٌ أَخَذَ بَعِلْمِهِ فَهَذَا نَاجٍ وَ عَالِمٌ تَارِكٌ لِعِلْمِهِ فَهَذَا هَالِكٌ وَ إِنَّ أَهْلَ النَّارِ لَيَتَأَدُّونَ مِنْ رِيحِ الْعَالِمِ التَّارِكِ لِعِلْمِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴). طبق این روایت، علما بر دو دسته‌اند: عالمی که به علمش عمل کند که وی نجات‌یافته است، و عالمی که علمش را ترک کند (و بر اساس آن عمل نکند)؛ چنین شخصی هلاک می‌شود. اهل دوزخ از بوی تعفن چنین عالمی رنج می‌برند!

۵. «لَا تَجْعَلْ بُيُوتِي وَ بَيْتَكَ عَالِمًا مَقْتُونًا بِالدُّنْيَا فَيَصُدَّكَ عَنْ طَرِيقِ مَحَبَّتِي فَإِنَّ أَوْلِيكَ قُطَاعَ طَرِيقِ عِبَادِي الْمُرِيدِينَ إِنْ أَدْنَى مَا أَنَا صَانِعٌ بِهِمْ أَنْ أَنْزِعَ حَلَاوَةَ مُنَاجَاتِي عَنْ قُلُوبِهِمْ» (همان، ص ۴۶). طبق فرازی از این روایت که مورد استناد در این بحث است، عالمی که به علمش عمل نکند و مقتون دنیا شود، خداوند شیرینی مناجات خود را از قلب او برمی‌دارد.

۶. «يُعْطَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُعْفَرَ لِّلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ» (همان، ص ۴۷). طبق این روایت، هفتاد گناه (و آثار و تبعات معصیت)، از جاهل بخشیده می‌شود؛ قبل از اینکه یک گناه عامل بخشیده شود.

۷. «وَيُؤَلِّمُ الْعُلَمَاءُ السَّوْءَ كَيْفَ تَلَطَّى عَلَيْهِمُ النَّارُ» (همان). در این روایت، زبانه‌های آتش علمای بد را (که به مقتضای شناخت‌های خود عمل نکرده‌اند)، دربر می‌گیرد.

۶. تطبیق فعل اخلاقی در انسان مسلمان

تعیین معیار عمل اخلاقی، بدون توجه به مخاطب خطاب‌های اخلاقی و حقیقت وجودی آن، لغو و گمراه‌کننده است. برای قضاوت صحیح درباره معیار کار اخلاقی، باید فاعل کار اخلاقی را به‌طور کامل و بدون انقطاع و تفکیک از عناصر

حقیقی هویت بخش آن تصویر کرد. قضاوت مبتنی بر شیوه انتزاعی، بازی در زمین دیگرانی است که با ما، هیچ نسبتی در مبانی هستی شناختی ندارند؛ زیرا انتزاع برای ساده سازی تصور ما از موضوع انجام می شود. بنابراین، باید توجه داشت که برای ساده شدن، صورت مسئله را پاک نکنیم و ذاتیات و اجزای مؤثر و اصلی آن را حذف نکنیم.

تعریف انسان، در منابع نقلی و عقلی اسلامی، وجود انسان را عین ربط و وابستگی به خداوند می داند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۱۶۱-۱۶۷). بر اساس این تحلیل، لازمه عبودیت مطلق انسان این است که جز خدا را نبیند، و جز خواست او را نخواهد. بنابراین، عبد ابتدا مفهوم «وظیفه» را می یابد و از تحلیل آن، با توجه به حکمت خدا، به مفهوم «نتیجه» پی می برد. در مقام عبودیت، انصراف توجه از خدا و خواست او به نتایج افعال، غیر اخلاقی است؛ زیرا تناسب بین شناخت و گرایش، در این وضعیت مراعات نشده است. بنابراین، وظیفه گرا ترتب نتایج کمال آفرین برای انسان بر انجام وظیفه را قبول دارد، همچنان که نتیجه گرا، لزوم انجام وظایف برای رسیدن به نتایج کمالی را می پذیرد. اختلاف در این است که اخلاقی شدن عمل به وظیفه مداری یا نتیجه بخشی است. تناسب گرا معتقد است: با فرض پذیرش ربوبیت خداوند، برای اخلاقی شدن رفتار، انجام وظیفه بر ترتب نتیجه اولیت و اولویت دارد.

انسان در مسیر حرکت شناختی خود، به مجموعه ای از فهم ها و دریافت ها می رسد که از دو حال خارج نیست: یا مطابق با واقع و حق مطلق است که طبق دیدگاه صحیح همین معارف ناب اسلامی است که در اختیار ما است و یا دچار سوء فهم و جهل مرکب یا فهم ناقص می شود. افراد هر دو گروه، سه دسته هستند: آنها که نیات و انگیزه شان در سطح شناخت آنها است و درخور توان خود عمل می کنند. دسته دوم، عمل دارند ولی نیت و انگیزه آنها، در سطحی پایین تر از شناخت آنهاست. دسته سوم، کسانی هستند که اصلاً به مقتضای شناخت خود عمل جوارحی هم نمی کنند. در میان این سه دسته، طبق پیش اسلامی، تنها دسته اخیر هستند که مورد عقاب قرار می گیرند و سایر گروه ها، چه آنها که دچار جهل مرکب شوند، یا آنها که با وجود فهم درست و عمل متناسب جوارحی، انگیزه های درخور شناخت خود ندارند، معذب نیستند. هر چند به رتبه عالمان عامل با انگیزه متناسب الهی نیز نمی رسند. بنابراین، ما سه دسته اعمال داریم: اعمال اخلاقی، اعمال مقبول شرعی و اعمال مأجور شرعی. رابطه عمل اخلاقی، با عمل مقبول شرعی از نوع عموم و خصوص من وجه است. همچنین، رابطه عمل اخلاقی با رفتارهای مأجور شرعی نیز عموم و خصوص من وجه است.

بنابراین، لازم است در تشکیل نظام اخلاقی و ترسیم ملاک فعل اخلاقی، به تحلیل رابطه عینی- تعلقی عبد و رب پرداخت و آن را جایگزین تحلیل رابطه انتزاعی- استقلالی حب نفس به کمال نمود؛ زیرا ذات و نفس، اگرچه در تحقق رفتار اخلاقی نقش قطعی دارد، ولی نفس صرفاً ظرف تحقق رفتار اخلاقی است. به همین دلیل، در رفتارهای غیر اخلاقی نیز همین نقش را ایفاء می کند. این برخلاف رابطه تعلق بین بنده و خداست که قید رفتارهای اخلاقی انسان است و به همین دلیل، در رفتارهای غیر اخلاقی انسان مسلمان نیز دقیقاً عدم مراعات این قید است که رفتار را «غیر اخلاقی» می کند.

منبع شناخت وظایف اخلاقی، گاه عقل و گاهی نیز نقل است. در شکل دهی نظام اخلاقی و تعیین مصادیق فعل اخلاقی، تا هر جا که عقل توان قضاوت داشته باشد، استفاده می کنیم و ادامه مسیر را با ادله نقلی معتبر دنبال می کنیم.

از آنجاکه فعل اخلاقی طبق توضیحات قبلی، مشروط به نیت و نیت مشروط به شناخت (اثبات) است، بنابراین فعل اخلاقی در رتبه بعد، از شناخت و اثبات، امکان وقوع دارد؛ یعنی ظرف تحقق فعل اخلاقی در رتبه بعد از مرحله اثبات و دو رتبه بعد از مرحله ثبوت است. بنابراین، در مرحله ثبوت، صحبت از فعل اخلاقی بی‌معنا و بی‌مورد است. نتیجه‌گرا، بین هدف و فایده خلط کرده است؛ زیرا در مکتب اسلام و همه ادیان توحیدی، هدف عبد اطاعت از دستورات خداوند است. فایده این کار، رسیدن به نتایج واقعی است. از آنجاکه اراده و التفات عبد، بما هو عبد، مستقیماً و مستقلاً به وظیفه یعنی خواست و اراده خداوند تعلق گرفته است، نمی‌توان با معیار قرار دادن نتایج مترتب بر عمل، درباره اخلاقی بودن آن قضاوت کرد.

به عبارت دیگر، اشکال در غفلت از نقش قصد در تحقق فعل اخلاقی است؛ زیرا هدف عبد بما هو عبد، عبودیت و اطاعت است و نه رسیدن به نتیجه؛ یعنی نتیجه‌گرا، یا باید کارهای عبد را که فاقد قصد و توجه به نتیجه است، غیراخلاقی بداند و یا وجود نیت و قصد را در تحقق فعل اخلاقی شرط نداند. هر دو اینها، غیرقابل پذیرش است. ممکن است نتیجه‌گرا، به تشکیک در مفهوم اخلاقی بودن تمسک کند؛ یعنی کار عبد برای تحصیل نتیجه را اخلاقی و کار عبد برای شکر، حب یا انجام وظیفه را اخلاقی تر بداند. از آنجاکه قدر مشترکی بین این دو وجود ندارد، درواقع، اخلاقی بودن را به صورت مشترک لفظی، در مورد این دو رفتار به‌کار برده است. نباید تصور کرد که قرب الهی قدر مشترک، بین این دو رفتار است؛ زیرا قرب الهی صرفاً نتیجه و اثر مشترک دو رفتار است و بین اثر مشترک که از نوع حیث تعلیلی است و قدر مشترک که از نوع حیث تقیدی است، تفاوت آشکار وجود دارد.

از جهت ثبوتی، اخلاقی بودن رفتار اقتصادی فرد مسلمان، متناظر با انجام اراده و خواست خدا است. از جهت اثباتی، اخلاقی بودن عمل فرد مسلمان، مشروط به احراز مرجع تعیین وظیفه و مصادیق وظیفه و قصد انجام عمل، به جهت وظیفه بودن آن است. وظیفه از هر طریق و با هر استدلالی، شرط اخلاقی بودن عمل این است که شخص مسلمان طبق شناخت مفروض، به وظیفه‌اش با انگیزه تحقق خواست و رضایت خداوند عمل نماید.

۷. بررسی اشکالات

از آنجاکه معیار عمل اخلاقی در این مقاله، تناسب بین ارکان فعل اختیاری؛ یعنی تناسب و سنخیت بین گرایش، شناخت و توانایی شمرده شده است؛ بنابراین، به‌طور کلی این مقاله داعیه وظیفه‌گرایی را ندارد، بلکه در مقام تطبیق نظریه مقبول برای فرد مسلمان، به لزوم التزام به رضایت و خواست الهی، برای اخلاقی شدن عمل تکیه شده است. در ادامه، به بررسی دو اشکال می‌پردازیم که ممکن است متوجه نظریه اخلاقی مذکور، برای فرد مسلمان شود. اشکال اول، ناظر به درک عرفی از مفهوم ملاک اخلاقی است که از آن، به مشکل عدم شمول تعبیر می‌کنیم. اشکال دوم، اشکال عقلی درباره ماهیت و منشأ اولین وظیفه‌ای است که طبق این نظریه، متوجه عامل اخلاقی مسلمان می‌شود، و از آن به مشکل وظیفه اول تعبیر می‌کنیم.

۱-۷. بررسی و نقد مشکل عدم شمول

اشکال: ترسیم چنین نظام اخلاقی، موجب خارج کردن اکثریت مردم از دایره اخلاق و رفتار اخلاقی می‌شود؛ زیرا اکثر مردم بر اساس طمع بهشت و ترس دوزخ، رفتارهای درست را انجام می‌دهند و صرفاً اقلیتی هستند که بر اساس عبودیت و شایستگی خداوند، برای پرستش و اطاعت رفتار می‌کنند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۶).

در پاسخ اشکال باید گفت: اشکال عدم شمول با مشکلات ذیل روبرو است:

۱. این اشکال به سایر قرائت‌ها از وظیفه‌گرایی، نتیجه‌گرایی، و فضیلت‌گرایی نیز وارد است؛ زیرا نه در مقام نظری و علمی و نه در جایگاه عمل و ذهنیت عمومی افراد، یک درک یا التزام عام، در مورد ملاک ارزش اخلاقی وجود ندارد. چنددستگی نظری که روشن است. رفتارهایی از نوع مردم هم که در مظان اخلاقی بودن است، با یک انگیزه عمومی، مبتنی بر صرفاً یکی از نتیجه، فضیلت یا وظیفه انجام نمی‌شود، بلکه برخی به دنبال کسب فضیلت، برخی به دنبال تحصیل نتایج خیر و برخی، به دنبال انجام وظایف، به عمل اخلاقی دست می‌زنند. همین دسته‌بندی، در مورد رفتارهای متعدد یک شخص نیز صادق است.

۲. اصل این ادعا مورد تردید است که عموم مردم، رفتار اخلاقی را رفتار مطابق با وظیفه نمی‌دانند، یا با چنین شاخصی رفتار نمی‌کنند. هر شخص مؤمنی در وجدان خود می‌یابد که قصد و انجام عمل برای وظیفه بر قصد و انجام عمل برای نتیجه یا فضیلت ترجیح دارد؛ هرچند در مقام عمل دچار غفلت شود. همان شخصی که رفتار دینی‌اش را به دنبال کسب نتایج اخروی انجام می‌دهد، می‌پذیرد که عمل به وظیفه الهی بر هر چیز ترجیح دارد. اگر در حین عمل به این واقعیت توجه کند، طبعاً قصد خود را از نتیجه یا فضیلت به وظیفه تبدیل می‌کند. هر مسلمانی، به‌طور ارتکازی، رجحان ارزشی عمل به وظیفه، بر عمل برای نتیجه یا فضیلت را درک می‌کند. در صورت الثقات، هدف رفتار خود را انجام وظیفه قرار می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت: اکثر مردم مسلمان به صورت آگاهانه، رفتار مبتنی بر وظیفه و به صورت ارتکازی و نیمه‌آگاهانه، رفتار مبتنی بر تناسب بین ارکان فعل اختیاری را واجد ملاک اخلاقی بودن می‌دانند.

۳. ملاک عمومی اخلاقی بودن عمل، تناسب‌گرایی است که انجام عمل، در حد شناخت را اخلاقی می‌داند. تحقق عمل اخلاقی، برای اهل ایمان و معرفت به خدا دشوارتر است؛ زیرا شناخت بیشتری دارند. به‌طور کلی، بین درجه شناخت و سهولت تحقق فعل اخلاقی، رابطه عکس برقرار است؛ یعنی هرچه معرفت بیشتر باشد، تحقق فعل اخلاقی دشوارتر و مشروط به شرایط مضاعفی خواهد شد.

۴. نظام اخلاقی به‌وجود آمده تا جامعه و افراد را از وضعیت فاسد موجود، به وضعیت مطلوب برساند. با این توصیف، چرا از عدم عمومیت یک معیار در رفتارهای افراد دغدغه داشته باشیم! آیا اکنون که بسیاری از افراد در عالم، اعتقادات و رفتارهای ناصوابی دارند، از مطرح کردن ملاک و مصداق رفتار و اعتقاد درست دست برمی‌داریم؟ قطعاً نه!

۲-۷. بررسی و نقد مشکل وظیفه اول

اشکال: بر اساس تعریف تناسب‌گرایی و تطبیق آن در انسان مسلمان، که منجر به وظیفه‌گرایی الهی می‌شود، منشأ

ارزش اخلاقی انجام وظیفه است. اکنون این پرسش مطرح است که اعتبار گزاره «باید مطابق خواست خدا عمل کرد!»، از کجا ناشی می‌شود؟ اگر گفته شود: اعتبار این گزاره، به واسطه نتایج واقعی است که بر عمل به خواست خدا مرتب می‌شود، به نتیجه‌گرایی اعتراف شده است. اگر گفته شود: اعتبار این گزاره، مبتنی بر خواست خدا است که مثلاً، فرموده «از خدا اطاعت کنید»، پرسش متوجه اعتبار گزاره اخیر می‌شود و پاسخ مجدد، منجر به تسلسل می‌شود. اگر گفته شود: اعتبار این گزاره به خودش است، دچار اشکال دور در استدلال خواهیم شد. بنابراین، وظیفه‌گرایی در توجیه وظیفه‌اولین، مواجه با یک سه‌راهی با دو راه بن‌بست است: اعتراف به نتیجه‌گرایی، تسلسل، یا دور! از آنجا که دور و تسلسل محال است، وظیفه‌گرای چاره‌ای جز اعتراف به نتیجه‌گرایی ندارد.

در پاسخ اشکال باید گفت: با مفروض گرفتن بطلان تسلسل و دور، به پاسخ این اشکال می‌پردازیم. پیش از پاسخ، لازم است توجه شود که طبق اصل علیت، ترتب نتایج بر اسباب، ضروری و قطعی است. از جمله با عمل به خواست خدا، نتایج واقعی ناشی از آن مرتب خواهد شد. اشکال وظیفه اول، با مشکلات ذیل روبرو است:

۱. گزاره «باید به خواست خدا عمل کرد» را اگرچه می‌توان با منطق نتیجه یا فضیلت مستدل کرد و گفت: «باید به خواست خدا عمل کرد؛ زیرا موجب تحقق نتایج واقعی عالی می‌شود»، یا گفت: «باید به خواست خدا عمل کرد؛ زیرا منجر به تحقق فضایل می‌شود»، و استدلال‌های بجا و درستی است. اما این دو راه، تنها راه‌های مستدل کردن این ادعا نیست؛ زیرا اگر بتوان برای اثبات این الزام، به فعل خدا (نتایج) متمسک شد، به طریق اولی می‌توان به ذات الهی متمسک شد و ذات الهی را شایسته عبودیت و منشأیی برای الزام دانست، شایستگی که می‌توان از آن با بیان دستوری و هنجاری، به الزام و باید تعبیر کرد.

۲. (در ادامه بند قبل)، طبق معیار و تعریف برگزیده از فعل اخلاقی، استدلال به نتایج و فضایل، هرچند حاکی از یک ارزش وجودی است، ولی نمی‌تواند منشأ ارزش اخلاقی افعال شود؛ زیرا رابطه ضرورت بالقیاسی که بین خواسته خدا و نتایج و فضایل برقرار است (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۸۰)، حاکی از تحقق یک کمال وجودی در فاعل است. درحالی‌که، ارزش اخلاقی که در اینجا مدنظر است، ناشی از التزام و گرایش فاعل مختار برای انجام عمل آگاهانه و اختیاری متناسب با سطح شناخت و توانایی‌اش است. به عبارت دیگر، عمل اخلاقی، عملی اختیاری است که در آن، بین سه رکن فعل اختیاری، یعنی دانش، توانایی، و گرایش، تناسب برقرار باشد. اگر گرایش فرد در سطحی کمتر از دانش و توانایی او باشد، رفتار او غیراخلاقی خواهد بود. تشخیص اینکه در صور مختلف، تناسب ارکان فعل اختیاری، با عمل برای وظیفه، فضیلت یا نتیجه سازگار است، یک بحث صغروی است. به بیان سوم، تکیه استدلال به نتیجه و استدلال به ضرورت بالقیاس، بر تحقق نتیجه فعل و ترتب فایده بر کار است. درحالی‌که، تکیه استدلال در ارزش اخلاقی، با توجه به رکن بودن حسن فاعلی و نیت، باید بر فعل نفسانی فاعل باشد. ارزش‌های وجودی و فلسفی، باثبات و ایستا است. درحالی‌که به جهت پویایی در شناخت‌ها، توانش‌ها و گرایش‌ها، ارزش‌های اخلاقی پویا و منعطف است. البته، این انعطاف به معنی نسبیّت باطل نیست؛ زیرا نسبیّت در ارزش اخلاقی، وقتی وجود دارد که بگوییم: برای دو نفر با دانش، قدرت و گرایش مساوی و عمل مشابه دو ارزش اخلاقی وجود دارد.

۳. بر اساس تناسب مذکور بین شناخت و گرایش، اگر به این نتیجه رسیدیم که خدا چیزی از ما نخواسته است، شناخت ما فاقد لوازم رفتاری است؛ یعنی تناسب و رفتار اخلاقی، سالبه به انتفای موضوع است. اگر به این نتیجه رسیدیم که خدا خواسته‌هایی از ما دارد، ولی فرضاً به این نتیجه رسیدیم که مراعات خواست خدا بر ما لازم نیست، به همان نتیجه فرض قبلی می‌رسیم. در این دو فرض، تمسک به نتیجه‌گرایی فاقد اشکال است. اما اگر به این نتیجه رسیدیم که خدا از ما اموری را خواسته و مراعات آنها بر ما لازم است، در اینجا بر ما انجام خواست خدا لازم است. تا این مرحله، پرسش از اخلاقی بودن بی‌مورد است. اما در اینجا، این پرسش اخلاقی رخ می‌کند که آیا این وظایفی را که از طرف خدا رسیده و فرد موظف به انجام آن است، به چه انگیزه و قصدی باید انجام دهد؟ با فرض دانشی که به آن رسیده است، تناسب میان ارکان فعل اختیاری اقتضا می‌کند که فرد، اعمال خود را برای انجام وظیفه انجام دهد. این تعبیر دیگری از اخلاقی بودن رفتار است.

۴. طبق مذهب عدلیه، احکام شریعت، تابع مصالح و مفاسد است. درباره‌ی اینکه متعلق مصلحت و مفسده چیست، دو وجه مطرح است: یک، احکام دایرمدار مصالح موجود در متعلق احکام است. دو، احکام دایرمدار مصالح موجود در خود احکام است. اگرچه قاعدتاً احکام الهی، واجد مصالحی در متعلق احکام است، اما این قاعده ضرورت ندارد. ممکن است برخی احکام الهی صرفاً جهت آزمون یا سایر مصالح خارج از متعلق حکم باشد. اما وجود مصلحت در خود احکام ضرورت دارد و به اقتضای حکمت الهی، هر حکمی مصلحت و حکمتی دارد. بنابراین، قدر یقینی در همه احکام شریعت، التزام به خواست و دستور خدا است و دستیابی به نتایج یا فضایل ناشی از متعلق، ضروری و همیشگی نیست.

نتیجه‌گیری

یافته‌های مقاله حاوی پاسخ به این پرسش است که ملاک ارزشگذاری اخلاقی چیست؟ سه دیدگاه متعارف در این زمینه، اخلاقی بودن عمل را به کسب نتیجه، تحقق فضیلت یا انجام وظیفه منوط می‌داند که هر یک، اخلاقی بودن عمل را با مفهومی خارج از عمل محک می‌زند. در این مقاله، دیدگاهی بدیل مطرح شد که می‌توان از آن، به «تناسب‌گرایی» تعبیر کرد. دیدگاه تناسب‌گرا معتقد است: برای اخلاقی شدن عمل، باید بین ارکان فعل اختیاری، یعنی دانش، توانایی و گرایش، تناسب و سنخیت برقرار باشد.

فعل اختیاری، دارای سه رکن دانش، توانایی، و گرایش است که از تناسب و سنخیت این سه رکن با هم، صفت اخلاقی بودن انتزاع می‌شود. فعلی که واجد این تناسب و سنخیت باشد، فعل اخلاقی و واجد ارزش اخلاقی محسوب می‌شود. بنابراین، در مورد رفتار اخلاقی فرد مسلمان، با ارائه تصویری جامع از انسان که نسبت ربطی و بندگی انسان نسبت به خدا، در آن پررنگ‌تر از هر نقش دیگری است و انسان را فرامی‌خواند که در مقابل مولای حقیقی، یعنی خدای متعال، کرنش و عبودیت کند و جز او را نبیند، عملی اخلاقی است که ناشی از نگاه عبد، به خواست خداوند باشد. بنابراین، رفتار انسان مسلمان هنگامی دارای ارزش اخلاقی است که بین شناخت، توانایی، و گرایش در فعل وی تناسب و سنخیت باشد. مصداق این تناسب، بسته به سطح شناخت و توانایی افراد، متفاوت و مشگک خواهد بود.

به این دیدگاه، ممکن است دو اشکال وارد شود: ۱. این ملاک، موجب خروج اکثریت رفتارها از دایره رفتار اخلاقی می‌شود. ۲. طبق این ملاک، در مورد فرد مسلمان، چه چیز موجب الزام تبعیت از خواست خداوند می‌شود. مستشکل می‌خواهد با نفی دور و تسلسل، از وظیفه‌گرا بر نتیجه‌گرایی اقرار بگیرد. در پاسخ به اشکال اول، اولاً، این اشکال به سایر ملاک‌ها نیز وارد است. ثانیاً، ارتکاز رفتار یک مسلمان، انجام وظیفه را بر تحصیل نتیجه ترجیح می‌دهد. ثالثاً، طبق ملاک عمومی تناسب‌گرایی، هرچه دارایی شناخت و توانایی بیشتر باشد، قاعدتاً اخلاقی شدن رفتار دشوارتر می‌شود. رابعاً، حقیقت اخلاقی را نباید فدای واقعیت موجود کرد. در پاسخ به اشکال دوم، اولاً، اگر می‌توان به نتیجه و فضیلت، بر اخلاقی شدن عمل تمسک کرد که فعل خدا است، به طریق اولی، باید به ذات خدا تمسک کرد. ثانیاً، باید ارزش اخلاقی را از ارزش وجودی تفکیک کرد. ارزشی که در نتیجه‌مندی یا فضیلت‌مندی عمل وجود دارد، ارزش وجودی و فلسفی است، درحالی‌که ارزش اخلاقی فعل مفهومی عملیاتی و پویا دارد و طبق تعریف، ناشی از تناسب بین ارکان فعل اختیاری است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۱، ترجمه محمد دشتی، چ چهارم، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.
- اترک، حسین، ۱۳۹۵، *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- احسانی، زهرا، ۱۳۹۲، *تأملات فلسفی در اخلاق*، تهران، جهاد دانشگاهی استان مرکزی.
- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن (۲ جلدی)*، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جمعی از محققان، ۱۳۸۹، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- دبیری، احمد، ۱۳۸۹، «فضیلت‌گرایی در اخلاق»، *معرفت اخلاقی*، ش ۵، ص ۵-۲۲.
- ریچلز، جیمز، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، چ دوم، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۹۲، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فرانکنا، ویلیام، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۲، *بنیاد اخلاق (روشی نو در آموزش «فلسفه اخلاق»)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱، «نقش نیت در ارزش اخلاقی»، *اخلاق و حیاتی*، ش ۲، ص ۸۵-۱۱۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۳، *دروس فلسفه*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ویلیامز، برنارد، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه و تعلیقات: زهرا جلالی، تهران، نشر معارف.

مبانی جهان‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی سیدمرتضی

pashaevahid@gmail.com

وحید پاشایی / استادیار دانشگاه بوعلی سینا همدان

دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۴

چکیده

برای ترسیم یک نظام اخلاقی، به مبانی مختلف و مستحکمی نیاز است. یکی از مهم‌ترین مبانی در ارائه یک نظام اخلاق، مبانی جهان‌شناختی است که نگاه اندیشمندان به عوالم هستی و اصول حاکم بر آن را بازتاب می‌کند. سیدمرتضی، از اندیشمندان بنام شیعه در اندیشه‌های کلامی خود، نگرشی به جهان هستی دارد که در نتیجه منجر به تقسیم عوالم وجود، به عوالم پیش از دنیا، عالم دنیا و عوالم پس از دنیا شده است. این نوشتار، به تشریح و تحلیل این نگرش و تأثیر آن در اخلاق پرداخته و به نتایجی همچون انگیزش اخلاقی با توجه به اعتقاد به عوالم پسینی دنیا و ثواب و عقاب اخروی، معناداری اخلاق با توجه به انکار عالم ذر پیش از دنیا و توجیه چرایی زیست اخلاقی، در اثر اعتقاد به ناظمی مدبر و صاحب قوانین در دنیا رسیده است.

