

لغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا با تأکید بر نظریه اخلاقی استاد مصباح یزدی

محمدعلی مبینی *

علیرضا آل‌بویه **

چکیده

لغزش معناشناختی یکی از لغزش‌گاه‌های رایج در مباحث علمی است و زمانی رخ می‌دهد که شخص متفکر هنگام بحث و نظریه‌پردازی درباره یک موضوع، از قلمروی معنایی مورد نظرش فاصله بگیرد و به وادی معنایی دیگری بیفتد. پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا می‌توان گفت برخی نظریه‌های اخلاقی نیز دچار لغزش معناشناختی شده‌اند و اگر آری، این لغزش چگونه روی داده است؟ هدف این تحقیق آن است که از این منظر به بررسی نظریه‌های غایت‌گرا پردازد و وقوع لغزش معناشناختی و چگونگی آن را در این نظریه‌ها واکاود. برای دستیابی به این هدف، از روش تحلیلی مفهومی استفاده شده است؛ به این صورت که با تحلیل مفهوم «ارزش»، پس از تفکیک معانی مختلفی که از آن اراده می‌گردد، معنای مورد نظر در مباحث فلسفه اخلاق تعیین شده و سپس مطابقت یا عدم مطابقت نظریه‌های غایت‌گرا با این معنا بررسی گردیده است. با بررسی‌های به‌عمل آمده این نتیجه به دست آمد که نظریه‌های غایت‌گرا در فلسفه اخلاق و به‌طور خاص نظریه استاد مصباح یزدی در معرض چنین اشکالی هستند. در نظریه ایشان با نادیده گرفتن معنای ارزش اخلاقی، به جای آنکه از واقعیت داشتن ارزش اخلاقی اعمال دفاع شود، از واقعی بودن ارزش ابزاری آنها برای رسیدن به نتایج مطلوب دفاع شده است.

کلیدواژه‌ها

ارزش اخلاقی، ارزش ابزاری، لغزش معناشناختی، غایت‌گرایی، آیت الله مصباح یزدی.



مقدمه

یکی از اشکال‌های رایج در مباحث علمی که دامن‌گیر بسیاری از متفکران می‌شود خروج از محل بحث است و از همین رو، یکی از توصیه‌های روش‌شناختی این است که پیش از ورود به بحث علمی به تعیین دقیق محل نزاع پردازیم. خروج از محل بحث می‌تواند به این صورت باشد که متفکر از حوزه معنایی تعیین‌شده برای موضوع مورد بحث خارج شده و به حوزه معنایی دیگر وارد شود. به بیان دیگر، به‌هنگام بحث پای ما از معنای مورد نظر بلغزد و چیزی را اثبات یا رد کنیم که اساساً مورد نزاع نیست. این را می‌توان مشکل «لغزش معناشناختی» نامید. لغزش معناشناختی در صورتی اتفاق می‌افتد که انسان در مرحله معناشناسی، شاخصه‌های معنایی مفهوم مورد بحث را مشخص سازد، ولی هنگام بحث وجودشناختی درباره حقیقت آن مفهوم، از این شاخصه‌های معنایی بیرون رود و درباره حقیقتی بحث کند که با معنای مورد نظر همخوانی ندارد.

در این مقاله به لغزش معناشناختی در برخی از نظریه‌های اخلاقی پرداخته می‌شود. نخست مراد از لغزش معناشناختی روشن می‌شود و سپس با اشاره به نمونه‌هایی از لغزش معناشناختی در مباحث فلسفه اخلاق، نشان داده می‌شود که این لغزش چگونه دست‌کم در نظریه‌پردازی‌های غایت‌گرایانه درباره اخلاق و از جمله در فرایند نظریه‌پردازی استاد مصباح یزدی اتفاق افتاده است و چگونه آنان در مقام ارائه ملاک و معیار درباره ارزش اخلاقی، از حوزه معنایی ارزش اخلاقی بیرون رفته و به حوزه معنایی ارزش ابزاری وارد شده‌اند.

۱. مراد از لغزش معناشناختی

اگر با این پرسش روبه‌رو شویم که «آیا سیمرغ وجود دارد و اگر وجود دارد، چه مشخصاتی دارد؟»، نخستین گام برای پاسخ‌دادن آن است که مراد خود را از سیمرغ روشن کنیم، زیرا ممکن است این سؤال ناظر به لفظ «سیمرغ» نبوده، بلکه ناظر به معنایی باشد که با واژه «سیمرغ» بدان اشاره کرده‌ایم. اگر ما و سؤال‌کننده دو معنای متفاوت از





سیمرغ داشته باشیم، معقول نیست که به پاسخ به آن پرسش اقدام کنیم، زیرا ممکن است ما بگوییم سیمرغ وجود دارد و معنایی خاص از آن اراده کنیم و حال آنکه سؤال کننده معنای دیگری در ذهن داشته باشد.

برای تعیین مراد از سیمرغ لازم است ارتکازات معنایی متعارف و رایج خود را از سیمرغ بیان کنیم. برای مثال، یکی از ارتکازات معنایی متعارف درباره سیمرغ آن است که سیمرغ یک پرنده است. با روشن ساختن این ارتکازات، معنای متعارف از سیمرغ به دست می آید و سپس با توافق بر آن، می توانیم به پاسخ پرسش فوق پردازیم، زیرا اکنون معنایی مشترک در ذهن داریم و معقول است که درباره آن بحث کنیم.

حال اگر در پاسخ به پرسش فوق کسی بگوید: «آری، سیمرغ وجود دارد و یکی از مشخصاتش آن است که فقط می تواند در زیر آب زندگی کند»، آن گاه بی درنگ این اشکال بر او وارد می شود که از معنای متعارف از سیمرغ عبور کرده است و درباره چیزی سخن می گوید که مورد سؤال نبوده است، زیرا یکی از شاخصه های معنایی متعارف از سیمرغ پرنده بودن آن است که لازمه اش بیرون از آب بودن و پرواز کردن است. در این حالت می توان گفت «لغزش معناشناختی» رخ داده است.

در نتیجه مراد از لغزش معناشناختی در این مقاله نادیده گرفتن برخی عناصر معنایی متعارف به هنگام ارائه نظریه وجودشناسانه است؛ به این صورت که مفهومی را که در عرف رایج و متعارف است در نظر می گیریم و می خواهیم درباره حقیقی بودن یا خیالی بودن آن بررسی کنیم و در صورت حقیقی بودنش، مشخصاتی از آن را که مورد توجه ما نبوده به دست آوریم، ولی اما هنگامی که به اظهار نظر وجودشناختی درباره آن می پردازیم، از این مفهوم عبور کرده و درباره مفهومی دیگر سخن بگوییم.

توضیح بیشتر اینکه باید میان تحقیق درباره معنایی که از کاربرد یک اصطلاح در ذهن ما متبادر می شود و تحقیق درباره حقیقت مصداق آن معنا در خارج تفکیک کنیم. در تحقیق اول که تحقیقی معناشناختی است، یکی از تلاش های علمی آن است که عناصر معنایی روشن و مسلم در اصطلاح مورد نظر تشخیص داده می شوند،

به گونه‌ای که در هر کاربردی این عناصر معنایی لحاظ می‌شوند و در مواردی که این عناصر معنایی صدق نکنند، از اساس کاربرد آن اصطلاح نیز در آن موارد اشتباه تلقی می‌شود؛ برای مثال، معنایی که از واژه «آب» در ذهن ما متبادر می‌شود، مایعی شفاف، بی‌بو و بی‌رنگ است که برای رفع عطش مناسب است. حال اگر با حقیقتی (مثلاً بنزین) برخورد کنیم که دارای این ویژگی‌ها نباشد، نشان آن است که کاربرد واژه «آب» در آن مورد صحیح نیست.

