

آیا غایت های اخلاقی همان داده های دینی هستند؟

<?xml encoding="UTF-8?>

ناگفته پیداست که بحثهای اخلاقی غیر از مباحثی است که مربوط به فلسفه اخلاق است؛ و خلط بین این دو مبحث، در بسیاری از موارد موجب اشتباهاتی می گردد. با توجه به این نکته، لازم به تذکر است که موضوع این مقاله، بیشتر در راستای بحث دوم (فلسفه اخلاق) است.

آیا هرچه دین می گوید، اخلاق است، یا اخلاق همان است که دین می گوید؟ به عبارت بهتر، آیا می توان مبدا دیگری، جز دین، برای اخلاق تصور کرد، یا تنها مبدا امور اخلاقی، منابع دینی و توصیفات شرعی است؟ بنابراین، منظور از این سؤال این نیست که آیا می توان گزاره های شرعی را منبع دستورهای اخلاقی قرار داد، و باغستان اخلاق را از سرچشمه های دینی و چشمه سارهای شرعی سیراب کرد یا نه؟ زیرا احادی از ما در این نکته تردید نمی کند که اهم فرآورده های دینی، گزاره های اخلاقی است و دین بیش از هر چیز دیگر، به توصیه های اخلاقی پرداخته است. بلکه منظور این است که آیا می توان از جایی دیگر و از منبعی غیر دینی نیز، «باید» اخلاقی استخراج کرد، یا این که لازم است «باید» مادر تمام «باید»های اخلاقی، در متن دستورات دینی و توصیفات شرعی آمده باشد؟ و اگر بایستی، به باید شرعی و دینی منتهی نشود، نمی تواند ارزش اخلاقی داشته باشد؟

ملاک «باید»های اخلاقی

آنچه پراهمیت و قابل توجه است، این است که بدانیم ملاک صحت و سقم یک دستور اخلاقی چیست. زیرا اگر این ملاک و معیار، برایمان روشن گردد بدون شک در این مساله، حیران نمی مانیم و به آسانی می توانیم در این باره قضاوت کنیم که آیا فلان دستور اخلاقی که زیربنای دینی ندارد، صحیح است یا سقیم. چه این که اگر ملاک صحت و درستی در آن باشد، بدون تردید صحیح و تمام است و اگر ملاک صحت و تمامیت در آن نباشد، بلکه اثر و نشانه ناهنجاری در آن مشاهده گردد، لاجرم باید محکوم به بطلان و نادرستی گردد. بنابراین، نکته یادشده (چیزی) است که نباید با سهل انگاری از آن گذر کرد، بلکه باید با توجه و وقوف دقیق بر آن، مساله را مورد بررسی قرار داد. به همین جهت است که می گوئیم: پذیرش هر قضیه ای یا به این است که امری بدیهی و غیر قابل انکار است؛ مثل استحاله اجتماع و ارتفاع دو نقیض و تقدم شیء بر خودش و مانند این قضایا از گزاره های بدیهی، و یا به این است که گرچه قضیه، روشن و بدیهی نیست، اگر تحلیل منطقی شود، به قضیه ای بدیهی و غیر قابل انکار منتهی می گردد؛ مثل همه گزاره های علمی قابل اثبات یا نفی و بسیاری از مسائلی که در زندگی روزمره با آنها سر و کار داریم و در مورد آنها گفتگو می کنیم. مثلاً وقتی که می گوئیم: این جوان به خانه و همسر نیاز دارد، به توصیف گزاره ای پرداخته ایم که خیلی روشن نیست، ولی بعد از یک تحلیل و ترکیب منطقی به جایی می رسیم که گزاره یاد شده تردیدناپذیر می گردد، و دست کم با تسلیم مقدماتی که در قیاس منطقی به کار می بریم قضیه یاد شده، مسلم و انکارناپذیر می گردد. مثل این که می گوئیم: این جوان انسان است، و هر انسانی براساس ساختمان بدنی و قوای درونی که در او نهاده شده است به خانه و همسر نیاز دارد. بدیهی است که

نتیجه مسلم و انکارناپذیر آن، این می شود که این جوان به خانه و همسر نیاز دارد.

بنابراین، اگر یک دستور اخلاقی در قالب گزاره ای بدیهی جای گیرد، هیچ پشتوانه دیگری نمی خواهد؛ زیرا این گونه گزاره ها به گزاره بدیهی منتهی می گردند و اگر بنا باشد که گزاره بدیهی نیز بر گزاره دیگری مبتنی گردد، بدون شک به دور یا تسلسل منطقی مبتلا می گردد که بطلانش واضح و روشن است. پس چنانچه دستوری، منطقی، روشن و بدیهی باشد، نه به پشتوانه علمی و فلسفی نیاز دارد و نه به پشتوانه دینی و توصیه شرعی. زیرا بداهت و روشنی آن برای پذیرفتن و قبول کردنش کفایت می کند.