کلیدواژه‌ها: عوالم وجود، انگیزش اخلاقی، معناداری اخلاق، عالم دنیا، عالم ذر، سیدمرتضی.

مقدمه

نگاه انسان به چیستی جهان هستی و عوالم وجودی، همواره یکی از دغدغه‌های فکری بشر بوده تا نقش انسان در این عالم و مسئولیت‌های وی، از جمله مسئولیت‌های اخلاقی، مشخص شود. در واقع، شناخت هستی نشئت گرفته از این پرسش است که چگونه باید زیست؟ پاسخ به چنین پرسشی، لاجرم مباحثی را از سنخ مباحث جهان‌شناختی پدید می‌آورد (ر.ک: افلاطون، ۱۳۵۷، ص ۵۷۹).

به‌طور کلی، جهان‌شناسی به مسئله «شناخت» مربوط می‌شود. شناخت نیز از خصال ویژه انسانی است که برخلاف احساس که از مشترکات انسان و سایر جانداران به‌شمار می‌آید، به نیروی تفکر و تعقل او بستگی دارد. به عبارت دیگر، جهان‌بینی یک جهت‌گیری شناختی اساسی است که می‌تواند شامل فلسفه طبیعی، اصول اساسی، هنجارها، ارزش‌ها، احساسات و اخلاقیات شود. مکتب‌های اخلاقی، همانند سایر روش‌های فردی و اجتماعی، از «جهان‌بینی» و دیدگاه‌های کلی درباره جهان آفرینش سرچشمه می‌گیرد و این دو، یک واحد کاملاً به هم پیوسته و منسجم را تشکیل می‌دهند.

بی‌شک صدور «باید»، بر اساس واقعیاتی عینی و هست‌هایی است که مورد نظر واقع شده و بر پایه آن امر به انجام یا ترک چیزی شده است. اگر این فرمان از سوی انسان و مجموعه‌ای جایز الخطا باشد، طبعاً امکان به خطا رفتن آن نیز وجود دارد. اینکه احکام الهی از مصالح و مفاسد سرچشمه می‌گیرند، اشاره به همین رابطه است: و «كُلَّمَا حَكَّمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكْمَ بِهِ الشَّرْعِ»؛ هر کاری را عقل حکم به خوبی یا بدی آن کند، شرع نیز مطابق آن فرمان می‌دهد؛ نیز اشاره به وجود رابطه تنگاتنگ میان واقعیت‌ها و احکام (بایدها و نبایدها) می‌باشد.

در نهایت، می‌توان این قاعده عقلی را دست‌مایه ادعای خود گرفت و گفت: محال است یک حکم حکیمانه بی‌ارتباط با واقعیات موجود در زندگی بشر باشد. در غیر این صورت، حکم و قانون امری بی‌اعتبار و گزافه و تحکم است. با این توضیح، رابطه دیدگاه‌های کلی در مجموعه هستی و آفرینش انسان، با مسائل اخلاقی روشن می‌شود و منشأ پیدایش مکتب‌های مختلف اخلاقی نیز به خوبی روشن می‌گردد (پویمن و فیزر، ۲۰۱۲، ص ۶۶-۷۰). به عبارت دیگر، تأثیر جهان‌شناسی یک متفکر و یک مکتب، در ترسیم نظام اخلاقی مطبوع خود، تردیدناپذیر است و چه بسا به انکار امکان اخلاق بینجامد. به‌عنوان نمونه، اگر در مکتبی، هستی برابر با ماده دانسته شود و جهان به عالم طبیعت محدود و انسان در جسم و وجود مادی و زیستی او منحصر گردد، نظام اخلاقی‌ای تحقق می‌یابد که متناسب با این تفکر باشد. به‌گونه‌ای که نیازهای جسمی و مادی و دنیوی افراد تأمین شود و انسان به اوج بهره‌گیری و لذت مادی برسد. اما در مقابل، هستی فراتر از ماده و این جهان طبیعی قلمداد شده، ماورای طبیعت و جهان آخرت نیز بخشی از عالم هستی انگاشته شده، قطعاً نظام اخلاقی‌ای که بر مبنای این تفکر طراحی شده، متفاوت از نظامی است که هستی را مساوی با ماده می‌انگارد. بنابراین، می‌توان گفت: نظریه‌های متفاوت اخلاقی، از اختلاف در این تفکرات سرچشمه می‌گیرند.

بسیاری از متکلمان اسلامی، جدای از مباحث عقلی این مسئله، به دلیل مباحث دینی ناظر به هستی‌شناسی و جهان‌شناسی موجود در آیات و روایات، به بیان چنین موضوعاتی پرداخته‌اند و غالباً آنها را در بخش‌های فرعی آثار خود و در «لطیف‌الکلام»، که به موضوعاتی غیر از توحید و نبوت و معاد و اصول دین اختصاص دارد، گنجانده‌اند. به رغم اینکه در مباحث جهان‌شناسی، به حقیقت انسان و شناخت ابعاد وجودی انسان نیز پرداخته می‌شود، اما با صرف‌نظر از تعریف وجود و اقسام آن، از جهات مختلف (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۹-۲۸۴: همو، ۱۴۱۱ق، ص ۵۷۴-۵۷۵) که تأثیر چندانی در اخلاق، با توجه به نظرات پراکنده و مختصر سیدمرتضی ندارند، نگاه سیدمرتضی به عوالم و اصول حاکم بر هستی که در مباحث اخلاقی تأثیرگذارند، تشریح شده است. بنابراین، می‌توان گفت: نظریه‌های متفاوت اخلاقی، از اختلاف در این تفکرات سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، هستی‌شناسی اخلاقی به ارائه منسجم یک نظریه اخلاقی کمک شایانی می‌کند و در مباحث بسیاری همچون نظریه سعادت، حسن و قبح ذاتی در اخلاق، ماهیت گزاره‌های اخلاقی، از حیث وجودی بسیار تأثیرگذار است (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۳-۳۷).

البته لازم به یادآوری است که سیدمرتضی به‌عنوان بنیان‌گذار علم مدون کلام شیعه، که در زمره قدمای متکلمان قرار می‌گیرد، مورد مطالعه قرار گرفته و نظریات کلامی وی، برای ترسیم دیدگاه اخلاق مشهور در تشیع، اساس و بنیان به‌شمار می‌آید. ضمن اینکه، شاگردان سیدمرتضی و پیروان وی، تشکیل‌دهنده طیف عقل‌گرایی در حوزه تشیع هستند. از این‌رو، شناخت آرای کلامی آنها، در واقع شناخت مبانی فکری آنها در اخلاق است. مبانی اخلاق در آثار متکلمان، به بن‌مایه‌هایی اشاره دارد که در علم کلام به اثبات رسیده و در اخلاق تأثیرگذارند. بنابراین، هرچند سیدمرتضی، اثر مستقل اخلاقی ندارد، اما مطالعه آثار کلامی وی که اصلی‌ترین محل برای بروز مبانی نظری او به‌شمار می‌آید، ما را به ترسیم یک نظام اخلاقی، مبتنی بر دین کمک می‌کند.

عوالم‌های وجود

به اعتبارهای گوناگون، می‌توان عوالم وجود را تقسیم کرد و خصوصیتی برای آنها برشمرد. عالم غیب و شهادت، عالم ماده و ماوراءالطبیعه، تقسیم عوالم بر اساس متون دینی همچون عالم ذر، دنیا، برزخ و قیامت، از جمله این تقسیم‌بندی‌ها است. ما در اینجا بر اساس تقسیم‌بندی مستند به آیات و روایات، که سیدمرتضی نیز ناظر به آنها مطالبی را عرضه کرده، خصوصیات این عوالم را بیان می‌کنیم. در یک نگاه کلی، می‌توان به عوالم پیشینی، عالم دنیا و عوالم پسینی اشاره کرد.

عوالم پیش از دنیا

عوالم پیشینی را می‌توان با بحث وجود پیشین انسان مطرح کرد که به‌طور کلی به سه موضوع مجزا و در عین حال مرتبط، ارتباط پیدا می‌کند: خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام، تقدم خلقت ارواح بر ابدان، و عالم ذر. هر سه موضوع، پیش از درگرفتن مباحث کلامی درباره آنها، در کتب روایی و در قالب روایات منقول از معصومین علیهم‌السلام مطرح بوده‌اند.

مضمون روایات خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام، اجمالاً از این قرار است: اهل بیت علیهم السلام نخستین مخلوقات خداوند هستند که همچون نور یا اشباح نور یا ظل النور یا روح از نور خداوند آفریده شدند و با استقرار در اطراف یا جانب راست عرش الهی، به حمد و تسبیح خداوند پرداختند. پس از آفرینش حضرت آدم، انوار اهل بیت علیهم السلام به صورت نوری یکپارچه در صلب حضرت آدم قرار گرفت تا آنکه با انتقال در اصلاب و ارحام پاک، در نهایت همه اهل بیت علیهم السلام از مادر متولد شدند. دسته دیگری از روایات، که از تقدم خلقت ارواح انسان‌ها بر ابدان‌شان سخن می‌گویند و تأکید می‌کنند که ارواح انسان‌ها، قبل از حیات دنیوی با یکدیگر آشنا بودند و موافقت و مخالفت دنیوی بین انسان‌ها، در موافقت و مخالفت ارواحشان در حیات پیشین ریشه دارد. این روایات، همچنین بیان می‌دارند که این ارواح بر اهل بیت علیهم السلام عرضه شدند و ایشان از همان زمان، دوستان خود را می‌شناختند.

در کنار روایات خلقت نوری و روایات تقدم خلقت ارواح بر ابدان، دسته سومی از روایات وجود دارند که از خلقت ذری و عالم ذر سخن می‌گویند. در روایات خلقت ذری آمده است که خداوند انسان‌ها را به صورت موجودات ریز و ذره‌وار از صلب حضرت آدم بیرون کشید و با معرفی خود به ایشان، از ایشان پیمان بندگی گرفت. این ذرات، هر یک به موقع از صلب پدر به رحم مادر منتقل می‌شوند، تا با طی مراحل جنینی متولد گردند. به رغم اینکه این دسته‌بندی درباره اکثر روایات راجع به وجود پیشین انسان صدق می‌کند، اما روایاتی نیز وجود دارند که برای دلالت بر عوالم پیشین همزمان، سه واژه اظله، ارواح و ذر را که هر یک تنها در یکی از سه دسته پیشین به کار رفته بودند، به کار می‌برند. نظیر این روایت:

إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ شَيْعَتِنَا بِالْوَلَايَةِ لَنَا وَ هُمْ ذُرٌّ يَوْمَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى الذَّرِّ بِالْإِقْرَارِ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَسَلَّمَ بِالنَّبُوءَةِ وَ عَرَضَ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ فِي الطَّيْنِ وَ هُمْ أَظْلَةٌ وَ خَلَقَهُمْ مِنَ الطَّيْنَةِ الَّتِي خَلَقَ مِنْهَا آدَمَ وَ خَلَقَ اللَّهُ أَرْوَاحَ شَيْعَتِنَا قَبْلَ أَيْدَانِهِمْ بِالْفَى عَامَ (کلبی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۳۷).

قرار دادن این روایات، در یکی از سه دسته مذکور دشوار است. به نظر می‌رسد، آنها را باید دسته‌ای مستقل محسوب داشت. در عین حال، برای فهم مرادشان سه دسته دیگر را قرینه قرار داد و نیز بعکس. به هر حال، وجود روایات فوق در منابع حدیثی، زمینه‌ای بود برای طرح سه بحث کلامی عمدتاً مجزا در نزد متکلمان و فلاسفه و عارفان شیعی:

۱. بحث خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام (چهارده معصوم)؛ ۲. بحث تقدم خلقت ارواح بر ابدان یا عالم ارواح؛ ۳. بحث عالم ذر (توران، ۱۳۹۳). البته لازم به یادآوری است که سیممرتضی از مباحث سه‌گانه بالا، تنها به عالم ذر پرداخته و از سایر مباحث در آثار کلامی خود نامی نبرده است.

عالم ذر

از عوالم پیش از دنیا که در آثار سیممرتضی مطرح شده است، تنها «عالم ذر» قابل شناسایی است. وی در برخی آثار خود، به فراخور بحث از مسئله فطرت و تفسیر آیه میثاق، نظر خود را درباره عالم ذر بیان داشته و آن را مورد واکاوی قرار داده است. سیممرتضی، در انکار عالم ذری که در آن استنطاق و نطقی بین خداوند و انسان‌ها صورت گرفته باشد، با شیخ مفید هم‌نوا است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶؛ شریف مرتضی، بی‌تا، ص ۱۹۲-۱۹۵). وی با اشاره به روایاتی که از

طریق امامیه در تفسیر آیه «الست» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده‌اند و ایمان و کفر انسان‌ها را در دنیا، تابع ایمان و کفرشان در عالم ذر می‌دانند، پس از بیان عدم حجیت این روایات به دلیل خبر واحد بودن، این احتمال را مطرح می‌کند که مقصود این روایات، علم پیشین خداوند باشد؛ یعنی خدا به هنگام خلقت می‌دانست که چه کسی مؤمن و چه کسی کافر خواهد بود. آنچه در دنیا اتفاق می‌افتد، مطابق علم خدا خواهد بود (شریف مرتضی، بی‌تا، ص ۱۹۵).
 وی همچنین روایتی را که در آن پیامبر از سبقتش بر انبیا، در اقرار به وجود خداوند سخن می‌گوید و آن را با آیه «الست» مرتبط می‌کند، دال بر مدعای قائلان به عالم ذر نمی‌داند؛ چرا که مقصود از این روایت، سبقت در فضیلت است و نه سبقت زمانی. به نظر وی، در این صورت نیز استشهادی که در روایت به آیه صورت گرفته، وجه دارد؛ چرا که مقصود این است که خداوند از ازل، سبقت پیامبر را بر دیگر انبیا می‌دانست (همان). بدین ترتیب، تفسیر وی نیز از روایات عالم ذر، خلاف ظاهر است؛ چرا که در این روایات، سخن از خلق پیشین است، نه علم پیشین الهی (همان، ص ۱۹۴-۱۹۵).

تفسیر و تأویل آیه الست

مهم‌ترین آیه‌ای که عالم ذر را مطرح می‌کند، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که می‌فرماید:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَسْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ؛ وَ (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را دربر گرفت، و آنها را گواه بر خویشانش ساخت، (و فرمود): آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم! (تا مبدا) روز رستاخیز بگویند: ما از این، غافل بودیم.

سیدمرتضی در تفسیر این آیه، سخن کسانی که ظاهر آیه را مستمسک خویش قرار دادند، رد کرده و توضیحی غیرظاهری از آیه ارائه می‌کند. وی با استناد به جزئیات آیه نظیر «من بنی آدم» و «من ظهورهم» و «من ذریاتهم» که به صورت جمع استعمال شده‌اند، مخاطب آیه را کسانی می‌داند که پدرانی مشرک داشته و بر همین شرک رشد یافته‌اند. در واقع، آیه با مخاطب قرار دادن آنها و بازگو کردن پیمانی که از آنان گرفته شده است، راهی را برای عذراوری یا غفلت باقی نگذاشته است.

اما درباره چگونگی این پیمان سیدمرتضی معتقد است: بنابر حکم عقل مبنی بر کامل‌العقل و مکلف بودن مخاطبان آیه، یا خداوند برخی از ذریه حضرت آدم که فرزندان مشرکان باشند را خلق کرده، آنها را به حد بلوغ رسانده، عقلشان را کامل نموده و با زبان رسولان خود، از آنان به معرفت و طاعت خویش اقرار گرفته و آنان اقرار نموده‌اند، یا خداوند آفرینش و ترکیب انسان را به گونه‌ای رقم زده است که نشانه معرفت خداوند و وحدانیت، وجوب عبادت و طاعت پروردگار است. این خود، به مثابه پیمان و اقراری انکارنشدنی به‌شمار می‌آید. بدین‌سان، تعامل و پیمان‌گیری خداوند جنبه‌ای استعاره‌ای پیدا می‌کند و از یک اتفاق حقیقی فاصله می‌گیرد (ر.ک: شریف مرتضی،

سیدمرتضی در پاسخ به این اشکال که بنا بر روایات، پاسخ انسان‌ها در عالم ذر به استشهاد خداوند یکسان نبوده، بلکه بعضی اقرار و بعضی دیگر انکار کرده‌اند و اقرار و انکار انسان‌ها در دنیا، تابع اقرار و انکارشان در عالم ذر است، پاسخ می‌دهد که آیه قرآن، صرفاً از اقرار سخن می‌گوید و نه از انکار. روایات نیز به دلیل خبر واحد بودن، مورد اعتنا نیستند. علاوه بر اینکه، می‌توان مراد این روایات را علم پیشین الهی قلمداد کرد (شریف مرتضی، بی‌تا، ص ۱۹۵؛ توران، ۱۳۹۳).

در نهایت، می‌توان گفت: به اعتقاد سیدمرتضی، عالم ذر بر اساس آنچه که ظاهر آیات و روایات ترسیم می‌کنند، نبوده و پذیرش ظواهر چنین استناداتی با عقل همخوانی ندارد. پذیرش مسئله ذر و اقرار و انکار عبودیت خداوند توسط مخلوقات الهی، مستلزم این است که افراد، از کمال عقل برخوردار بوده و واجد شرایط تکلیف باشند، درحالی که اثبات این امر ممکن نیست. به عبارت دیگر، خطاب قرار دادن و اقرار گرفتن از دیگران، زمانی نیکو و ممکن است که مخاطبان از کمال عقلی و شرایط تکلیفی بهره‌مند باشند. علاوه بر اینکه، فراموشی همه مخلوقات الهی نسبت به چنین اتفاق مهمی، قابل قبول نبوده و نمی‌توان ادعای «فراموشی با انکار مساوی نیست» را مطرح کرد. از این رو، ایشان در مواجهه با مستندات عالم ذر، بر این باور است که روایات مورد نظر موافقان یا ساختگی هستند یا باید آنها را نظیر مستندات قرآنی به تأویل برد.

به نظر می‌رسد، می‌توان تأثیر باور به عالم ذر و حیات پیشین انسان در اخلاق را معطوف به سه حوزه، هستی‌شناسی اخلاقی، معرفت‌شناسی اخلاقی و انگیزش اخلاقی دانست. این تأثیر با توجه به باورمندی یا انکار و نیز نوع شکل باور، تغییر می‌کند. در اینجا به ترتیب آنها را بیان می‌کنیم.

تأثیر باور به عالم ذر در هستی‌شناسی اخلاقی

تأثیر عالم ذر در مباحث هستی‌شناسی اخلاقی، باور به عامل ذر، امکان وجود و اخلاق را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نقیاً و اثباتاً حضور می‌یابد. اگر عالم ذر و اتفاقات آن را به صورت حقیقی تلقی کرده، آن را علتی تامه برای هدایت یا گمراهی بشر در عالم دنیا و در نتیجه، سعادت و شقاوت آنها در عالم آخرت به‌شمار آوریم (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۱۴۵؛ عباشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۱)، تا حد زیادی می‌توان پابندی به اخلاق را در این دنیا، بی‌فایده و بی‌معنا دانست؛ چرا که تکلیف سعادت انسان، که غایت نهایی در اخلاق است، در حیات پیشین وی مشخص شده و پرونده آن خاتمه یافته است. از سوی دیگر، شاید بتوان چنین باوری را مستلزم گام نهادن و در آستانه جبر اخلاقی قرار گرفتن انگاشت. البته لازم به یادآوری است که چنین دیدگاهی در امامیه وجود ندارد و کسی از اندیشمندان امامی، بدان معتقد نشده است.

روشن است که با این نگاه، ارسال رسل و آموزه‌های وحیانی و در گام بعدی، امکان تغییر اخلاق انسانی و تعمیم‌پذیری اخلاق برای همگان با مشکل توجیه‌پذیری شدیدی مواجه شده، معناداری بنیادین آنها در سایه الطاف الهی زیر سؤال می‌رود. اساساً چنین دیدگاهی، همه ادله‌ای را که برای اثبات اختیار و نقش آن در سعادت و شقاوت آدمی بیان شده است، در مقابل خود می‌بیند.

اما اگر باور به عالم ذر و تأثیرات اتفاقات آن در دنیا را به شکل زمینه‌ای و اقتضایی و غیرمنافی با اختیار انسان در دنیا در نظر بگیریم، بلکه سعادت و شقاوت همراه با اختیار را ماحصل اصلی عالم ذر قلمداد کرده، تنها بر حضور معرفتی و البته واقعی انسان در عالم ذر صحه گذاریم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۰). طبیعتاً می‌توان جایگاهی را برای اخلاق در نظر گرفت و آن را به همراه زمینه‌سازی باورمندی به عالم ذر، به تنهایی یا همراه با عواملی دیگر، علت سعادت یا شقاوت دنیوی یا اخروی انسان برشمرد.

با تکیه بر نقش اختیار، ممکن است حتی عالم ذر را برای معناداری اخلاق کاملاً ضروری بدانیم؛ زیرا امکانات هدایتی و موقعیت‌ها دنیایی، با محدودیت روبرو است و تقسیم عادلانه این امکانات، بسیار دشوار و ناممکن به نظر می‌رسد. بنابراین، وجود یک امتحان پیشین برای توجیه و جبران بهره‌مندی از امکانات و موقعیت‌های این دنیا ضروری به نظر می‌رسد.

بنابراین، هر چند سیدمرتضی به این استلزام اخلاقی به صراحت اشاره نکرده و اساساً دربارهٔ رابطه عالم ذر و اخلاق، سخنی به میان نیاورده است، اما با تأکید بر اختیار انسان و تعیین سرنوشتش، بر اساس اعمال اختیاری در دنیا (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۹-۴۳)، می‌توان وی را معتقد به جبرگرا شدن، در صورت اعتقاد به عالم ذر و در نتیجه، منافات داشتن با معناداری اخلاق برشمرد.

تأثیر باور به عالم ذر در معرفت‌شناسی اخلاقی

آنچه که در معرفت‌شناسی اخلاق مطرح است، راه‌ها و منابع معرفتی و تفکیک موارد معتبر از نامعتبر است. یکی از انواع معرفت، که مبتنی بر باور به عالم ذر و حیات پیشین انسان است، معرفت فطری است؛ بدین معنا که معرفت خداوند و توحید، فطری عقول است. براین اساس، هدف از بعثت انبیا، یادآوری نعمت «معرفت خداوند» است که فطری انسان‌ها بوده، ولی مورد غفلت قرار گرفته است.

همه انسان‌ها، با معرفت فطری توحید متولد می‌شوند و با عقل و فطرت، حجت خدا بر خلق تمام می‌شود. از نشانه‌های فطری بودن معرفت خدا، ایمان و اقرار به خدا به هنگام شهادت و سختی‌ها است و در مسیر توحید و معرفت فطری، ولایت تنها از آن خداست و ولایت امامان معصوم علیهم‌السلام نیز به انتصاب الهی است. پس شیعه بر پیمان فطری توحید وفادار مانده است. ولایت بر همه موجودات، به دلیل بهره‌مندی آنها از نور عقل، عرضه شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۳).

دانشمندان شیعه، از شیخ صدوق در قرن چهارم تا اندیشمندان معاصر، دربارهٔ فطری بودن معرفت خدا، معنای فطرت و آفرینش بر توحید، اقوال و نظریاتی بیان کرده‌اند. البته ممکن است این معرفت، در پس پرده غفلت و موانعی قرار گیرد و به انکار خدا از سوی آدمی بینجامد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۸ و ۳۲۹؛ ابن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۵۳؛ شهیدثانی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲-۳۵؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۹۱-۹۲).

بدین جهت، بر اساس این معرفت، می‌توان به معارف دیگری از جمله معارف اخلاقی و شناخت احکام و گزاره‌های اخلاقی دست یافت. به عبارت دیگر، این معرفت فطری یا اضطراری^۱ در قامت یکی از منابع معرفتی

اخلاق درمی‌آید. ولی در صورتی که باور به عالم ذر انکار شود، یا دست‌کم جنبه تمثیلی پیدا کند، دیگر این کاربرد معرفتی را در اخلاق ایفا نخواهد کرد. سیدمرتضی از جمله کسانی است که ارزشمندی یک معرفت را در اکتسابی بودن آن قلمداد کرده و عالم ذر را تنها زمینه‌ای برای معرفت یافتن به خداوند و اکتساب آن برشمرده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۹؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰-۲۵).

تأثیر باور به عالم ذر در انگیزش اخلاقی

همان‌گونه که در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اخلاقی، باور به عالم ذر و چگونگی آن، در موجودیت اخلاق و معرفت اخلاقی مؤثر بود، در باب انگیزش اخلاقی هم می‌توان به پشتوانه باور یا انکار عالم ذر، انگیزش را نیز دستخوش تغییر کرد. اگر باور به عالم ذر، باور به علتی تامه، در شکل‌گیری سعادت‌مندی یا شقاوت انسان باشد، چه‌بسا انگیزش افراد برای عملکرد اخلاقی فروکش کرده، به دلیل تعیین تکلیف پیشینی، انگیزه‌ای برای اخلاقی عمل کردن باقی نمی‌ماند. هرچند ممکن است همین اعتقاد را در نقطه مقابل بالا، انگیزه‌بخش برشمرد؛ چرا که اگر انسان نگاهی اقتضایی به این باور داشته و در کنار پذیرفتن نقش اختیار در هدایت و گمراهی خود، پی به عدم استقلال خود در این امر ببرد و خود را مالک مطلق سرنوشتش نپندارد، طبعاً در پس شناخت مالک حقیقی که خداوند تبارک و تعالی است، برآمده و حقوق و وظایفی را در قبال خدا بر خود بایسته می‌بیند. این مسئله موجب انگیزشی برای انجام این وظایف از جمله وظایف اخلاقی می‌شود.

عالم دنیا

سیدمرتضی درباره دنیا و ویژگی‌های آن در مباحث مختلف کلامی، همچون صفات و افعال الهی نظیر تکلیف بندگان، مطالبی را بیان نموده است. از نظر وی، دنیا یکی از عوالم چندگانه هستی است که از ساحتی مادی و قابل مشاهده برخوردار بوده، ویژگی‌های بارزی همچون حادث و مخلوق بودن، دار تکلیف بودن، دارای حرکت و زمان و دربر دارنده موجودات مختلف را دارا است (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۹-۴۳؛ همو، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۸۷؛ ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۴؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۳؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۱-۱۵۲).