در تحقیق دوم که پژوهشی وجودشناختی است، درباره حقیقتی بحث می‌کنیم که آن عناصر معنایی بر آن دلالت دارند. در این تحقیق چه‌بسا ویژگی‌هایی را از حقیقت آن شیء کشف کنیم که جزو عناصر معنایی ما نباشند. به‌رحال بی‌گمان مفهومی که ما از یک شیء داریم شامل همه ابعاد و ویژگی‌های آن شیء نمی‌شود و تنها برخی ویژگی‌های بارز آن شیء است که در شکل‌گیری مفهوم ما از آن نقش دارند؛ برای مثال حقیقت آب ویژگی‌های نهفته‌ای دارد که وقتی مفهوم آب را به ذهن می‌آوریم یا واژه «آب» را استعمال می‌کنیم، آن ویژگی‌ها به ذهن ما تبادر نمی‌کنند و از این‌رو، جزو عناصر معنایی بحث به‌شمار نمی‌روند. این‌گونه ویژگی‌ها را دیگر نمی‌توان از طریق تحقیق معناشناختی به دست آورد، بلکه لازم است به تحقیق بر روی حقیقت آب در خارج پردازیم تا آنها را کشف کنیم؛ برای مثال، تنها از طریق آزمون‌های تجربی است که دانشمندان دریافته‌اند فرمول شیمیایی آب H_2O است.

اکنون نکته قابل توجه این است که اگر برای مثال، در تبیین حقیقت آب، آن را ماده‌ای با فرمول شیمیایی CO_2 بدانیم، در این صورت لغزش معناشناختی به وقوع پیوسته است، زیرا هرچند این ماده برخی عناصر معنایی مانند بی‌بویی و بی‌رنگی را دارد، با برخی ویژگی‌های معناشناختی مسلم ما درباره آب تعارض دارد؛ به‌ویژه آنکه اساساً چنین ماده‌ای مایع نیست، بلکه نوعی گاز است. لغزش معناشناختی در اینجا بدین معناست که با چشم‌پوشی از برخی عناصر معناشناختی مسلم درباره آب، حقیقتی دیگر را آب دانسته و آن را مصداق همان کاربردهای معناشناختی خود قلمداد کرده‌ایم؛ به

۷



نظر
صدر

لغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا ...



بیان دیگر، از معنای مورد نظر خود از آب که بیانگر حقایقی خاص است خارج شده ایم و حقیقت دیگری را که این معنا بر آن تطبیق نمی کند بررسی کرده ایم و به اشتباه آن را مصداق همان معنای مورد نظر دانسته ایم.

در برخی نظریه های اخلاقی نیز به نظر می رسد چنین انحراف معناشناختی صورت گرفته است و برای نمونه، نظریه ای در وجودشناسی ارزش ارائه گردیده است که با شهودات معنایی ما درباره ارزش اخلاقی همخوانی کامل ندارد. البته این بدان معنا نیست که پژوهش های وجودشناختی نمی توانند موجب تحولاتی در ناحیه معنا شوند. در واقع همه شهودات معنایی ما از یک مفهوم در یک سطح از روشنی و وضوح نیستند، بلکه درحالی که برخی از آنها روشن و مسلّم اند، برخی دیگر به گونه ای با ابهام آغشته اند. از این حیث، می توان گفت برخی از عناصر معنایی به جهت روشنی شان جزو هسته معنایی به شمار می روند و برخی دیگر از این هسته فاصله دارند و در منطقه های مرزی مجاور با معانی دیگر قرار دارند. پژوهش های وجودشناختی چه بسا به تغییر و تحول در عناصر معنایی مبهم و مرزی منجر شوند و حدود و ثغور معنایی را دقیق تر کنند، ولی این پژوهش ها به ندرت می توانند در هسته معنایی دخالت داشته باشند و عناصر معنایی مسلّم را جابه جا کنند.

درواقع ممکن است در پژوهش های وجودشناختی مان به این نتیجه برسیم که اساساً حقیقتی که بتواند ویژگی های معناشناختی مورد نظر ما را تأمین کند، وجود ندارد، ولی نمی توانیم به این نتیجه برسیم که چنین حقیقتی وجود دارد، ولی برخی از عناصر معنایی مسلم را دارا نیست، زیرا دیگر آن حقیقت با مفهوم مورد بحث بی ارتباط خواهد بود.

۱. برای مثال، مفهوم «گره» در ذهن ما عناصر معناشناختی مسلمی دارد که در صورت تطبیق آنها بر مصادیق خارجی، می توان به راحتی گره بودن آنها را تشخیص داد، ولی اگر برخی از این عناصر معناشناختی روشن در مصداق خارجی وجود نداشته باشد، چه بسا در گره بودن آن تردید شود. برای خروج از این تردید، تحقیق بر روی مصداق خارجی می تواند راهگشا باشد و نتیجه آن تحقیق می تواند بر عناصر معنایی مرزی تأثیرگذار باشد و حدود و ثغور معنای ما از گره را دقیق تر کند.

۲. نمونه‌هایی از انتقادهای ناظر به لغزش معناشناختی در فلسفه اخلاق

الف) انتقاد محقق اصفهانی به ملاحادی سبزواری

ملاحادی سبزواری در شرح الاسماء برای مقابله با دیدگاه اشاعره به مسئله رابطه ضروری و علی و معلولی میان اعمال انسان و نتایج اخروی آنها، مانند رابطه ضروری میان نماز و دخول در بهشت یا خوردن مال یتیم و خوردن آتش اشاره می‌کند و ایراد اشاعره در نفی عقلی بودن حسن و قبح را این می‌داند که آنها حسن و قبح را به این امر حقیقی بر نمی‌گردانند و به چنین رابطه ضروری میان اعمال و نتایج اخروی آنها معتقد نیستند؛ حال آنکه چنین رابطه‌ای ثابت شده است و آیات و روایات نیز بر آن دلالت می‌کنند (سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۱۹-۳۲۰). محقق اصفهانی در واکنش به این ایراد، آن را خارج از معنای مورد بحث دانسته و می‌گوید:

و از آنچه در تحریر محل نزاع ذکر کردیم، فهمیده می‌شود که ثبوت علاقه لزومیه [و رابطه ضروری] میان اعمال خوب و بد با صورت‌های ملائم و منافر در آخرت چنان که مقتضای کشف صحیح و نص صریح است، خارج از محل نزاع است، زیرا سخن در تحسین و تقبیح به معنای استحقاق مدح و ذم نزد عقلاست و این معنایی مشترک میان مولی الموالی [یعنی خدا] و سایر موالی می‌باشد. بنابراین، ایراد محقق مذکور [سبزواری] به اشاعره بر مبنای ثبوت این گونه رابطه میان اعمال و نتایج آنها خارج از محل بحث و مورد نقض و ابرام است، هر چند چنین چیزی در مسئله اجرای ثواب و عقاب صحیح است و بلکه با تأمل، در مسئله استحقاق و اقتضا نیز صحیح است، اما به معنای دیگری از استحقاق (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۶).

در نتیجه محقق اصفهانی هر چند رابطه ضروری میان اعمال و نتایج اخروی آنها را می‌پذیرد، سوق دادن بحث به سوی این مسئله را انحرافی معناشناختی به‌شمار می‌آورد؛ چون بحث بر سر خوبی و بدی به معنای استحقاق مدح و ذم از سوی عقلاست و مراد از عاقل هم اعم از خدا و انسان‌های عاقل است، نه رابطه ضروری میان اعمال و نتایج





اخروی آنها. البته اصفهانی می‌پذیرد که در اینجا نیز ممکن است به جهت رابطه ضروری مذکور، معنایی از قابلیت و استحقاق پدید آید، اما این معنا متفاوت از معنای مورد بحث است، زیرا مراد در اینجا آن است که هر عملی در این دنیا قابلیت و استعداد دریافت صورت خاصی در آخرت را دارد؛ اعمال خوب مقتضی صورت‌های ملائم و اعمال بد مقتضی صورت‌های منافر در آخرت هستند. این معنای از اقتضا و استحقاق غیر از معنای مورد بحث است و صرفاً به مخلوقات اختصاص دارد و در مورد خدا کاربرد ندارد و حال آنکه حسن و قبح اخلاقی، به معنای استحقاق مدح و ذم است و به یکسان درباره خدا و مخلوقات کاربرد دارد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰۹ و ۳۷۴-۳۷۵؛ ج ۲: ۴۱۹).