از این بیان بخوبی آشکار می گردد که اگر یک دستور اخلاقی به یک باید روشن و غیر قابل انکار باز گردد، این دستور اخلاقی نیز مسلم و انکارناپذیر خواهد شد؛ چه آن «باید» مادر، باید شرعی و دینی باشد و چه باید بدیهی عقلانی. مثلاً چون هر ظلمی ناپسند و بد است و زدن یتیم، بدون جهت، ظلم است، پس زدن یتیم، بدون جهت، ناپسند و بد است. و چون بازگرداندن امانت، عدالت است و هر عدالتی نیک و پسندیده است، پس بازگرداندن امانت به صاحبش پسندیده و نیک است. همان طور که پیداست قضیه «نباید یتیم را بدون جهت کتک زد»، گزاره ای اخلاقی است که ممکن است مورد تردید و شک قرار گیرد؛ ولی بعد از فعالیت منطقی روی آن، بخوبی آشکار می گردد که این گزاره، پذیرفتنی و غیر قابل انکار است. زیرا این گزاره یکی از مصادیق آن گزاره کلی و بدیهی است که «نباید ظلم کرد»؛ و گفتن ندارد که اگر گزاره های «باید ظلم کردن ترک شود»، «باید زدن بچه یتیم ترک گردد» و «باید امانت به صاحبش باز گردد» و «باید پاسخ احسان، دشمنی نباشد» و... منجر به تولید گزاره های بدیهی و غیر قابل انکار می شوند، جای هیچ گونه دغدغه ای برای پذیرش این گزاره ها نخواهد بود؛ مگر این که کسی در کبرای کلی «نباید ظلم کرد» و «ظلم کردن قبیح و زشت است» تردید کند. لکن تردید کردن در آن کبرای کلی به منزله تردید کردن در سایر امور بدیهی و روشن است که بدون شک سر از سفسطه در می آورد؛ وگرنه چگونه می توان گزاره به این روشنی را که مورد اتفاق و تسالم تمام عقلای عالم است، بلکه هیچ عاقلی در آن تامل ندارد، مورد تردید قرار داد؟ و اگر در چنین قضایایی بتوان شک کرد، بی شک در سایر بدیهیات نیز می توان تردید نمود، و این جز سفسطایی گری چیز دیگری نیست. بنابراین، چون بایدی بدیهی و عقلانی وجود دارد، هر باید دیگری که به آن برگردد، غیر قابل انکار خواهد بود؛ زیرا همان طور که اشاره شد چنین بازگشتی به معنای مصداق آن بودن است، که با یک تطبیق منطقی فرق آن دو از میان برداشته می شود.

تنها سخنی که شاید قابل ذکر باشد این است که کسی بگوید: همه این سخنان درست است، ولی باید دانست که «باید» آغازین و مادری ای که مورد اشاره قرار گرفت، «باید»ی شرعی و دینی است و نتیجه سخنان یاد شده این نخواهد بود که ما برای دستورات اخلاقی، منبعی غیر از منبع شرعی و دینی یافته ایم. ولی ناگفته پیداست که این سخن، قابل اعتنا نیست. زیرا در جای خود (1) به اثبات رسیده است که حسن و قبح، از مدرکات عقل است و برای ادراک آن دو، هیچ نیازی به شرع و دین احساس نمی شود؛ زیرا جزء مسلمات قطعی تمام عقلا، اعم از متدینین و غیر متدینین، است که ظلم، کار زشت و ناروایی است و عدل کار پسندیده و نیکویی است، و چنانچه این گونه قضایا، جزء آموزه های شرعی بود هرگز به این درجه از مقبولیت و پذیرش نمی رسید؛ و اگر بنا باشد تمام «باید»های اخلاقی به «باید»ی شرعی منتهی گردد، آن طور که بعضی از مدعیان علم و اندیشه می پندارند، دیگر نه شرع و شریعت قابل اثبات است و نه حکم مسلمی برای عقلا خواهد بود. در حالی که آن مدعی، هم آن را قبول دارد و هم این را پذیرفته است؛ بلکه حکم یاد شده یک حکم عقلی محض و یک بداهت غیر قابل انکار برای این قوه است، و ما در مقاله پیشین خود که در شماره قبل این مجله به چاپ رسیده است مفصلاً نشان

داده ایم که حسن و قبح جزء مدرکات اولیه عقل است، و ناگفته پیداست که روی این محاسبه، بسیار روشن می شود که مبنا و مادر بسیاری از بایدهای اخلاقی، «باید»ی است که عقل به طور مستقل و بدون توجه به حکم و «باید» شرعی آن را ادراک می کند؛ گرچه در مورد آن، حکم ارشادی شرع نیز وجود داشته باشد، لکن مساله این است که آیا می توان برخی از دستورات اخلاقی را به بایدهای غیر شرعی مستند کرد یا نه، چه در آن موارد، بایدهای شرعی و دینی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد. و روی محاسبه یاد شده هیچ تردیدی در استناد مزبور وجود ندارد، پس می توان با توجه به آنچه گذشت، مطلوب را اثبات شده تلقی کرد، بلکه مدعی بدهتش شد. پس اینها چه می گویند؟

با همه روشنی آنچه ذکر شد، بعضی آن را مورد انکار شدید قرار داده اند و در این زمینه کتاب نوشته اند، و گمان کرده اند که هرگز نمی توان از قضیه ای فلسفی یا علمی، بایدهای اخلاقی استنتاج کرد، بلکه تصریح کرده اند به این که هیچ دستور اخلاقی ای نمی تواند وابسته به واقعیت خارجی باشد.

یکی از این نویسندگان نوشته است : دیوید هیوم در کتاب سوم خود که درباره اخلاق نوشته است توضیح می دهد که چرا از عقل و منطق نمی توان انتظار داشت که یک قضیه اخلاقی را به اثبات برسانند و یا ابطال کنند. حمله های ملایم وی به فیلسوفان هم عصرش و نقد آراء آنان نشان می دهد که این نظر کمابیش به صورت اصلی بدیهی و مسلم، مقبول حکیمان زمان بوده است و آنان به نحوی، به اشارت یا آشکارا، استنتاج اخلاق از علم (و یا به قول هیوم، اخلاق از عقل) را کاری ممکن و مقبول می شمرده اند.

ورود وی در مساله و بحث و انتقاد او بسیار روشن و دلنشین است و به دلیل همین روشنی و دلپذیری بوده است که پس از هیوم، این نکته اولاً مقبول فلاسفه بعدی افتاده و ثانیاً به منزله کشفی فلسفی و فتح بابی در اندیشه بشری به حساب آمده است. با اختصار تمام، برهان هیوم بدین قرار است :

«عقل (فهم) یعنی کشف صدق و کذب قضایا. صدق و کذب هم چیزی نیست جز انطباق و یا عدم انطباق با روابط واقعی مفاهیم و یا وجود واقعی اشیاء خارجی. هرچه مشمول این انطباق و عدم انطباق نشود، صحیح یا غلط نمی تواند بود، و هم بدین سبب موضوع تحقیق عقل واقع نخواهد شد. بدیهی است که عواطف، امیال و اعمال ما به هیچ روی مشمول اینگونه صدق و کذب نمی شوند... و از این رو ممکن نیست که آنها را صحیح یا خطا دانست و یا آنها را مخالف یا موافق عقل محسوب کرد... کارها می توانند قابل ستایش و یا قابل سرزنش باشند، اما منطقی نمی توانند بود. ستایش پذیر و سرزنش پذیر، بنابراین، به معنای منطقی و غیر منطقی نیستند» (2)