اخلاق و عالم دنیا

گفتنی است تأثیر و تأثر اخلاق و دنیا، به‌عنوان بستر عمل به آموزه‌های اخلاقی، مورد تأیید قرآن کریم قرار گرفته است. قرآن کریم، وعده می‌دهد اگر شما انسان‌های شایسته‌ای باشید، باران به موقع بر می‌بارد (جن: ۲). یا ایمان و تقوای پیشگی اهل قری را عامل نزول برکات آسمانی برمی‌شمرد (اعراف: ۴). از آنجایی که برکات تنها شامل موارد مادی همچون خوراک و پوشاک نیست و شامل برکات هدایتی و اخلاقی نیز می‌شود، می‌توان گفت: قرآن کریم هم نگاهی شعورمحور به عالم هستی داشته و منشأ آن را افعال الهی قلمداد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵-۱۰۶).

در نگرش مبتنی بر دیدگاه سیدمرتضی، عالم هستی مجموعه‌ای به هم پیوسته و منسجم است که مخلوق یک موجود کامل مطلق می‌باشد. چنین نظامی، در اصل وجود، و در بقا و انسجام خود، نیازمند آفریننده‌ای دانا، توانا،

خیرخواه، عادل و حکیم مطلق است که اساس متقن، مستحکم و متوازن این نظام را پی ریزی کرده است و هوشمندانه و غایت‌مندانه هدایتش می‌کند: «... رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ ... پروردگار ما کسی است که هرچیزی را خلقتی که درخور اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است.

این پیام قرآن حکیم به این معناست که پروردگار ما، ساختار هر مخلوق را برابر استعداد، استحقاق، ظرفیت و هدفمندی او تأمین کرد؛ آنگاه او را در بستر مستقیم به مقصدی مشخص رهبری نمود.

بنابراین، اگر دنیا مخلوق خداوند است، طبیعتاً خداوند برای گردش کار آفرینش و نظم و انضباط بخشیدن به امور هستی، سنن و قوانینی قرار داده است که خلقت، بر این اساس سامان یافته و اداره می‌شود. این قوانین، به دلیل پشتوانه الهی خود، بروز و عکس‌العمل‌های معناداری را پدید می‌آورند. اندیشه‌ها، گفتارها و کارهای انسان نیز بر اساس این قانون الهی، دارای عکس‌العمل‌های مناسب است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۱-۱۵۲). از این‌رو، ترسیم این تناسب می‌تواند باور به «نظام اخلاقی دنیا» را تداعی کرده که نقش بسزایی در اخلاقی شدن و اخلاقی ماندن باورمندان، به چنین تناسبی ایفا می‌کند و ضمانت اجرایی و تربیت اخلاقی را معنادارتر می‌کند (همان).

«نظام اخلاقی دنیا»، این اعتقاد را بازگو می‌کند که جهان هستی، علاوه بر نظم طبیعی و علمی، دارای نظم اخلاقی است و در برابر اعمال خوب و بد انسان، واکنش متناسب نشان می‌دهد. بنابراین، اگر کسی معتقد باشد که در دنیایی بی‌تفاوت زندگی نمی‌کند و اعمال وی بازخوردی دارد که ابتدا به خودش بازمی‌گردد، طبعاً انگیزه بیشتری برای عملکرد اخلاقی خود و تن دادن به ارزش‌های اخلاقی پیدا می‌کند. وی برای سود و زیان خود هم که شده، نهایت مساعی خود را در ارائه بهترین عملکرد اخلاقی مبذول می‌دارد. در واقع، این تبیین یکی از پاسخ‌هایی است که در پاسخ به پرسش «چرا باید اخلاقی زیست؟» مطرح می‌شود. هرچند تنها پاسخ ممکن در این مسئله به‌شمار نمی‌رود (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳-۱۷۴).

در نهایت، تأثیر و تأثر شایسته و مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی، ساخت و بستر دنیا را برای توجه به اخلاق بهتر کرده، زمینه را برای سعادت بشر فعلی و آینده مهیاتر می‌کند، درحالی‌که اگر ارزش‌های ضداخلاقی رواج یابد، بی‌تردید رسیدن به سعادت برای انسان و نسل‌های آینده دشوار خواهد شد.

با این توضیح، می‌توان مسئولیت اخلاقی انسان در قبال اعمال را نیز بیان کرد و انسان را در زمینه‌سازی برای رشد و تعالی اخلاقی نسل‌های بعد مسئول دانست؛ چراکه نتیجه مستقیم اعمال خود انسان، موجب پیدایش زمینه‌های پیشرفت یا پسرفت اخلاقی آیندگان خواهد شد.

عوامل پس از دنیا

بنا بر آیات و روایات معتبر و اجماع مسلمانان و بسیاری از پیروان سایر ادیان، انسان پس از مرگ، پای در عوالم دیگر گذاشته و تا روز قیامت نیز امتداد می‌یابد. سیدمرتضی نیز همچون سایر عالمان اسلامی، بر این مسئله مهر تأیید زده، با مبانی انسان‌شناختی و جهان‌شناختی خود، درصدد تبیین کمی و کیفی این عوالم برآمده است.

عالم برزخ (عالم قبر)

سیدمرتضی پس از دنیا قائل به عوالمی است که گستره آن از دوران پس از مرگ تا روز قیامت و معاد را شامل می‌شود. نخستین عالمی که انسان، پس از مرگ آن را تجربه خواهد کرد، عالم برزخ یا عالم قبر است که دامنه آن تا روز محشر امتداد دارد. به عبارت دیگر، برزخ حد فاصل مرگ تا رستاخیز است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۸-۵۳۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۰).

از آنجا که دیدگاه سیدمرتضی درباره انسان و روح نگرشی جسم‌نگارانه بود^۲ و تجرد روح در آن بی‌معنا می‌شد و با عنایت به تعریف وی از مرگ، به چیزی که مقتضی زوال حیات (اعتدال مزاج و برخورداری از قوه حس و دانستن و توانستن) است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۰)؛ می‌توان حیات برزخی که مورد قبول بسیاری از متکلمان واقع شده است (مفید، بی‌تا، ص ۵۸؛ صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۷۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۰۶) را منکر شد و مرگ را مانع قبول آن انگاشت. اما با توجه به اینکه سیدمرتضی، عذاب قبر را به استناد اجماع پذیرفته^۳ و آن را پس از زنده گردانیدن مردگان ممکن می‌داند، و حتی به سبب داشتن مصلحت برای مکلفان در دنیا خوب تلقی کرده است؛ می‌توان حیات برزخی را نیز با این توجیه، در نظام فکری کلامی سیدمرتضی قرار داد.

گفتنی است سیدمرتضی در آثار خود اصطلاحات «حیات برزخی» و «عالم برزخ» را به کار نبرده و بر اساس مبنای خود، در باب ساحت‌های وجودی انسان که روح را جسم می‌شمرد، و آن را پس از مرگ فاقد ادراک می‌داند، باید گفت: حیات برزخی بی‌معناست و باید منکر آن شد. اما به رغم این مبنا، وی مسئله عذاب قبر را با تمسک به اجماع می‌پذیرد، و برای رفع استحاله آن، بیان می‌کند که گویا کسانی که عذاب قبر را محال دانسته‌اند، این‌گونه پنداشته‌اند که مرده در حال مرده بودن، عقاب می‌شود. درحالی که مرده پس از اینکه دوباره زنده شد، عقاب می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که عقاب او، پیش از مرگ امکان داشت، پس از زنده شدن نیز ممکن است و هیچ استحاله‌ای ندارد. وی سپس تصریح می‌کند که هرکس عذاب قبر را بپذیرد، ناچار باید بپذیرد که سه احیا (زنده شدن) برای انسان وجود دارد: یکی در دنیا برای تکلیف، دیگری در قبر برای عذاب و سرانجام، هنگام قیامت برای حیات جاوید (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۸-۵۳۰؛ یوسفیان و خوش‌صحت، ۱۳۹۱، ص ۴۳-۴۴).

تأثیر اعتقاد به عالم برزخ در انگیزش و معرفت اخلاقی

اعتقاد به عالم برزخ و مسئله عذاب قبر، افزون بر نحوه و چگونگی آن، تأثیری انگیزشی در اخلاق دارد. اصولاً اطلاع از نتایج یک عمل، به‌ویژه در فضای دینی، می‌تواند ضمانت اجرایی مناسبی برای اخلاق بوده، انسان‌ها را به انجام کارهای نیک بیشتر ترغیب کند.

البته شاید بتوان انگیزه‌بخشی این اعتقاد را با تفسیر جسمانی، بیشتر از تفسیر روحانی آن دانست؛ زیرا انسان‌ها با لذات و آلام جسمانی، آشنا تر بوده و به آسانی آن را درک می‌کنند. از این رو، از نظر روانی هشدارها و نویدهای جسمانی و ماده‌محور، تأثیر بیشتر و سریع‌تری را به همراه دارد. هرچند انگیزه‌بخشی بیشتر برای آدمیان متوسط

است که غالباً با محسوسات عجین هستند و سنجه ارزیابی‌های آنان از این سنخ است. اما کسانی که مراتب عالی اخلاق را پیموده، از حصار محسوسات رهیده‌اند، طبعاً با هشدارها و نویدهای روحانی و غیرمحسوس، تحریک شده و انگیزه بیشتری پیدا می‌کنند.

از سوی دیگر، اعتقاد به عالم برزخ و مسائل همچون عذاب قبر، به نوعی در حوزه معرفت اخلاقی، تعیین مصداقی برای نتیجه یا ثمرات کنش‌ها و منش‌های اخلاقی است. یکی از مسائل از دیربها در اخلاق هنجاری، به‌ویژه نظریات نتیجه‌گروانه مطرح بوده، موضوع محاسبه نتایج است. به عبارت دیگر، از آنجاکه در عالم قیامت افراد نتیجه اعمال خود را می‌بینند و بسیاری از انسان‌ها با این نگرش، دست به رفتارهای دینی و اخلاقی می‌زنند که از نتایج اخروی بهره‌مند شوند. از این رو، مباحث عوالم پس از دنیا هم در بعد معرفت‌شناسی اخلاق مطرح شده و به نوعی مصادیق نتایج اخلاقی یا دست‌کم ثمرات اخلاقی را بازگو می‌کند و هم در بعد هستی‌شناسی اخلاقی، به ترسیم ماهیتی روشن از احکام و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد. به عبارت دیگر، اگر عذاب‌ها و ثواب‌ها نتیجه اعمال اخلاقی در دنیا قلمداد شود، سخن از نتیجه‌گرایی به میان آمده و اگر آنها را تنها ثمرات رفتارهای انسان در دنیا بپنداریم، چه‌بسا سخن از وظیفه‌گروی اخلاقی به میان می‌آید.

قائلان نظریات نتیجه‌گروانه، فارغ از اینکه نتیجه عمل اخلاقی، که خوب - ساز عمل است، عائد چه کسی می‌شود، درصدد تبیین نتایج یک عمل برآمده، همه زوایای آن از جمله محاسبه نتایج را مورد بررسی قرار داده‌اند. به‌عنوان نمونه، نظریه سودگروی که خواهان بیشترین نتیجه و سود ممکن برای بیشترین افراد است، یک نیاز اساسی دارد و آن اینکه، چطور دریابد که حداکثر سود چیست و کجاست؟ از این رو، معیارهایی برای محاسبه لذت، به‌عنوان یکی از نتایجی که بیشتر طرفدار را در میان بنیان‌گذاران و قائلان سودگروی اخلاقی دارد، ارائه شده است که عبارتند از: شدت، مدت، قطعیت، نزدیکی، بارآوری، خلوص، گستردگی (بتنام، ۱۹۹۸، ص ۳۸-۳۹). البته جان استوارت میل، به‌عنوان مرد دوم سودگرایی شاخص‌های کیفی را برای محاسبه سود و لذت پیشنهاد کرده است. مثلاً، وی لذت‌های روح را برتر از لذت‌های جسمانی می‌داند (میل، ۱۳۹۰، ص ۵۷-۶۰).

اما همین محاسبه نتایج، موجب اشکالاتی به نظریات نتیجه‌گرا شده و عدم محاسبه نتایج یک عمل، در واقعیت و ناممکن بودن آن، موجب ایراداتی است که به سوی این نظریات گسیل شده است.

اما با توجه به اعتقاداتی نظیر باور به عالم برزخ، به‌ویژه بهشت و دوزخ، می‌توان مصداق واقعی نتایج، یا دست‌کم ثمرات اعمال اخلاقی را فهمید. از این رو، معرفتی اخلاقی با تکیه بر آموزه‌های کلامی پیدا کرد. معرفتی که به دلیل آیات و روایات فراوان، همه حدود و ثغور لازم‌ش تبیین شده و نمایی روشن از نتایج یک عمل اخلاقی را در دست عاملان اخلاقی قرار می‌دهد.

عالم قیامت (آخرت)

درباره این عالم که بحث معاد هم در آن به میان می‌آید، سیدمرتضی در قالب احکام اهل آخرت، ویژگی‌های آن را

بیان کرده است. لازم به یادآوری است که معاد فصلی مستقل در آثار سیدمرتضی ندارد، اما از آنجاکه ارتباط مستقیمی با نگرش او نسبت به انسان دارد، باید معاد جسمانی را دیدگاه برگزیده وی دانست؛ چرا که حقیقت انسان که حساب نیز شامل آن می‌شود، جسم همراه با روح (جسمانی) است و طبیعتاً اعاده بندگان نیز، اعاده جسم او است. البته در این اعاده، تنها نیاز به اجزایی است که بدون آنها، انسانیت انسان از بین می‌رود.

برای اهل آخرت در آثار سیدمرتضی، سه حالت و وضعیت ترسیم شده است: الف. حالت ثواب؛ ب. حالت عقاب؛ ج. حال محاسبه (توقف).

ویژگی مشترک این سه حالت سقوط تکلیف، برخورداری از معارف بدیهی و اعمال اختیاری بندگان است. البته امتناع از بدی را باید بدان اضافه کرد. به عبارت دیگر، بندگانی که از معارف ضروری برخوردارند، می‌توانند با وجود منع از انجام امور بد، افعالی اختیاری را مرتکب شوند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۰-۳۵).

بهشت و دوزخ

از دیگر عالم‌های پس از دنیا، می‌توان به بهشت و دوزخ اشاره کرد. به‌طور کلی، ویژگی محوری درباره بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب استحقاق یافته است که سایر ویژگی‌ها بر اساس آن تبیین می‌شود. درباره بهشت محوری‌ترین ویژگی «بهره‌مندی از ثواب دائمی و خالص» است. اهل بهشت، بندگانی فضیلت‌مند، کامل‌العقل و برخوردار از حالات کاملی هستند که بر اثر انجام تکالیف الهی، مستحقانه از ثواب و پاداشی دائمی و خالص برخوردار گشته و علاوه بر آن، با توجه به پاره‌ای از آیات قرآن کریم، بیش از حد استحقاق خود نیز از نعمات و لذات بهشتی بهره‌مند می‌شوند.

ثواب دائمی مانع تکلیف‌مندی، غم، محنت و ورود به آتش جهنم می‌شود. از این‌رو، عقاب بندگان و فناى جواهر (در صورت لزوم)، باید پیش از خلود در بهشت به وقوع بپیوندند. لازم به یادآوری است که چندین و چند بهشت وجود دارد که تنها خداوند به تعدادی از آنها اشاره کرده است؛ بهشت‌هایی همچون جنت عدن، جنت خلد، جنت مأوی و... (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۵؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۵).

درباره دوزخ نیز همانند بهشت، می‌توان ویژگی بارز آن را عقاب استحقاقی پنداشت. البته بر خلاف بهشت، فقط عقاب دائمی در آن برقرار نیست و تنها کافران هستند که استحقاق دوام و کثرت عقاب را به همراه دارند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۳-۵۳۵). با توجه به بطلان تحابط نزد سیدمرتضی، می‌توان به این نتیجه رسید که عده‌ای از افراد، در اثر عقاب گناهان خود، اگر مشمول عفو الهی نشوند، مدتی را در دوزخ گذرانیده، سپس به بهشت وارد می‌شوند.

تأثیر باور به آخرت، بهشت و دوزخ در اخلاق

اعتقاد به عالمی که مقصد نهایی انسان‌ها و ایستگاه واپسین آنها است، به اضافه ویژگی‌های آن، که محاسبه و فعلیت معرفت و سقوط تکلیف مهم‌ترینشان به‌شمار می‌آیند، طبیعتاً می‌تواند بر انگیزه انسان و نگاه وی، به ماهیت ارزش‌های اخلاقی تأثیر گذارد. اگر انسان بداند که اعمال وی در یک دادگاه معتبر مورد بررسی قرار گرفته، جزای

متناسب عائد او می‌شود، از یک سو انگیزه بیشتری برای انجام کار خیر و افعال خوب اخلاقی پیدا کرده و از سوی دیگر، بازدارندگی بیشتری را در ترک اعمال بد و ناپسند در خود احساس می‌کند.

البته بیان این نکته ضروری است که این انگیزش، بیشتر در نگرش نتیجه‌گرایانه متبلور است؛ چرا که نتیجه‌گرایان اخلاقی، امری را به‌عنوان غایت فعل اخلاقی برمی‌گزینند و رفتارهای اخلاقی را نیز بر اساس همان غایت مورد قبول خود ارزیابی می‌کنند. برخلاف وظیفه‌گروان اخلاقی که خوب بودن فعل اخلاقی، تنها در انحصار خوبی غایت آن نیست و خصوصیات درونی فعل نیز در اخلاقی شدن آن دخیل هستند (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۴۷-۴۸).

بنابراین، شاید بتوان اعتقاد به عالم آخرت را در انگیزش وظیفه‌گروان، کم تأثیرتر از نتیجه‌گروان پنداشت. اما به نظر می‌رسد، اعتقاد به معاد و عالم پس از مرگ، ضمانت اجرایی مناسبی برای عمل به اخلاق پسندیده و پرهیز از اخلاق ناپسند، ایجاد می‌کند و همین ضمانت اجرایی موجب انگیزش افراد به اخلاق، حتی با نگرش وظیفه‌گروانه می‌گردد. در واقع، افراد می‌توانند در سایه این ضمانت اجرایی، تکالیف اخلاقی خود را از سر وظیفه و فارغ از نتایج آن انجام دهند. از این رو، یکی دیگر از تأثیرات اعتقاد به عالم آخرت و بهشت و دوزخ، تضمین اجرایی عمل کردن، به اخلاق و به نوعی، پشتوانه این اعتقاد برای اخلاق است که تأثیری مستقیم بر انگیزش اخلاقی دارد.

گفتنی است که با وجود اینکه اعتقاد به معاد و روز قیامت، انگیزش بالایی را برای انجام افعال اخلاقی به وجود می‌آورد، اما نبود آن به‌معنای رنگ باختن اخلاق دینی نمی‌شود؛ چرا که می‌توان با تقویت عواطف خداگرایانه بشر، اعم از فطری و غیرفطری و اینکه ممکن است پاداش‌ها و کیفرها در همین دنیا اتفاق بیفتد، اخلاق دینی را برقرار کرد؛ چون اکثر انسان‌ها، در اثر خوف از عقوبت ابدی و خوف از خدا، به اخلاق تن می‌دهند. از سوی دیگر، به دلیل اینکه درک لذات و آلام مادی، ساده‌تر از لذات و آلام غیرمادی است، معاد جسمانی انگیزش بیشتری را در انسان‌ها ایجاد می‌کند.

همچنین، اعتقاد به بهشت و دوزخ، به نوعی تعیین مصداقی برای غایت فعل اخلاقی در اخلاق نتیجه‌گرایانه به‌شمار می‌آید. از یگانگانگاری لذت، به‌عنوان تنها مطلوب و خیر ذاتی که/اپیکور و آریستوییوس ارائه کرده‌اند، تا آنچه که با عنوان ادایمونیا (سعادت) در دیدگاه‌های ارسطو و افلاطون بیان شده است، همگی درباره غایت مطلوب اخلاقی است.

ثواب و عقاب را به‌عنوان محوری‌ترین ویژگی بهشت و دوزخ که به گفته سیدمرتضی چیزی جز لذت و رنج نیست، می‌توان مصداق غایت عمل اخلاقی در نگرش سیدمرتضی دانست (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۵). بدین‌سان می‌توان سیدمرتضی را یک لذت‌گرا دانست که معتقد است: لذت حقیقی و نهایی، لذت اخروی است که در بهشت عائد انسان‌ها می‌شود. با این سخن، بسیاری از رنج‌های بندگان در دنیا، به‌ویژه رنج‌هایی که در اثر انجام اعمال دینی نصیب آنها شده است، توجیه شده و نتیجه آن، پس از محاسبه آلام و لذات اخروی، لذت خالص و ثوابی خواهد بود که در بهشت به بندگان الهی داده می‌شود (همان).

البته خلود در بهشت و بهره‌مندی از لذات آن، همان سعادت غایی است که غایت اصلی اخلاق به‌شمار می‌آید. طبق نگرش سیدمرتضی، این سعادت چیزی جز لذت پایدار و با دوام که در اثر خلود در بهشت حاصل می‌شود، نخواهد بود.

مفهوم «سعادت» را برخی تک‌مؤلفه‌ای و برخی چندمؤلفه‌ای دانسته‌اند. به نظر می‌رسد، بیشترین مؤلفه‌ای که برای سعادت تک‌مؤلفه‌ای بیان شده است، لذت و احساس ناشی از آن (گمپوس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۵۰؛ ادواردز، ۱۳۸۷، ص ۳۱۶؛ ارسطو، ۱۳۶۲، ص ۶-۸ (کتاب اول ۴ و ۵)؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۲؛ غزالی، ۱۴۱۴، ص ۳۵-۴۰؛ فخررازی، ۱۴۰۶، ص ۹۶-۹۷) باشد. البته در بسیاری از موارد مقید به قید پایداری و دوام شده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۲-۹۵؛ افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۶۷-۱۳۳؛ هربرت نید، ۱۹۳۴، فصل اول، ص ۵-۱). با این توضیح، سیدمرتضی البته با توجه به گفته‌هایش درباره بهشت و دوزخ و ویژگی عالم آخرت، یک سعادت‌گرا است که آن را بسیط و تک‌مؤلفه‌ای بر پایه لذت پایدار معرفی می‌کند.

با توجه به مطالب مذکور، این پرسش مطرح است که آیا توجه به سعادت اخروی، در اعمال موجب سودجویانه و مصلحت‌اندیشانه شدن آنها و در نتیجه، از بین رفتن ارزش اخلاقی اعمال نمی‌شود؟ در پاسخ می‌توان از دو نوع ارزش سخن گفت: ارزش ذاتی و ارزش غیري. ارزش ذاتی این است که شیء دارای ارزش، به طور مستقل مورد علاقه و توجه باشد و از نوعی مطلوبیت ذاتی برخوردار باشد. همچنین، در جایی که آن شیء وسیله یا راهی باشد، برای رسیدن به هدفی که مطلوبیت ذاتی دارد، از آن به ارزش غیري تعبیر می‌شود. ارزش اخلاقی نیز مخصوص چیزی است که از نظر اخلاقی، مطلوبیت داشته باشد؛ خواه آن عمل یا شیء، مطلوبیت ذاتی اخلاقی داشته باشد و یا اینکه وسیله و راهی برای رسیدن به آن مطلوب ذاتی باشد. بنابراین، می‌توان قائل به نوعی سلسله‌مراتب در ارزش اخلاقی شد. برخی از امور، از ارزش ذاتی در اخلاق برخوردارند و برخی نیز به میزانی که در راستای آن هدف مطلوب اخلاقی باشند، از ارزش نسبی برخوردارند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۵۵؛ کرسگارد، ۱۳۷۹، ص ۹۹).

با این مقدمه، اگر شخصی از روی آگاهی و تعقل و با اختیار، سعادت اخروی را به‌عنوان هدف غایی خود برگزید، در این صورت، از نظر وی تنها همین امر از مطلوبیت ذاتی و ارزش اخلاقی ذاتی برخوردار است. براین اساس، از نظر وی همه رفتارها و اعمالی که در راستای تحقق این هدف باشند نیز از مطلوبیت و ارزش اخلاقی برخوردارند.

بنابراین، با این نوع نگرش، نه تنها اعتقاد به آخرت، موجب از بین رفتن ارزش اخلاقی نمی‌گردد، بلکه همه اعمال و رفتارها نیز باید با ملاحظه همین اعتقاد به آخرت، ارزش‌گذاری شوند. آنچه موجب شبهه شده است این است که شخصی که اعتقاد به آخرت دارد، همه رفتارهای خود را برای نیل به سعادت اخروی انجام می‌دهد. در حقیقت، همه توجه او در رفتارهایش، خودش می‌باشد. این امر نوعی خودخواهی است که از نظر اخلاقی ناپسند است و موجب از بین رفتن ارزش اخلاقی عمل می‌شود.

در پاسخ به این شبهه، باید بین خودگرایی اخلاقی و خودخواهی که از نظر اخلاقی امر ناپسندی است، تفاوت قائل شد؛ زیرا هرکس که عملی در راستای نفع شخصی خود انجام دهد، لزوماً خودخواهانه رفتار نمی‌کند. مانند غذاخوردن در شرایط معمولی یا مسواک‌زدن؛ زیرا خودخواهی با غفلت از منافع دیگران همراه است (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸-۱۱۱). علاوه بر اینکه خودگرایی اخلاقی به طور مطلق نمی‌تواند مردود باشد. خداوند انسان را طوری آفریده است که ذاتاً دارای نوعی حبّ به ذات می‌باشد. در شرایط عادی تا مطلوبیتی از فعل برای خود نبیند، نسبت

به آن تحریک نمی‌شود. در صورتی که با نگرش و بینش درستی به این میل اصیل انسانی توجه شود و این میل حبّ به ذات در جهت مناسبی سوق داده شود، نه تنها موجب رفتارهای خودخواهانه نشده، بلکه موجب بروز رفتارهای خیرخواهانه و پسندیده اخلاقی نیز می‌گردد.

با این حال، وجود هرگونه غایت و هدفی که بازگشت به فاعل نماید، موجب غیراخلاقی شدن اعمال نمی‌شود. براین اساس، انسان متدینی که رفتارهای خود را برای جهت رسیدن به سعادت اخروی انجام دهد و اعمال شایسته اخلاقی را نیز در این راستا مرتکب شود، نه تنها اعمالش خودخواهانه نیست، بلکه اعمال او از مطلوبیت اخلاقی نیز برخوردار می‌باشد. همچنین، انجام اعمال بر اساس اعتقاد به آخرت، با همه فضایل اخلاقی مانند امانت‌داری، صداقت، فداکاری و غیره قابل جمع می‌باشد. در حقیقت، همین اعتقاد به آخرت است که در برخی موارد، موجب صدور چنین اعمال ارزشمندی می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۳۳-۱۵۶).

نتیجه‌گیری

انگیزش اخلاقی، معناداری اخلاق و توجیه‌چرایی زیست اخلاقی، از مهم‌ترین مباحثی است که بر اساس مبانی جهان‌شناسانه در کلام سیدمرتضی به اثبات رسید. مبانی جهان‌شناختی، در سه حوزه عوالم پیشینی، عالم دنیا و عوالم پسینی مطرح و به تأثیرات آنها در پیدایش یک نظام اخلاقی اشاره شد.