ب) انتقاد مایکل اسمیت به برخی نظریه‌های اخلاقی

در فلسفه اخلاق، یک نمونه قابل توجه درباره لغزش معناشناختی شیوه بحث مایکل اسمیت در کتاب مسئله اخلاقی (Smith, 1994) است. اتکای او در همه مباحثش، چه در مقام شرح و نقد دیدگاه‌های دیگران و چه در مقام بیان نظر خود، ارتکازات متعارف و اندیشه‌های رایج درباره مفاهیم اخلاقی است که وی از آنها با عنوان «platitudes» یاد می‌کند که می‌توان آن را به «مسلمات معنایی» ترجمه کرد.^۱ مراد اسمیت از این اصطلاح انواع گرایش‌های ارجاعی و حکمی کسانی است که آشنایی کافی با مفاهیم اخلاقی دارند و در کاربرد اصطلاح‌های اخلاقی خبره هستند (Ibid.: 39).

اسمیت برای ارائه تبیینی مقبول از حقیقت درستی اخلاقی (moral rightness) نخست به جمع‌آوری انواع مسلمات معنایی (ارتکازات) و اندیشه‌های رایج کسانی که آشنایی کافی با اصطلاح «درستی» دارند، می‌پردازد (Ibid., 1994: 39-41). از جمله این ارتکازات روشن یا مسلمات معنایی درباره درستی اخلاقی هنگامی که در گزاره‌ای به کار می‌روند دو چیز است: ۱. حیث کاشف‌بودن و اخباری‌بودن این گزاره‌ها؛ ۲. حیث انگیزشی و

۱. این واژه در کتاب‌های لغت به معنای «امور پیش‌افتاده و غیرقابل ذکر» است و در کتاب اسمیت به معنای ای از یک واژه اشاره دارد که چنان رایج و مسلم‌اند که برای همه روشن بوده و قابل بحث نیستند.

توصیه‌ای آنها. به اعتقاد اسمیت، ارائه تحلیلی از اصطلاح‌های اخلاقی باید به گونه‌ای تمام این ارتکازات متنوع را دربرگیرد، وگرنه خطر اینکه چنین تحلیلی اساساً تحلیلی از اصطلاح‌های اخلاقی نباشد، وجود دارد (Ibid.). مراد اسمیت از این مطلب می‌تواند این باشد که اگر تحلیل فلسفی ما از مفاهیم اخلاقی با برخی از ارتکازات روشن ما در تعارض باشد، آن‌گاه خطر دچار شدن به خطایی که از آن به لغزش معناشناختی یاد کردیم، جدی می‌شود. از این‌رو، اسمیت در این کتاب خود، همواره در نقد آرای دیگران میزان تعهد آنها به ارتکازات اخلاقی را می‌سنجد و یکی از نقدهای اساسی او به آرای دیگران این است که آنها از برخی ارتکازات روشن دست کشیده‌اند، بدون آنکه تحلیل مورد دفاع آنها وجه ترجیحی بر این ارتکازات داشته باشد. نقد اسمیت به ابراز‌گرایی‌مانند آیر این است که از عنصر ارتکازی اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی دست کشیده‌اند و نقد او به برون‌گرایان هم این است که آنها از عنصر معنایی توصیه‌ای و انگیزشی بودن گزاره‌های اخلاقی چشم پوشیده‌اند (See: Smith, 1994: chs. 2 & 3).



نظر
صدر

لغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا ...

ج) انتقاد آیت‌الله لاریجانی به نظریه ارزش استاد مصباح

یکی از انتقادهای آیت‌الله صادق لاریجانی به نظریه استاد مصباح در باب الزام‌های اخلاقی آن است که در نظریه استاد مصباح از معنای مرتکز در ذهن ما عبور شده است. نظریه مورد بحث قائل است که تمام قضایای اخلاقی حتی آنهایی که در قالب بایدها و نبایدها اظهار می‌گردند همگی ناظر به رابطه فعل با آثار و غایات مترتبه‌اند، ولیکن به نظر ما با اندک تأملی روشن است که قضایای اخلاقی مطلقاً و از همه واضح‌تر در مورد بایدها و نبایدها ناظر به رابطه انسان با فعل خاصی است که مورد «باید» و «نباید» قرار گرفته، نه ناظر به رابطه فعل انسان با غایت مترتبه، ولو اینکه ممکن است این غایات و آثار مترتبه منشأ بایدها و نبایدها باشند، ولیکن فرق بسیار است میان اینکه بگوییم مفاد قضایای مذکور بیان رابطه ضروری فعل با آثار مطلوبه است و میان اینکه مفاد قضایای مذکور بیان رابطه انسان با فعل خاصی است، ولیکن داعی برابر از این قضایا (فرضاً) غایات و آثار مذکوره است (لاریجانی، بی‌تا: ۴۸).



آیت‌الله لاریجانی در ادامه تصریح می‌کند که دلیل‌شان بر این ادعا ارتکازات مستقر است و به گفته ایشان، «در تحلیل‌های خود نمی‌توانیم از معنای مرتکز نزد خودمان تعدی نماییم» (همان). ایشان همچنین در یک نشست علمی، هنگام بررسی نظریه استاد مصباح، مهم‌ترین خطای آن را به این صورت بیان می‌کند که این نظریه «نقطه قوتی را پیدا کرده، ولی به قیمت ازدست‌دادن موضوع؛ گویی ما دنبال سیب بودیم و گلابی به ما تحویل دادند. ما دنبال الزامات اخلاقی بودیم که بین فاعل و فعلش واقع می‌شود، ولی لزومات تکوینی به نحو علی و معلولی بین فعل و غایت را به ما نشان دادند» (لاریجانی: ۱۳۸۵).

۳. تعیین محلّ نزاع دربارهٔ ارزش اخلاقی

با توجه به مطالب پیش گفته زمانی که بخواهیم نظریه‌ای دربارهٔ ارزش اخلاقی یا خوب و بد اخلاقی ارائه دهیم، نخستین گام لازم آن است که پرسش خود را مشخص سازیم. یک پرسش مهم در فلسفهٔ اخلاق این است که «آیا مفهوم ارزش اخلاقی یا خوب و بد اخلاقی که ما با آن سر و کار داریم و با آن، برخی امور را به‌لحاظ اخلاقی خوب و برخی دیگر را بد می‌دانیم، ریشه‌ای واقعی در عالم خارج دارد یا خیر و اگر واقعییتی برای آن قابل تصور است، چه واقعییتی است و چه مشخصاتی دارد؟» اگر چنین سؤالی مطرح باشد، آن‌گاه پیش از هر چیز باید معنای متعارف از ارزش اخلاقی را به‌وضوح معین سازیم؛ به بیان دیگر، عناصر معنایی مسلم خود دربارهٔ خوب و بد اخلاقی را مشخص سازیم و به‌هنگام نظریه‌پردازی دربارهٔ حقیقت این معنا مواظب باشیم که نظریهٔ ما به خروج از این معنا نینجامد، زیرا ما می‌خواهیم تکلیف وجودشناختی این معنا را مشخص سازیم نه اینکه چیزی را اثبات یا رد کنیم که به این معنا ارتباطی نداشته باشد.

برای رسیدن به معنای متعارف از خوب و بد اخلاقی، باید گفت که اصطلاح‌های خوب و بد دست‌کم در سه معنا به کار می‌روند: خوب و بد ابزاری، خوب و بد نفسانی و خوب و بد ارزشی و به‌طورخاص خوب و بد اخلاقی. این سه کاربرد تفاوت معنایی روشنی با یکدیگر دارند و باید دقت کنیم که آنها را به جای یکدیگر به کار نبریم. یک

نکته معنایی روشن درباره ارزش اخلاقی و به طور خاص خوب اخلاقی تفاوت معنایی بارز آن با خوب ابزاری و خوب نفسانی است. البته مراد از تفاوت معنایی این نیست که هیچ عنصر مشترک معنایی میان این سه کاربرد وجود ندارد، بلکه مراد آن است که دست کم برخی عناصر معنایی آنها متفاوت است؛ برای نمونه هنگامی که می‌گوییم: «نور برای رشد گیاهان خوب است»، «این غذای خوبی است» و «ایشان کردن خوب است»، خوب در جمله سوم تفاوت معنایی روشنی با دو جمله دیگر دارد، هر چند ممکن است برخی عناصر معنایی مشترک میان این سه وجود داشته باشد.