صاحب کتاب دانش و ارزش پس از نقل کلام یاد شده، نوشته است «سخن هیوم را می توان بدین صورت ساده و خلاصه کرد : همه قضایا و قوانینی که عقل در آنها کاوش می کند و آنها را یا می پذیرد و یا رد می کند دو صفت مشخص دارند : یا درست اند و یا نادرست (حقیقی و غیر حقیقی). ملاک درستی و نادرستی قضایای عقلی این است که با واقعیت های خارجی موافق باشند یا نباشند. از آن طرف نسبت حقیقی و غیر حقیقی دادن به رفتارهای انسانی بی معناست. یک عمل را نمی توان گفت حقیقت است یا نیست یا مطابق با خارج است یا نیست. فقط می توان گفت بد است یا خوب، و مطلوب است یا نامطلوب. بدین سبب خوبی و بدی (احکام عقل عملی) از حقیقی و غیر حقیقی (احکام عقل نظری) قابل استنتاج نیستند. یعنی از انباشتن صدها قضیه که همه از صفت مطابقت یا عدم مطابقت با خارج برخوردارند و از صفات واقعی و فیزیکی اشیاء سخن می گویند، نمی توان قضیه ای به دست آورد که سخن از خوبی و بدی و حسن و قبح، که صفاتی فیزیکی و خارجی نیستند، بگوید. و چنین است که استخراج عمل از عقل (به تعبیر هیوم) و یا اخلاق از علم (به تعبیر ما) میسر نیست.

ما در همین جا خواننده را از یک اشتباه رایج برحذر می‌داریم. بسیار دیده می‌شود که در تعبیرات عمومی، سخن از صحیح بودن یا غلط بودن یک کار گفته می‌شود و یا احیاناً رفتار کسی را منطقی یا غیر منطقی می‌نامند. این سخنان جز مسامحه در تعبیر نیست و نباید دقت‌ها و ظرافت‌های حکیمانه، قربانی این خطاها و ساده‌اندیشی‌های غفلت‌آمیز گردد.

چنانکه دیده می‌شود در اینجا هیوم در حقیقت میان اعتباریات (احکام عقل عملی) و حقایق (احکام عقل نظری) تفکیک می‌کند و سرایت احکام یکی به دیگری را غیر ممکن می‌داند. این خود، گام بزرگی است در راه پرده برداشتن از یک خطای عظیم در تفکر بشری، و کشف ارجمندی است که تنها با شمردن قربانیان بی‌شمار آن انحراف فکری، ارزش آن را می‌توان تخمین زد. ما در اینجا تنها اشارتی کوتاه به این دو گونه مفهوم می‌کنیم و شرح مبسوط آن را بعداً می‌آوریم :

اعتباریات یعنی مفاهیمی که شخص به خاطر نیازهای زندگی و به کمک عواطف و امیال درونی، خلق و فرض و اتخاذ می‌کند. و حقایق یعنی مفاهیمی که عقل با نظر در واقعیت خارجی اشیاء و روابط آنها، کشف می‌کند. این دو گونه مفهوم با هم رابطه تولیدی ندارند، و یکی از دیگری زاده نمی‌شود. به سخن دیگر، از «کشف» به «فرض» نمی‌توان رسید.

این کشف عقل است که ماه به دور زمین می‌گردد، و یا قلب انسان سالم در هر دقیقه 70 بار می‌زند. فرض و قرارداد نیست. و به همین روی با پسند و ناپسند، یا پذیرفتن و نپذیرفتن، و یا بودن و نبودن کسی عوض نمی‌شود. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه بپذیریم و چه نپذیریم، و چه باشیم و چه نباشیم، ماه کره بی‌است که به دور زمین می‌گردد. اما در مورد فرضها و قراردادهای جریان‌چنین نیست. میکربی را که می‌گوییم بد است، به هیچ روی مستقل از خواست و پسند و هستی ما نیست. اولاً اگر هیچ انسانی نباشد، میکربها صفت بد به خود نمی‌گیرند. انسانها هستند که به خاطر میل به بقا میکربها را که مانع بقا هستند بد می‌شمارند. وگرنه میکربها صرف نظر از انسانها فقط میکربند، نه بدند و نه خوب. ثانیاً همین میکربهای بد! گاهی خوب می‌شوند. فرضاً اگر میکربهای و با به جان دشمنان ما بیفتند به هیچ روی بد نخواهند بود.

چنین است که اعتباریات از آنجا که به قرارداد و وضع و عواطف و ذائقه و نیازهای متغیر ما بستگی دارند، هر دم می‌توانند صفت عوض کنند و نامی دیگر به خود بگیرند. اما حقایق چنین نیستند و به خواست و پسند و بود و نبود کسی عوض نمی‌شوند و اساساً همه هنر علم و فلسفه در همین است که از ذائقه‌ها و امیال فردی فراتر رود و از حقیقت و عدم حقیقت، مستقل از خوش آمد این و آن سخن گوید. حال که چنین است اعتباریات، زاده حقایق نمی‌توانند بود، و احکام این دو، از دو مقوله کاملاً مجزا هستند. و از حقیقت و عدم حقیقت نمی‌توان به خوب و بد رسید؛ و به سخن دیگر، به هیچ روی با یک رشته برهانهای منطقی نمی‌توان به اثبات رسانید که چیزی خوب است یا بد. درست به همان دلیل که با هیچ برهان منطقی، باید و نباید کاری را به اثبات نمی‌توان رسانید.