باور یا انکار عالم ذر، به‌عنوان تنها عالمی که سیدمرتضی بدان اشاره کرده است، در سه حوزه هستی‌شناسی اخلاقی، معرفت‌شناسی اخلاقی و انگیزش اخلاقی مؤثر است. در هستی‌شناسی اخلاقی، اگر عالم ذر را پذیرفته و آن را علتی تام برای هدایت و گمراهی انسان برشمردیم، در نتیجه پابندی به اخلاق، برای دستیابی به سعادت و نرسیدن به شقاوت بی‌معنا و بی‌فایده خواهد بود. این اعتقاد به نوعی، گام نهادن در جبر اخلاقی است. البته چنین دیدگاهی، همه ادله اثبات‌کننده اختیار و نقش آن در سعادت و شقاوت آدمی را در مقابل خود می‌بیند. اما اگر باور به وجود این عالم را به شکل زمینه‌ای و اقتضایی و در نتیجه، غیرمنافی با اختیار انسان بدانیم، و سعادت و شقاوت، همراه با اختیار را ماحصل اصلی عالم ذر قلمداد کنیم و تنها بر حضور معرفتی و البته، واقعی انسان در آن عالم صحه گذاریم، می‌توان جایگاهی برای اخلاق در عالم دنیا در نظر گرفت و آن را همراه زمینه‌سازی باورمندی به عالم ذر، به تنهایی یا همراه با عوامل دیگر، علت سعادت یا شقاوت دنیوی یا اخروی انسان برشمرد.

چهبسا با تکیه بر نقش اختیار، حتی باور به عالم ذر را برای معناداری اخلاق کاملاً ضروری بدانیم؛ زیرا امکانات هدایتی و موقعیت‌های دنیایی، با محدودیت روبرو است. تقسیم عادلانه این امکانات، بسیار دشوار و ناممکن به نظر می‌رسد. بنابراین، وجود یک امتحان پیشین، برای توجیه و جبران بهره‌مندی از امکانات و موقعیت‌های این دنیا، موجه جلوه می‌کند. در حوزه معرفت‌شناسی اخلاقی نیز سخن از معرفت فطری به میان می‌آید؛ بدین معنا که معرفت خداوند و توحید، معرفت فطری عقول است که پیامبران، تنها به منظور یادآوری این نعمت مغفول مبعوث شده‌اند. با تمسک به این معرفت، می‌توان به معارف دیگری، از جمله معارف اخلاقی و شناخت احکام و گزاره‌های اخلاقی دست

یافت. به عبارت دیگر، این معرفت فطری یا اضطراری در قامت یکی از منابع معرفتی اخلاق درمی آید. بنابراین، انکام عالم ذر، یکی از منابع معرفتی در اخلاق را انکار می کند. سیدمرتضی هم از جمله کسانی است که معرفت فطری را قبول نداشته و ارزشمندی یک معرفت را در اکتسابی بودن آن می پندارد و عالم ذر را با تأویل خود، تنها زمینه‌ای برای اکتساب معرفت به‌شمار می آورد.

انگیزش اخلاقی هم در صورت علت تامه دانستن عالم ذر، در هدایت و گمراهی و سعادت و شقاوت انسان فروکش کرده و چه بسا در صورت اقتضایی برشمردن آن، در کنار پذیرفتن نقش اختیار، آدمی انگیزه بیشتری بیابد و با پی بردن به عدم استقلال خود، در هدایت و گمراهی، به دنبال مالک حقیقی امور، که خداوند تعالی باشد رفته و حقوق و وظایفی را در قبال او بر خود لازم بداند که از جمله این حقوق و وظایف، حقوق و وظایف اخلاقی است.

سیدمرتضی، عالم دنیا را عالم به هم پیوسته ای می داند که حادث و مخلوق یک خالق حکیم خیرخواه و توانمند است. این عالم، دار تکلیف است و از موجودات مختلفی تشکیل یافته است. با انتساب دنیا به خالق مدبر و حکیم، می توان به نظام و نظم اخلاقی دنیا پی برد؛ چرا که طبیعتاً خداوند برای گردش کار آفرینش و انضباط بخشیدن به امور هستی، سنن و قوانینی دارد که همچون نظم طبیعی و علمی دنیا، در برابر اعمال انسانی واکنش نشان دهد. بنابراین، اگر انسان متوجه این امر باشد، برای سود و زیان خود هم که شده، رویگردان از اخلاق ناپسند شده و به اخلاق پسندیده و ارزش‌های اخلاقی روی می آورد.

بدین جهت، می توان تحلیل واکنش دنیا به اعمال خوب و بد انسان را یکی از پاسخ‌های موجود در برابر پرسش «چرا باید اخلاقی زیست؟» بیان کرد که در تبیین عالم دنیا رخ می کند. همچنین، دار تکلیف بودن دنیا، بیانگر این است که تنها بستر اخلاق دنیا است که انسان باید برای رسیدن به غایت نهایی اخلاق که سعادت است، نهایت مساعی خود را مبذول دارد.

در عوالم پس از دنیا عالم برزخ (عالم قبر)، عالم قیامت (آخرت) و بهشت و دوزخ، در آثار سیدمرتضی مشاهده شد. وی با تحلیل جسم انگارانه و اعتقاد به احیای مجدد جسم انسان، به دلیل اجماع حیات برزخی را پذیرفته است. اعتقاد به چنین آموزه‌ای، در انگیزش اخلاقی انسان و مسئله «محاسبه نتایج» که یکی از دغدغه‌های اصلی نتیجه‌گروان اخلاقی است، مؤثر است.

اعتقاد به این عالم، که به نوعی گویای نتایج و ثمرات اعمال آدمی است، ضمانت اجرایی مناسبی برای عملکرد اخلاقی است و انسان‌ها را به انجام کارهای نیک اخلاقی بیشتر ترغیب می کند. البته شاید بتوان تأثیر تفسیر جسمانی از حیات برزخی را انگیزه بخش‌تر از تفسیر روحانی آن دانست؛ چرا که انسان‌ها با لذات و آلام جسمانی آشنا تر بوده و به آسانی آن را درک می کنند. اما لازم به یادآوری است چنین هشدارهایی، برای آدمیان متوسط است که با محسوسات بیشتر عجین بوده و سنجه ارزیابی‌های آنان از این سنخ است. اما کسانی که مراتب عالی اخلاق را پیموده و از حصر محسوسات رهیده‌اند، اتفاقاً بیشتر از امور غیرمادی برانگیخته می شوند.

همچنین، اعتقاد به حیات برزخی و اساساً عوالم پس از دنیا، به نظر یکی از مشکلات اصلی نتیجه‌گروان اخلاقی، که محاسبه نتایج و ارزیابی خیر بلندمدت باشد را حل کرده و با توجه به آیات و روایات فراوان، درباره این عالم حدود و ثغوری مشخص، دست‌کم نزد خداوند را به پیروان اخلاقی می‌نمایاند و نمایی روشن از معرفت اخلاقی آنها به دست می‌دهد.

درباره عالم آخرت، با سه ویژگی سقوط تکلیف، معرفت ضروری، و داشتن اختیار و عالم بهشت، که محل عرضه ثواب دائمی و خالص است و عالم دوزخ، که عقاب دائمی و موقتی در آن داده می‌شود، نیز می‌توان قدرت انگیزانندگی و بازدارندگی چنین اعتقاداتی، در روی‌آوری به ارزش‌های اخلاقی و رویگردانی از ضدارزش‌ها اشاره کرد که به ویژه در نظریات نتیجه‌گروانه نمود بیشتر و نقش مؤثرتری بازی می‌کند.

ثواب و عقاب، به‌عنوان غایات یک عمل، که از دیدگاه سیدمرتضی همان لذت و رنج هستند، لذت‌گرا بودن سیدمرتضی در تعیین مصداق غایت در اخلاق را تقویت می‌کند. البته به دلیل دوام و خلوص لذت در آخرت، می‌توان به سعادت، که طبق اعتقاد بسیاری از فلاسفه اخلاق همان لذت پایدار است، اشاره کرده و سیدمرتضی را در زمره سعادت‌گروان اخلاقی برشمرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. یکی از مهم‌ترین مباحث در این عرصه، اکتسابی یا اضطراری بودن معرفت برای انسان بود. اختلاف اساسی از اینجا آغاز شد که آیا حصول معرفت به صورت کلی یا در خصوص معرفت‌الله با اراده و اختیار انسان حاصل می‌شود و یا از قلمرو اختیار انسان خارج است؟ در تاریخ اندیشه کلامی، اصحاب امامیه از نخستین باورمندان به معرفت اضطراری به‌شمار می‌آیند. اکثر دانشوران نخستین امامی به پیروی از روایات اهل بیت^{علیهم‌السلام} تحقق و حصول معرفت و شناخت را صنع خداوند می‌دانستند و بر آن بودند برآیند معرفت، در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست و انسان در این مرحله هیچ نقشی ندارد (ر.ک: امیرخانی و سبحانی، ۱۳۹۵؛ امیرخانی، ۱۳۹۶).

۲. سیدمرتضی انسان را مرکب از جسم و روح می‌داند و در تعریف روح، همگام با معتزله، روح را جسمانی و آن را هوایی می‌داند که در مخارق و منفذهای بدن انسان در رفت و آمد است و زنده بودن انسان، وابسته به این تردد است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ج ۴، ص ۳۱). البته در جای دیگری محل استقرار روح را در بدن قلب دانسته، آن را ماده نفس برمی‌شمرد. به‌طورکلی، سیدمرتضی روح را تابعی از جسم می‌داند و جسم را اصالت می‌بخشد و هرگاه جسم نباشد، ادراکات و احساسات نیز نخواهد بود (همو، ۱۴۱۰ق (ب)، ج ۴، ص ۲۹-۳۰).

۳. سیدمرتضی مهم‌ترین دلیل موافقان عذاب قبر را آیه ۱۱ سوره غافر «فَالْوَا رَبَّنَا أَمَنَّاتُنَّيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اَنْتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلَى خُرُوجٍ مِّنْ سَبِيلٍ» دانسته که به دلیل اعتقاد شیعیان به رجعت نمی‌توان آن را دلیلی برای اثبات عذاب قبر به‌شمار آورد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۸-۵۲۰).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، با حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۵، *کشف المحجّه لثمرة المهجّه*، تحقیق شیخ محمد حسن، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ادواردز، پل، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- ارسطو، ۱۳۶۲، *اخلاق نیکوماخوسی*، ترجمه احمدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- افلاطون، ۱۳۵۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- امیرخانی، علی، ۱۳۹۶، *معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی*، قم، دارالحديث.
- امیرخانی، علی و محمدتقی سبحانی، ۱۳۹۵، «تطور نگاره معرفت اضطراری در اندیشه معتزله»، *تحقیقات کلامی*، ش ۱۴، ص ۷-۲۶.
- توران، امداد، ۱۳۹۳، «حیات پیشین انسان از دیدگاه بغداد»، *تحقیقات کلامی*، سال دوم، ش ۶، ص ۷-۲۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *مبایذ اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، *التقیح*، مقرر میرزا علی غروی، قم، دارالهادی.
- ریچلز، جیمز، ۱۳۹۲، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدرر المشهور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شریف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۴۰۳ق، *الذریعة الی اصول الشریعة*، مصحح ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۱، *الملاخص فی اصول الدین*، تحقیق، محمدرضا انصاری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سیداحمد حسینی، جلد ۱-۳، قم، دارالقرآن الکریم.
- _____، ۱۴۱۰ق (الف)، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سیداحمد حسینی، جلد ۴، قم، دارالقرآن الکریم.
- _____، ۱۴۱۰ق (ب)، *الشافی فی الإمامة*، چ دوم، تهران، مؤسسه الصادق.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- _____، بی تا، *الطرابلسیات الاولی*، نسخه خطی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.
- _____، ۱۴۱۴ق، *شرح جمل العلم والعمل*، تهران، چاپ یعقوب جعفری مراغی.
- شهیدثانی، زین الدین، ۱۴۱۷ق، *معرفت حجت خدا*، قم، سپهر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۷ق، *الامالی*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه، قم، مؤسسه البعثه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۱۴ق، *فیصل التفرقه (مجموعه رسائل، ج ۳)*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۶ق، *النفس والروح و شرح قواهما*، تهران، الابحاث الاسلامیه.
- فرانکن، ویلیام کی، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، چ سوم، قم، کتاب طه.
- فناهی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *دین در ترازوی اخلاق «نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار»*، تهران، انتشارات صراط.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۵ق، *انوار الحکمه*، تعلیق محسن بیدارفر، قم، منشورات بیدار.
- قاضی عبدالجبار الهمدانی، ابوالحسن، ۱۴۰۸ق، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.
- کرسگارد، کریستین، ۱۳۷۹، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، *ارغنون*، ش ۱۶، ص ۹۹-۱۱۱.

- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- گمپوس، تئودور، ۱۳۷۵، *منفکران یونان*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، تصحیح صادق لاریجانی آملی، چ سوم، قم، الزهرا.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- ، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمد، بی‌تا، *اوانل المقالات*، تصحیح چرندابی، بی‌جا.
- ، ۱۴۱۳ق، *مسائل السرویه*، قم، المؤتمر العالمی لشیخ المفید.
- میل، جان استوارت، ۱۳۹۰، *فایده‌گرایی*، ترجمه مرتضی مردیها، چ دوم، تهران، نشر نی.
- هولمز، رابرت. ال، ۱۳۸۵، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چ سوم، تهران، ققنوس.
- یوسفیان، حسن و مرتضی خوش صحبت، ۱۳۹۱، «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سیدمرتضی»، *معرفت کلامی*، ش ۹، ص ۲۵-۴۸.

- Bentham, Jeremy, 1998, "*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*", (Prometheus Books).
- Herbert Mea, George, 1934, "*Mind, Self, and Society*", Ed. by Charles W. Morris. University of Chicago Press.
- Pojman, Louis P, & Fieser, James, 2012, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Seventh Edition, Boston, USA, Wadsworth.

کارگزاران و حوزه‌های اخلاق در سیاست

smataghavi@um.ac.ir
mhaeri1267@yahoo.com

سیدمحمدعلی تقوی / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد
ماجده حائری / کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۲

چکیده

آدمیان همواره بر سر چندراهی انتخاب قرار دارند و آنها همواره ناگزیر از سنجش گزینه‌های مختلف‌اند. ارزش‌گذاری یا اخلاق ابزار این کار است. سیاست به‌عنوان یکی از عرصه‌های زندگی آدمی، از این قاعده مستثنا نیست. تهی کردن سیاست از اخلاق، کاری ناممکن و عبث است. تنها می‌توان این‌گونه بحث کرد که کدام نگرش اخلاقی، می‌تواند و باید بر حوزه عمومی حاکم باشد؟ اخلاق در چه حوزه‌هایی از سیاست و به چه صورتی باید رعایت شود. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی بخش‌هایی از سیاست می‌پردازد که نیازمند قواعد اخلاقی است. این بخش‌ها عبارتند از: تشکیل جامعه سیاسی و دولت، توجیه رابطه اطاعت میان فرمانروا و فرمانبردار (نظریه مشروعیت)، محدوده اعمال آمریت، چگونگی اعمال آمریت، و روابط جمعی شهروندان. اما دامنه دخالت اخلاق در سیاست را بر حسب کارگزار یا فاعل اخلاقی، می‌توان تقسیم‌بندی کرد: اخلاق شهرداری و اخلاق شهروندی. این دو مجموعه، شامل همان چیزی است که گاهی با نام فضیلت سیاسی، یا فضیلت مدنی از آن یاد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، سیاست، اخلاق شهروندی، اخلاق شهرداری، فضیلت سیاسی.

مقدمه

معمولاً در فرهنگ عمومی، همه کشورها این تلقی وجود دارد که سیاست عاری از اخلاق و فسادآلود است. سیاستمداران، یا حداقل بسیاری از آنان، بدون توجه به ملاحظات اخلاقی تصمیم می‌گیرند و عمل می‌کنند. فریب‌کاری و حيله‌گری، بی‌رحمی و ستم‌پیشگی، جوهره «سیاست» خوانده می‌شود. در باب پیوند زر، زور و تزویر هم بسیار سخن گفته شده است. عبارتهایی مانند «الملك عقیم» و بیان عامیانه‌تر آن، «سیاست پدر و مادر ندارد» که حکایت از قطع علقه‌های صُلبی در سیاست دارد و موجب ستیز پدران و پسران بر سر قدرت سیاسی شده است. سپهری نیز چنین می‌سراید: «من قطاری دیدم که سیاست می‌برد و چه خالی می‌رفت!» «جای مردان سیاست بنشانیم درخت تا هوا تازه شود».

اما این نظر عامیانه، گاه توسط برخی نظریه‌پردازان به صورت تئوریک هم مطرح شده است. ماکیاوولی از مهم‌ترین نظریه‌پردازانی است که به آثار او، در این زمینه بسیار استناد می‌شود. او در اثر معروف خود *شهریار*، حاکم را از توجه به معیارهایی مانند عدالت و انسانیت برحذر داشته و به کسب و حفظ قدرت توصیه می‌کند (ر.ک: ماکیاوولی، ۱۳۸۹، ص ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۴ و ۱۰۶). رئالیسم یا مکتب واقع‌گرایی نیز که سرمنشأ آن به ماکیاوولی و سپس *توماس هابز* می‌رسد، کسب و افزایش قدرت را هدف اصلی بشر می‌داند و مفهوم محوری در سیاست را «قدرت» می‌شمارد. این نظریه، بخصوص در حوزه روابط بین‌الملل اهمیت دارد و بر آن است که به دلیل ماهیت هرج‌ومرج‌آمیز عرصه بین‌الملل، دولت‌ها باید در پی کسب هر چه بیشتر قدرت خود باشند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵). دولت‌ها، صرف نظر از ایدئولوژی و فرهنگشان باید یک رفتار را در پیش گیرند: «تلاشی خودخواهانه برای افزایش قدرت خویش» (همان). بدین ترتیب، رعایت اخلاقیات در عرصه بین‌المللی چندان جایگاهی ندارند. از سوی دیگر، نیک می‌دانیم که تقریباً هیچ سیاستمداری نیست که مدعی باشد، با اخلاق بیگانه است و اعمالش اخلاقی نیستند.

از میان مباحث مختلف مربوط به ارتباط اخلاق و سیاست، این مقاله به بررسی خطوط تلاقی اخلاق و سیاست می‌پردازد. بنابراین، پرسش اصلی مقاله این است که چه حوزه‌هایی از سیاست، تحت تأثیر اخلاق هستند؟ این پرسش، ما را به یک سؤال دیگر رهنمون می‌کند و آن اینکه کارگزار اخلاق در حوزه‌های یادشده کیست؟ بحث این مقاله، بحثی شکلی، و نه ماهوی یا محتوایی است. به عبارت دیگر، به نظریه‌های اخلاقی حاکم بر حوزه‌های مختلف سیاست پرداخته نخواهد شد، بلکه تلاش بر آن است تا جغرافیای بحث، در منظومه معرفت بشری مشخص شده و آشکار شود که مرزهای اخلاق و سیاست، در کجا با هم تلاقی می‌یابند. چگونگی این تلاقی مورد بحث نخواهد بود. مرتبط بودن اخلاق و سیاست در این مقاله، مفروض انگاشته شده و برای اثبات آن کوششی صورت نخواهد گرفت، بلکه تلاش می‌شود که وجوه این ارتباط روشن شوند. به علاوه، باید یادآور شد که این پژوهش از نوع هنجاری است؛ یعنی اینکه در واقع امر، دولت یا دولت‌هایی از رعایت اخلاق اجتناب می‌ورزند، هرچند واقعیتی انکارناپذیر است، اما محل بحث آن نخواهد بود.

بازخوانی مفروض: رابطه اخلاق و سیاست

برای سیاست، سه دسته تعاریف می‌توان برشمارد: دسته نخست، تعاریف با توجه به هدف سیاست شکل گرفته‌اند. برای مثال، *فلاطون*، نیل به سعادت یا *ارسطو*، حل منازعه و ایجاد مصالحه در جامعه را هدف سیاست برشمرده، سیاست را با توجه به آن معنا می‌کنند. کاستی این گونه تعاریف، این است که سیاست‌های نامعطوف به آن اهداف خاص را بر نمی‌تابند. برخی دیگر از تعاریف، بر اساس موضوع سیاست شکل گرفته‌اند و خود بر دو دسته مضیق و موسع تقسیم می‌شوند. در تعریف مضیق، سیاست به موضوع کشورداری و دولت محدود می‌شود و با اندکی اصلاح، می‌تواند شامل همه امور و مسائلی شود که به اداره امور عمومی کشور و دولت مربوط می‌شوند. در تعریف موسع، قدرت موضوع سیاست خوانده می‌شود (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۸). بدین ترتیب، شامل دامنه‌ای وسیع از روابط انسانی در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون می‌شود که مؤلفه قدرت در آنها مشاهده می‌شود (ابوالحمد، ۱۳۶۸، ص ۲۹). کسانی مانند *دیوید ایستون*، *هارولد لاسکی*، برخی از گونه‌های مارکسیسم و مکاتبی مانند فمینیسم، تعریف اخیر از سیاست را مطرح می‌کنند. ایشان تعریف مضیق را محدودکننده دانسته‌اند؛ زیرا آن دسته از فعالیت‌های سیاسی را که با حکومت مرتبط نیستند، سیاسی نمی‌شمارد (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۰-۱۱). نقطه ضعف تعریف موسع هم این است که مرزهای علم سیاست را بیش از حد گسترده می‌سازد (بشیری، ۱۳۸۵، ص ۲۶)؛ چرا که قدرت و در نتیجه، سیاست را در همه زوایای زندگی بشری (حتی روابط درون خانواده) مؤثر می‌داند (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۸-۲۱). به نظر می‌رسد، مناسب‌ترین معنایی که برای سیاست می‌توان در نظر گرفت، «هدایت و مدیریت امور عمومی جامعه» است. این معنا ناظر به فعالیت‌های عمومی (اعم از دولتی و یا غیردولتی) است (هیوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲). بدین ترتیب، می‌توان گفت: سیاست، دربرگیرنده فعالیت عمومی، و نه صرفاً دولتی است؛ چرا که علاوه بر دولت، مردم و سازمان‌های غیردولتی نیز در سیاست، حتی در سیاست خارجی، نقش مهمی دارند. اما بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کارگزار سیاست، دولت است.

در مورد مفهوم اخلاق نیز گفته شده اخلاق، جمع خلق، در لغت به معنای صفت نفسانی راسخی است که موجب می‌شود افعالی متناسب با آن صفت، بدون نیاز به اندیشه و سنجش صادر شود. مثلاً، خلق سخاوت اگر در شخصی وجود داشته باشد، موجب می‌شود آن شخص، بدون تأمل و تأنی، به بذل و بخشش دست زده و آن صفت را در عمل خود بروز دهد (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۷، ص ۹). این صفت نفسانی، اگر منشأ رفتار نیک باشد، «فضیلت» خوانده می‌شود و اگر منشأ رفتار بد باشد، «رذیلت» نامیده می‌شود (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵-۱۶). این تعریف، بیانگر یک ویژگی نفسانی در فرد است. اما اندیشمندان غربی اغلب به وجه اجتماعی اخلاق توجه دارند؛ بدین معنا که آن را مجموعه‌ای از عقاید و دستورالعمل‌های رفتاری در جامعه می‌دانند. به‌عنوان نمونه، *اتکنیسون* اخلاق را این‌گونه تعریف می‌کند: «اخلاق، دستگاهی از عقاید جاری در جامعه درباره منش و رفتار افراد آن است، درباره اینکه افراد آن جامعه چه رفتار و منشی باید داشته باشند»؛ هرچند که باید آن را از قانون و آداب و رسوم

متمايز دانست (اتکینسون، ۱۳۷۰، ص ۱۶). بدین ترتیب، اخلاق در اصطلاح، معانی متفاوتی می‌یابد: اول، بیانگر صفت نفسانی راسخی است که بدون تأمل، در فعل انسان بروز پیدا می‌کند. دوم، به‌عنوان صفت فعل به کار می‌رود؛ یعنی بیانگر «کار اخلاقی» است، حتی اگر به صورت یک صفت راسخ نفسانی در نیامده باشد و با تفکر و تأمل انجام شود. سوم، برای اشاره به «اخلاق فاضله» به کار می‌رود. مثل اینکه در مورد کارهای خوبی، مانند راستگویی گفته می‌شود: «اخلاقی» است (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۷، ص ۱۰). عنصر مشترک در همه این تعاریف، ارزش‌گذاری کردن است. به عبارت دیگر، اخلاق مشتمل است بر قواعد، اصول و شیوه‌هایی برای تمیز خوب از بد (خوب از خوب‌تر و بد از بدتر)، درست از نادرست، فضیلت از رذیلت، ارزشمند از غیرارزشمند، پست از عالی و سخیف از مهم. به بیان راجر/اسکروتن، داوری اخلاقی، بیان ارزشمندی یا عدم ارزشمندی یک امر است، زمانی که آن امر رفتار یا خصلت انسانی باشد (اسکروتن، ۱۹۹۶، ص ۳۶۰). ارزیابی اخلاقی، ممکن است برای راهنمایی افراد به هنگام عمل یا صرفاً به‌عنوان ارزیابی یک عمل یا وضعیت انجام گیرد.

اخلاق در این معنای کلی که به ارزش‌گذاری امور به هنگام عمل آدمی اشاره دارد، یک جنبه اجتناب‌ناپذیر از زندگی انسانی است. ما از آن جهت به هنگام عمل ناگزیر از ارزش‌گذاری هستیم که همواره گزینه‌های مختلفی در برابر ما وجود دارند. خصوصیت زندگی انسانی این است که آدمی همواره بر سر چندراهی انتخاب است؛ برای او راهی جز انتخاب پی‌درپی وجود ندارد. از این‌رو، آدمیان همواره ناگزیر از سنجش گزینه‌های مختلفند و ارزش‌گذاری یا اخلاق، ابزار این کار است. به عبارت دیگر، نمی‌توان انسان بود مگر اینکه لحظه به لحظه انتخاب کنیم و مگر آنکه اصول و معیارهایی برای سنجش برگزینیم. ما به ناگزیر موجوداتی اخلاقی (در این معنای کلی) هستیم. البته منطقاً می‌توان تصور کرد که انسان ناگزیر از انتخاب، به صورت تصادفی دست به گزینش بزند و امروز این و فردا آن را برگزیند. اما عقلانیت می‌طلبد که عمل امروز و فردای انسان، در تعارض آشکار با یکدیگر نباشند؛ آدمی امروز به عملی دست نیازد که کردار فردایش آن را بر باد دهد. اعمال انسان نباید یکدیگر را خنثی کنند. به علاوه، این خصوصیت ذهن آدمی است که می‌کوشد تا رفتار و باورهای خود را منسجم نماید.