کاربرد خوب ابزاری در مواردی است که رابطه میان دو چیز سنجیده شود و وجود یکی از آنها برای تحقق دیگری مناسب یا نامناسب تشخیص داده شود. اگر وجود الف برای تحقق یافتن ب مناسب باشد، تعبیر «خوب» به کار برده می‌شود و اگر مناسب نباشد، تعبیر «بد» به کار برده می‌شود. می‌توان گفت این کاربرد خوب و بد ناظر به روابط علی و معلولی یا سبب و مسبب به معنای عام کلمه است، اما کاربرد خوب نفسانی هنگامی است که رابطه امور را با خودمان می‌سنجیم و بر اساس نوع رابطه آنها با ما تعبیر «خوب» یا «بد» به کار می‌بریم؛ برای مثال، لذت و خوشی را (از هر نوعی که باشد) خوب می‌دانیم و رنج و درد را (از هر نوعی که باشد) برای خود بد می‌دانیم. همچنین هر چیزی را که به ایجاد لذت و خوشی در ما کمک کند، خوب و هر چیزی را که به درد و رنجی در ما منجر شود، بد می‌نامیم. البته اموری هستند که از جهاتی لذت و خوشی و از جهاتی درد و رنج ایجاد می‌کنند و در این موارد، بسته به اینکه غلبه با کدام طرف است، خوب یا بد نامیده می‌شوند.

در خوب ابزاری یک عنصر معنایی مسلم وجود دارد که آن تناسب میان دو چیز (وسیله و هدف) است، ولی در خوب نفسانی افزون بر عنصر تناسب، عنصر مطلوبیت هم وجود دارد. هنگامی که می‌گوییم این غذای خوبی است، مرادمان آن است که با امیال و نیازهایمان تناسب دارد و این گونه تناسب به معنای مطلوبیت آن برای ماست. نکته قابل توجه در اینجا آن است که خوب نامیدن این غذا به جهت تناسب آن با میل و نیاز و مطلوبیت آن است؛ یعنی چون با میل ما متناسب است، پس خوب است. در واقع در اینجا خوبی مفهومی تبعی و مترتب بر مطلوبیت است.





اما در مورد خوب اخلاقی، مسئله برعکس است و همین سبب تمایز معنایی آن با خوب نفسانی می‌شود. در واقع خوب اخلاقی مفهومی پایه و تحویل‌ناپذیر به مفهوم دیگری است. خوب بودن یا ارزش داشتن در این کاربرد قابل تعریف به مفهومی دیگر نیست و مفهومی بسیط است که همگان آن را درک می‌کنند و تفاوتش را با خوب نفسانی و خوب ابزاری احساس می‌کنند. هنگامی که عملی را به لحاظ اخلاقی خوب می‌دانیم، اولاً نگاه ابزاری محض به آن نداریم و ارزش آن را تنها از ناحیه نتایج مترتب بر آن نمی‌دانیم، بلکه خود عمل را نیز دارای ارزش اخلاقی می‌دانیم. البته منکر آن نیستیم که اعمال اخلاقی می‌توانند نتایج ارزشمندی هم در پی داشته باشند، ولی نکته ارتكازی مهم این است که خود عمل را خوب و دارای ارزش به معنای خاص آن می‌دانیم؛ ثانیاً ارزشی که در خود عمل مشاهده می‌کنیم، به معنای مطابقت عمل با میل ما و یا به معنای مطلوبیت عمل برای ما نیست، بلکه ارزش در اینجا مفهومی پایه و بسیط و تحویل‌ناپذیر به چیزی دیگر است؛ به بیان دیگر، این گونه نیست که چون برای ما لذتی دارد یا مطابق میل ماست، آن را ارزشمند می‌دانیم، بلکه برعکس چون آن را ارزشمند می‌دانیم، برایمان لذت بخش است. در واقع در اینجا نیز عنصر معنایی مطلوبیت وجود دارد، ولی این مطلوبیت حالت تبعی و فرعی دارد، چون این عمل از نظر اخلاقی خوب است، پس مطلوب ماست نه اینکه چون مطلوب ماست، آن را خوب بنامیم. بنابراین، نگاه ما به ارزش اخلاقی نگاه غیر ابزاری و غیر نفسانی است.

در نتیجه هنگامی که به نظریه پردازی در اخلاق می‌پردازیم، همواره باید درباره همین معنا بحث کنیم و به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ دهیم که آیا ارزش اخلاقی به این معنا واقعیت خارجی دارد یا صرفاً برساخته ذهن ماست؟ اگر واقعیت خارجی دارد، چگونه واقعیتی برای آن قابل تصور است؟ آیا می‌توان گفت این مفهوم ارزشی در تعامل میان ذهن و عین ساخته می‌شود؛ یعنی ضمن آنکه پایه‌ای ثابت و عینی در خارج دارد، ذهن ما هم در ساختن این مفهوم نقش ایفا می‌کند؟ آیا نوع عواطف انسانی هم در ایجاد این معنا نقشی ایفا می‌کنند؟ در هر حال، بحث باید همواره درباره ارزش اخلاقی با در نظر گرفتن عناصر معنایی مسلّم آن انجام پذیرد که دست کم در برخی از این عناصر، با ارزش ابزاری و ارزش نفسانی تمایز روشنی دارد.

۴. لغزش معناشناختی در نظریه‌های غایت‌گرا

با توجه به مطالب پیش گفته درباره تفکیک معانی ارزش، می‌توان گفت در نظریه‌های غایت‌گرا، معنای خوب ارزشی به کلی حذف شده است و به جای آن خوب ابزاری که با معنای مورد نظر ارتباطی ندارد، مطرح شده است. در واقع نظریه‌پرداز از محل بحث خارج شده و معنایی دیگر را که محل بحث نیست بررسی کرده است. بر اساس نظریه غایت‌گرایی، ارزش اخلاقی اعمال به ارزش ابزاری آنها فروکاسته می‌شود و فعلی به لحاظ اخلاقی خوب دانسته می‌شود که ما را به غایت مدنظر برساند. در نتیجه صرف نظر از غایت، هیچ فعلی را نمی‌توان به خوبی و بدی متصف کرد؛ به بیان دیگر، افعال صرف نظر از غایت به لحاظ اخلاقی خنثی هستند و نمی‌توانند به ارزش اخلاقی متصف بشوند. این در حالی است که ما در فهم ارتکازِ خود، در خودِ اعمال فارغ از ارتباط آنها با نتایج و غایات‌شان ارزش اخلاقی مشاهده می‌کنیم و از ارزش اخلاقی معنایی غیرابزاری اراده می‌کنیم. از همین رو، تبیین غایت‌گرایان از اخلاق فاصله فاحشی با ارتکازات اخلاقی ما دارند. در اینجا می‌توان ادعا کرد که غایت‌گرایان مرتکب لغزش معنایی شده‌اند و در تبیین حقیقت ارزش اخلاقی چیزی را بیان کرده‌اند که با معنایی که ما از ارزش اخلاقی داریم همخوانی ندارد.

در ادامه نظریه اخلاقی استاد مصباح را به عنوان نمونه‌ای از نظریه‌های غایت‌گرا در اندیشه اسلامی، محور بحث قرار داده و به توضیح و تحلیل این نظریه و اشکال وارد بر آن می‌پردازیم.

۵. لغزش معناشناختی در نظریه اخلاقی استاد مصباح

الف) توضیح نظریه و اشکال وارد بر آن

در نگاهی کلی، نظریه اخلاقی استاد مصباح بر مدار غایت‌گرایی و خودگرایی شکل یافته است و در آن خوب و بدها و باید و نبایدهای اخلاقی به خوب و بدها و باید و نبایدهای ابزاری و در نهایت نفسانی برگشت داده شده‌اند و امتیاز معنایی جداگانه‌ای





ندارند. در واقع یک جنبه روشن نظریه اخلاقی استاد مصباح نگاه ابزاری ایشان به اخلاق است؛ به این معنا که در باور ایشان افعال اختیاری انسان با نگاه به ذات‌شان به خوبی یا بدی اخلاقی متصف نمی‌شوند، بلکه با نظر به نتایج‌شان است که خوب یا بد می‌گردند. اگر فعلی اختیاری، انسان را به نتیجه خوب^۱ برساند، به تبع خوبی نتیجه، آن فعل خوب می‌گردد و اگر فعلی اختیاری، انسان را به نتیجه بد برساند، به تبع بدی نتیجه، آن فعل هم بد می‌گردد. بنابراین، خوبی یا بدی نتیجه است که به فعل سرایت می‌کند، و گرنه با نظر به ذات فعل، فعل به لحاظ اخلاقی نه خوب است نه بد.