(3)

به نظر می‌رسد همان دلپذیری! سخن هیوم، نویسنده کتاب دانش و ارزش را وادار به اعجاب و شگفت زدگی کرده است، ولی آنچه کمترین تردید در آن روا نیست این است که عبارت یاد شده هیوم چیزی نیست که برهان نامیده شود. زیرا در آن، تنها ادعایی شده و کمترین استدلالی برای آن ادعا آورده نشده است؛ بلکه می‌توان گفت : سخن هیوم، سخن باطلی است. زیرا عقل و فهم که همان فکر کردن و به نتیجه رسیدن است، عبارت است از استدلال بر صدق و کذب قضایا نه تطبیق خارجی و عملی آنها. برای این که اگر بنا باشد حکم به صدق یا کذب

قضیه ای، بر انطباق آن بر خارج متوقف باشد، تنها قضایای خارجی قابل تحقیق و بررسی منطقی قرار خواهند گرفت نه قضایای حقیقیه و ذهنیه و نفس الامریه، که اکثر قضایا را تشکیل می دهند. و شاید هیوم می خواهد همین حرف را بزند، لکن این سخنی نیست که قابل اعتنا باشد وگرنه هیچ قضیه سالبه و معدوله المحمول و قضایای نفس الامری مشمول فکر و بررسی قرار نمی گیرد و این چیزی نیست که مورد التزام احادی قرار گیرد. بنابراین، باید دید ملاک صدق و کذب در قضایا چیست و عدم توجه به این نکته، که در فلسفه اسلامی حل شده است، هم هیوم را به گمراهی کشانیده است و هم پیروانش را. زیرا آنان از طرفی دیده اند قضیه صادق آن است که مطابقی داشته باشد و با آن، مطابقت کند و قضیه کاذب آن است که با واقع، مطابقت نداشته باشد، و از طرف دیگر در تعدادی از قضایا مشاهده کرده اند که برای آنها مطابقی وجود ندارد، پس نتیجه گرفته اند که در این قضایا صدق و کذب معنی ندارد؛ زیرا در صدق و کذب باید مطابقت و عدم مطابقت باشد، و هر یک از آن دو به دو امر نیاز دارد: مطابق و مطابق، و چون در این قضایا مطابق نیست، مطابقت و عدم مطابقت بدون معنی می شود و قهراً صدق و کذب راه پیدا نمی کند، و در نتیجه جای بحث و بررسی نخواهد بود.

ناگفته پیداست که منشا این سخن عدم اطلاع از حل مساله است؛ وگرنه ملاک صدق و کذب تنها مطابقت قضیه با خارج نیست، بلکه گاهی قضیه، قضیه ذهنیه است و گاهی خارجی است و گاهی حقیقیه است و در مواردی هیچ یک از آنها نیست. مثل این که می گوئیم: «عدم علت، علت عدم معلول است» و «وجود شریک برای خدا محال و ممتنع است» و «اجتماع دو نقیض متصور نیست». و خلاصه این که بسیاری از قضایا به صورت سالبه و معدوله المحمول هستند. بدیهی است که نمی توان به بهانه این که قضایای حقیقیه و سالبه و معدوله المحمول، مطابق خارجی ندارند صدق و کذبشان را مورد انکار قرار داد. زیرا آنچه در صدق و کذب قضایا لازم است، نفس الامر داشتن آنهاست نه مطابق خارجی داشتن آنها؛ و مطابق در قضیه خارجی، واقع خارجی است و در قضیه ذهنیه، واقع ذهنی و در قضایای حقیقیه و سالبه و معدوله المحمول، واقع نفس الامری. بسیار مناسب است که در اینجا به گوشه ای از تحقیقات بعضی از فلاسفه اسلامی در مساله مورد بحث اشاره شود. علامه طباطبائی می نویسد: «ظرفی که عقل آن را برای مطلق ثبوت و تحقق فرض می کند چیزی است که آن را نفس الامر می گوئیم و گستره این معنی، قضایای صادق ذهنیه و خارجی و آنچه را که مورد تصدیق عقل است و مطابق خارجی و ذهنی ندارد می گیرد، جز این که امور نفس الامری، لوازم عقلی ماهیتند و به تقرر آنها متقررند» (4)

ملاحظه می کنیم که ملاک صدق و کذب، خصوص مطابقت با خارج نیست، بلکه اگر قضیه مطابق با واقع و نفس الامری باشد صادق است و اگر نباشد کاذب است. و ناگفته پیداست که این ملاک در تمام قضایای خبریه موجود است، چه این قضایا قضایایی باشند که از واقع و خارج حکایت می کنند و چه قضایایی باشند که واقع خارجی یا ذهنی ندارند، لکن دارای نفس الامر هستند؛ و گفتن ندارد که قضایایی مثل «ظلم بد است» و «عدل خوب است» اگر واقعیت خارجی نداشته باشند، واقع نفس الامری دارند و قهراً می توان گفت صادقند یا کاذب. این مطلب واضحی است، گرچه در معنای نفس الامر ما به علامه طباطبائی اشکال داریم که از حوصله این مقاله بیرون است.

از این تحلیل منطقی، آفتابی می گردد که تا چه اندازه شارح و مفسر کلام هیوم در خلط و خبط گرفتار شده است. زیرا او بعد از نقل آن کلام نوشته است: «ملاک درستی و نادرستی قضایای عقلی این است که با واقعیت های خارجی موافق باشند یا نباشند. از آن طرف نسبت حقیقی و غیر حقیقی دادن به رفتارهای انسان بی

معناست. یک عمل را نمی توان گفت حقیقت است یا نیست یا مطابق با خارج است یا نیست. فقط می توان فت بد است یا خوب، و مطلوب است یا نامطلوب. بدین سبب خوبی و بدی (احکام عقل عملی) از حقیقی و غیر حقیقی (احکام عقل نظری) قابل استنتاج نیستند.» (5)