هر سه دسته از تعاریف سیاست، در بطن خود وجهی اخلاقی دارند. تعاریف معطوف به هدف، در گرو وضعیت‌های مطلوبند و مطلوبیت کردارها را نیز با توجه به آن وضعیت‌ها می‌سنجند. حتی کسانی که سیاست را صرفاً فن مصالحه تعریف می‌کنند، منطقاً باید بپذیرند که برخی اعمال از نظر اخلاقی مردود بوده، مصالحه با برخی افراد و گروه‌ها مقبول نیست، بلکه باید با آنها مقابله کرد. مفهوم جرم، به همین دلیل مطرح می‌شود (اسکروتن، ۱۹۹۶، ص ۳۶۰). تعاریفی که سیاست را با دولت و حوزه عمومی مربوط می‌کنند، گریزی از معیارهای اخلاقی ندارند. اگر انسان همواره ناگزیر از انتخاب و لاجرم یافتن ملاک‌هایی برای انتخاب باشد، اعمال و رفتار مربوط به حوزه عمومی هم از آن مستثنا نخواهند بود. شاید حتی بتوان گفت: در این حوزه نیاز به رفتار منسجم، قاعده‌مند و البته اخلاقی باز هم بیشتر است؛ چرا که اعمال در این حوزه، پیامدهای بیشتر و بلندمدت‌تری دارند و زندگی افراد کثیری را برای مدت زمانی طولانی‌تر تحت

تأثیر قرار می‌دهند. حتی اگر قدرت را نیز موضوع سیاست بدانیم و از اعمال اراده یا به زبان /بیستون، از توزیع آمرانه مطلوبیت‌ها سخن بگوییم، باز هم اخلاق در معنای کلی ارائه شده در بالا، چهره می‌نماید.

حاصل اینکه در مفهوم کلی اخلاق (به معنای بد و خوب کردن اعمال و گزینه‌ها)، نمی‌توان سیاست را از اخلاق جدا دانست، مگر اینکه واقعیت بنیادین طبیعت آدمی را نفی کنیم. به عبارت دیگر، نفی رابطه اخلاق و سیاست، با بنیادی‌ترین خصوصیات زندگی آدمی در تعارض است. حال که مفروض خود را رونمایی کردیم، مبنی بر اینکه سیاست را نمی‌توان از اخلاق تهی کرد، پرسش این است که به طور مشخص، اخلاق کدام جنبه از سیاست را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ به این موضوع، از دو منظر می‌توان نگریست: یکی، از منظر موضوعات یا حوزه‌های سیاست و دیگر، از جنبه کارگزاران سیاست که شامل حکام و مردم می‌شوند.

اول. حوزه‌های تلاقی اخلاق و سیاست

۱. تشکیل جامعه سیاسی و دولت

به‌طور کلی، مبنای تأسیس جامعه سیاسی و ایجاد دولت، می‌تواند یک دلیل اخلاقی باشد. بدین ترتیب، انسان در فقدان دولت، با مشکلاتی روبرو خواهد بود و برای اجتناب از آن مشکلات، اقدام به تشکیل دولت می‌کند. آن توجیه عقلی که مردم را وامی‌دارد تا برای رفع مشکلات ناشی از حالت طبیعی عاجی بیابند، اقتضا می‌کند که راه‌حل به نحوی تدارک دیده شود که نتیجه حاصل شده، از نظر اخلاقی نیز مطلوب و بهتر از حالت طبیعی باشد و منجر به ارتقای عدالت، رفاه و سعادت گردد. در واقع، با اینکه ایجاد یک دولت، از نظر اخلاقی ممکن است خطراتی در پی داشته باشد، اما خطرات اخلاقی یک جهان، بدون حکومت بیشتر است. یک حکومت هر چه عادلانه‌تر رفتار کند، نارضایتی‌ها را کاهش می‌دهد (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲ و ۱۸۱).

۲. توجیه رابطه اطاعت میان فرمانروا و فرمانبردار (مشروعیت)

مهم‌ترین جایی که تجلی اخلاق در سیاست را می‌توان مشاهده کرد، در رابطه میان فرمانروا (یا فرمانروایان) و فرمانبران است. این رابطه در نگاه نخست، مبتنی بر زور است: ظاهر رفتار آدمیان نشان می‌دهد که اکثر آنان از آن رو از حکومت تبعیت می‌کنند که حکومت برخوردار از ابزارهای اعمال اجبار است. اما اگر تصور ما از سیاست فقط همین باشد، بی‌تردید تصویر درستی از رابطه سیاسی ترسیم نکرده‌ایم. حکومت‌ها، معمولاً خواهان اطاعت مردم به آن دلیل نیستند که از زور برخوردارند، بلکه فرمانبرداری مردم را حق خود می‌دانند و مردم نیز (به درجه‌ای البته اندک‌تر) اطاعت خود را به دلایلی فراتر از زور منتسب می‌کنند. گروه‌های کوچکی از افراد، ممکن است فقط به دلیل زورمندی حاکمانشان از آنها اطاعت کنند، یا گروه‌های بزرگی از جمعیت، ممکن است در کوتاه‌مدت چنین کنند. اما تبعیت بلندمدت جمع کثیری از مردمان، نیازمند وجه اخلاقی نیز هست. اینجاست که مفهوم «مشروعیت» حکومت‌ها مطرح می‌شود. «مشروعیت»، اساساً مفهومی اخلاقی است که ضرورت اطاعت از یک حکومت خاص را با توجه به

ویژگی‌های درونی آن و فراتر از زور تبیین می‌کند. برای مثال، به انتصاب از جانب خداوند، خواست خداوند، کمال یا فضیلت، عدالت و اعتدال، برتری طبیعی، نماد یا اراده عمومی و قرارداد اجتماعی ارجاع می‌دهد (بشیریه، ۱۳۸۵، ص ۴۳). حکومت‌هایی که تبعیت از آنها صرفاً بر اساس زور انجام می‌گیرد، از نظر اخلاقی موجه به شمار نمی‌آیند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۷۳ و ۲۰۳). بنابراین، رابطه فرمانروا و فرمانبران، باید وجهی اخلاقی داشته باشد.

۳. محدوده اعمال آمریت

مبنایی که بر اساس آن، رابطه اطاعت سیاسی توجیه اخلاقی می‌یابد، معمولاً (ولی نه ضرورتاً) حد اطاعت فرمانبران و قلمرو فرمانروایی حاکمان را نیز مشخص می‌کند. پرسش از محدوده حقوق شهروندان و اختیارات شهروندان، اساساً پرسشی اخلاقی است؛ اینکه در چه موارد و حوزه‌هایی، می‌توان فرمان داد و اخلاقاً انتظار اطاعت داشت و اینکه اتباع اخلاقاً کجا حق دارند که از حاکمان خود اطاعت کنند و کجا از اطاعت سرباز زنند. یکی از راه‌های تعیین محدوده اعمال آمریت حکومت‌ها، تفکیک میان دو حوزه عمومی و خصوصی است. حوزه خصوصی، متعلق به خود شخص تلقی شده، دیگران و از آن جمله دولت‌ها، اخلاقاً موظفند از ورود به آن خودداری کنند. از سوی دیگر، مداخلات دولت در حوزه عمومی، اساساً وجهی اخلاقی دارد و با هدف تسهیل همزیستی افراد و ارتقای زندگی فردی یا جمعی ایشان صورت می‌گیرد. بنابراین، می‌توان گفت: معیارهای اخلاقی می‌تواند تشکیل دولتی را که به شکل عادلانه و مناسبی رفتار می‌کند، توجیه کند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲ و ۱۸۱).

بحث دربارهٔ محدوده آمریت، پرسش رابطه اخلاق و سیاست را به شکلی دیگر و البته ظریف‌تری مطرح می‌کند: آیا دولت‌ها موظف به ارتقای اخلاقی شهروندان خود هستند؟ آیا کمال اخلاقی افراد، باید در شمار اهداف دولت‌ها باشد؟ در پاسخ به این سؤال، دو دیدگاه مطرح شده است:

۱. برخی نظریات، هدایت و پرورش اخلاقی شهروندان را از وظایف دولت می‌دانند. مانند نظریهٔ «فیلسوف شاه» / *فلاطون* یا دیدگاه اسلام دربارهٔ سیاست. از این منظر، تعالی، کمال و سعادت شهروندان، برای حکومت از اهمیت برخوردار است و یکی از مهم‌ترین اهداف نظام سیاسی می‌باشد. مثلاً، *فارابی* معتقد است: فیلسوفی که با عقل فعال در ارتباط است، به درک سعادت انسان می‌رسد. بنابراین، شایسته هدایت جامعه به سوی کمال می‌گردد (قادری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳). بدین ترتیب، *فارابی* رساندن جامعه به کمال توسط حکومت را مفروض خود قرار می‌دهد.

۲. در مقابل دستهٔ اول، برخی نظریات دیگر، نقشی برای دولت در این زمینه قائل نیستند و معتقدند: دولت نباید هدف اخلاقی خاصی را مد نظر قرار داده، جامعه را به سمت آن پیش برد. البته معتقدان به این دیدگاه، با رعایت اصول اخلاقی از جانب سیاستمداران مخالف نیستند. یکی از بارزترین مکاتبی که در این دسته جای می‌گیرد، لیبرالیسم می‌باشد که معتقد است: به‌طور کلی، مسائل اعتقادی مربوط به حوزه خصوصی بوده و دولت نباید کمال و سعادت را بر شهروندان تحمیل کند. منظور بسیاری از کسانی که از عدم ارتباط سیاست و اخلاق سخن می‌گویند، همین است. آنها معتقدند: هدف سیاست، کمال اخلاقی یا سعادت معنوی شهروندان نیست. منظور آنان این نیست

که ارزشگذاری در سیاست بی‌مورد است، بلکه آنها مدعی‌اند که دولت‌ها، نباید هدف اخلاقی ماهوی خاصی را دنبال کنند؛ هرچند از نظر شکلی می‌توانند و باید رفتاری اخلاقی داشته باشند. مثلاً، هدف دولت باید تأمین امنیت یا حتی رفاه مادی افراد باشد، اما در اینکه افراد چه هدف اخلاقی ماهوی (اهداف یا سعادت دینی، مابعدالطبیعی یا حتی کمالات غیردینی مثلاً هنرمند شدن) را دنبال می‌کنند، نباید دخالت ورزد و در این زمینه، نباید هدفی برای خود در نظر گیرد. یکی از دلایلی که برای این امر آورده می‌شود، این است که مداخله دولت‌ها در این موارد مخرب است. با این حال، بیشتر لیبرال‌ها معتقدند: دولت‌ها باید زمینه را برای دستیابی افراد به آرمان‌ها و کمالات مورد نظر خود فراهم آورند، بدون اینکه آرمان خاصی را بر ایشان تحمیل کنند. به اعتقاد ایشان، یک حکومت خوب باید برای مردم این امکان را فراهم آورد که بتوانند «انسانیت» خود را تحقق بخشند. برای مثال، دولت باید شرایط شکوفایی قابلیت‌های علمی یا هنری انسان را فراهم سازد. همچنین، دولت وظیفه وضع قوانین را بر عهده دارد که یکی از مهم‌ترین کارکردهای آن، ایجاد مانع برای رفتارهای ناشایست می‌باشد. بنابراین، دولت باید «فضایل را جذاب سازد و رذایل را موحش، تا بدین ترتیب برای انسان‌ها شرایط آسانی فراهم آورد تا خود را به‌عنوان انسان تحقق بخشند» (زاگال و گالیندو، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۰۹).

۴. چگونگی اعمال آمریت

اخلاق، علاوه بر اینکه در تعیین محدوده اعمال آمریت حکومت مهم است، در چگونگی اعمال آمریت توسط حکومت نیز ایفای نقش می‌کند. در این زمینه، مسئله این است که حکومت برای جلب اطاعت شهروندان و تداوم سلطه خود، از چه ابزارهایی می‌تواند بهره‌گیری کند. هرگاه سخن از اعمال سلطه حکومت به میان می‌آید، اولین شیوه‌ای که به ذهن می‌رسد، بهره‌گیری از نیروی نظامی است؛ چرا که نیروی نظامی عریان‌ترین شکل قدرت می‌باشد و بیش از همه به چشم می‌آید. اما این شیوه، تنها شیوه اعمال قدرت و سلطه نمی‌باشد. نظام اداری و بروکراسی دولتی، مهم‌ترین ابزار دولت برای اعمال آمریت به‌شمار می‌روند. علاوه بر این، دولت‌ها با القای ایدئولوژی از طریق نظام آموزش و پرورش و رسانه‌های عمومی نیز برای درونی کردن ارزش‌های مطلوب و تقویت فرهنگ مسلط بهره می‌جویند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲-۱۵۳).

استفاده از ابزارهای اعمال آمریت، اعم از سیاسی یا مدنی، باید مشروط به رعایت اصول اخلاقی باشد. اعمال سلطه قهرآمیز به شکل سرکوب نظامی، در این زمینه وجه بارزتری دارد؛ چرا که نهایتاً ممکن است جان افراد را گرفته و خانواده‌ها را به نابودی بکشاند. در عین حال، رعایت اخلاق در کاربرد دیگر ابزارهای سلطه نیز مهم است. مثلاً، دولت می‌تواند با تبلیغات گسترده، مردم را نسبت به یک گروه یا نژاد یا دین خاص در جامعه بدبین کند. در نتیجه، زندگی را برای اعضای آن گروه و پیروان آن دین، دشوار گرداند. شیوه اعمال حاکمیت، به‌ویژه در برخورد با مخالفان و ناقضان قوانین، اهمیت بیشتری می‌یابد. هر حکومتی همواره دارای مخالفانی بوده و با کسانی مواجه می‌شود که به نقض قوانین می‌پردازند. در این زمینه، تمامی حکومت‌ها قوانینی وضع کرده و

ضمانت اجراهایی را معین می‌کنند. این مجازات‌ها، ممکن است از منع برخی فعالیت‌های اجتماعی تا اعدام را دربرگیرند. اما حکومت‌ها، همواره باید با مخالفان به شکل اخلاقی برخورد کنند، حتی اگر آن مخالفان، اصول اخلاقی را زیر پا بگذارند؛ زیرا آسیبی که حکومت می‌تواند وارد کند، عظیم‌تر است. دولت می‌تواند به بهانه‌های واهی، مجازات‌های اعدام یا حبس‌های طولانی مدت برای عده‌ای در نظر گرفته، آنها را نابود سازد. از نظر اخلاقی، دولت‌ها موظفند که تناسب میان جرم و مجازات را رعایت کنند.

با اینکه یک فرمانروا در حوزه عمومی، به وضع و اجرای قانون می‌پردازد و شهروندان باید از وی تبعیت کنند، اما این بدان معنا نیست که حکام می‌توانند هر قانونی وضع کرده، هر دستوری صادر کنند و انتظار اجرای آن را داشته باشند. یک فرمانروا، نباید اصول اخلاقی را نقض کند و فرامینی بر خلاف آن صادر کند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱-۱۴۲). در فرمانروایی سیاسی اخلاقاً مشروع، «عدالت»، که اساساً موضوعی اخلاقی است، بحث محوری است (همان، ص ۱۳۳). برای اینکه چنین دولتی بتواند اطاعت و حمایت مردم را به دست آورد، باید اقدامات مثبتی در جامعه انجام دهد؛ چراکه بی‌تحرکی و اهمال در انجام دادن امور، نهایتاً منجر به نارضایتی مردم و در نتیجه، از بین رفتن مشروعیت خواهد شد. در واقع، مشروعیت حاصل از قانون، صرفاً مکمل مشروعیت ناشی از رضایت است، و نه جایگزین آن (بیتهم، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸).

۵. روابط جمعی شهروندان

حوزه‌ای دیگر از مسائل سیاسی و اجتماعی که اخلاق در آن مطرح می‌گردد، روابط شهروندان با یکدیگر می‌باشد. تعاملات شهروندان با یکدیگر، حوزه وسیعی را دربر می‌گیرد و می‌تواند شامل همکاری آنان در زمینه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، حل منازعات، تشکیل احزاب، رقابت‌های سیاسی و... باشد. در این روابط، شهروندان باید اصول اخلاقی را رعایت کنند. به‌عنوان نمونه، اصل اسلامی تحت عنوان «آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بیسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران هم نپسند»، می‌تواند بر رفتار اجتماعی آدمیان حاکم باشد. این اصل، در اندیشه اندیشمندان غربی مانند کانت نیز مطرح شده است. بسیاری از رفتارهای غیراخلاقی، مانند نیرنگ، افترا و بدزبانی، نه فقط فی‌نفسه ناپسند تلقی می‌شوند، بلکه امکان همزیستی آرام انسان‌ها را نیز ناممکن می‌سازند.

دوم. کارگزاران

اخلاق سیاسی را بر حسب عامل یا کارگزار آن، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: اخلاق شهروندی و اخلاق شهریاری، یا اصولی که یک شهروند در رفتار جمعی و سیاسی خود بدان پایبند باشد و اصولی که حاکمان در تصمیم‌گیری و عمل خود، باید مراعات نمایند. هر دوی این اصول اخلاقی را در مفهوم فضیلت سیاسی می‌توان خلاصه کرد.

۱. اخلاق شهروندی

به‌طور کلی، عضویت در هر اجتماع، بر تعهدات اخلاقی اعضا مؤثر است. عضویت در یک اجتماع سیاسی نیز از این

قاعده مستثنا نیست. در مباحث مربوط به «شهروندی»، به وظایف و حقوق یک شخص به‌عنوان شهروند، در قبال جامعه خود اشاره می‌شود. یک بخش از تعهد اخلاقی شهروندان، رعایت قوانین موضوعه می‌باشد. البته با این فرض که قوانین، ضد اخلاقی نباشند. برای هر قانونی از جانب دولت، ضمانت اجرایی در نظر گرفته شده که خاطیان، بر اساس آن مجازات می‌شوند و یا عاملان، بر اساس آن پاداش دریافت می‌کنند. اما تعهد اخلاقی یک شهروند متضمن این است که حتی بدون نظارت دولت و مجریان قانون نیز به قوانین احترام گذاشته و آنها را رعایت کند. در انجام وظایف شهروندی و مهم‌ترین وجه آن در ارتباط با دولت، یعنی عمل به قانون، صرفاً عامل بیرونی اجبار مطرح نیست، بلکه باید وجه اخلاقی آن را نیز در نظر گرفت. زور و اجبار اعمال شده از سوی دولت، نمی‌تواند تنها عامل تبعیت شهروندان از قانون و حمایت آنها از دولت باشد. حتی پاداش‌ها و مجازات‌ها نیز نمی‌تواند برای عمل به قانون کافی باشد. آنچه بیش از اجبار یا پاداش و مجازات اهمیت دارد، تعهد اخلاقی شهروندان به جامعه، قانون و دولت می‌باشد. در واقع، شهروندان باید بر اساس تعهد اخلاقی به وظایف خود عمل کنند، نه با اجبار دولت. در چنین حالتی، به نظارت و اجبار دولتی، نیاز چندانی نخواهد بود (مک‌کالوم، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰ و ۳۹۲-۳۹۴). در واقع، اجبار قانون نیز خود منطقاً ناشی از دلیلی اخلاقی است که در نبود اجبار نیز باید شهروندان را به خود متوجه سازد.

بخش دیگری از تعهد اخلاقی شهروندان، انجام آن دسته از وظایفی است که در هیچ قانونی بیان نشده‌اند، ولی هر شهروندی اخلاقاً موظف است آنها را رعایت کند. یک مثال ساده، آلوده کردن محیط زیست، یا رها کردن زباله‌های تجزیه‌ناپذیر در طبیعت می‌باشد. کشورهای اندکی هستند که این قبیل اعمال را جرم قانونی محسوب کرده و جریمه‌ای برای آن در نظر گرفته‌اند. به هر حال، این وظیفه اخلاقی شهروندان است که محیط زندگی خود و دیگران را آلوده نسازند و طبیعت را سالم و پاکیزه نگه دارند. به‌عنوان نمونه، وارد آوردن اتهامات بی‌پایه به یک کاندیدا، در محیط‌های عمومی در زمان تبلیغات انتخاباتی، طبق قوانین اکثر کشورها جرم محسوب می‌شود. اما انجام همین عمل در محیط‌های خصوصی، یا به صورت افواهی جرم قانونی محسوب نمی‌شود. با این حال، وظیفه اخلاقی شهروندان، حکم می‌کند از این رفتارها پرهیز کرده و به نقد سازنده و عادلانه روی آورند.

۲. اخلاق شهرداری

منظور از «اخلاق شهرداری»، اخلاق مخصوص شهرباران و حاکمان است. در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که آیا چیزی تحت عنوان «اخلاق سیاستمداران» (به‌عنوان چیزی جدا از اخلاق عموم مردم) وجود دارد؟ آیا سیاستمداران اصولی را باید تبعیت کنند که با اصول اخلاقی مردم عادی متفاوتند؟ این سؤال، هر جایی که رابطه یک فرد با دیگران از کانال یک منصب یا نقش صورت گیرد، مطرح می‌شود. آیا انجام شدن یک عمل، توسط صاحب یک نقش یا منصب، تغییری در ماهیت اخلاقی آن ایجاد می‌کند؟ به این سؤال، پاسخ‌های متعددی داده شده است. برخی دیدگاه‌ها، به‌طور کلی با رعایت اخلاقیات متداول، توسط سیاستمداران مخالفند و منافع ملی و مصالح سیاسی را مقدم و مرجح بر اخلاق می‌دانند. اندیشمند بارز در این دسته، نیکولو ماکیاوولی است (ماکیاولی،

۱۳۸۹، ص ۹۷). در مقابل، دیدگاه دیگر، به رعایت کامل اخلاق توسط سیاستمداران معتقد است. ابن اندیشه از دوران کلاسیک مطرح بوده و از جمله معتقدان آن، ارسطو است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰، ۱۹۸ و ۳۹۵). اغلب اندیشمندان مسلمان نیز همین دیدگاه را مطرح کرده‌اند. در میان این دو دسته نظریات، نظریه اخلاق دوگانه قرار دارد که مشخصاً به وسیله ماکس وبر مطرح شد. از نظر وی، اخلاق عقیدتی، از اخلاق مسئولیتی جداست. یک سیاستمدار آنجاکه در مقام یک مسئول قرار دارد، باید برخی مصلحت‌ها را در نظر گیرد که اخلاق عقیدتی، توجهی به آنها ندارد (وبر، ۱۳۶۸، ص ۱۷۴-۱۷۵). اینک به بررسی مختصر این دیدگاه‌ها می‌پردازیم:

الف. عدم ضرورت توجه شه‌ریار به اصول اخلاقی

از منظر ماکیاولی، هرگونه اعتقاد و ارزش و مصلحت و منفعتی، تحت‌الشعاع منافع ملی قرار می‌گیرد. لذا اگر برای بقای حکومت سودمند باشند، باید رعایت گردند و اگر سودمند نباشند، باید کنار گذاشته شوند. اصول اخلاقی نیز از این جمله‌اند. ماکیاولی به‌طور کلی، با رعایت اصول اخلاقی توسط شه‌ریار مخالف است و معتقد است: رعایت این اصول، نهایتاً موجب از دست رفتن حکومت می‌گردند و اگر گاهی نیز از اصول اخلاقی حمایت کرده، حاکمان را سفارش به آن می‌کند، به خاطر ارزش ذاتی اخلاقیات نیست، بلکه صرفاً به این دلیل است که رعایت آنها به رضایت مردم و در نتیجه، ثبات و پایداری حکومت منجر می‌شود. چنان‌که در کتاب *شه‌ریار* می‌نویسد:

شه‌ریار اگر در اطراف موضوع دقت کامل کند، خواهد دانست که یک راه‌حل ممکن است داشته باشد که در ظاهر جلوه خوبی دارد، ولی اگر آن را تعقیب کند به خرابی خود او منجر خواهد شد. از طرفی راه‌های دیگری است که گرچه در انتظار جلوه آنها بسیار بد است، ولی به کار بستن آنها او را موفق داشته و از خطرات ایمن خواهد نمود (ماکیاولی، ۱۳۸۹، ص ۹۷).

ماکیاولی، سپس صفاتی را که یک پادشاه باید داشته باشد تا منجر به پایداری حکومتش شود، برمی‌شمارد. یکی از این صفات، امساک در مقابل بخشش است. او ابتدا بیان می‌کند که خوب است پادشاه معروف به سخاوت باشد. اما سخاوت موجب می‌شود پادشاه نهایتاً تمامی اموال خود را از دست دهد. این امر منجر به فقر و تحقیر وی می‌گردد یا مجبور می‌شود با مالیات‌های گزاف، آن را جبران کند. این امر هم موجب نارضایتی مردم می‌شود. «پس برای شه‌ریار عاقل و دانا بهتر است که خود را به این صفت آشنا نکند، ولو به صفت امساک هم معرفی شود؛ چون که به مرور زمان و به موقع خود مردم به سخاوت پادشاه اعتراف خواهند نمود» (همان، ص ۹۹). او صراحتاً اعلام می‌کند که «صفت سخاوت یکی از آن صفت‌هایی است که بالاخره دارنده آن را مجبور به استعفا از مقام سلطنت می‌کند» (همان).

موضوع دیگری که ماکیاولی در زمینه صفات شه‌ریار مطرح می‌کند، «ظلم» است. وی در این باره بیان می‌کند: «یک شه‌ریار عاقل، نباید از کلمه ظلم که به او نسبت خواهند داد ملاحظه و پروا داشته باشد، مخصوصاً موقعی که به وسیله آن می‌تواند ملت خود را متحد و مطیع و باوفا نگه دارد» (همان، ص ۱۰۱). ماکیاولی حتی «وفای به

عهد» را که یکی از مسلم‌ترین اصول اخلاقی است، برای شه‌ریار لازم نمی‌داند: «یک شه‌ریار باهوش نه می‌تواند و نه باید قول خود را نگاه دارد و اگر نگاه دارد، قطعاً برای شاه زیان‌آور خواهد بود» (همان، ص ۱۰۴).

برخی دیگر از طرفداران این نظریه، دلایل دیگری را برای ناسازگاری اخلاق و سیاست و عدم لزوم رعایت اخلاق، توسط سیاستمداران مطرح می‌کنند:

۱. رابطه سیاست با محاسبات سودگرایانه و اینکه این محاسبات، گاهی اقتضا می‌کند اخلاقیات زیرپا گذاشته شود.
۲. پلورالیسم ارزشی و اینکه نمی‌توان معیار ثابتی برای ارزش‌های اخلاقی برشمرد.
۳. ناسازگاری میان وجدان شخصی و نقش‌های اجتماعی؛ مثلاً اینکه یک ناخدای کشتی در حال غرق شدن، وظیفه دارد ابتدا مسافری غریبه کشتی را نجات دهد، یا همسر و فرزندان خود را که در آن کشتی حضور دارند (منداس، ۲۰۰۹، ص ۱۲۱).