ملاک خوب بودن افعال اخلاقی یا «باید»های اخلاقی یا ایجاب و الزام، عبارت است از رابطه مثبت بین فعل اختیاری و هدف مطلوب ما و ملاک بد بودن، شرّ بودن، ممنوع بودن و ناپایدهای اخلاقی این است که با هدف ما مابین داشته باشد (مصباح، ۱۳۷۳: ۴۰).

به بیان دیگر، امور اخلاقی همگی ارزش بالغیر دارند نه بالذات. به گفته استاد مصباح، «افعال اخلاقی پیوسته دارای مطلوبیت بالغیر هستند و همه ارج و ارزش آنها به خاطر نتیجه‌ای است که با انجام این افعال، عاید انسان می‌شود» (همو، ۱۳۹۴: ۴۹). از نظر استاد مصباح بدون لحاظ نتایج افعال اختیاری، هیچ‌گونه خوبی و بدی اخلاقی را نمی‌توان به آنها نسبت داد؛ برای مثال، راست‌گویی از آن حیث که راست‌گویی است، به لحاظ اخلاقی نه خوب است و نه بد. دروغ‌گویی نیز همین وضعیت را دارد؛ یعنی با نظر به خودش به لحاظ اخلاقی نه خوب است و نه بد. آنچه راست‌گویی یا دروغ‌گویی را به لحاظ اخلاقی خوب یا بد می‌کند، نتیجه‌ای است که از آنها پدید می‌آید. اگر نتیجه خوب باشد، خوب می‌شوند و اگر بد باشد، بد می‌شوند. در برخی موقعیت‌ها راست‌گویی نتایج خوب و مفیدی در پی دارد؛ در این‌گونه موارد راست‌گویی خوب

۱. استاد مصباح از نتیجه خوب با تعبیرهای گوناگونی سخن گفته است؛ از جمله تأمین مصالح فرد و جامعه (مصباح، ۱۳۸۴: ۱۰۴) و قرب الهی (همان: ۳۴۳) که این تعبیرها همان‌گونه که خود یادآور شده‌اند، هیچ تهافتی با یکدیگر ندارد و در طول هم هستند (نک: همان، ۳۳۸-۳۳۹).

است. اما در برخی موارد دیگر، راست‌گویی نتایج بدی دارد، مثلاً منجر به قتل انسان‌های بی‌گناهی می‌شود؛ در این گونه‌موارد، راست‌گویی بد می‌شود و دروغ‌گویی که نتیجه خوبی دارد و به واسطه آن جان انسان‌های بی‌گناه نجات می‌یابد، خوب می‌گردد (همو، ۱۳۷۳: ۴۱).

ملاک کلی ارزش اخلاقی، مصلحت واقعی فرد و جامعه است. مصلحت یعنی هر چیزی که موجب کمال و صلاح واقعی انسان است. بنابراین، راست‌گویی صرفاً از آن جهت که راست‌گویی است، موضوع حکم اخلاقی نیست، بلکه از آن جهت که آدمی را به سعادت و کمال رسانده و مصلحت واقعی او و جامعه را تحقق می‌بخشد، خوب است. به همین دلیل نیز اگر در جایی این کارکرد خود را از دست بدهد، دیگر نمی‌توان آن را موضوعی برای محمول «خوب» قرار داد. به تعبیر دیگر، «خوب» عنوانی نیست که ذاتاً بر «صدق بما انه صدق» حمل شود، بلکه حد وسط می‌خواهد ... پس این حکم که هر راست‌گفتنی خوب است، حکمی منطقی و عقلی نیست، بلکه حکمی عرفی است (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود در این نگاه ابزاری به اخلاق، راست‌گویی و دروغ‌گویی با نظر به ذات‌شان در وضعیت یکسانی به لحاظ اخلاقی قرار دارند. اگر در نگاه عرف، راست‌گویی به‌طور مطلق خوب دانسته می‌شود، این یک نگاه تسامحی است، و گرنه در نگاه دقیق، راست‌گویی تنها در صورتی که نتایج خوب و مفیدی داشته باشد، خوب است. همین‌طور بد دانستن دروغ‌گویی به‌طور مطلق نیز ناشی از نگاه تسامحی و عرفی است، و گرنه در نگاه دقیق، دروغ‌گویی تنها در صورتی بد است که نتایج بد و مضری داشته باشد (همو، ۱۳۷۳: ۴۱). در نتیجه از دیدگاه استاد مصباح، صفت «خوبی» نمی‌تواند صفتی ذاتی برای «راست‌گویی» باشد. این مسئله در مورد همه اعمال اختیاری دیگر نیز صادق است و هیچ عمل اختیاری با نظر به ذاتش متصف به خوبی یا بدی اخلاقی نمی‌گردد (همو، ۱۳۹۴: ۹۷).

در واقع آیت‌الله مصباح باید و نبایدها و خوب و بدهای اخلاقی را ناظر به روابط علی و معلولی میان اعمال اختیاری و نتایج آنها می‌داند. هنگامی که به رابطه میان یک فعل





اختیاری و نتیجه حاصل از آن، از این حیث که یک رابطه ضروری و لزومی است نگاه کنیم، برای بیان این ضرورت، از تعبیر «باید» استفاده می‌کنیم و هنگامی که به همین رابطه از این حیث که یک رابطه متناسب است نگاه کنیم، برای بیان این تناسب، از تعبیر «خوب» استفاده می‌کنیم.

«راست باید گفت» یعنی بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ضرورت بالقیاس است. پس ضرورت دارد. «خوب است» یعنی بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ملایمت و تناسب وجود دارد (همو، ۱۳۷۳: ۳۹).

چنان که گفته شد، یکی از انتقادات بر نظریه استاد مصباح، ناظر به همین نگاه ابزاری و نتیجه‌گرایانه وی به ارزش‌های اخلاقی است. آیت‌الله صادق لاریجانی همان‌گونه که در باب الزام‌های اخلاقی این اشکال را بر استاد مصباح وارد کرد، در مسئله خوب و بد اخلاقی نیز همین اشکال را وارد می‌داند. ایشان این نگاه نتیجه‌گرایانه که ارزش اخلاقی بالذات را در امور اخلاقی نفی می‌کند، خلاف ارتکازات می‌داند. به گفته وی، «وقتی می‌گوییم عدالت حسن است، ما به خود عدالت توجه می‌کنیم نه به وراي عدالت، [و] اصلاً کاری به نتایجش نداریم» (لاریجانی، ۱۳۷۹، ج ۲، جلسه ۱۴۹: ۳).

در اینجا می‌توان گفت اساساً استاد مصباح از معنای مورد بحث خارج گشته است. معنایی که ما از خوب و بد اخلاقی در ارتکازات خود داریم^۱، غیر از معنای خوب و بد ابزاری است. هنگامی که فعلی را از لحاظ اخلاقی خوب می‌یابیم، این خوبی را در خود فعل و بدون لحاظ نتایجش می‌بینیم و هنگامی که فعلی را به لحاظ اخلاقی بد می‌یابیم، این بدی را نیز با نظر به ذات فعل و بدون توجه به نتایجش ملاحظه می‌کنیم.

ب) مقایسه با نظریه محقق اصفهانی و ملاحضاتی سبزواری

همان‌گونه که محقق اصفهانی در پاسخ به حکیم سبزواری می‌گوید، مسلم است که هر

۱. خود استاد مصباح اصل ارتکازات عرفی را در این معنا از خوب و بد اخلاقی قبول دارد، ولی معتقد است این حکم عرفی خلاف عقل و منطوق است (نک: مصباح، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

فعل اختیاری به نتایجی خاص می‌انجامد و از این لحاظ می‌توان آن را ارزیابی کرد، ولی ارزیابی ما از افعال اختیاری به همین خلاصه نمی‌شود، بلکه با نظر به ذات‌شان نیز خوبی و بدی را به آنها نسبت می‌دهیم. به نظر می‌رسد محقق اصفهانی خود به معنای مورد بحث پایبند بوده و کوشیده است در نظریه‌پردازی‌اش آن معنای خاص ارزشی را حفظ کند (برای اطلاع بیشتر نک: اصفهانی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷). هر چند محقق اصفهانی در یک مرحله نگاه ابزاری به اعمال اخلاقی دارد و ارزش اعمال اخلاقی را به جهت تأثیرشان در تحقق مصلحت نظام اجتماعی می‌داند، تفاوت نگاه ابزاری محقق اصفهانی با نگاه ابزاری حکیم سبزواری و استاد مصباح این است که در نظریه اصفهانی این مرحله از بحث به حذف مراحل دیگر منجر نشده است و وی در مرحله معناشناسی همچنان به معنای ارزشی مورد نظر پای‌بند است و در مرحله وجودشناسی منشأ ایجاد آن را بنای عقلا می‌داند و تنها در مرحله ارائه معیار، نگاه ابزارگرایانه دارد،^۱ ولی در نظریه حکیم سبزواری و استاد مصباح مراحل قبلی بحث حذف شده‌اند و در واقع مرحله سوم جای آن مراحل را گرفته است؛ به بیان دیگر، معنای ارزشی خوب اخلاقی به کلی حذف شده و خوبی ابزاری جای خوبی ارزشی را گرفته است.