توضیح فساد این کلام این است که اولاً، هیچ موضوعیتی برای واقعیت خارجی وجود ندارد، تا گفته شود ملاک صدق و کذب یک قضیه تنها به مطابقت و عدم مطابقت با خارج است؛ بلکه دایره واقع بسیار گسترده تر از خارج محسوس است. بنابراین، بسیار نابجا غیر منطقی است که گفته شود صدق و کذب تنها در محدوده قضایای خارجیه راه دارد. ثانیاً، چه ربط منطقی است بین خوب و بد بودن پاره ای از قضایا و عدم استخراج و استنباط آنها از قضایایی که از واقعیهایی خارجی حکایت می کنند؟ آیا انکار استخراج و اخذ قضایای اخلاقی به معنای پوچ بودن آنها نیست؟ آیا یک قضیه اعتباری به معنای آن نیست که در واقع، معتبری آن را اعتبار کرده است؟ مثلاً قضیه حرمت غیبت از آنجا نشأت گرفته است که خداوند متعال واقعیت دارد، و شریعت اسلام واقعیت دارد، و طبق اخبار قرآن، خدا حکم به حرمت غیبت کرده است. به زبان دیگر، اگر خدا حق است و اگر قرآن فرستاده خداست و اگر در قرآن از غیبت نهی شده است، پس غیبت حرام است. براساس این محاسبه می بینیم که یک قضیه اخلاقی و به اصطلاح اعتباری از چند امر حقیقی و واقعی استخراج می گردد، و اصولاً باید هر قضیه اعتباری چنین باشد، و این چیزی نیست که انکارپذیر باشد. زیرا دست کم یک قضیه اعتباری به وجود معتبر و اعتبار او وابسته است که بدون اثبات آن دو، نمی توان آن قضیه اعتباری را اثبات کرد. و همچنین اگر عقل ادراکی کلی داشته باشد، مثل حکم بدیهی آن به حسن و نیکی عدالت، و به قبح و زشتی ظلم، بدون تردید می توان با استفاده از این کبرای کلی دستورات اخلاقی زیادی را استفاده کرد، و همه این دستورات از یک دستور کلی عقلی یا عقلایی استفاده می شود که اگر آن حکم، حکمی عقلانی باشد، آن طور که ما می پنداریم و در جای خود آن را اثبات کرده ایم، همه این اعتباریات از آن قضیه نفس الامری استخراج می گردند؛ و اگر آن قضیه، حکم عقلایی باشد تمام این دستورات از یک دستور کلی عقلایی استنباط می گردند. و در هر حال ما قضایا و دستورات اخلاقی ای داریم که مورد پسند عقل و عقلا هستند و هیچ گونه وابستگی منطقی به شرع و دین ندارند؛ گرچه می توان با تحلیل منطقی دیگر اینها را هم به شرع و اعتبارات شرعی ارجاع کرد، لکن این ارجاع داستان دیگری است که فعلاً محل بحث ما نیست.

آنچه در اینجا لازم به تذکر است این است که آن رفتارها و کارهای انسان که به بد و خوب متصف می گردند، به چه سببی این صفت را دارا می شوند؟ به زبان دیگر، چرا و به چه علت ما در باره آن رفتارها گزاره های یاد شده را درست می کنیم و از حسن و قبح آنها خبر می دهیم؟ وقتی ضرورت این سؤال، احساس و لمس می شود که ما به این نکته توجه داشته باشیم که هر پدیده ای دارای سبب و علتی است و ممکن نیست که پدیده ای بدون علت، تحقق پیدا کند. زیرا اگر این کبرای کلی حق است که هست، ادراک نیکی عدالت، شجاعت، علم و مانند اینها پدیده ای است مثل سایر پدیده های عالم و قهراً منشا و علت می خواهد، و ما بعد از جستجو و فعالیت زیاد فکری به این نتیجه می رسیم که منشا و سبب این ادراک، ادراک این معنی است که شجاعت و علم کمال نفس است و در عدالت مصلحت بقای نوع انسانی است و یا ذاتاً کاری است زیبا، و این ادراک ایجاب می کند که انسان از آن جهت که عاقل است حسن عدل و شجاعت و علم و مانند اینها را درک کند و بدون تأمل به ساختن گزاره هایی مثل «عدالت نیکوست»، «شجاعت و علم خوب است» و مانند اینها بپردازد. پس مادر همه این گزاره های اخلاقی، آن گزاره ای است که انسان به حکم عقل و ادراک یک معنای بدیهی نفس الامری آن را درک می کند، و

قهر این معنای بدیهی است که زاینده آن قضایای اخلاقی است؛ و ناگفته پیداست که داستان یاد شده سرنوشت مردم متدین و شریعت پذیر نیست تا این توهم پیش آید که زیربنای خود آن قضیه آموزه شرعی و دینی است، بلکه سرنوشت تمام انسانها به آن قضیه و مانند آن پیوند خورده است و احادی در میان عقلا وجود ندارد که چنین قضایایی را مورد انکار قرار دهد. زیرا انکار این گونه بدیهیات به مثابه «سفسطه کردن در امور واقعی بدیهی است که سر از سوفسطایی گری در می آورد، و احتمال وجود کسی که به این شیوه تفکر دست یازد وجود ندارد، گرچه می گویند چنین انسانهایی بوده اند.

باز هم لازم به تذکر است که شاید بیان گذشته مغالطه هایی را که برای صاحب کتاب دانش و ارزش و بعضی دیگر پیش آمده است، روشن کرده باشد. زیرا گرچه کروی بودن زمین و تعداد ضربان قلب انسان سالم از کشفیات عقل است و با پسند و ناپسند و پذیرفتن و نپذیرفتن این و آن تغییر نمی کند، لکن در میان قضایای اخلاقی هم قضایای بسیاری است که با پذیرفتن و نپذیرفتن این و آن تغییر نمی کند. مثلا خوبی نوع دوستی و رد امانت و نیکی عدالت و زشتی ظلم و مانند اینها قضایایی نیستند که با پذیرفتن و نپذیرفتن چند نفر منحرف تغییر کنند و نفس الامر خود را از دست دهند؛ حاشا و کلا که امر مسلم و بدیهی ای با رد کسی یا کسانی متغیر و دگرگون گردد، و همان طور که انکار سوفسطایی نسبت به حقایق خارجی، هرگز کمترین صدمه ای به واقعیت خارجی آن نمی زند، انکار خوبی عدالت و زشتی ظلم و ستم به وسیله کسانی، نیز کمترین تغییری در واقعیت نفس الامری آنها به وجود نمی آرد، و در این جهت کمترین فرقی بین مدرکات عقل نظری و بعضی از مدرکات عقل عملی وجود ندارد.