ب. ضرورت توجه شه‌ریار به اصول اخلاقی

در این دیدگاه، سیاستمداران باید همان اصول اخلاقی را که توسط دیگر مردم رعایت می‌شود، رعایت کنند و مصالح سیاسی و منافع ملی، دلیل موجهی برای زیرپا گذاشتن اصول اخلاقی نمی‌باشند. به عبارت دیگر، تمایزی میان اخلاق شه‌ریاری و اخلاق فردی وجود ندارد. یکی از مهم‌ترین اندیشمندان که این دیدگاه را بیان می‌کند، *ارسطو* است. از دیدگاه وی، اداره شهر مبتنی بر اخلاق است. مبنای عمل اخلاقی نیز عمل مطابق عقل می‌باشد. اگر چه از نظر *ارسطو* سیاست، که تدبیر امور عمومی و تأمین نظم را در کشور به عهده دارد، شغل عامه مردم نیست و تنها به نخبگانی خاص تعلق دارد، اما رعایت اخلاق، متعلق به گروه خاصی نیست و همه انسان‌ها ملزم به رعایت آن می‌باشند؛ چرا که فرد در حوزه خصوصی، همان فرد در حوزه جمعی است. بنابراین، هر چه در سطح فردی اخلاقی است، در سطح اجتماعی نیز اخلاقی محسوب می‌شود و سیاستمداران باید آن را رعایت کنند. مثلاً اگر فریبکاری در سطح فردی عملی غیراخلاقی است، حاکمان نیز نباید آن را انجام دهند و برای آنان نیز این عمل غیراخلاقی محسوب می‌گردد (اکبری و امین، ۱۳۸۸، ص ۸۱ و ۹۸). از این رو، *ارسطو* معتقد است: اگر یک خاندان یا یک شخص، در فضیلت از دیگران برتر باشد، مطمئناً باید آن خاندان، یا آن شخص جهت ریاست بر جامعه انتخاب شود. هم ایشان شایسته فروانروایی‌اند و هم مردم شایسته فرمانبرداری و بدین صورت، همگی از بهترین شیوه زندگی بهره‌مند می‌شوند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۹۸-۱۹۹). در رأس این فضایل، دادگری قرار دارد که سایر فضایل از آن سرچشمه می‌گیرند و صلاح مردم در آن قرار دارد (همان، ص ۱۷۰ و ۱۷۴). از دیدگاه *ارسطو*، دادگری صفتی است که همگان، اعم از فرمانروا و فرمانبردار، باید بدان متصف باشند.

در میان اندیشمندان مسلمان نیز این دیدگاه در مورد اخلاق شه‌ریاری غالب است. به‌عنوان نمونه *فارابی*، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان سیاسی مسلمان، معتقد است:

«رئیس اول» مدینه، باید دارای دوازده ویژگی باشد:

تمام الاعضا باشد، دارای درک و فهم بالا باشد، قوه حافظه قوی داشته باشد، فطن و هوشمند باشد، خوش بیان باشد، دوستدار تعلیم باشد، بر خوردن و آشامیدن و منکوحات آزند نباشد، دوستدار راستی و راستگوییان باشد، نفس او بزرگ و دوستدار کرامت باشد، درهم و دینار و متاع این دنیا در نظرش ناچیز باشد، دوستدار دادگری باشد و با ظلم مبارزه کند، صاحب عزم و اراده قوی باشد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۲-۲۷۴).

همچنین، در خصوصیات رئیس اول، حکمت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. چنان که *فارابی* اشاره می‌کند: «هرگاه اتفاق افتد که حکمت از شرایط ریاست خارج شود و کسی بود که به جز حکمت سایر شرایط در او موجود باشد، در این هنگام ... مدینه در معرض هلاکت و تباهی بود» (همان، ص ۲۷۷).

بدین ترتیب، برای حاکم مدینه فضایل و اخلاقیات، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و *فارابی* اصول اخلاقی متمایزی از اصول اخلاقی فردی برای حاکم متصور نیست.

ج. اخلاق دوسطحی

نظریه اخلاق دوگانه، به طور مشخص توسط *ماکس وبر* مطرح شده است که دو نوع اخلاق عقیدتی و اخلاق مسئولیتی را از هم متمایز می‌کند. *وبر* سیاستمدار را فردی مسئول می‌داند و همین «مسئولیت» است که عامل تمایز بخش اخلاق اعتقادی و اخلاق مسئولیتی است. به‌طور کلی، *وبر* سه ویژگی را برای سیاستمدار معین می‌کند: اول، شوق، به‌معنی «علاقه به تحقق یک موضوع». دوم، احساس مسئولیت، که باید مکمل شوق یک سیاستمدار باشد. سوم، نگاه سریع و عدم چسبندگی، به این معنی که «رهبر باید توان تحمل حوادث را در کمال تمرکز و تأمل و آرامش درونی داشته باشد» و از احساسات وارسته باشد (*وبر*، ۱۳۶۸، ص ۱۶۶). از نظر وی، دو گناه مهلک برای یک سیاستمدار وجود دارد: بی‌هدفی و عدم احساس مسئولیت. وی معتقد است: «خودنمایی»، سیاستمدار را به سوی این ردایل پیش می‌برد. البته این مسئولیت در سیاست، یک مسئولیت دینی و اخلاقی نیست، بلکه مسئولیتی عقلی می‌باشد؛ چرا که وی معتقد است: «سیاست را با کله (عقل) انجام می‌دهند، نه با سایر اعضای بدن و نه با روح و جان» (همان، ص ۱۶۷).

براین اساس، *وبر* اخلاق سیاستمداران را که مسئولیت اداره جامعه بر دوش آنهاست، از اخلاق عقیدتی جدا می‌سازد. از نظر *وبر*، ادیان عشق برادرانه را در میان پیروان خود تبلیغ می‌کنند. در این دیدگاه، رفتارها نسبت به دیگران، باید «ابراز کامل عشق برانگیخته شده بر اثر اعتقاد دینی» باشد و نباید تحت تأثیر «حسابگری‌های عملی» قرار گیرد. آنچه از این عشق برادرانه حاصل می‌شود، «نظام اخلاقی اخلاق احساسات» است، نه «نظام اخلاقی که مسئولیت عواقب احساس یا عملی را بر عهده دارد» (*وبر* و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۷۲-۷۳). بدین ترتیب، یک فرد طرفدار اخلاق عقیدتی، انسانی باتقواست که فقط به دلیل احساس وظیفه در قبال تکلیفی که دارد، عمل می‌کند؛ بدون در نظر گرفتن عواقب آن عمل. مصداق آن، فردی است که بر حقیقت پافشاری می‌کند، بدون اینکه مشکلاتی را که افشاکاری ممکن است در پی داشته باشد، در نظر بگیرد. اما طرفدار اخلاق مسئولیتی با توجه به امکانات، مناسب‌ترین وسیله را برای رسیدن به هدف انتخاب و نسبت به پیامدهای عمل و مسئولیتی که در قبال دیگران دارد، آگاه است. روش طرفدار اخلاق مسئولیتی، در ارتباط با نتیجه‌ای که به دست می‌آورد، «عقلانی»

است؛ چرا که با توجه به امکانات، وسایل و پیامدها تصمیم‌گیری می‌کند. اما روش طرفدار اخلاق عقیدتی، غیرعقلانی یا عقلانی معطوف به ارزش می‌باشد (فروند، ۱۳۶۸، ص ۳۶-۳۷).

بدین ترتیب، «اگر اخلاقیات غیر ناسوتی عشق به ما بگوید: با زور در مقابل بدی نیست، سیاستمدار بر عکس خواهد گفت: باید در مقابل بدی مقاومت کنی وگرنه مسئولیت پیروزی شر به گردن توست». در حقیقت، اگر مسئله‌ای باشد که اخلاقیات مطلق بدان بی‌توجه است، دقیقاً مسئله عواقب کار می‌باشد (وبر، ۱۳۶۸، ص ۱۷۴-۱۷۵). البته وبر، نهایتاً بیان می‌کند اخلاق مسئولیتی و اخلاق عقیدتی، دو مقوله متضاد نیستند، بلکه مکمل یکدیگر می‌باشند و «متفقاً انسانی را که می‌تواند مدعی حرفه سیاست باشد، به وجود می‌آورد» (همان، ص ۱۸۷).

نظریه اخلاق دوسطحی، دیدگاهی در میانه دو نظر بالاست و اخلاق سیاستمداران یا کارگزار سیاسی را متفاوت از اخلاق مردم عادی تعریف می‌کند. مثلاً، یک سرباز مجاز به قتل است. درحالی‌که برای اشخاص معمولی، چنین اجازه‌ای نیست. یک زندانبان حق دارد زندانی داشته باشد، ولی افراد معمولی چنین حقی ندارند. چنین وضعیتی، در مورد بیشتر «نقش»ها مصداق دارد. اگر ایفای نقش، یا ادای وظایف مربوط به منصب، به صورت وکالت یا سرپرستی باشد، دگرگونی باز هم بیشتری در اصول اخلاقی مورد اتباع صورت می‌گیرد. برای نمونه، وفای به عهد، وظیفه‌ای است که افراد تقریباً بدون استثنا باید از آن تبعیت کنند، ولی دولت‌ها آن را به قواعد امره (mandatory rules) و سیاست عمومی خود مشروط می‌کنند در حقوق بین‌الملل اسلامی هم عهدی که مغایر با مصالح مسلمانان باشد، قابل نقض است. فداکاری و گذشتن از مال و جان برای افراد، کاری مقبول است، اما سیاستمداران که به‌عنوان سرپرست یا وکیل کل جامعه عمل می‌کنند، حق ندارند فداکاری کل جامعه را طلب کنند. درست به همان دلیل که سرپرست اموال یک یتیم، نمی‌تواند برای افزایش همان اموال، ریسکی خارج از حد متعارف کند؛ هرچند در مورد اموال خود می‌تواند چنین کند.

۳. فضیلت سیاسی

بحث اخلاق در حوزه سیاست، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا عمل سیاسی (مشارکت شهروندان و شهروندان در سیاست)، خود فضیلت به‌شمار می‌آید؟ آیا شهروندان و شهروانی که وظایف سیاسی خود را انجام می‌دهند، از ارجمندی اخلاقی ویژه‌ای برخوردارند؟ معمولاً، بحث فضیلت سیاسی برای اندیشمندان جذابیت دارد که به حوزه عمومی و نقش یا مسئولیت اجتماعی انسان توجه دارند. از نظر جان هورتون، عضویت در یک جامعه سیاسی، الزاماتی را بر شخص تحمیل می‌کند که پایه آنها، «اخلاقی» می‌باشد (هورتون، ۱۳۸۴، ص ۳۷).

در میان نظریات سیاسی، می‌توان دو دیدگاه را نسبت به فضیلت سیاسی مشاهده کرد. برخی نظریات، «فضیلت سیاسی» را می‌پذیرند و برخی مردود می‌شمارند. به جز «آنارشیسم»، که به‌طور کلی دولت را قبول ندارد. از میان نظریات مطرح در عرصه سیاست، بارزترین نظریه، که با «فضیلت سیاسی» همخوانی نداشته و منجر به نادیده گرفتن آن می‌شود، «لیبرالیسم» است. این اندیشه، به علت بنیان‌های اختیارگرایانه و فردگرایانه خود نمی‌تواند مسئولیت‌های اجتماعی گسترده‌ای برای افراد قائل باشد؛ چراکه معتقد است: جامعه به‌طور کلی هویتی مجزا از جمع

جبری اعضایش دارا نبوده و عضویت در جامعه سیاسی، برای اکثر افراد اختیاری نیست. اختیارگرایی به‌طور کلی، با فضیلت سیاسی سازگاری ندارد (همان، ص ۴۵، ۷۵ و ۹۶). لیبرالیسم، برای مردم صرفاً نقش یک رأی‌دهنده را قائل است که به علت تمرکز بر حوزه خصوصی، نسبت به مسائل عمومی و سیاسی بی‌تفاوتند. در لیبرالیسم، سیاست به مثابه فعالیت تخصصی، باید به کارشناسان آن واگذار گردد و برای شهروندان همین بس که گاهی اوقات، هنگام انتخابات به پای صندوق‌های رأی رفته و در زندگی سیاسی مشارکت کنند. در واقع، «در دولت لیبرالی سیاست‌گریزی حسن شمرده می‌شود نه عیب» (پوردو، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷).

یک دلیل بی‌توجهی لیبرالیسم به فضیلت سیاسی، این است که طبقاتی که این مکتب فکری از آن برخاسته و در پی برآورده ساختن تمیئات آنها بود، نیازی به سیاست در خود نمی‌دیدند. بنابراین، محدوده سیاست را به مقدار انتظارات خود از آن تعیین می‌کردند (همان، ص ۱۵۶). علت دیگر این بی‌تفاوتی اجتماعی و سیاسی در لیبرالیسم، نشئت گرفته از تجدد و دستاوردهای آن است. روسو، با اینکه خود یکی از اندیشمندان لیبرال می‌باشد، اما به این بی‌تفاوتی اجتماعی که با مدرن شدن جوامع ظهور پیدا کرده، اعتراض می‌کند. از نظر وی، مالکیت خصوصی جدید، اخلاق و فضایل جامعه سنتی را متغیر کرد. پول جای شجاعت، عدالت و خردمندی را گرفت؛ چرا که تهیه ضروریات زندگی صنعتی بدون پول امکان ندارد. بدین ترتیب، مردم راحت‌طلب شدند و عشق به پول جای عشق به جامعه را گرفت. در پی این تغییرات اقتصادی و اجتماعی، سیاست نیز دستخوش تغییر گشت و «خیر عموم» به فراموشی سپرده شد (شریعت، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷-۱۸۸).

از سوی دیگر، «فضیلت سیاسی» از دوران باستان، همواره طرفدارانی داشته است. از برجسته‌ترین طرفداران آن، می‌توان از ارسطو نام برد. از دیدگاه وی، سعادت نه در یک زندگی شخصی، بلکه در یک حکومت ایدئال رخ می‌دهد. در این دولت‌ها، اعضای جامعه، آن قدر به هم نزدیک‌اند که منافع هر عضو، همان منافع همگانی می‌باشد. هر شخص باید در جهت منافع همگی شهروندان گام بردارد. اهمیت جایگاه دولت در این زمینه، این است که دولت امنیت و ثباتی را که لازمه اعمال فضیلت‌مندانه می‌باشد، فراهم می‌سازد (هالپر، ۱۹۹۸). از نظر وی،

جامعه سیاسی از اجتماع خانه‌ها و خانواده‌ها پدید می‌آید و هدف آن بهزیستی و زندگی کامل و مستقل اعضایش است ... دوستی گردآورنده مردمان است ... و کسانی که بیش از دیگران در تأمین این همکاری سهم داشته‌اند، باید سهمشان در حکومت نیز بیشتر از افرادی باشد که در آزادی و تبار برابر ایشان و حتی برتر از ایشان ولی در فضیلت اجتماعی فروتر از آنان‌اند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱-۱۶۲).

بدین ترتیب، جامعه سیاسی بازتاب همزیستی و همکاری مردم است (همان، ص ۱۵۲) و میزان همکاری یا مشارکت سیاسی، بیانگر میزان فضیلت اجتماعی یک شهروند است.

در دوران جدید نیز هواخواهان دموکراسی مشارکتی، جمهوری‌خواهی و جامعه‌گرایی، بر اهمیت «فضیلت سیاسی» تأکید می‌کنند. جانبداران دموکراسی مشارکتی، مشارکت منفعلانه مردم در دموکراسی لیبرال را مورد نقد قرار داده و راه‌هایی از رخوت سیاسی را آن می‌دانند که شرایط مشارکت مستقیم و مستمر مردم، از طریق

عرصه‌های محلی، بخصوص شوراها، فراهم گردد. از نظر طرفداران دموکراسی مشارکتی، حکومت چیزی بیش از یک هیئت اجرایی نیست. سیاست فعال متعلق به مردم است. از نظر آنها، هر شهروندی که فقط به فکر منافع خود باشد و از «خیر مشترک» غافل شود، به دور از «فضیلت مدنی» می‌باشد. بنابراین، «شهروندان به جای شیوه خودخواهانه جست‌وجوی منافع شخصی، باید به خیر مشترک بیندیشند» (پولادی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۱-۱۵۵).

نظریه دیگر در این زمینه، «جمهوری خواهی» است. منتسکیو بیان می‌کند که ویژگی اصلی جمهوری، این است که «دو سطح زندگی فردی و اجتماعی با یک حلقه فضیلت پیوند می‌خورد که شکل ویژه‌ای از آزادی و حاکمیت را به بار می‌آورد» (فونتانو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹). در یک حکومت سلطنتی، مردم فقط عوامل پادشاه هستند. اما در حکومت جمهوری، مردم «حق تصمیم‌گیری فعال» دارند؛ چرا که در جمهوری، آزادی سیاسی و آزادی فلسفی به شکل توأمان وجود دارند. در جمهوری، افراد میل به فضیلت دارند که همان عشق به جمهوری، آزادی، دموکراسی و برابری است. فضیلت، امکان رسیدن به سعادت را فراهم می‌سازد: «این سعادت، احساسی است که از یگانه شدن ابعاد سیاسی و اخلاقی برمی‌خیزد» (فونتانو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰). به طور خلاصه می‌توان گفت: جمهوری خواهان مدافع «فضیلت مدنی»، به معنی «مشارکت به‌مثابه یک وظیفه جمعی» می‌باشند (پولادی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶). مؤلفه‌های فضیلت مدنی، یا فضیلت سیاسی از دیدگاه سنت جمهوری خواهی عبارتند از: مدارا با شیوه‌های مختلف زندگی توسط شهروندان، احترام به قانون، حمایت از نهادهایی که بدون آنها، نمی‌توان امیدوی به استفاده از آزادی و فرصت‌ها داشت، حداقلی از احساس تعلق خاطر به دیگر شهروندان، وفاداری به جامعه سیاسی (گودین، ۲۰۰۷، ص ۸۴۹).

«جامعه‌گرایان» نیز فضیلت سیاسی را ارج می‌نهند. جامعه‌گرایی از دهه ۱۹۸۰، در واکنش به فردگرایی لیبرالی پدید آمد. با این استدلال که لیبرالیسم، بیش از حد بر فرد و آزادی فردی تأکید دارد و اهمیت جامعه برای شکوفایی استعدادهای انسان را نادیده می‌گیرد. از نظر جامعه‌گرایان، جامعه و حتی ساختار سیاسی، نقش مؤثری در تعریف حق و خیر دارد. نقطه کانونی اندیشه جامعه‌گرایان، این است که «هر یک از ما، در مقام فرد، فقط با زیستن در بستر یک جامعه است که استعدادها، شیوه‌های زندگی و هویت خود را پیدا می‌کند» (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۳۱۷). بنابراین، نقطه آغاز زندگی سیاسی، باید وابستگی به یک جامعه (نه فرد) باشد؛ چرا که طبیعت انسان، توسط جامعه شکل می‌گیرد. از دیدگاه جامعه‌گرایان، بسیاری از اهداف افراد، اجتماعی و مشترک می‌باشند، نه شخصی و نیز بسیاری از نقش‌های ما نیز این‌گونه هستند، مانند نقش شهروندی (جمعی از مترجمان، ۱۳۸۶، ص ۱۵). بدین ترتیب، یک فرد در قبال جامعه خود، نباید بی‌تفاوت باشد و باید مشارکت فعال در مسائل اجتماعی را جدی بگیرد.

اندیشمندان مسلمان هم به مبحث فضیلت سیاسی، توجه مبذول داشته‌اند. به‌عنوان نمونه، *فارابی* معتقد است: انسان موجودی مدنی‌الطبع است و تنها راه رسیدن به «آن کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است» اجتماع می‌باشد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۱). *فارابی*، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آرمان شهر خود را همکاری مردم در رسیدن به سعادت می‌داند. چنان که می‌نویسد: «آن مدینه که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری بود که موجب حصول وصول به سعادت آدمی است، مدینه فاضله بود» (همان).

فضیلت سیاسی، فقط شامل مشارکت سیاسی شهروندان نبوده و شامل ورود سیاستمداران به عرصه سیاست، از روی احساس وظیفه نیز می‌شود. سیاستمداران نیز به مانند شهروندان، باید به علت احساس وظیفه‌ای که در قبال جامعه خویش می‌کنند، به حوزه سیاست ورود پیدا کرده، به انجام وظایف و مسئولیت‌های خود بپردازند و صرفاً درصدد دستیابی به منافع خویش نباشند. این نکته برای نمونه، در اندیشه/فلاطون نمود پیدا می‌کند؛ آنجا که فلاسفه به آکراه از لذت‌های معنوی چشم می‌پوشند، امر حکومت را در اختیار می‌گیرند و هدایت توده‌های مردم را در دست می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

تهی کردن سیاست از اخلاق، کاری ناممکن و عبث است. تنها می‌توان از این بحث کرد که چه نگرش اخلاقی می‌تواند و باید، بر حوزه عمومی حاکم باشد. سیاست به‌عنوان فن یا دانشی کاربردی که راهنمای عمل آدمی در حوزه عمومی زندگی اوست، به‌ناگزیر نیازمند اصول و قواعد اخلاقی در بسیاری از حوزه‌هاست. در پاسخ به سؤال نخست مطرح شده در ابتدای مقاله، حوزه‌های مزبور را چنین می‌توان احصا کرد: تأسیس دولت، توجیه رابطه اطاعت، محدوده و چگونگی طلب اطاعت (اعمال آمریت)، و روابط جمعی میان شهروندان. همه این موارد، مستلزم قواعدی هنجاری هستند که امکان انتخاب میان گزینه‌های متفاوت را فراهم آورد. هم اندیشمندان دولت‌گرایی که بر تأسیس دولت تأکید می‌ورزند و هم آنارشویست‌های مخالف وجود دولت، دعای خود را بر استدلال‌های اخلاقی مبتنی می‌کنند. چگونگی تنظیم روابط جمعی در یک جامعه و توزیع مواهب و امکانات جمعی، بر اساس اصول اخلاقی، که «عدالت» خوانده می‌شود، صورت می‌گیرد. اینکه آیا به زعم کمال‌گرایان، دامنه آمریت حکومت‌ها، باید تا حد تحقق کمال اخلاقی و سعادت شهروندان را دربر گیرد، یا اینکه طبق نظر حداقل‌گرایان، دولت‌ها باید از دنبال کردن کمال اخلاقی اتباع اجتناب ورزند، در شمار مهم‌ترین پرسش‌های مطرح اخلاقی از فلاسفه سیاسی می‌باشد.

در پاسخ به پرسش دوم مقاله، یعنی کارگزاران اخلاق در حوزه‌های یادشده، دو گروه شهروندان و شهروندان قابل تمیزند و بر این سیاق، سخن از اخلاق شهروندان و اخلاق شهروندان مطرح می‌شود. بحث از اخلاق شهروندی، با این مسئله همراه است که آیا سیاستمداران موظف به تبعیت از اصولی متفاوت از اصول اخلاقی شهروندان معمولی‌اند؟ در پاسخ به این پرسش، برخی عدم ضرورت توجه شهروندان به اصول اخلاقی، برخی ضرورت پایبندی شهروندان به اصول مزبور، و گروه سوم، نظریه اخلاق دوسطحی را ارائه داده‌اند. نظریه اخلاق دوسطحی بر آن است که سیاستمداران، به حسب نقش خویش، مسئولیتی در قبال دیگران دارند که برخلاف اخلاق حاکم بر رفتار اشخاص خصوصی، نتیجه‌گرایی ضرورت اخلاقی آن به‌شمار می‌آید. در اخلاق شهروندی نیز دو دیدگاه مطرح است: کسانی که فعالیت سیاسی و مشارکت در حوزه عمومی را یک ارزش اخلاقی ذاتی و حتی برین تلقی می‌کنند و کسانی که برای حوزه عمومی و فعالیت‌های آن ارزشی ابزاری قائلند، تا جایی که به کسب اهداف مطلوب افراد در حوزه خصوصی مدد رسانند. نگرش دیدگاه نخست به فضیلت سیاسی، بسیار مبسوط و نگرش دیدگاه دوم محدود است.

منابع

- ابوالحمد، عبدالحمید، ۱۳۶۸، *مبانی سیاست*، چ چهارم، تهران، توس.
- اتکینسون، آر. اف، ۱۳۷۰، *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، کتاب.
- ارسطو، ۱۳۹۰، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، علمی و فرهنگی.
- اکبری، مجید و فاطمه امین، ۱۳۸۸، «نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو»، *فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، دوره نهم، ش ۴، (پیاپی ۲۱) ص ۷۹-۱۰۴.
- بشیری، حسین، ۱۳۸۵، *آموزش دانش سیاسی*، چ پنجم، تهران، نشر نگاه معاصر.
- بوردو، ژرژ، ۱۳۷۸، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر نی.
- بیتهام، دیوید، ۱۳۸۲، *مشروع‌سازی قدرت*، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد، دانشگاه یزد.
- پولادی، کمال، ۱۳۸۳، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (قرن بیستم)*، تهران، نشر مرکز.
- جمعی از مترجمان، ۱۳۸۶، *جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، *نظریه‌های روابط بین‌الملل*، تهران، جهاد دانشگاهی.
- دیلمی، احمد و مسعود آذربایجانی، ۱۳۸۲، *اخلاق اسلامی*، قم، نشر معارف.
- زاگال، هکتور و خوزه گالیندو، ۱۳۸۶، *داوری اخلاقی، فلسفه اخلاق چیست؟*، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران، حکمت.
- شریعت، فرشاد، ۱۳۸۶، *مبانی اندیشه سیاسی در غرب، از سقراط تا مارکس*، تهران، نشر نی.
- عالم، عبدالرحمن، ۱۳۷۳، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نشر نی.
- فرازی، ابونصر، ۱۳۶۱، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، طهوری.
- فروند، ژولین، ۱۳۶۸، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، رایزن.
- فونتانا، بیانکاماریا، ۱۳۸۰، *ابداع جمهوری مدرن*، ترجمه محمدعلی موسوی فریدونی، تهران، شیرازه.
- قادری، حاتم، ۱۳۸۷، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- ماکیاولی، نیکولو، ۱۳۸۹، *شهریار*، ترجمه محمود محمود، تهران، نشر نگاه.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- مک‌کالوم، جرالسدی، ۱۳۸۳، *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهروز جندقی، قم، طه.
- نقیب‌زاده، احمد، ۱۳۸۵، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*، چ پنجم، تهران، سمت.
- همپتن، جین، ۱۳۸۰، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- هورتون، جان، ۱۳۸۴، *الزام سیاسی*، ترجمه محمد سلامی و همکاران، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۷، *مفاهیم کلیدی در علم سیاست*، ترجمه حسن سعید کلاهی و عباس کاردان، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۹، *سیاست*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشر نی.
- وبر، ماکس و همکاران، ۱۳۸۴، *عقلانیت و آزادی، مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر*، ترجمه یحیی موقن و احمد تدین، تهران، هرمس.
- وبر، ماکس، ۱۳۶۸، *دانشمند و سیاستمدار*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، نشر علم.

Goodin, Robert, 2007, *A Companion To Contemporary Political Philosophy*, v. 2, Blackwell.

Halper, Edward, 1998, "Aristotle's Political Virtue".

www.bu.edu/wcp/papers/Anci/Ancihal2.htm (92/9/10) بازآوری شده از سایت:

Mendus, Susan, 2009, *Politics and Morality*, Cambridge, Polity Press.

Scruton, Roger, 1996, *A Dictionary of Political Thought*, 2nd ed, London, Macmillan.