اصفهانی در پاسخ به این دغدغه که این معنای ارزشی از کجا آمده است، پیشنهاد می‌دهد که از طریق بنای عقلا ایجاد می‌شود، اما راهکار سبزواری و مصباح چشم‌پوشیدن از این معنای ارزشی و نشان دادن معنای ابزاری به جای آن است. اصفهانی حیثیت ابزاری امور اخلاقی را به عنوان معیار عقلا برای ایجاد آن معنای ارزشی می‌داند،

۱. البته نگاه ابزاری اصفهانی در مرحله ارائه معیار، به‌ویژه از جهت تعارض میان تبیین وجودشناختی و تبیین معناشناختی می‌تواند مورد انتقاد قرار گیرد. جدای از این مسئله، یک نکته انتقادی دیگر که به نظریه اصفهانی می‌تواند وارد شود این است که وی نیز از یک معنای ارتکازی روشن دیگر چشم پوشیده است. چنان که پیش‌تر از مایکل اسمیت نقل کردیم، وی یکی از مسلمات معنایی درباره گزاره‌های اخلاقی را حیثیت کاشفیت و حکایت‌گری آنها از واقع می‌داند، به گونه‌ای که وقتی کاربران مفاهیم اخلاقی درباره ارزش‌های اخلاقی صحبت می‌کنند برخورد واقع‌گرایانه دارند و ارتکازشان این است که در حال گزارش از واقعیت‌های خارجی هستند، ولی در نظریه اصفهانی که گزاره‌های اخلاقی را از سنخ مشهورات می‌داند، بنابر یک تفسیر، از نگاه واقع‌گرایانه فاصله گرفته است که این می‌تواند به عنوان یک نقطه ضعف این نظریه تلقی گردد. البته در مقابل این تفسیر، برخی نویسندگان کوشیده‌اند از شناخت‌گرایی در نظریه اصفهانی دفاع کنند (نک: احمدی، ۱۳۹۳).





اما سبزواری و مصباح از اساس چنین معنای ارزشی‌ای را نادیده می‌گیرند و ارزش اخلاقی را تنها در همین حیثیت ابزاری خلاصه می‌کنند. هرچند خوبی ارزشی در نظریه اصفهانی، مطابق این تفسیر یک خوبی تولیدی است نه کشفی، به هر حال این معنای از خوبی حفظ شده و در نظریه‌پردازی از آن غفلت نشده است.

نتیجه آنکه فارغ از اشکال‌های وارد بر نظریه اصفهانی، حسن نظریه ایشان نسبت به نظریه سبزواری و مصباح این است که از معنای مورد بحث عدول نشده و درباره همان معنای ارزشی از خوب و بد اظهار نظر شده است، اما معنای مورد توجه در نظریه سبزواری و مصباح، معنایی صرفاً ابزاری از خوب و بد است و این می‌تواند نمونه‌ای از خروج از معنا باشد.

ج) مراحل سه‌گانه بحث

برای روشن‌تر شدن مسئله، می‌توانیم میان سه مرحله از بحث تمایز بگذاریم و نظر استاد مصباح را در هر مرحله جویا و پاسخ مناسب با آن را یادآور شویم. در واقع بحث و تحقیق به هر مرحله‌ای که مربوط باشد، روش استدلالی خاص خود را می‌طلبد. نخستین مرحله، مقام معناشناسی بحث است. ادعای ناظر به این مرحله از بحث آن است که خوبی و بدی اخلاقی دارای معنای خاص ارزشی و غیر ابزاری است. چه بسا استاد مصباح چنین معنای ارتكازی در ذهن متعارف را بپذیرد که در این صورت با توافق بر معنا به مرحله بعدی بحث وارد می‌شویم، ولی ممکن است ایشان چنین معنای ارتكازی را انکار کند و خوب اخلاقی را در ارتكازات متعارف به معنای خوب ابزاری بداند. در این صورت، مسئله به اختلاف در شهودات و ارتكازات برمی‌گردد و روش استدلالی متناسب با این مرحله، رجوع به ارتكازات متعارف و مشاهده نمونه‌ها و کاربردهای مختلف خوب و بد اخلاقی برای تعیین معنای دقیق آن است.

با فرض رسیدن به توافق در مرحله معناشناسی و اینکه خوب و بد اخلاقی در ارتكازات متعارف دارای معنایی غیر ابزاری است و به ذات افعال نسبت داده می‌شود، مرحله بعدی بحث ناظر به مقام وجودشناختی است که در اینجا نخست بررسی می‌شود

که آیا اساساً حقیقتی برای این معنای خاص و غیرابزاری وجود دارد یا معنایی جعلی، عاطفی، خیالی و یا مسامحی است. چه بسا در پاسخ به این پرسش کسی به این نتیجه برسد که چنین معنایی، صرفاً معنایی خیالی و مسامحی و بدون پشتوانه عقلی است. از برخی بیانات استاد مصباح می توان چنین برداشت کرد که وی ضمن آنکه می پذیرد مردم خوبی و بدی اخلاقی را به گونه غیرابزاری در ذات افعال مانند راست گویی و دروغ گویی می دانند، این تلقی را خطا و مسامحه آمیز می داند، زیرا اگر خوبی و بدی را صفت ذاتی در نظر بگیریم، نباید هیچ گاه از موصوف شان جدا گردند و حال آنکه گاهی جدا می گردند:

صفت ذاتی هیچ گاه نمی تواند از موصوف خود جدا شود یا مورد تردید قرار گیرد. پس «حسن» واقعاً، صفت ذاتی صدق نیست تا عقل آن را به طور بدیهی درک کند. این گونه استثنائات نشان می دهد اینکه مردم درباره «خوبی صدق» ادعای بدهاقت دارند، آن چنان دقیق نیست و موضوع را آن طور که باید نفهمیده اند و این گونه قضایا، مشهوراتی هستند که با نوعی تسامح و ساده انگاری در میان مردم رواج دارند. چنان که یک سری از اعمال دیگر، نظیر «ظلم»، «دروغ»، و غیره را که همه می فهمند بد است، در این موارد نیز رابطه ای نزدیک درک می شود و فرمول هایش ساده است، ولی اینها نیز نظیر آنچه گذشت از قضایای مشهوره و غیربرهانی هستند و اگر بخواهیم برهانی شوند، لازم است دقیقاً اطراف و جوانب این قضایا را بررسی و شرایط، حوزه ها و قیودش را مشخص کنیم (مصباح، ۱۳۹۴: ۹۷؛ همچنین نک: مصباح، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

اگر اختلاف به این مرحله از بحث مرتبط باشد، آن گاه استدلال گری در این مرحله با مرحله قبل تفاوت اساسی خواهد داشت. در مرحله قبل دغدغه اساسی کشف معنای ارتکازی بود، اما در این مرحله فرض بر این است که بر سر معنای ارتکازی توافق وجود دارد و اختلاف بر سر حقیقی بودن این معنای ارتکازی است. یک شیوه استدلالی مهم در اینجا بر مبنای حجیت و اعتبار اولیه ارتکازات و شهودات شکل می گیرد. در مرحله قبل، مسئله اعتبار ارتکازات مطرح نبود و تنها در مقام کشف ارتکازات بودیم، ولی در





این مرحله، برای ارتکازات، اعتبار معرفتی قائل هستیم و خود اینکه چیزی در ارتکازات و شهودات متعارف وجود داشته باشد را دلیلی بر حقانیت آن می‌دانیم. بحث دربارهٔ اعتبار ارتکازات و معانی شهودی در جای خود قابل طرح است و در اینجا به همین مقدار بسنده می‌شود که امروزه رجوع به فهم متعارف و توجه به شهودات و ارتکازات عموم، در فلسفه جایگاه ویژه‌ای یافته است و به‌عنوان یک راه معتبر برای حل مسائل فلسفی قلمداد می‌شود.