مغالطه ای که برای صاحب کتاب دانش و ارزش به وجود آمده است این است که می گوید: «این کشف عقل است که ماه به ماه به دور زمین می گردد و یا قلب انسان سالم در هر دقیقه 70 بار می زند... اما در مورد فرضها و قراردادهای جریان چنین نیست. میکربی را که می گوئیم بد است به هیچ روی مستقل از خواست و پسند و هستی ما نیست. اولاً اگر هیچ انسانی نباشد میکربها صفت بد به خود نمی گیرند. انسانها هستند که به خاطر میل به بقاء میکربها را که مانع بقاء هستند بد می شمارند وگرنه میکربها صرف نظر از انسانها فقط میکربند نه بدن و نه خوبند. ثانیاً همه میکربهای بد! گاهی خوب می شوند. فرضاً اگر میکربهای وبا به جان دشمنان ما بیفتند به هیچ روی بد نخواهند بود. ... حال که چنین است اعتباریات زاده حقایق نمی توانند بود و احکام این دو، از دو مقوله کاملاً مجزا هستند، و از حقیقت و عدم حقیقت نمی توان به خوب و بد رسید.» (6)

توضیح مغالطه این است که میکرب و مانند آن نه خوب است و نه بد؛ و آنچه موصوف خوب و بد قرار می گیرد، فعل عادلانه و ظالمانه است. یعنی مدعا این است که اگر کاری ظالمانه ستم بود حتماً و به طور قطع بد است و هرگز با پسند و پذیرش انسان منحرف خوب نمی شود، بلکه همان انسان هم که به کارهای ناپسند و مذموم عادت کرده این کار را کار زشتی می داند و برای روی آوردن خود به آن دست به توجیه گری می زند، و همچنین اگر کاری عادلانه باشد بدون تردید مطلوب و مقبول همه است و با رد و عدم پذیرش این و آن، واقعیت نفس الامری خود را از دست نمی دهد.

و ناگفته پیداست که خوب و بد نسبی غیر از کاری است که مطلقاً خوب یا مطلقاً بد است و سخن درباره خوب و بد مطلق است نه خوب و بد نسبی. پس آنچه در مثال آمده است اولاً، غلط است؛ زیرا خوب و بد، صفت کار و فعل است نه صفت ذات، آن طور که در مثال قرار داده شده است. ثانیاً، این خوب و بد بعضی از اقسام خوب و بد است، که در واقع نه خوب است و نه بد (مگر آن که خوب و بد را به معنای ملایم با نفس و غیر ملایم

بگیریم). زیرا نسبت به بعضی همیشه خوب و ملایم با نفس است و قابل تغییر نیست، و نسبت به بعضی همیشه بد و غیر ملایم با نفس است. در واقع، بحث روی مطلق خوب و بد است و بدیهی است که اگرچه سخن درباره اخص، تمام باشد قابل سرایت به اعم نیست. ثالثاً، از همه اینها گذشته آن نتیجه پایانی که، پس اعتباریات زاده حقایق نمی توانند بود، نتیجه ای نامربوط و غیر منطقی است. زیرا همان طور که مکرر نشان دادیم اگر حقایق نباشند اعتباریات هم نخواهند بود؛ پس اعتباریات، به هر حال، زاده حقایقند و این امری نیست که تردیدبردار باشد.

آنچه باز نیاز به توضیح بیشتر دارد این است که منظور ما از زاده حقایق بودن اعتباریات این نیست که می توان با قرار دادن یک مفهوم واقع عینی در قیاس منطقی به عنوان حد وسط، به یک مفهوم اعتباری، بویژه اعتباری خاص، رسید. زیرا ظاهراً چنین سخنی عاقلانه و منطقی نیست؛ چراکه در منطق بیان شده است که نتیجه، تابع اخس مقدمات است، بنابراین اگر محمول یا موضوع صغرا یا کبرای قیاس، مقدمه اعتباری باشد، بدیهی است که نمی توان از چنین قیاسی نتیجه ای واقعی گرفت؛ و همچنین اگر صغرا و کبرا از مقدمات واقعی ترکیب گردند نمی توان نتیجه آنها را امری اعتباری دانست. زیرا ظاهر است که اجزاء هر قیاسی باید با هم ربط وثیق داشته باشند تا به طور ضروری نتیجه دهند و ظاهر این است که چنین ربطی به طور عموم نیز مفاهیم اعتباری و قضایای واقعی وجود ندارد. بلکه منظور ما این است که ریشه هر قضیه اعتباری یک واقعیت عینی است و هر اعتباری باید به واقعیت و حقیقتی ختم شود، چه این واقعیت و حقیقت خداوند متعال و مصالح واقعی و حقیقی ای که در افعال نهفته است و تنها خداوند عزوجل از آنها خبر دارد باشد، و چه غیر آن. و همان طور که نشان دادیم، ادراک عقل قبل از شرع که یک حقیقت بدیهی است می تواند یکی از امور حقیقی ای باشد که ریشه بسیاری از دستورات اخلاقی بشر است، و ظاهراً تردید در چنین مطالبی جز با مبناي سوفسطاییان قابل هضم نیست. صاحب کتاب دانش و ارزش پس از آنچه از کتاب هیوم نقل کرده و شرح نموده است و ما قسمت مهم آن را آوردیم سخنی هم از کتاب مبانی اخلاق جی. ای. مور نقل کرده و به شرح و توضیحش پرداخته است و ما سخن مور و شارحش را نسبت به مقصودمان نامربوط می دانیم و از این رو، تنها به طور اشاره به آن دو کلام می پردازیم. مور می گوید: «اگر از من بپرسند که خوب چیست، می گویم خوب خوب است... و خوب قابل تعریف نیست... قضایایی که درباره خوب هستند همه ترکیبی اند نه تحلیلی.» (7)

شارح این سخنان در مقام بیان قضایای تحلیلی و ترکیبی سخن مفصلي دارد که اجمالش این است که قضیه ترکیبی مثل «حسن بیمار است» قضیه ای است که موضوع، خود به خود حکایت از محمول نمی کند و چنین قضیه ای همان است که حکمای شرق به حمل موجود در آن حمل شایع صناعی می گویند؛ و قضایای تحلیلی قضایایی هستند مثل «انسانهای بلند قد، قدشان بلند است» و «زیبارویان زیبارویند» و «همه مجردها بی همسرند»، که اینها را حکمای شرق قضایای به حمل اولی ذاتی می نامند» نکته قابل توجه این است که اگر در کلام مور و شارحش دقت کافی کنیم می بینیم که اولاً، این کلام با غرض یاد شده در کلام هیوم و قبل از آن، که مورد بحث است، چندان ربطی ندارد. ثانیاً، قضایایی که در قسم دوم به عنوان قضایای تحلیلی مطرح شده اند در اصطلاح فلاسفه شرق، قضایای ضروری به شرط محمول هستند نه قضایای به حمل اولی ذاتی.