هنجارهای فردی اخلاق شادی در اسلام

سیدضیاءالدین علیانسنب / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز

olyanasabz@mail.tbzmed.ac.ir

oliyanasab1365@yahoo.com

سیدمرتضی علیانسنب / کارشناس ارشد اخلاق اسلامی دانشگاه معارف قم

دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۲۹

چکیده

«اخلاق شادی»، به مطالعه ارزش‌های حاکم بر فعل شادی می‌پردازد و در سه حوزه رابطه انسان با خدا، خود و دیگران بحث می‌کند. ارزش‌های حاکم بر ارتباط انسان با خود در مقوله شادی، هنجارهای فردی حوزه اخلاق شادی هستند که در این پژوهش، با روش توصیفی تحلیلی و از نوع اسنادی و بر اساس منابع اسلامی و متون اخلاقی مورد مطالعه قرار گرفت. این پژوهش، به این پرسش پاسخ می‌دهد که هنجارهای فردی اخلاق شادی از دیدگاه اسلام کدامند. یافته‌های تحقیق نشان داد که انسان مؤمن برای داشتن شادی فضیلت‌مند، تکالیف اخلاقی خاصی در ارتباط با خود دارد و باید به پاره‌ای فضایل آراسته گردد. این هنجارها از دیدگاه اسلام؛ حق‌گرایی، دوراندیشی، بلندهمتی، خویشتن‌داری، کرامت، عفت و قناعت هستند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اسلامی، شادی، اخلاق شادی، هنجارهای فردی، شادی در اسلام.

مقدمه

اخلاق شادی، یکی از مسائل اخلاق کاربردی است. در حوزه اخلاق شادی، دو محور هنجارشناسی و آسیب‌شناسی مطرح شده است. هنجارشناسی فردی، مطالعه بایسته‌های اخلاقی، هنگام شادی انسان در ارتباط با خود است. از این رو، هنجارها در سه قلمرو رابطه انسان با خدا، خود و دیگران قابل مطالعه هستند، اما این پژوهش در صدد است با هدف شناسایی مسئولیت‌های اخلاقی شخص شادمان در قبال خویش، به این پرسش پاسخ دهد که در حوزه اخلاق شادی از دیدگاه اسلام، چه هنجارهایی فردی وجود دارد؟

هیجان شادی، مستعد بروز فضایل و ردایب اخلاقی است. از این رو، ضروری است بایسته‌های اخلاقی شناسایی شود تا شادی بر اساس اصول اخلاقی صورت گیرد. در غیر این صورت، شادی غیر اخلاقی بوده و همراه با ردایب خواهد بود. فقدان مطالعه علمی در این زمینه، موجب می‌شود هر کسی به سلیقه خویش، روشی را در پیش گیرد و جامعه و اخلاق را دچار هرج و مرج سازد.

این تحقیق می‌تواند هنجارهای اخلاق شادی را در جامعه، به شکل علمی بر اساس آیات قرآن و روایات معصومان تبیین کند و کاربردی شدن آنها به هنگام شادی را آسان گرداند تا شادی انسان‌ها، در مسیر فضایل اخلاقی و تعالی فرد و جامعه قرار گیرد.

حوزه اخلاق شادی، یکی از شاخه‌های اخلاق کاربردی و مسائل اخلاق هنجاری است. با اینکه بسیاری از آیات و روایات مربوط به فرح و شادمانی، به مباحث این حوزه مربوط می‌گردد، کمتر مورد دقت و تحلیل قرار گرفته است. هر چند پژوهش‌های ارزشمند فراوانی (صادقی، ۱۳۸۶؛ فعالی، ۱۳۸۹؛ زینی ملک‌آباد، ۱۳۹۰) به بررسی این مقوله پرداخته‌اند، ولی اخلاق شادی اصطلاح نویی در این دسته مطالعات است که تاکنون کسی بدان نپرداخته است. اخیراً در مطالعات علی‌انسیب و همکاران (۱۳۹۵)، اصول اخلاقی شادی در ارتباط انسان با خدای متعال، تبیین و ارائه گردیده است که زهد، توکل، شکر، بیم و امید و صبر، برخی از اصول اخلاقی ایمان‌بنیان شادمانی از نگاه قرآن و روایات می‌باشد.

علی‌انسیب و همکاران (۱۳۹۶ب)، هنجارهای اجتماعی اخلاق شادی اسلام را در پژوهش دیگری بررسی کرده‌اند. هنجارهایی از قبیل دادگری، نیکی، تواضع و وقار به تنظیم رابطه اجتماعی انسان در مواقع شادی می‌پردازد. علی‌انسیب و همکاران (۱۳۹۶الف)، در پژوهش دیگری با عنوان «آسیب‌های اخلاقی شادی از منظر قرآن»، به آسیب‌شناسی شادی پرداخته و یافته‌اند که تکبر، زیاده‌روی، غفلت، بی‌بندوباری، سرمستی و سرکشی، از جمله ردایب اخلاقی شادی هستند.

نگارندگان، اصول اخلاقی شادی را در ارتباط با خدا و در ارتباط با دیگران، در دو مقاله مجزا مورد پژوهش قرار داده‌اند. این پژوهش، هنجارهای فردی شادی را مطالعه می‌کند. این پژوهش، در تکمیل مطالعات یادشده در اخلاق شادی می‌باشد. کاوش در بایسته‌های اخلاقی هیجان شادی در ارتباط انسان با خود، در جهت تکمیل پژوهش‌های پیشین صورت می‌گیرد.

مفاهیم

الف. اخلاق شادی

«اخلاق شادی»، یکی از شاخه‌های اخلاق کاربردی است که به مطالعه کاربرد علم اخلاق اسلامی، در مسائل اخلاقی شادی می‌پردازد. براین اساس، اخلاق شادی عبارت است از: «کار بست فضایل و ردایل مربوط به شادی و راه‌های اکتساب و اجتناب از آنها» (علیانسب و همکاران، ۱۳۹۵). برای رسیدن به شادی سالم و دوری از شادی ناهنجار، باید‌ها و نیاید‌های اخلاقی در مطالعات اخلاق شادی، تعیین می‌شود. اخلاق شادی، دارای دو محور عمده هنجارشناسی و آسیب‌شناسی است.

ب. هنجارها

هنجارها و آسیب‌ها، تعیین‌کننده باید و نیاید‌های شادی هستند. هنجارها، در بستر عنوان کلی تری به نام «اخلاق شادی» به مطالعه ارزش‌های حاکم بر فعل شادی می‌پردازند و به سه رابطه انسان با خدا، خود و دیگران مربوط می‌شوند. ارزش‌های حاکم بر ارتباط انسان با خود در مقوله شادی، هنجارهای فردی اخلاق شادی هستند. آسیب‌های اخلاقی، ردایلی هستند که غالباً احتمال می‌رود افراد در هنگام شادی، به آنها دچار گردند. بخش دیگری از رسالت اخلاق شادی، انجام این آسیب‌شناسی و تبیین آن است تا از گرفتاری در چنین ردایلی اجتناب ورزند و به شادی پاک و سالم، دست یابند (علیانسب و همکاران، ۱۳۹۶ الف).

هنجارهای فردی اخلاق شادی

دین اسلام درصدد تعالی بخشیدن به شادی انسان‌ها، برای فرا رفتن از شهوت و مادیت است. تا انسان در تلاش باشد شادی‌های خود را از سطح مادی فراتر برده، اسباب پایدار و ماندگار سعادت‌مندی را برای شادی جست‌وجو نماید. اصول اخلاق فردی شادی، به مسؤلیت‌های انسان نسبت به خویشتن جهت کمال، سعادت و تعالی نفس آدمی می‌پردازد. پایبندی به این اصول، فضایل اخلاقی را در نفس آدمی به بار آورده، شادی متعالی بر انسان به ارمغان می‌آورند. افزون براین، این فضیلت دارای درجاتی است: مراتب بالای آنها، به مؤمنان ویژه اختصاص دارد و بالتبع شادی ایشان نیز متعالی است.

۱. حق‌گرایی

حق‌گرایی، یکی از معیارهای تعالی شادی است. قرآن کریم نیز با تصریح بر هنجار حق‌گرایی، شادی‌ها را رد یا تأیید کرده است. حق‌گرایی این است که شخص در ایجاد شادی و ابراز نمودن آن، از دایره حق خارج نگردد و به گناه و باطل گرفتار نشود. دسته‌ای از آیات درباره شادی‌های ممدوح سخن گفته‌اند. دسته دوم، برخی شادی‌ها را مذموم تلقی کرده‌اند. معیار مدح و ذم در این دو گروه از آیات، به حق‌گرایی در شادی بستگی دارد. گروه اول، مانند آیه ۴ سوره روم که شادی مؤمنان از نصرت الهی و پیروزی مورد تأیید قرار گرفته است. در اینجا علت شادی و عاملی که

افراد را به فرح و شادمانی برانگیخته، به حق و شایسته شادی نمودن است. عامل شادی در آیات گروه دوم (مذموم)، کاملاً پست و بی‌ارزش است. همچنین، خدا در آیه ۷۵ سوره غافر، مسخره کردن پیامبران را علتی ناشایست برای شادی ناحق این افراد در زمین می‌خواند. شادی اینان، از استهزا و دشمنی با پیامبران الهی ناحق و مورد مذمت است؛ سروری که به خاطر بی‌اعتنایی به جهان پس از مرگ و دلبستگی سخت به دنیا بوده است. این نوع شادی، از حسن سبب و حقانیت برخوردار نبوده، مورد نهدی و تقبیح است. در مقام ابراز شادی نیز فاعل این شادی، دچار مَرَح و شادی بیش از اندازه شده و شادی‌اش با آسیب‌های اخلاقی همراه گشته است: «وَمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ». این شادی در قلمرو ایجاد و ابراز، خدشه‌دار و باطل بوده، آتش جهنم را نصیب صاحبش می‌کند.

مهم‌ترین و بالاترین مصداق حق‌گرایی در شادی این است که فعل از دایره فرمان حق تعالی خارج نگردد. پیامبر ﷺ فرمود: «سه حالت در هر کسی باشد همه خصال ایمان را دارد: یکی آنکه در حال خوشی به کار باطل نپردازد. دیگر آنکه در حال غضب پا از حق بیرون نهد. سوم آنکه به وقت قدرت بیش از حق خود مطالبه نکند» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۵). در سیره رسول خدا و الگوی نیکوی مؤمنان (احزاب: ۲۱)، التزام به حق و حق‌گرایی در شادی آشکار است. ایشان، با مسلمانان شوخی کرد، می‌فرمود: «من هم شوخی می‌کنم، ولی جز حق نمی‌گویم» (مجلسی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۹۸). وی برای شادی نمودن به اسباب ناحق و رفتارهای ناشایست و باطل توسل نمی‌جست و در شوخی‌های، هدف دیگری جز شادکردن مردم و زدودن اندوه از سیمای آنان نداشت. از این رو، در رفتار و گفتار پا را از چارچوب حق بیرون نمی‌نهاد. بنابراین، بهترین و ارزنده‌ترین نوع شادی، شادمانی با طاعت الهی و اعمال و رفتار پسندیده است.

اعمال نیک انسان، حق بوده و حقیقت دارند و اعمال زشت، باطل و پوچند. تحلیل شادمانی با اعمال نیک در هستی‌شناسی عرفانی، گواه این مطلب است. سالکان الی‌الله، صورت حقیقی و ماورایی برای محسوسات جهان ماده، از جمله اعمال انسان مشاهده می‌کنند: «ماورای این ظواهر و محسوسات حقایق عالی مرتبه و مجرد از لباس ماده و زمان و مکان و سایر عوارض آن وجود دارد و چون آن حقایق از مقام واقعیت خود تنزل کند، به این صور مادیه مدرکه (قابل درک) در جهان خارج تجسم پیدا می‌کند. آیه قرآن مجید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» بر آن صراحت دارد» (حسینی طهرانی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹). از این رو، ظواهر شرعی مانند نماز، روزه، حج، جهاد، صلّه‌رحم، صدقات، امر به معروف و نهی از منکر و غیر اینها، دارای حقیقتی زنده و با شعور و ادراک هستند که سالک با انجام هر عمل، حظ معنوی دریافت می‌کند. هر یک از افعال انسان، قابلیت خاصی ایجاد می‌کنند که موجب غم یا شادی و نورانیت یا تیرگی انسان می‌شود.

شایسته است همه افعال انسان مؤمن مورد رضایت الهی و مصداق اطاعت فرمان خدا باشند. امام صادق ﷺ فرمود: «در موعظه‌های خداوند به عیسی بن مریم هست که ای عیسی؛ به نیکی‌ها که خشنودی من در آن است، شادمان باش و بر بدی‌ها گریه کن که خشم من در آن است» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۱۹). در سخنی دیگر، این حالت نشانه ایمان

آدمی شمرده شده است. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «هر کس کار نیکش او را شاد کند و عمل بد او را ناراحت نماید، او مؤمن است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۲۹). از امام هشتم روایت شده است: «مؤمن کسی است که وقتی احسان نمود، خوشحال شود» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲ ص ۲۴). نتیجه می‌گیریم عامل و سبب شادی و اظهار و ابراز آن در جلوه‌های گوناگون، باید بر اساس حقانیت و با اعمال پسندیده باشد تا شادی از ارزش اخلاقی برخوردار گردد. چنانچه عامل شادی باطل و بیهوده باشد و یا رفتار ناشی از شادی پست و ناشایست باشد، شادی غیراخلاقی خواهد بود.

۲. دوراندیشی

دوراندیشی، یکی دیگر از این قوانین و از مصادیق عقلانیت در شادی است. تدارک آینده دور و نزدیک، به شکل مطلوبی که اندوه به دنبال نیآورد، از فضایل عالی اخلاقی در اسلام است. دوراندیشی، عاقبت کار را دیدن است که از اوصاف اهل خرد می‌باشد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «ای اباذر، تدبیر و دوراندیشی بهترین خردمندی است» (مجلسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱۰). حضرت علی علیه السلام در سخنی بر حقیقت حزم تصریح می‌کند: «دوراندیشی جولان دادن اندیشه است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷۰). تفکر کردن و اندیشه در ابعاد تصمیم، تأمل نیکو در مصالح و مفاسد، موجب می‌شود آنچه صلاح است روشن گردد. پس کسی که بخواهد دوراندیش و عاقبت‌بین باشد، باید بی‌تأمل و تدبیر، به عمل شادی‌انگیز اقدام نکند.

در سخن بلندی، امام علی علیه السلام نسبت به عواقب زیانبار برخی شادی‌ها، که بدون تدبیر و دوراندیشی باشند، هشدار می‌دهد که چه بسا یک عمر پشیمانی را به دنبال آورد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۱۵). شادی باید از روی بصیرت و معرفت باشد. این امر به تأمل و اندیشه کردن وابسته است و شتاب‌زدگی موجب می‌شود شیطان مکر خود را به طوری که شخص نفهمد، بر او بیفکند (نراقی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶). هر کاری که بدون اندیشه درست انجام شود، موجب خسران و پشیمانی می‌شود. بنابراین، اقدام برای هر نوع شادی، باید با لحاظ همه جوانب و نتایج مثبت و منفی آن باشد، تا موجبات ناراحتی و حسرت ابدی ایجاد نشود. مولای متقیان سلامتی و خوشی را نتیجه دوراندیشی خوانده و می‌فرماید: «میوه دوراندیشی سلامتی است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۲۳)؛ یعنی فایده دوراندیشی کردن در کارها و فکر و تأمل در عاقبت آنها سلامتی عاقبت است؛ زیرا غالب این است هر کاری که با تدبیر انجام شود، مفاسد بر آن مترتب نمی‌شود.

مهم‌ترین درجه دوراندیشی در شادی و تدارک آینده در منطق قرآن، توجه به شادی و سعادت اخروی است که نباید به هر بهانه آن را از دست داده، به خاطر لذت‌های کوتاه دنیوی، از آن چشم‌پوشی کرد. دوراندیشی نکردن، از نتایج دنیا دوستی است. دنیا مصادیق و اجزای بسیار دارد. همه مصادیق، در این ملاک جمع هستند که حظ و بهره عاجل و زودرس دارند (نراقی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸). «اینان زودرس دنیا را دوست دارند و از پس خود روز سخت و گران را و می‌گذرانند» (دهر: ۲۷). کسانی که دنیای نقد فانی را بر آخرت جاوید ترجیح دهند، مورد سرزنش قرآن هستند. قرآن کریم تفاوت آخرت را با دنیا این‌گونه بیان می‌دارد که آخرت دو خصوصیت دارد که دنیا از آن بی‌بهره است: در آخرت هم خیر است و هم تداوم.

شادی ناشی از مواد مخدر، رقص و آواز که نه خیری در آن است و نه تداومی دارد، بر اساس فلسفه الهی از مقولات دنیوی هستند. همان طور که از این تعبیر قرآنی به دست می‌آید، دنیا در اینجا به معنای هر چیزی است که ما را از خدا غافل بدارد و به امور غیرمفید و زودگذر بکشانند. در این میان، کار دین آن است که ما را از ظواهر دنیا و لذت‌های آنی جدا کند و به امور متعالی و پایدار فراخواند (گلزاری، ۱۳۸۱). علامه طباطبائی معتقد است: مردم در طرز تفکرشان نسبت به دنیا دو دسته‌اند: بعضی از ایشان تنها دنیا را می‌خواهند و جز دنیا به یاد هیچ چیز دیگر نیستند، اینان هیچ نصیبی در آخرت ندارند. بعضی دیگر، تنها رضای خدا را جست‌وجو می‌کنند که از آخرت هم نصیب دارند و خدا سریع الحساب است، در حساب آنچه بنده‌اش می‌خواهد، به زودی می‌رسد، و آن را بر طبق خواسته‌اش به او می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۲۰). بی‌شک، سبب فکر و عاقبت‌اندیشی، فراغ خاطر و خالی کردن نفس از تعلقات و خواهش‌ها و هواهاست. کسی که قلبش از تعلقات دنیا خالی و به معرفت الهی نورانی شد، عاقبت‌اندیش است. حال آنکه انسان گرفتار به هوای نفس، در پی برآوردن خواهش‌ها و رسیدن به لذت‌های گذرای دنیا است و کمتر به سرانجام آن می‌اندیشد. ایمان به قیامت، موجب وسعت دید و فکر بلند نیز بلندی همت را سبب می‌گردد. این نگرش موجب می‌شود انسان، آخرت را در نظر بگیرد و شادی‌ها و نعمت‌های دنیا را نیز پلی برای شادی پایدار و حقیقی آخرت قرار دهد.

۳. بلندهمتی

ثمره فکر بلند و اندیشه متعالی، همت والا و اقدام عملی متناسب با آن است. دوراندیشی و توجه به عاقبت کار، بر علو همت انسان اثر مثبت می‌گذارد. دوراندیشی جنبه شناختی و فکری دارد و بلندهمتی در رفتار و پشتکار آشکار می‌گردد. شخص برای رسیدن به شادی پایدار، بلند همت و پرتلاش است و از اکتفا به شادی‌های زودگذر و موقتی پرهیز می‌کند. داشتن هدف‌های والا در زندگی و همت و تلاش برای رسیدن به آن، آدمی را از سستی و اکتفا به شادی و لذت‌های گذرا می‌رهاند. رسیدن به اهداف متعالی و ارزشمند انسانی، جز در پرتو همت‌های سترگ و مجاهدت‌های بزرگ میسر نیست. علو همت، روحیه تلاش و کوشش در رسیدن به سعادت و اقدام به کارهای بزرگ و عالی بدون در نظر گرفتن سود و زیان دنیا است، به طوری که با دست یافتن به منافع دنیوی، شادمان نشود و از فقدان آن اندوهگین نگردد (نراقی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹). تلاش برای تحصیل کمال و رسیدن به عالی‌ترین امور، نشانه همت بلند است. بلندهمتی، یکی از فضایل اخلاقی شادی است که شخص در راه رسیدن به هدف، اعتنایی به سود و زیان دنیوی ندارد. داشته‌های زودگذر و امکانات مادی، او را چندان شاد نمی‌سازد. این دستور قرآن است که می‌فرماید: «تا بر آنچه از دست شما رفته اندوهگین نشوید و به [سبب] آنچه به شما داده است شادمانی نکنید، و خدا هیچ خودپسند فخرفروشی را دوست ندارد» (حدید: ۲۳). منافع دنیا، صاحبان همت‌های بلند را مسرور و زیان‌های آن، ایشان را اندوهگین نمی‌سازد. این صفت نفسانی، معلول اندیشه دور و عظمت و قوت روح است. کوه‌بینی و دون‌همتی، در اهداف زندگی و در نیل به شادی، انسان را بی‌عفت نموده، به رذایل می‌کشاند. نتایج

زیانبار آن در دنیا و آخرت دامنگیر او می‌شود. از این‌رو، علامه طباطبائی در خصوص دون‌همتی و در نتیجه، حرکات دیوانه‌وار انسان رباخوار در محشر چنین می‌گوید: «از آنجایی که هدف و همت خود را لذایذ مادی قرار داده، و علم و درک خود را به هدفی والاتر از آن متوجه نساخته است، نتیجه‌اش این شده که عفت دینی و ثبات نفسانی را از دست بدهد و حرکاتشان مضطرب و ناموزون است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۳۷). محبت و دلبستگی به دنیا، منشأ بسیاری از خطاهاست؛ شادمانی بدان موجب می‌شود شخص بر اعمال نیک اخروی تلاش نکند. خداوند متعال نگاه حسرت‌آمیز به داشته‌های مادی دیگران را توبیخ می‌کند: «و زنهار به سوی آنچه اصنافی از ایشان را از آن برخوردار کردیم [و فقط] زیور زندگی دنیاست تا ایشان را در آن بیازماییم، دیدگان خود مدوز، و [بدان که] روزی پروردگار تو بهتر و پایدار است» (طه: ۱۳۱). قرآن کریم، دنیادوستان آخرت‌گریز را مورد مذمت قرار داده است. «اصلاً شما شتافته را دوست دارید و آخرت را فرو می‌گذارید» (قیامت: ۲۰-۲۱). تلاش و همت آدمی، به چیزی صرف می‌شود که چشم او را روشن و دل او را خوشحال کند. اگر شادی دل او به امور دنیوی است، همت و تلاش او نیز متوجه همان خواهد بود. همت بلند، شرط رسیدن به شادمانی حقیقی است. انسان بلندهمت، برای تحقق اندیشه‌های دورنگر و عمیق، همت والایی به خرج می‌دهد و با آرزوهای دراز به دام سستی و ناامیدی نمی‌افتد.

عالمان اخلاق، سعی نموده‌اند شادی افراد را در جهت شادی اخروی جهت بدهند. از این‌رو، همواره صاحبان همت بلند را به تلاش برای آبادانی خانه ابدی توصیه نموده‌اند؛ به خوشی‌های دنیا که برایت میسر می‌شود، شادمان مباش؛ زیرا چه بسا شخص شادمانی که مغبون است و به غبن خود آگاه نیست، وای بر او که می‌خندد، شادی می‌کند، می‌خورد، می‌آشامد و بازی می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۲۳۱). همه این شادمانی‌ها، در صورتی که در مسیر زیان و عدم توجه به آخرت باشد، مذموم است. حتی از دانشمندان اخلاق، غم و شادی اهل سعادت را تنها بر کمالات حقیقی منوط می‌دانند. آنچه موجب فرح و سرور می‌شود، آن است که اهل سعادت و کمال دارند. آنچه دیگران از آن لذت می‌برند، خیال است. پس شادی و سرور طالب سعادت، باید منحصر باشد به آنچه از کمالات حقیقی و سعادات ابدی دارد (همان، ج ۱، ص ۵۸۶). امیرالمؤمنین علیه السلام، شادی پرهیزکاران را به عوامل ماندگار و پایدار منحصر کرده و نشاط همیشگی را از نتایج آن برشمرده است: «شادی انسان باتقوا به امور جاودان و ماندگار است. چشم روشنی‌اش در آنچه نابود نمی‌شود. شوقش در آنچه می‌ماند. همواره به دور از سستی و دارای نشاط است. آرزوهایش کوتاه و لغزش‌هایش کم است» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۲۳). قانع نبودن به خواسته‌های کم‌ارزش و شادی‌های پست، ویژگی شادی اهل تقواست. چنین کسی، هیچ ابتهاج و شادی ندارد، مگر به انس با حضرت حق و انوار جمال جمیل مطلق، و سایر مراتب در نظر او باطل است. آنچه قابل فرح و سرور، و زوال آن موجب حسرت و ندامت است، این مرتبه والاست و مؤمن نباید به زوال زخارف دنیوی غمناک نگردد (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۷۷۷). نباید به وجود آنها شاد و از زوال آن اندوهناک گردد. ناگفته پیداست که این حالات، مربوط به خواص از مؤمنان است و مستلزم یک بینش عمیق توحیدی و عظمت نفسانی است. سایر افراد، همتی در حد اندیشه و ایمان خویش خواهند داشت.

۴. خویشتن‌داری

آنچه بر انسان پیش می‌آید، یا موافق طبع اوست یا مخالف. در هر دو صورت، شخص باید صبر و ضبط نفس داشته باشد تا در ورطه طغیان و سرکشی نیفتد (نراقی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۳). علمای اخلاق، یکی از گونه‌های صبر را خویشتن‌داری در خوشی‌ها دانسته و از بزرگان دین نقل کرده‌اند: «مؤمن، بر بلا صبر می‌کند، اما صبر نمی‌کند بر حال عافیت، مگر بنده صدیق». از این‌رو، خویشتن‌داری و حفظ نفس در حال عافیت و خوشی فقط از عهده بنده راستین بر می‌آید. معنای لغوی «صبر»، «حبس» و «منع» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۷۵؛ حسینی زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۲۳). خویشتن‌داری، ثبات نفس، استواری، پایداری و استقامت از معنای صبر است (ابن‌مسکویه، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱). کسی که خود را مهار می‌کند و در حقیقت وجودش را از قید نفس آزاد می‌سازد، به صبر حقیقی دست می‌یابد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۹-۲۶۰). یکی از نتایج و ثمرات بزرگ این حریت و خروج از عبودیت نفس، ثبات درونی و رفتاری در خوشی‌ها و شادی‌هاست که یکی از گونه‌های صبر است. معنای «صبر بر سراء و شادی» این است که به آن میل و اطمینان نکند و بداند که آن به عاریت به او سپرده شده و به زودی از او پس گرفته خواهد شد. چنین کسی دیگر به ناز و نعمت و لذت‌جویی فرو نمی‌رود و بر دیگران فخر نمی‌فروشد. همچنین، حقوق الهی را در مال و جان خود رعایت کند، در مقام و منصب خود به مظلومان مدد رساند (نراقی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۳). در مورد همه نعمت‌های خدا از حقوق و حدود تجاوز ننماید. آنچه که قرآن کریم در باب فرح مورد مذمت قرار می‌دهد، نشاط و شادمانی صرفاً به‌عنوان یک حس درونی مثبت و مفید نیست، بلکه حالاتی است که به سبب این شادمانی از نفس آدمی پدید می‌آید و مذموم است. فضیلت خویشتن‌داری موجب می‌شود انسان بر اراده خویش مسلط باشد و در مقابل هر خوشی، عنان اختیار از کف ندهد.