با دقت در مباحث فیلسوفان، می‌توان دو رویکرد روش‌شناختی در مقام بحث را از یک‌دیگر باز شناخت. مطابق یک رویکرد، دغدغهٔ اصلی فیلسوف ساختن مفاهیم بر اساس معیارهای فلسفی خود است و برای مفاهیم متعارف و رایج در عرف اعتبار چندانی قائل نیست. از آنجا که خود فیلسوف هم فردی از عرف محسوب می‌شود، لاجرم با همان مفاهیم متعارف زندگی می‌کند، ولی هنگامی که وارد فضای فلسفه‌ورزی می‌شود، با همان مفاهیم خودش هم به چالش می‌افتد، اما مطابق رویکرد دیگر، مفاهیم متعارف و ارتکازات عرفی جایگاه مهمی در فلسفه‌ورزی پیدا می‌کنند و دغدغهٔ فیلسوف آن است که برای همین مفاهیم متعارف شأن فلسفی بیابد و جایگاه‌شان را تحکیم بخشد.

در واقع تفاوت این دو رویکرد از تفاوت نگاه‌شان به فهم متعارف ناشی می‌شود. در رویکرد دوم، برخلاف رویکرد اول، فهم متعارف معتبر دانسته می‌شود و بنا بر آن گذاشته می‌شود که ساختار معرفتی انسان‌ها به گونه‌ای طراحی شده است که به فهم‌های درست و مفاهیم معتبر دست می‌یابد. وظیفهٔ فیلسوف این نیست که مفاهیم برآمده از جامعهٔ انسانی را به کل بر هم بزند و مفاهیمی جدید بسازد و طرحی کاملاً نو دراندازد؛ بلکه وظیفهٔ او تنقیح و پیراسته‌سازی همین مفاهیم است و اگر قرار است دخل و تصرفی هم انجام دهد، باید با استفاده از معیارهایی باشد که از دل همین مفاهیم بیرون آمده باشد.

یک نمونهٔ گویا از این دو رویکرد در مباحث معرفت‌شناختی یافت می‌شود. برخی معرفت‌شناسان با معیارهای بسیار سنگین خودساخته تا مرز بی‌اعتبارسازی همه مفاهیم و

معرفتهای رایج بشری پیش رفته‌اند، اما برخی دیگر، با اذعان به نامعقولی این روش، مباحث خود را با رجوع به فهم متعارف پیش برده‌اند و کوشیده‌اند معیارهای معرفتی خود را با توجه به همین فهم متعارف سامان دهند. آلون پلنتینگا، معرفت‌شناس معاصر، در دسته دوم قرار دارد و این سؤال را مطرح می‌کند که چرا ما باید از اول معیاری را ارائه دهیم که بر اساس آن بخش بزرگی از ساختار معرفتی ما ناموجه جلوه کند؟ به نظر او هرگونه معیار شناختی را باید با توجه به ساختار معرفتی خود به دست آوریم و این یعنی ساختار معرفتی ما تا اندازه زیادی آن طور است که باید باشد. در واقع پلنتینگا معتقد است که سیر بحث ما باید از پایین به بالا باشد نه برعکس؛ به این معنا که باید با سیر استقرائی در مجموعه معرفتی خود به معیارهای معرفتی حاکم بر آنها برسیم، نه آنکه با نگاهی قیاسی ابتدا معیاری کلی ارائه دهیم و ابایی نداشته باشیم که با این معیار بخش عظیمی از داشته‌های معرفتی مردم بی‌اعتبار می‌گردند (Plantinga, 1983: 76-77).

اگر این رویکرد دوم را بپذیریم، آن‌گاه خود ارتکازی بودن و شهودی بودن یک چیز دلیلی معتبر برای حقانیت آن است و تنها در صورتی نقض می‌شود که دلیلی قاطع برخلاف آن اقامه شود. اکنون باید ملاحظه کرد که دلیل استاد مصباح بر تسامحی دانستن معنای ارتکازی مورد نظر درباره ذاتی و غیر ابزاری بودن خوبی و بدی اخلاقی چیست؟ جالب اینکه دلیل استاد مصباح بر انکار ذاتی بودن خوبی و بدی اخلاقی، خودش یک دلیل ارتکازی است. ایشان به نمونه‌هایی استدلال می‌کنند که انسان مجبور است برای رسیدن به نتایج مطلوب از راست گویی چشم پوشد و به جای آن دروغ بگوید. فهم ارتکازی استاد مصباح این است که در این موارد ما دیگر برای راست گویی ارزش اخلاقی قائل نیستیم، بلکه به جای آن دروغ را خوب می‌دانیم. هرچند در اینجا نیز باز مسئله به اختلاف در فهم ارتکازی می‌انجامد، از این فهم ارتکازی به عنوان دلیلی بر ادعای وجودشناختی استفاده می‌شود؛ یعنی نتیجه گرفته می‌شود که معنای ذاتی بودن خوبی و بدی اخلاقی حقانیت ندارد.

این فهم ارتکازی استاد مصباح قابل دفاع به نظر نمی‌رسد، چون هنگامی که فردی به جهت برخی مصلحت‌ها دروغ می‌گوید، آن را در ارتکازات خود، همچنان فعل بدی





می‌داند که ناچار به انجام آن شده است؛ به بیان دیگر، در این گونه موارد میان خوب اخلاقی و وظیفه اخلاقی فاصله می‌افتد و وظیفه فرد این است که یک خوب اخلاقی (مثلاً راست‌گویی) را برای رسیدن به خوب برتر (مثلاً نجات جان بی‌گناه) ترک کند و به جای آن مرتکب یک بد اخلاقی (مثلاً دروغ) گردد، زیرا اگر بخواهد مرتکب این بد اخلاقی نگردد، به ناچار امر بدتری (مثلاً کشته شدن یک بی‌گناه) اتفاق خواهد افتاد. در این گونه موارد، دروغ همچنان با نظر به ذاتش فعل بدی تلقی می‌شود و تغییری در بد دانستن آن ایجاد نشده است. فقط به جهت آنکه پدیده بدتری، مانند کشته شدن یک بی‌گناه اتفاق نیفتد، وظیفه فرد این است که این فعل بد اخلاقی را مرتکب شود. شاهد بر این مدعا این است که آدم‌های اخلاقی گرچه برای نجات جان انسان بی‌گناهی به اجبار دروغ می‌گویند، با این حال افسوس می‌خورند که ای کاش ماجرا به گونه‌ای پیش می‌رفت که نجات جان انسان بی‌گناه بدون دروغ گفتن امکان‌پذیر می‌شد و حال آنکه بنا بر نظر استاد مصباح چنین افسوسی هیچ جایگاهی ندارد، چون به هیچ وجه کار بدی انجام نشده است و قبح فعلی در کار نیست. فقیهان و اصولیان در این گونه موارد تعبیر «دفع افسد به فاسد» را به کار می‌برند و این تعبیر حاکی است کسی که وظیفه دارد عمل فاسدی انجام دهد، در حین عمل همچنان با نظر به ذاتش فاسد است و تنها از حیث صدورش از فاعل اخلاقی قابل توجیه است.

اکنون به مرحله سوم بحث می‌رسیم. این مرحله نیز مرحله‌ای وجودشناختی است، با این تفاوت که در مرحله قبل درباره اصل حقانیت معنای ارتکازی بحث می‌شد، ولی در این مرحله پس از پذیرفتن حقانیت معنای ارتکازی مورد بحث، نوبت به تبیین چیستی آن حقیقت می‌رسد. اگر کسی حقانیت یک معنای ارتکازی (در اینجا ارزشی و غیرابزاری بودن خوب و بد اخلاقی) را پذیرفته باشد، معقول است که به تبیین چیستی این حقیقت بپردازد، اما اگر کسی حقانیت آن معنای ارتکازی را نپذیرفته باشد، معقول نیست که در اینجا به تبیین چیستی آن بپردازد، زیرا به باور وی هیچ حقیقتی وجود ندارد که بخواهد درباره چیستی آن تحقیق کند.

جی. ال. مکی در نظریه خطای خود دقیقاً به حیث ارزشی مفاهیم اخلاقی توجه دارد و

از آنجا که نمی‌تواند واقعیتی برای آن تصور کند، معتقد می‌شود که گزاره‌های اخلاقی از آنجا که حیثیت ارزشی برای امور خارجی قائل‌اند، یکسره خطا هستند (See: Mackie, 1977). حسن نظریه مکئی این است که از حیث ارزشی اخلاق چشم‌پوشیده است، ولی چون نتوانسته برای آن واقعیتی تصور کند، به عدم حقایق آن رأی داده است. البته عیب مکئی هم ناتوانی او در ارائه تبیینی واقع‌گرایانه از بُعد ارزشی اخلاق است. برخی نویسندگان در پاسخ به نظریه خطای مکئی و برای دفاع از واقع‌گرایی به کلی از معنای ارزشی مورد بحث چشم‌پوشیده و به جای آن از رابطه ابزاری اعمال با نتایج آن سخن گفته‌اند و این دقیقاً مشابه همان خطای معناشناختی‌ای است که در پاسخ سبزواری به اشاعره رخ داده است. یکی از نویسندگان در این زمینه می‌نویسد:

مفاهیم اخلاقی معمولاً در دو گروه مفاهیم ارزشی و مفاهیم الزامی قرار می‌گیرند. مفاهیم ارزشی مستقیماً از رابطه مثبت میان رفتار و صفت اختیاری ما و هدف اخلاق حکایت دارد و با این مطلب، از یک حقیقت و واقعیت خبر می‌دهد و مفاهیم الزامی هم با در نظر گرفتن این رابطه به انسان اشاره می‌کند که رسیدن به آن هدف و مقصد، مستدعی انجام فعل خاص یا داشتن صفت خاصی است که در سعادت و کمال آدمی نقش دارد. به عبارت دیگر، مفاهیم الزامی هم از رابطه ضروری میان فعل اختیاری و هدف اخلاق خبر می‌دهند که یک رابطه واقعی است (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۱: ۴۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود در این پاسخ، از مفاهیم ارزشی صرفاً نام «ارزشی» برای آن باقی مانده و هرگونه حیثیت ارزشی به معنای خاص کلمه از آن زدوده شده است و در واقع به جای سخن گفتن از ارزش اخلاقی به معنای ارتكازی آن، از رابطه ابزاری میان افعال و نتایج آنها سخن گفته شده است. این‌گونه پاسخ‌گویی به کسانی مانند مکئی و اشاعره برای نشان دادن واقع‌گرایی، پاک کردن اصل صورت مسئله است؛ یعنی دست برداشتن از معنای ارتكازی اولیه همگان از ارزش اخلاقی و جایگزین کردن ارزش ابزاری به جای آن. این کار در واقع پاسخ به مکئی نیست، بلکه پذیرش موضع مکئی است، زیرا فرد پاسخ‌گو همسو با مکئی می‌پذیرد که ارزش اخلاقی به معنای خاص ارتكازی آن پشتوانه خارجی ندارد و





بنابر این تلاش می‌کند به جای آن ارزش ابزاری اعمال را بنشانند. پاسخ موفق به مگی در صورتی است که برای همین معنای ارتکازی از ارزش اخلاقی تبیینی واقع‌گرایانه ارائه دهیم و این تلاشی است که برخی اندیشمندان مانند مک داوول انجام داده‌اند (برای اطلاع اجمالی از دیدگاه مک داوول در برابر مگی نک: ملایوسفی، ۱۳۸۴).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گذشت در بررسی وجودشناختی درباره حقیقت‌داشتن یک معنا در خارج از ذهن و چگونگی حقیقت آن، قبل از هر چیز لازم است شاخصه‌های معنایی مورد نظر به‌طور روشن به دست آید تا اگر مدعی حقیقت‌داشتن این معنا در خارج شدیم، هنگام تبیین آن حقیقت، از این شاخصه‌های معنایی فاصله نگیریم. فاصله گرفتن از شاخصه‌های معنایی مورد نظر به معنای جداشدن از موضوع مورد بحث و خروج از محل نزاع است و این عارضه‌ای است که برخی نظریه‌پردازی‌ها دچار آن شده‌اند که از آن به عنوان «لغزش معناشناختی» یاد شد. در مقاله، با ذکر برخی نمونه‌های لغزش معناشناختی در حوزه نظریه‌پردازی در باب ارزش اخلاقی، به‌طور خاص نظریه‌های غایت‌گرا را دچار چنین لغزشی دانستیم و برای نمونه نظریه استاد مصباح را از این منظر بررسی کردیم.

اصطلاح‌های خوب و بد دست‌کم در سه معنای مختلف به کار می‌روند: خوب و بد ابزاری، خوب و بد نفسانی و خوب و بد ارزشی. در اخلاق با خوب و بد ارزشی سر و کار داریم و یک عنصر معنایی و ارتکازی روشن در مفاهیم اخلاقی، حیث ارزشی بودن اخلاق به معنای خاص آن است؛ به گونه‌ای که به معنای ابزاری محض تحویل‌ناپذیر است. اکنون اگر در مرحله وجودشناختی و بیان حقیقت ارزش اخلاقی، تبیینی صرفاً ابزاری از آن ارائه شود، چنین چیزی خروج از معنای مورد بحث می‌باشد. مقتضای این نگاه ابزاری به اخلاق فاصله گرفتن از بُعد ارزشی اخلاق به معنای خاص کلمه است. در این نگاه، از ارزش‌مداری تنها نامش باقی می‌ماند و حقیقتش به ابزارگرایی فروکاسته می‌شود.

در نتیجه یک مشکل اساسی نظریه ارزش استاد مصباح نگاه صرفاً ابزاری ایشان به ارزش اخلاقی است، به گونه‌ای که وی در نظریه ارزش خود به کلی از خوب و بد ارزشی چشم پوشیده و خوب و بد اخلاقی را به معنای خوب و بد ابزاری گرفته است که این انحراف معناشناختی محسوب می‌شود. ارتکازات ما در حوزه اخلاق بیانگر آن هستند که وقتی به عملی ارزش اخلاقی نسبت می‌دهیم، معنایی خاص از ارزش در ذهن داریم که آن را در ذات عمل مشاهده می‌کنیم و با قطع نظر از نتایجی که بر آن مترتب می‌شود آن را ارزشمند و قابل تحسین می‌یابیم.



کتابنامه

۱. احمدی، حسین (۱۳۹۳)، «فلسفه اخلاق محقق اصفهانی؛ شناخت گرا یا ناشناخت گرا؟»، جاویدان خرد، ش ۲۵.
۲. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقدونظر، سال چهارم، ش اول و دوم.
۳. _____ (۱۳۷۴ق)، «نهایه الدرایه فی شرح الکفایه (طبع قدیم)، قم: سید الشهداء».
۴. حسینی قلعه بهمن، سیداکبر (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی تئوری خطای جی. ال. مکی در فرا اخلاق (بر اساس مبانی آیت الله جوادی آملی)»، فصلنامه اسراء، ش ۱۴.
۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۵)، شرح الاسماء، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
۷. _____ (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، نگارش: احمدحسین شریفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۸. _____ (۱۳۹۴) اخلاق در قرآن، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ هشتم.
۹. ملایوسفی، مجید (۱۳۸۴)، «جان مک داوول و واقع گرایی اخلاقی»، نامه حکمت، ش ۶.
۱۰. لاریجانی، صادق (۱۳۷۹-۱۳۸۰)، «جزوه درس خارج اصول»، ج ۲، جلسات ۸۶-۱۸۲، سال تحصیلی ۷۹-۸۰ (در: کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
۱۱. _____ (بی تا) جزوه فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام (در: کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
۱۲. _____ (۱۳۸۵)، نشست تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی (۳)، نظریه پرداز: آیت الله صادق لاریجانی، ناقدین: حجت الاسلام والمسلمین معلمی و حجت الاسلام والمسلمین میرسپاه، داور: آیت الله فیاضی، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۷ اسفند ۱۳۸۵.
13. Mackie, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books.
14. Smith, Michael (1994), *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
15. Plantinga, Alvin (1983), "Reason and Belief in God," In: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