قضاوتی که شارح کلام مور درباره علامه طباطبایی کرده است محل تامل است. او پس از تفسیری که به میل خود درباره سخن علامه در مقاله ششم اصول فلسفه روا داشته و کلام ایشان را به طور دلبخواه تفسیر کرده

است شروع به رد و نقد کلام علامه نموده و چنین پنداشته است که مرحوم علامه بین دو باید عقل نظری و عقل عملی خلط ویرانگری کرده و گویی نتوانسته میان آنها فرقی بگذارد، و لذا در دامن اخلاق علمی افتاده و خطایی بس عظیم کرده است.

حقیقت امر این است که علامه طباطبائی مطلب روشنی را در آن مقاله گوشزد کرده و تمام سخنش این است که باید‌های اخلاقی سرانجام به یک ضرورت و باید آغازین ختم می‌شوند، به طوری که باید گفت همه دستورات اخلاقی به چند ادراک اعتباری بدیهی ختم می‌شوند. مثل ضرورتی که انسان به اقتضای ساختمان بدنی و خواسته‌های نفسانی اش میان خود و افعالش احساس می‌کند و مثل ادراک حسن و قبح افعال و کارها؛ و ریشه نوع دستورات اخلاقی نوعاً، این گونه؟ ادراکات اعتباری است. (8)

همان گونه که ناگفته پیداست، این سخن علامه چیزی نیست که بتوان در آن تردید و شک کرد. زیرا اگر کسی منکر ریشه دستورات اخلاقی شود، اولاً باید به گزاف بودن آنها اعتراف کند. و ثانیاً منکر داستان علت و معلول گردد. ثالثاً نباید حتی به یک دستور اخلاقی باور داشته باشد؛ و آیا صاحب کتاب دانش و ارزش (9) می‌خواهد این گزاره‌های نادرست را بپذیرد؟ در غیر این صورت، چگونه می‌توان بدون وابسته دیدن دستورات اخلاقی به حقیقت خارجی، به اخلاق شرعی و دینی معتقد شد؟ آیا این سخن همان کوسه ریش پهن نیست؟ سخنی که بایسته گفتن است این که، اگر علامه طباطبائی کوتاه آمده برای این است که این قضایای اخلاقی را به ادراکات اعتباری دیگری پیوسته دانسته است که باید گفت همه آنها به یک قضیه نفس الامری بدیهی وابسته اند و آن ادراک حسن و قبح افعال است؛ و این آن طور نیست که علامه پنداشته است. زیرا داستان درک حسن و قبح اشیاء، یک داستان بدیهی عقلانی است، و ربطی به اعتبارات عقلایی ندارد. و خلاصه این که معنای سخن ما این است که پیوستگی دستورات اخلاقی به واقعیات نفس الامری، از نوع ربط مواد قضایا به همدیگر است و این امر مسلم و غیر قابل انکاری است نه از نوع صورت قیاسی و اشتباه بزرگ در همین نقطه ظریف، منطقی است که همه اینها را به پیروی از تفسیر نادرست فلسفه‌های غربی، با هم خلط کرده اند، ولی دامن علامه طباطبائی از این خلط ویرانگر مبرا است و ما با ایشان تنها در اعتباری بودن و اعتباری نبودن ادراک حسن و قبح همراهی نداریم، نه در جهات دیگر این مساله.

خلاصه سخن این که، اگر حسن و قبح عقلی داریم، آن طور که ما برآئیم و در مقاله «رابطه عدالت با عقل و دین» که در شماره 1011 مجله نقدونظر به چاپ رسیده آن را اثبات کرده ایم، و بسیاری از حکما و فلاسفه اسلامی هم آن را پذیرفته اند، دیگر جایی برای ارزشی دانستن آن گزاره بدیهی عقلانی نخواهد بود، آن طور که پیروان فلسفه تجربی می‌پندارند، بلکه مادر همه دستورات اخلاقی یک قضیه نفس الامری عقلانی است که مجرد تصور موضوع و محمول و نسبت در آن، مساوق تصدیق به مفاد آن است، و قهراً دارای نفس الامری است که ملاک صدق و کذب آن خواهد بود. و روی این محاسبه، دیگر آن سخنان که این قضایا، قضایای مشهوره و تادیبات صلاحیه اند یا جزء اعتباریات قبل الاجتماع هستند، قابل قبول نخواهند بود. زیرا روی این تحلیل، قضیه «عدل نیکوست»، مانند قضیه «وجود معلول به ایجاد علت است» می‌باشد و همان طور که دومی از مسلمات و بدیهیات عقل است اولی نیز از مسلمات و بدیهیات عقل است؛ و همان طور که انکار دومی سر از سفسطه در می‌آورد، انکار اولی نیز جز انکار امر بدیهی چیزی نیست. منتهی تنها فرقی که می‌توان بین آن دو قضیه تصور کرد این است که دومی جزء مدرکات عقل نظری است و اولی جزء مدرکات عقل عملی. پس این چنین نیست که هرچه با عقل عملی درک شود، امر اعتباری باشد؛ و هیچ گونه دلیلی برای ملازمه بین این دو مفهوم نیست، و شگفتا که بعضی

مفاد قضیه یاد شده را مفادی ارزشی و متغیر و غیر قابل بحث پنداشته اند. شاید نظیر این شگفتی نسبت به کسانی که گزاره یاد شده را گزاره اعتباری ثابت می دانند نیز روا باشد؛ زیرا اگر این قضیه اعتباری بود می بایست عقلا یا اهل شرع آن را اعتبار کنند، در حالی که بدون شک مفاد یاد شده وابسته به اهل شرع و اجتماع عقلایی نیست، بلکه هر انسانی هرچند غیر متدین و در غیر اجتماع، مفاد مزبور را درک کرده و بدون تأمل آن را تصدیق می نماید؛ و لذا این گروه آن را اعتباری ثابت قبل الاجتماع دانسته اند. ولی ناگفته پیداست که این، خود مایه شگفتی است. زیرا این معنی ممکن است نسبت به بعضی از خوبیها و بدیها جاری شود، لکن نسبت به حسن عدل و قبح ظلم که جزء مستقلات عقل است قابل تعدی نیست. و به زبان دیگر، «حسن عدل» مثل مزه شیرینی نیست که یک امر نسبی باشد و من که ضرورت لذت بردن از آن را در خود احساس می کنم آن را حتی قبل الاجتماع نیکو بشمارم؛ بلکه نیکو شمردن هیچ ربطی به شخص من ندارد، در حالی که قبل الاجتماع نیز هست و این شاهد بسیار روشنی است برای مدعی ما که گزاره یاد شده یک گزاره بدیهی عقلانی است و لاغیر. به گمان ما علامه طباطبائی نیز از همین گروه اعتباریون است؛ زیرا گفته است :

«اعتبار دیگری که می توان گفت زائیده بلافصل اعتبار وجوب عام می باشد اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آنها را اعتبار خواهد نمود. تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می دانیم دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد می دانیم دشمن داریم. بسیاری از اندامها و مزه ها و بوها را از راه ادراک حسی نه از راه خیال خوب می شمیریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار را بد می شماریم و تردید نداریم، ولی پس از تأمل نمی توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد. زیرا می بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف روش ما می باشد. الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از آن لذت می برد، و جانورانی هستند که از فاصله های دور به بوی مردار می آیند و یا مثلاً از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما می باشند؛ پس می توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت وجوب انجام می گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است انجام می دهیم یعنی فعل خود را پیوسته ملائم و سازگار با قوه فعاله می دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می دانیم. از این بیان نتیجه گرفته می شود : خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می باشند» (10)

آنچه در اینجا لازم است مورد مناقشه قرار گیرد این است که خوبی و بدیهایی که علامه به عنوان مثال ذکر کرده و آنها را مدرک اعتباری بودن و نسبی بودن خوب و بد قرار داده است، خوب و بد به معنای ملایم و ناملایم هستند، و ظاهراً نزاعی بر سر این خوب و بدها نیست. زیرا اولاً، اینها نسبی هستند و ثانیاً، خوب و بد به معنای ملایم و ناملایم اموری واقعی و حقیقی هستند؛ زیرا آواز الاغ واقعا و در خارج، با بعضی از قوای مدرکه ملایم نیست و بوی مردار، حقیقتاً و در خارج با بعضی از قوای مدرکه ملایم و مناسب نیست و ناگفته پیداست که چنین واقعیتی در خارج، وجود و حقیقت دارد؛ پس هرگز نمی تواند امری اعتباری هرچند به معنای ثابت آن باشد؛ زیرا اعتباری چیزی است که تحققش به دست اعتبارکننده است. بنابراین، خوبی و بدی ای که مورد نزاع است و عده ای آن را اعتباری متغیر و عده ای آن را اعتباری ثابت و عده ای آن را امر حقیقی و نفس الامری می دانند

خوبي و بدی عدل و ظلم است؛ و ناگفته پیداست که عدل همواره خوب و ظلم همواره بد بوده و هست و این برای همه است و احدي نمی تواند آن را انکار کند و لذا بدون دغدغه می توان به عقلانی بودن آن اذعان کرد، همان طور که در تجرید الاعتقاد (11) بدان اعتراف شده است و ما در مقاله «رابطه عدالت با عقل و دین» آن را به طور مفصل مطرح کرده و مورد تصدیق قرار داده ایم.

از آنچه به تفصیل بیان شد بخوبی نتیجه گرفته می شود که اولاً، گزاره های اخلاقی از حیث ماده وابسته به واقعیات و حقایق هستند و معنای این سخن این است که برای دستورات اخلاقی دستور و باید مادری وجود دارد. ثانیاً، این مادر مهربان لازم نیست در متن شریعت آمده باشد، گرچه به عنوان تاکید و تتمیم در شریعت نیز آمده است؛ و همین معنی که در شریعت به عنوان تتمیم آمده است خود، مؤید آن مدعاست که مادر بسیاری از بایدهای اخلاقی، گزاره ای است غیر شرعی. ثالثاً، کسانی که اخلاقیات را وابسته به باید شرعی کرده و آن را به شرع و شریعت منحصر می کنند در واقع همان سخن نامعقول اشاعره را تکرار می کنند و قطعاً در این راستا حرف تازه ای ندارند، گرچه احیاناً آن را با سخنان تجربه گرایان چاشنی می زنند و در این باره به جعل اصطلاح می پردازند، لکن این مساله، واقع گویش آنان را تغییر نمی دهد. رابعاً، کسانی که اخلاق را اعتباری محض می دانند و همواره آن را متحول و متغیر می پندارند، در واقع، آن را امری گزاف و بی پایه و مایه می دانند.

پی نوشت ها :

1. برای توضیح بیشتر به شماره 1011 مجله نقدونظر، مقاله «رابطه عدالت با عقل و دین» به همین قلم، مراجعه کنید.
2. دیوید هیوم، رساله ای درباره طبیعت بشر، کتاب سوم : درباره اخلاق، ص 510. (به نقل از : عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، انتشارات یاران، چاپ دوم، 1358، ص 240242).
3. عبدالکریم سروش، پیشین، ص 244-242.
4. محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ص 15.
5. عبدالکریم سروش، پیشین، ص 242.
6. همان، ص 243 و 244.
7. به نقل از : عبدالکریم سروش، پیشین، ص 246.
8. به مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم مراجعه کنید.
9. به صفحه 267 به بعد آن کتاب مراجعه کنید.
10. محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 2، مقاله 6، ص 191.
11. شرح تجرید الاعتقاد، بحث حسن و قبح.