صاحب *معراج‌السعادة* می‌نویسد: «ثمره خویشتن‌داری آن است که انسان هرگز غرق تنعم و تلذذ نشده و به آن مطمئن و خاطر جمع نگردد. بداند که آنها در نزد او عاریه است و به زودی از او پس گرفته خواهد شد. نسبت به کسانی که آنها را ندارند، تکبر و تفاخر نکند و همواره در کمک به مظلومین بکوشد (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۸۱۸). اگر انسان بخواهد به عالم طهارت و رفعت متصل شود، و به مقام بلند کمال و روحانیت ارتقاء یابد، اولین چیزی که لازم است بدان ملتزم شود، این است که از افسارگسیختگی خود جلوگیری کند، و بدون هیچ قید و شرطی، سرگرم لذت‌های جسمی و شهوات بدنی نباشد، و قیمت خود را بزرگتر از آن بداند که با کالای ناچیز زندگی مادی مبادله نماید. حفظ ثبات درونی و رفتاری در شرایط مختلف دوران‌های تلخ و شیرین زندگی، از مصادیق صبر است.

از این‌رو، چون که دنیا بر صحابه پیغمبر ﷺ وسعت به هم رسانید و از تنگی معاش بیرون آمدند، گفتند: «خدا امتحان کرد ما را به رنج و محنت بر آن صبر کردیم و امتحان کرد به فتنه رفاهیت پس قدرت بر صبر آن نداریم» (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۸۱۸). از این ثبات درونی، در نامه امام صادق علیه السلام به شیعیان به صبر تعبیر گشته است: «از خدای تعالی درخواست کنید که به شما صبر بر آزمایش به خوشحالی و تنگی و سختی و وسعت حال عطا نماید»

(گلستانه، ۱۳۸۹، ص ۴۵۸). چنانچه در سخن امام نیز تأکید شد، خوشی و شادی نیز مانند سختی یک امتحان الهی است که شایسته است پیرو صادق بر هر حال استوار و ثابت باشد.

سعادت‌مند حقیقی، کسی است که همه صفات و رفتارش را به صورت دائمی و ثابت اصلاح کند، به طوری که دگرگونی حالات و زمان‌ها آن را تغییر ندهد (نراقی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۱). عالمان اخلاق توصیه می‌کنند که انسان هنگام رفاه و خوشبختی، از خود مراقبت کند تا مبادا به سرکشی و طغیان دچار شود: «در حالت رفاهیت و حصول آنچه موافق خواهش است مثل صحت و وسعت اموال و رسیدن به جاه و مال و کثرت قبیله و عیال، هرگاه صبر و خودداری نکند طاغی و یاغی می‌شود و سرکشی آغاز می‌نماید» (همان). اگر آدمی بر نعمت‌های بی‌شمار از جمله صحت و سلامت، مال و ثروت، مقام و منزلت، فرزند و خاندان و ... خویشنداری نکند، عنان از کف می‌دهد و ناسپاسی و سرکشی می‌کند. بنابراین، انسان باید سخت مراقب خود باشد تا به سبب فرو باریدن نعمت‌ها بر سرش، خود را نوازد و به ناسپاسی و سرکشی کشیده نشود.

در آیاتی از قرآن کریم، خداوند پس از توبیخ رذایل ناشی از شادی، اهل صبر و عمل صالح را استثنا می‌کند و صبر و ثبات نفس را تنها راه نجات از این رذایل معرفی می‌کند. قرآن سخن از انسان‌های کم‌صبر و فاقد ایمان به میان آورده، می‌فرماید: «و اگر - پس از محنتی که به او رسیده - نعمتی به او بچشانیم حتماً خواهد گفت: «گرفتاری‌ها از من دور شد!» بی‌گمان، او شادمان و فخر فروش است» (هود: ۱۰). خداوند در ادامه آیه، اهل صبر و ایمان را استثنا کرده، می‌افزاید: «مگر کسانی که شکیبایی ورزیده و کارهای شایسته کرده‌اند [که] برای آنان آموزش و پاداشی بزرگ خواهد بود» (هود: ۱۱). این استثنا، نشان می‌دهد که انسان‌های غافل و مغرور و فخر فروش، کسانی هستند که ایمان و صبر و ثبات ندارند. انسان‌های بی‌ایمان و بی‌ثبات، چنان هستند که اگر مختصر نعمتی از نعم الهی از آنها سلب شود، زبان آنها به ناشکری و اظهار یأس و ناامیدی گشوده می‌شود و اگر مختصر نعمتی به آنها برسد، مغرور می‌شوند و در غفلت فرو می‌روند و طغیان می‌کنند.

نتیجه اینکه، بنابر تصریح قرآنی صبر و ثبات نفس انسان است که در لحظات خوشی او را از سرکشی و طغیان و تجاوز از حدود اخلاقی باز می‌دارد.

۵. کرامت نفس

اساساً انسان‌های بزرگ و با کرامت، از یک استواری برخوردارند که شادی و موقعیت دنیایی، نمی‌تواند آنان را متزلزل کند. به تعبیر امام علی علیه السلام افراد با شرافت، اگر به منزلتی هرچند بزرگ برسند، از شادی تکبر نمی‌ورزند. مانند کوهی که بر اثر بادها نمی‌جنبند، و افراد پست با کمترین مقام از شدت شادی، به غرور مبتلا می‌شوند. مانند گیاهی که گذر نسیمی او را به حرکت در می‌آورد (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۵، ح ۳۶). نشانه کرامت و رابطه آن با شادی، در پاسخ امام حسن علیه السلام به پرسش یکی از صحابه، به زیبایی بیان شده است. از امام حسن علیه السلام سؤال شد: «کرم چیست؟ فرمود: خودداری در سختی و خوشی» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۸). روح انسان کریم، از

چنان استحکامی برخوردار است که حوادث ناگوار، قادر به ایجاد سرخوشی و عدم تعادل در او نیست. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «حوادث ناگوار در روح انسان کریم اثر نمی‌گذارد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱). این استحکام در لحظات شادی نیز موجب ثبات و استقامت شخص کریم می‌شود و او را از افتادن به ورطه رفتار ناشایست، باز می‌دارد. امام علی علیه السلام در خطبه همام، شادی پرهیزگاران را چنین توصیف می‌کند: «شادی یا اندوه، او را از جا به در نبرد، و خرمی و نشاط، او را سبک و بی‌وقار نکند» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶۷). از این رو، انسان خردمند هنگامه شادی، شخصیت و کرامت انسانی خود را حفظ می‌کند.

یکی از موقعیت‌هایی که افراد باید مراقب کرامت انسانی خود و هم‌نشینان خود باشند، مزاح است. مزاح، باید برای شاد کردن دیگران صورت گیرد. اگر با شوخی کردن کسی، مورد تمسخر و تحقیر واقع شود، ممنوع و نکوهیده است. چه بسا موجب کینه‌توزی و بروز دشمنی، بین دوستان و پدید آمدن ردایل و زوال فضایل گردد. از نشانه‌های بارز انسان کریم، عدم همسویی با لثیمان و نگشتن گرد کارهای پست برای شادی است. چه بسا انسان‌های پست، تن به کارهایی بدهند و به آن افتخار هم بکنند، ولی کریمان نه تنها دست به آن نمی‌زنند، بلکه در قلب نیز از چنین کارهایی متنفرند. امیرمؤمنان علیه السلام در این باره می‌فرماید: «شخص بزرگوار از افتخارات افراد پست متنفر است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۴). انسان‌های بی‌کرامت، به چیزی جز کامجویی حیوانی نمی‌اندیشند: «بزرگواران از خوردن و فرومایگان از خوردن لذت می‌برند» (همان، ص ۱۳۲). در نظر انسان دارای کرامت نفس، لذت‌های دنیا کوچک‌اند (همان، ج ۵، ص ۴۵۱). حفظ کرامت انسانی در شادی و در مزاح، یکی از مهم‌ترین شرایط اخلاقی شادی است.

۶. عفت

انسان باید لذت و شادی‌های حاصل از قوه شهوت را با فضیلت عفت، تعدیل و عقلانی کند و در برآوردن آن، افراط نکند. عفت حالتی نفسانی است که بر اثر اعتدال در قوه شهویه به وجود می‌آید و انسان را از افراط و تفریط باز می‌دارد. امام خمینی علیه السلام ذیل روایت جنود عقل، بر ضرورت حفظ اعتدال و مواظبت بر موازین شرعی و عقلی، در برآوردن قوه شهوت و غضب تأکید می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰). اعتدال، زمانی پدید می‌آید که خوردن و نکاح در کنترل قوه عاقله قرار گیرد. بدآنچه عقل حکم می‌کند، مطیع باشد. عفت، به معنای خاص بر کنترل شهوت جنسی و شکم مربوط است. ولی مرحوم نراقی، در بیان ردیله آزمندی و افراط در شهوت، برای آن معنای عامی نیز بیان کرده که شامل سایر تمایلات و شهوات نیز می‌شود (نراقی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴). شاید این کاربرد انحصاری، بدین جهت است که این دو میل از سایر تمایلات در انسان برجسته‌تر بوده، سرچشمه آنان است. شادی در هر یک از مصادیق و ابعاد قوه شهوت که باشد، انسان عقیف در ارضا و برآوردن آن بر موازین عقلی و شرعی ملترزم بوده و در مراتب مختلف شادی، عفت خواهد داشت.

چنانچه شهوت بر عقل انسان غالب آید، انسان را از حالت اعتدال در ارضای نیازها و خواست‌ها خارج می‌کند. قرآن کریم، خوردن و آشامیدن را مجاز شمرده، ولی از زیاده‌روی و اسراف در آن نهی می‌کند (اعراف: ۳۰). بر اساس روایات

با پرخوری شکم طغیان می‌کند و خداوند از انسانی که شکم پر باشد، خوشش نمی‌آید (نراقی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶). عالمان اخلاق، شکم را سرچشمه شهوات و محل روییدن جمیع آفات و دردها می‌دانند. در صورتی که به شهوت شکم پاسخ مثبت دهی، به دنبال آن شهوت دامن و حرص و ولع به رابطه جنسی پدید می‌آید (شیر، ۱۳۷۸، ص ۲۱۳). اگر کسی نفس خود را به کم‌خواری رام سازد، به وسوسه شیطان و طغیان نمی‌افتد: «گرسنگی دل را نورانی و روشن می‌گرداند و آن را صفا و رقت می‌بخشد. انسان از مناجات و طاعت لذت می‌برد و از ذکر و عبادت سرور و بهجت می‌یابد» (نراقی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸). در سخنان معصومین علیهم‌السلام از عفت شکم و فرج، به برترین عبادت تعبیر شده است (همان، ص ۱۷). بزرگان گفته‌اند: پیروی از شهوت فرج و افراط در آمیزش، عقل را مقهور و منکوب می‌کند و انسان را از سلوک راه آخرت محروم می‌گرداند. چنان غالب می‌شود که دین و ایمان را زایل می‌کند. این بیماری، دل‌هایی است که از محبت خدا و از همت عالی خالی و بی‌نصیب است (همان، ص ۱۲).

معالجه افراط در شهوت، به این است که باید از آنچه موجب هیجان آن می‌شود، از قبیل تصور زنان و نگاه و سخن و خلوت با آنان دوری کرد که خدای تعالی نیز بدان دستور داده است (نور: ۳۰). بنابراین، کسی که آتش زیاده‌خواهی نفس را در جان خود فرومی‌نشاند و عفت می‌ورزد، احساس نیاز کمتری می‌کند. ضمن اینکه اندوه کمتری دارد و به آرامش و شادمانی ژرف‌تری می‌رسد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «ریشه‌خودداری و عفت، قناعت است و نتیجه آن کاهش اندوه» (مجلسی، ۱۳۶۴، ج ۷۵، ص ۷). بنابراین، قناعت می‌تواند جلوی زیاده‌خواهی‌های نفس را گرفته و غصه‌ها و احساس کمبودها را برطرف و انسان را عقیف نگه دارد.

۷. قناعت

شایسته است مؤمن برای به دست آوردن مواهب دنیوی و عوامل لذت و شادی، به حد ضرورت و توان خود قانع باشد و غصه بیش از آن را نخورد. قناعت، ملکه‌ای است برای نفس که موجب اکتفا کردن از مال به قدر حاجت و ضرورت است، بی‌آنکه در طلب زیاده بر آن سعی کند و خود را به رنج و تعب افکند. هر کس در امر زندگی و معاش، به قدر نیاز و ضرورت اکتفا کند، همیشه آسوده خاطر هست (نراقی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲). رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «خوشا آنکه به اسلام هدایت یابد و معیشت او به قدر کفاف باشد و بدان قناعت کند» (غزالی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۴۱). همچنین، فرمود: «سه چیز نجات‌دهنده است: ترس از خدا در نهان و آشکار، میان‌روی در توانگری و فقر، و عدالت در حال خشنودی و خشم» (مجلسی، ۱۳۶۴، ج ۶۷، ص ۶). این یک توصیه عمومی، برای تمام مقاطع زندگی است که شخص در هر حالت، باید به کم قانع باشد و نباید از اموال دیگران شگفت زده شده و در امور دنیوی به بالادست خود چشم دوزد؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «اموال و فرزندان‌شان تو را به شگفت نیآورد» (رعد: ۵۵). در جای دیگر می‌فرماید: «و زنهار به سوی آنچه اصنافی از ایشان را از آن برخوردار کردیم [و فقط] زیور زندگی دنیاست تا ایشان را در آن بیازماییم، دیدگان خود مدوز، و [بدان که] روزی پروردگار تو بهتر و پایدارتر است» (طه: ۱۳۱). سزاوار است انسان فقیر بر خدا توکل نموده و به آنچه می‌رسد قانع و خرسند باشد و از مردم طمع ببرد و

به آنچه در دست ایشان است، التفاتی نکند. اگر به فقر خشنود نباشد و انتظار و چشم داشت مال و تحقق آرزوهای دراز داشته باشد، عزت قناعت را از دست داده و به ذلت طمع آلوده می‌شود (نراقی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۷). کسی که قناعت را از دست بدهد، گرفتار حرص و آرزوهای دراز دنیا شده و در گرداب‌های مادی فرو می‌رود. دل مشغولی به امور دنیا، انسان را از پرداختن به امر آخرت باز می‌دارد. البته تلاش و کسب و کار منافات با قناعت ندارد، بلکه عامل بی‌نیازی انسان از دیگران و مورد پسند اسلام است.

اصول نامبرده، در خصوص شادی انسان نسبت به خویشتن مطرح‌اند، هر میزان این فضایل در درون شخص پررنگ‌تر باشد، شادی متعالی و ارزشمندتر خواهد بود.

نتیجه‌گیری

حوزه اخلاق شادی، یکی از شاخه‌های اخلاق کاربردی و مسائل اخلاق هنجاری است. با اینکه بسیاری از آیات و روایات مربوط به فرح و شادمانی، به مباحث این حوزه مربوط می‌گردد، اما کمتر مورد دقت و تحلیل قرار گرفته است. هنجارشناسی فردی یکی از مباحث این حوزه می‌باشد که با روش توصیفی تحلیلی، هدف این تحقیق واقع شد. در این پژوهش، به این پرسش پاسخ داده شده که برای رسیدن به شادی متعالی، چه هنجارهای فردی باید ملاک قرار گیرند؟ یافته‌های تحقیق نشان داد که انسان مؤمن، برای داشتن شادی متعالی باید به پاره‌ای فضایل اخلاقی در قبال خود آراسته گردد. از دیدگاه آیات و روایات، حق‌گرایی، دوراندیشی، بلندهمتی، خویشتن‌داری، کرامت، عفت و قناعت، فضایل فردی حوزه اخلاق شادی هستند.

منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، الأعلام الإسلامی.
- ابن مسکویه، احمد، ۱۴۱۱ق، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، چ سوم، قم، بیدار.
- ابن منظور، محمد، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، ۱۴۱۰ق، *غررالحکم و درر الکلم*، شرح آقا جمال خوانساری، قم، دارالکتاب الإسلامی.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی، ۱۳۸۵ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالهدایه.
- حسینی طهرانی، محمدرحسن، ۱۳۸۸، *رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب*، مشهد، علامه طباطبائی.
- زینی ملک‌آباد، هادی و همکاران، ۱۳۹۰، «جایگاه شادی و نشاط در قرآن و روایات»، *فرهنگ در دانشگاه اسلامی*، ش ۱، ص ۵۰-۶۸.
- شیر، عبدالله، ۱۳۷۸، *اخلاق*، چ چهارم، قم، هجرت.
- صادقی حسن‌آبادی، مجید، ۱۳۸۶، «غم و شادی در تجربه دینی مولوی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ش ۴۹، ص ۷۵-۹۰.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *صفات التبیغه*، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۳۷۶، *أمالی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *عیون اخبار الرضا*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، چ پنجم، قم، اسلام.
- علیانسب، سیدضیاء‌الدین و همکاران، ۱۳۹۵، «اصول اخلاقی شادی از دیدگاه آیات و روایات»، *اخلاق زیستی دانشگاه شهید بهشتی*، ش ۲۲، ص ۸۱-۹۸.
- _____، ۱۳۹۶ الف، «*سبب‌های اخلاقی شادی از منظر قرآن*»، کنفرانس مطالعات فرهنگی اجتماعی و پژوهش‌های قرآن و حدیث، تهران.
- _____، ۱۳۹۶ ب، «*منجراهای اجتماعی اخلاق شادی اسلام*»، ششمین کنفرانس علوم انسانی، روان‌شناسی و علوم اجتماعی، کوالالامپور، مالزی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۷، *احیاء علوم الدین*، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۹، «نقد دینی فلسفی بر مؤلفه شادی در معنویت‌های نوظهور»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، ش ۱۶، ص ۱۴۹-۱۷۲.
- فیض‌کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، ۱۳۷۲، *راه روشن ترجمه کتاب المحجبه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، مشهد، آستان قدس.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گلزاری، محمود، ۱۳۸۱، «شادابی و نشاط، گفت‌وگو»، *مجلات عقیدتی، فرهنگی، اجتماعی، پرسمان*، ش ۵، ص ۴-۸.
- گلستانه، علاء‌الدین محمد، ۱۳۸۹، *منهج الیقین (شرح نامه امام صادق علیه‌السلام به تسیعیان)*، تحقیق محمد صدراپی خوبی، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۴، *بحار الأنوار*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران، اسلام.

- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۷، شرح چهل حدیث، چ بیستم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نراقی، محمدمهدی، ۱۳۶۸، جامع السعادات، نجف، مطبعه الزهرا.
- _____، ۱۳۹۰، گزیده جامع السعادات، تحقیق جلال‌الدین مجتوی، تهران، حکمت.
- نراقی، ملااحمد، ۱۳۷۸، معراج السعاده، قم، چاپ علمیه.

The Individual Norms of Happiness Ethics in Islam

Seyyed Ziauddin Olia Nasab / Associate Professor of Islamic Sciences, Tabriz University of Medical Sciences
olyanasabz@mail.tbzmed.ac.ir

✉ **Seyyed Mortazhi Olia Nasab** / MA in Islamic Ethics, Ma'aref University of Qom

Received: 2018/04/17 - **Accepted:** 2018/08/20

olianasab1365@yahoo.com

Abstract

"Happiness ethics" examines the values that govern the act of happiness and discusses the relationship of man with God, himself and the others. The values governing the relation of man with himself in the area of happiness are the individual norms of happiness ethics which have been studied in this research using a descriptive-analytic method, documentary approach and based on Islamic sources and ethical texts. This research addresses the individual norms of happiness ethics from the point of view of Islam. The research findings showed that a believer has special ethical duties for virtuous happiness and should possess some virtues. From the point of view of Islam, these norms include: seeking truth, foresight, ambitiousness, restraint, dignity, chastity and contentment.

Keywords: Islamic ethics, happiness, happiness ethics, individual norms, happiness in Islam.

Agents and Realms of Morality in Politics

✉ **Seyed Mohammad Ali Taghavi** / Associate Professor in Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, smataghavi@um.ac.ir
Majedeh Ha'eri / MA in Political Science, Ferdowsi University of Mashhad
Received: 2018/05/11 - **Accepted:** 2018/10/04 mhaeri1267@yahoo.com

Abstract

Human beings are always on the crossroad of choice. They have to evaluate different options, and ethics provides them with the criteria to do so. Politics as one of the spheres of human life is no exception. It is impossible and futile to do without morality in politics. We can only talk about different moral principles that can or should be observed within the public realm. This paper, addresses the question of which areas of politics are in need of moral rules, and who are to be moral agents in these areas. Findings of this research, which is carried out in the area of descriptive ethics, show that the following parts of politics are in need of moral rules, namely, the formation of political society, justification of the obedience relationship between rulers and the ruled (legitimacy), the limits of government's authority, methods and tools of enforcing authority, and public relations among citizens. The scope of the involvement of morality in politics can also be divided into two sections on the basis of the moral agent. In this regard, we can talk about rulers' as well as citizenship's morality, which is sometimes called as political or civic virtue.

Keywords: ethics, politics, citizenship's morality, rulers' morality, political virtue.

The Cosmological Foundations of Ethics in the Theological Thoughts of Seyyed Morteza

Vahid Pashaei / Assistant Professor at Bu Ali Sina University, Hamedan

Received: 2018/03/14 - Accepted: 2018/08/26

pashaeivahid@gmail.com

Abstract

In order to design a moral system, there is a need for different and solid foundations. One of the most important foundations for the introduction of a moral system is the cosmological foundation that reflects the scholars' view of the worlds in existence and the principles governing them. In his theological thoughts, Seyyed Mortazi, a famous Shiite scholar, has a view of the universe which leads to the division of the realms of existence into different worlds: the worlds of pre-existence, this world, and the worlds after this world. This paper described and analyzed this view and its impact on ethics, and reached some results such as moral motivation with regard to the belief in the afterlife and the rewards and punishments in the hereafter, the meaningfulness of morality with regard to the denial of the world of pre-existence and the justification of the moral life based on believing in the wise creator and ruler of the world.

Keywords: worlds of existence, moral motivation, meaningfulness of ethics, this world, the world of pre-existence, Seyyed Mortazi.

Explaining the Criterion for Moral Value Based on the Proportion of the Elements of the Optional Act

Mohammad Jawad Ghasemi Asl Estahbanati / PhD Student of the Philosophy of Islamic Economics, Imam Khomeini Institute of Education and Research ghasemi2561@anjomedu.ir

Received: 2018/07/30 - **Accepted:** 2018/12/10

Abstract

The explanation of the criterion for the value of moral act has long been dealt with in studying ethics and the philosophy of ethics. The two main approaches in this field are reliance on consequence and duty in moral behavior. Criticizing these two approaches, the following study reviews the criterion for moral value. The research findings show that referring to the consequence and duty means adherence to the moral behavior in the identification and measurement of the moral act; whereas it is necessary to look for moral value in the direct act of the doer. The morality of a behavior depends on the proportion between the elements of the optional act, that is, the knowledge, ability, and ability of the doer. Accordingly, an ethical action can be as graded as the degrees of knowledge and ability. The criterion for the morality of a Muslim's behavior is confessing to the servant hood of man before God and obeying God's orders, which is an excellent example of moral proportionalism.

Keywords: criterion for value, proportionalism, deontological ethics, consequentialism, intention, use, knowledge.

An Investigation of the Threefold Aspects of Ethical Non-Realism; Based on Rational Positivism and Analytic Philosophy

Mohammad Sarabakhshi / Assistant Professor at the Department of Philosophy, Imam Khomeini Institute of Education and Research
Sarabakhshi50@Yahoo.com

Received: 2018/06/23 - **Accepted:** 2018/12/03

Abstract

Carnap's imperativism, Ayer's and Stevenson's emotivism, and Hare's prescriptivism are unrealistic schools that, despite some differences, agree on denying the reality of moral values based on the positivist approach and analytic philosophy. In fact, these three schools are different aspects of an intellectual approach, which, by insisting on the principle of empirical provability on the one hand, and the analysis of the meaning of words with an empirical approach on the other hand, explain the reality or unreality of different affairs. This, in the realm of ethics, has led them plunge into the abyss of ethical non-realism. Hare is not a positivist but an advocate of analytic philosophy, the empirical approach is manifest in the ethical positions of this philosopher too. Basically, all analytic philosophers share such an approach. The lack of attention to abstract realities including moral values are among the main causes of this mistake as well as most of the mistakes made by the Western philosophers. Explaining and reviewing the three above mentioned schools, this paper shows their flaws and criticisms.

Keywords: non-realism, imperativism, emotivism, prescriptivism, rational positivism, analytic philosophy.

ABSTRACTS

The Demonstrability of Moral Propositions from the Perspective of Martyr Motahhari

Mohammad Reza Mohajeri Amiri / Level Four of Hawzah

hadi0hi@gmail.com

Received: 2018/03/06 - Accepted: 2018/08/24

Abstract

One of the issues raised in the philosophy of ethics is the recognition of the verisimilitude of value propositions. Some believe that value concepts are philosophical concepts. Consequently, the propositions derived from these concepts are knowledge-creating and provable. From the perspective of others, the notional concepts of these propositions are considered to be mentally-positated. Using a problem-oriented approach and describing and comparing the works of Martyr Motahhari and their intellectual analysis, this research seeks to discover the truth about this issue from the viewpoint of Martyr Motahhari. A careful attention to the professor's statements shows that professor Motahhari has the second perspective. But the relativity of value propositions cannot be attributed to him. It seems that the words of the professor are correct in imperative statements, but in the declarative propositions of statement, they are false.

Keywords: demonstrability, value proposition, relativity, being mentally-positated, philosophical concepts.

Table of Contents

The Demonstrability of Moral Propositions from the Perspective of Martyr Motahhari / <i>Mohammad Reza Mohajeri Amiri</i>	5
An Investigation of the Threefold Aspects of Ethical Non-Realism; Based on Rational Positivism and Analytic Philosophy / <i>Mohammad Sarabakhshi</i>	19
Explaining the Criterion for Moral Value Based on the Proportion of the Elements of the Optional Act / <i>Mohammad Jawad Ghasemi Asl Estahbanati</i>	35
The Cosmological Foundations of Ethics in the Theological Thoughts of Seyyed Morteza / <i>Vahid Pashaei</i>	53
Agents and Realms of Morality in Politics / <i>Seyed Mohammad Ali Taghavi / Majedeh Ha'eri</i>	73
The Individual Norms of Happiness Ethics in Islam / <i>Seyyed Ziauddin Olia Nasab / Seyyed Mortazhi Olia Nasab</i>	91

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ethical Inquiry

Vol.9, No. 2

Fall & Winter 2018-19

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *Ahmad Hossein Sharifi*

Executive manager: *sajad solgi*

Editorial Board:

- ▣ **Dr. Hamid Parsania:** *Assistant Professor, Bagher AlAulum University*
- ▣ **Dr. Mohssen Javadi:** *Professor, Qom University*
- ▣ **Dr. Mohammad Saidi Mehr:** *Associate Professor Tarbiyat Mudarris University*
- ▣ **Dr. Ahmad Hossein Sharifi:** *Assistant Professor IKI*
- ▣ **Dr. Mahmud Fathali:** *Assistant Professor IKI*
- ▣ **Mojtaba Mesbah:** *Assistant Professor, IKI*
- ▣ **Dr. Ahmad Vaezi:** *Associate Professor, Bagher AlAulum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98-25-32113480

Fax: +98-25-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.isc.gov.ir & www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir