

تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی

محمدعلی مبینی*

چکیده

برخی نظریه‌های اخلاقی به ویژه نظریه‌هایی که تبیینی توحیدی از ارزش اخلاقی ارائه داده‌اند به فاصله عمیقی میان حیث معناشناختی و حیث وجودشناختی مقولات ارزشی دامن زده‌اند. اما به نظر می‌رسد ارائه هرگونه تبیین وجودشناسانه موفق از مقولات ارزشی به همسو بودن آن تبیین با ارتکازات مفهومی و شهودات معناشناختی ما بستگی دارد. در این مقاله، با انجام برخی کاوش‌های معناشناسانه درباره خوبی و بدی امور به این نتیجه می‌رسیم که ما در مقام معناشناسی، گونه‌ای قابلیت تحسین را در خود امور ارزشی و اخلاقی می‌یابیم و این چیزی است که در نظریه‌ای مانند نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر - که بنابر تقریر مشهور آن، یک تبیین توحیدی و خدامحورانه به شمار می‌رود - نادیده گرفته شده است و در نتیجه، به پیامدی ناخواسته گرفتار می‌شود که بر اساس آن درک‌های اولیه ما از ارزش مندی امور اخلاقی از اعتبار می‌افتند و دست‌رسی معرفتی ما را به ارزش‌ها دشوار می‌سازند و به جهت دشواری کسب چنین معرفت‌هایی، احتمال انحراف‌ها و اختلافات معرفتی در قلمرو اخلاق و در پی آن، اختلاف‌های اخلاقی در جامعه زیاد می‌شود.

کلیدواژه‌ها

ارزش، اخلاق، خوب، بد، نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی mobini2@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۱/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۴/۱۸



رابطه تحلیل‌های معناشناسانه و وجودشناسانه در حوزه مفاهیم ارزشی

بسیاری از کسانی که درباره خوب و بد نظریه‌پردازی کرده‌اند، مرز مشخصی میان مباحثشان درباره معنا و مباحثشان درباره حقیقت و چیستی خوبی و بدی نگذارده‌اند و گویا پیش‌فرض‌شان این است که در صورتی که معنای کلمه «خوبی» و «بدی» (یا معادل‌های آن در زبان‌های دیگر) روشن شود، حقیقت خوبی نیز روشن شده است و دیگر نیازی به کاوشی افزون بر این نیست. اما برخی متفکران این پیش‌فرض را نپذیرفته‌اند و میان حیث معناشناسانه و حیث متافیزیکی یا هستی‌شناسانه مباحث‌شان تمایز نهاده‌اند و معتقدند برای شناخت حقیقت و ذات خوبی به مباحثی افزون بر مباحث معناشناسانه صرف نیاز است و لازم است به تبیین‌های متافیزیکی روی آورد. مثالی که در این زمینه زده می‌شود - فارغ از مناقشه‌پذیری آن از برخی جهات - این است که معنایی که مردم از کلمه «آب» اراده می‌کنند H_2O که حقیقت آب را تشکیل می‌دهد نیست، چه آن‌که از قدیم مردم معنای کلمه «آب» را می‌دانسته‌اند، بی‌آن‌که علم به حقیقت آن داشته باشند. ما کلمه «آب» را برای اشاره به چیزی به کار می‌بریم که دارای برخی ویژگی‌های قابل مشاهده از قبیل مایع بودن، شفافیت، بی‌بوی، بی‌رنگی، رفع‌کنندگی عطش و غیره است، بدون این‌که لازم باشد از حقیقت و ذات آن چیز آگاهی تفصیلی داشته باشیم و بدانیم که آن چیز از H_2O تشکیل شده است. در این‌گونه موارد، بررسی‌های معناشناختی ما از کلمات، تکلیف ما را درباره چیستی و حقیقت تفصیلی امور روشن نمی‌کند و ممکن است تفاوت بسیاری میان نظریه ما در باب معنای این کلمات و نظریه ما در باب حقیقت و چیستی امور مورد اشاره این کلمات وجود داشته باشد.

بر مبنای این مثال، هنگامی که کسی حقیقت و ذات آب را H_2O بداند و از حیث معناشناختی به او این اشکال شود که هیچ‌کس از «آب» چنین معنایی را اراده نمی‌کند، طبعاً پاسخ او این خواهد بود که ادعای مطرح‌شده ناظر به چیستی و ماهیت حقیقی آب است، نه معنایی که از «آب» اراده می‌شود و اساساً راه کشف معنای «آب» با راه کشف چیستی آب بسیار متفاوت است. برای تعیین معنای کلمه «آب» باید به کاربران این کلمه رجوع کنیم و دریابیم که آنها این کلمه را برای چه ماده‌ای به کار می‌برند و هنگام به کار بردن این کلمه چه ویژگی‌هایی از آن ماده را در نظر دارند؛ اما برای کشف ماهیت حقیقی آب، دیگر نمی‌توانیم به تحلیل‌های معناشناسانه متوسل شویم، بلکه باید این حقیقت را در نمونه‌های عینی آب کشف کنیم.



نظر

ناملاحتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی



از این مثال هرچند مناقشه‌آمیز، دست کم می‌توان این نتیجه قابل قبول را گرفت که در برخی موارد، حقیقت و ذات تفصیلی یک چیز در معنای کلمه دال بر آن چیز لحاظ نمی‌شود و تنها ذات اجمالی آن با برخی ویژگی‌های بارز آن است که در کاربردهای معناشناختی لحاظ می‌شوند. در این صورت، ذات تفصیلی آن شیء و نیز برخی از خصوصیات و ویژگی‌های آن بیرون از قلمروی معناشناختی باقی می‌مانند. در این گونه موارد، برای کشف ذات تفصیلی آن چیز تحلیل‌های معنایی پاسخ‌گو نیستند و کاوشی هستی‌شناسانه را بر روی حقایق عینی موجود طلب می‌کنند. البته، معنای این سخن این نیست که تحلیل معنایی در این گونه موارد، ناظر به واقعیت خارجی نیست، بلکه به این معناست که تحلیل معنایی هرچند ناظر به واقعیت‌های خارجی باشد، بیان‌کننده ماهیت حقیقی شیء نیست و برای فهم ماهیت حقیقی، لازم است از تحلیل‌های معنایی فراتر رفته و به تحلیل‌های هستی‌شناسانه و متافیزیکی روی آوریم.

اکنون پرسش مهم این است که آیا درباره مقولات ارزشی‌ای مانند خوبی و بدی هم می‌توانیم چنین دیدگاهی را اتخاذ کنیم و برای مثال، معنایی که از کلمه «خوبی» اراده می‌شود را آینه تمام‌نمای واقعیت خوبی ندانیم و برای کشف تفصیلی حقیقت خوبی لازم بدانیم که از تحلیل‌های معناشناختی فراتر رفته و به نظریه‌پردازی متافیزیکی روی آوریم. شکاف‌اندازی میان تحلیل معنایی و متافیزیکی از ارزش اخلاقی به ویژه برای کسانی که در صدد برآمده‌اند تبیین توحیدی و الاهیاتی از ارزش اخلاقی ارائه دهند، اهمیت داشته است. برای مثال، رابرت مری هیو آدامز (Robert Merrihew Adams) به عنوان یک نظریه‌پرداز امر الاهی، اولین تبیین خدامحورانه خود از ارزش اخلاقی را بدون تمایز نهادن میان این دو گونه تحلیل ارائه می‌کند و در نتیجه در معرض این اشکال قرار می‌گیرد که غیر خداپاوران معنای دینی مورد نظر او را از مفاهیم اخلاقی اراده نمی‌کنند. از این رو، او در دوره متأخر فکری خود، به صراحت میان معناشناسی اصطلاحات اخلاقی و مباحث متافیزیکی درباره حقایق اخلاقی تمایز می‌گذارد و نظریه‌پردازی‌های خود را با توجه به این تمایز انجام می‌دهد. او مدعی می‌شود که با تحلیل‌های معناشناسانه صرف نمی‌توان به حقیقت مقولات اخلاقی پی برد، بلکه باید از تحلیل‌های متافیزیکی نیز بهره برد. از دیدگاه وی، معنای کلمه «نادرستی» غیر از ماهیت و حقیقت نادرستی است. چه بسا افرادی از حقیقت نادرستی آگاه نباشند و با این حال، معنای کلمه «نادرستی» و موارد استعمال آن را به خوبی بدانند. بر این اساس، آدامز حقیقت نادرستی اخلاقی را مخالفت با امر خدای مهربان می‌داند و به عقیده او،

ممکن است بسیاری از کسانی که معنا و موارد استعمال کلمه «نادرست» را می‌دانند از این حقیقت بی‌خبر باشند (Adams, 1987:136-137). به همین منوال، او حقیقت خوبی را بر اساس مسئله شباهت به خدا تبیین می‌کند، هر چند به گفته او، کلمه «خوبی» هرگز به معنای «شباهت با خدا» نیست (Adams, 1999:15).

در حوزه تفکر اسلامی نیز یکی از نظریه‌های اخلاقی برجسته در دوران معاصر که بنا بر تقریر ارائه شده از آن، یک تبیین توحیدی و خدامحور به‌شمار می‌رود، از سوی آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی ارائه شده که به نظریه «ضرورت بالقیاس الی‌الغیر» مشهور شده است و مطابق با آن، ارزش اخلاقی امور بر اساس ارتباطشان با کمال انسانی که همان قرب الهی است تعیین می‌شود (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۶-۳۰؛ ۴۲: ۳۸؛ ۱۲۰-۱۲۱؛ ۱۱۷-۱۲۶ و...). در این نظریه نیز تحلیلی وجودشناسانه از ارزش اخلاقی ارائه می‌شود که به نظر می‌رسد نمی‌توان آن را به واسطه تحلیل معناشناسانه صرف از مفاهیم اخلاقی به دست آورد، به گونه‌ای که معنایی که جامعه انسانی (چه دین‌داران و چه غیردین‌داران) از واژه‌های اخلاقی اراده می‌کنند با تحلیلی که در این نظریه بیان می‌شود، فاصله دارد. به طور روشن، یک فرد غیردین‌دار مفهوم «قرب الهی» را در معنای خود از مفاهیم اخلاقی لحاظ نمی‌کند. به همین صورت، بسیاری از دین‌داران و خداپسندان نیز چنین معنایی را از مفاهیم اخلاقی در ذهن ندارند و تنها پس از آشنایی با برخی آموزه‌های اخلاقی و دینی خاص است که ممکن است این مفهوم را وارد حوزه معنایی خود کنند.

با این حال، فاصله انداختن میان معنا و حقیقت در مقولاتی ارزشی مانند خوبی و بدی به گونه‌ای که این اندیشمندان انجام داده‌اند، نیاز به تأمل دارد. طبعاً این گونه نیست که هیچ‌گاه معنایی که از یک اصطلاح اراده می‌شود بیان‌گر ماهیت حقیقی شیء نباشد و این بستگی به این دارد که ما در هنگام مفهوم‌سازی با چه واقعیتی روبه‌رو هستیم؛ با حقیقت یک چیز یا با مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌های ظاهری آن. برای مثال، ما حس جوهریاب نداریم و با حواس مان نمی‌توانیم تصویری از حقیقت جوهر به دست آوریم. ما تنها مجموعه‌ای از صفات و عوارض را مشاهده می‌کنیم و شناخت ما از جوهر، شناختی اجمالی و با در نظر گرفتن صفات بارز آن است. برای مثال، ما شناختی حسی از حقیقت جوهری انسان نداریم و از این رو، انسان را به عنوان موجودی که دارای صفاتی خاص است (برای مثال، دارای بدنی به شکل خاص است، قدرت تفکر و اندیشه دارد، دارای احساسات و عواطف است و...) می‌شناسیم نه به عنوان «حیوان ناطق». از سوی دیگر، وضع کلمات





برای مقولات جوهری مانند انسان معمولاً با رجوع به شناخت‌های ظاهری و حسی صورت می‌گیرد و از این رو، بدون توجه به حقیقت تفصیلی جوهر، صفات و عوارض بارز آن جوهر در وضع لحاظ می‌شود.

از این رو، معنای کلمه «انسان» برای مردم، حیوان ناطق نیست، بلکه موجودی است که آن‌گونه صفات بارز را داراست. در این حالت است که برای شناخت تفصیلی ذات انسان به تأملات عقلی و متافیزیکی نیاز داریم و صرفاً با تأملات معناشناختی نمی‌توانیم آگاهی تفصیلی از ذات انسان پیدا کنیم.

اما آن‌جا که با حقیقت یک چیز روبه‌رو هستیم، مسئله تفاوت می‌کند؛ چرا که مفهومی از همان حقیقت در ذهن شکل می‌گیرد و طبعاً وضع ما نیز ناظر به آن حقیقت خواهد بود. اگر به مثال پیش‌گفته بازگردیم، شاید بتوان گفت که خود اصطلاح H_2O ناظر به حقیقت شیء است و نه ناظر به ویژگی‌های بارز آن؛ چرا که ما ابتدا با حقیقت شیء روبه‌رو شده‌ایم و سپس این اصطلاح را ناظر به آن وضع کرده‌ایم. اما به عنوان مثالی روشن‌تر، دربارهٔ مفاهیمی انتزاعی مانند بالا و پایین به نظر می‌رسد حقیقت آنها چیزی جز آنچه ما در مقایسات عقلی خود می‌یابیم نیست و از این رو، این مفاهیم ناظر به حقیقت آنها ساخته می‌شوند و پیرو آن، معنایی که از کلمات «بالا» و «پایین» اراده می‌شود نیز ناظر به حقیقت بالا و پایین است و حقیقتی غیر از آنچه در معنایشان لحاظ می‌شود ندارند. از این رو، در این‌گونه موارد صرف تحلیل معنایی برای شناخت حقیقت آنها کافی است.

به نظر می‌رسد در مورد مفاهیم اخلاقی (مانند خوبی و بدی) که فیلسوفان اسلامی آنها را در زمرهٔ معقولات ثانی دسته‌بندی می‌کنند، فاصله‌ای میان معنایی که از خوبی و بدی ارائه می‌شود و حقیقت خوبی و بدی وجود ندارد و از این رو، نظریه‌هایی که حقیقت خوبی و بدی را به گونه‌ای تبیین می‌کنند که با معناشناسی اصطلاحات اخلاقی هم‌خوانی کافی ندارد مقبول به نظر نمی‌رسند. دست کم می‌توان مدعی شد که یکی از عوامل مهم موفقیت نظریه‌های اخلاقی سازگاری آنها با ارتکازات مفهومی ماست. توجه به این مسئله زمانی اهمیت دوچندان می‌یابد که در صدد ارائهٔ تبیین الاهیاتی از ارزش اخلاقی برآییم. یکی از دلایلی که قابلیت پذیرش برخی تبیین‌های توحیدی از حقایق اخلاقی را پایین می‌آورد فاصلهٔ آن تبیین‌ها با فهم متعارفی است که نسبت به مفاهیم اخلاقی وجود دارد. البته، این به معنای مردود دانستن هرگونه تبیین الاهیاتی از اخلاق نیست، بلکه تأکید بر این نکته است که اگر بخواهیم یک تبیین الاهیاتی موفق ارائه دهیم، هم‌خوانی آن با برداشت‌های

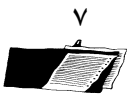
معناشناسانه ما از مفاهیم اخلاقی نقش بسزا و ویژه‌ای در این موفقیت خواهد داشت. در ادامه این مقاله، برخی تحلیل‌های معناشناختی خود از ارزش اخلاقی را بیان می‌کنیم تا زمینه‌ای برای رسیدن به نظریه‌ای مناسب در باب حقیقت ارزش اخلاقی فراهم آید. نگارنده بر آن است که با برداشتن گام‌هایی معناشناسانه در این مقاله، ضمن نشان دادن کاستی‌های برخی تبیین‌های الاهیاتی از این جهت، زمینه را برای ارائه یک تبیین توحیدی مقبول از ارزش اخلاقی و هم‌سو با این معناشناسی فراهم آورد.

لازم است یادآور شویم که مراد ما از تحلیل معنایی هرگز به معنای ریشه‌یابی‌های لغوی واژه‌های اخلاقی و تغییر و تحولات لغوی آنها نیست، بلکه مراد ارتکازات مفهومی کاربران این واژه‌هاست که خود ما نیز در قلمروی این کاربران قرار داریم. البته نظریه‌پردازان اخلاقی و متخصصان دیگری که در این حوزه کار می‌کنند همواره در معرض خطر خلط میان فهم متعارف خود و فهم تخصصی‌شان که تحت تأثیر نظریه‌های برگزیده‌شان ایجاد شده است، قرار دارند؛ از این رو، برای پرهیز از چنین خلطی، لازم است برای دریافت فهم متعارف از واژه‌های اخلاقی بر کاربردهای زبانی روزمره خود تمرکز کنند.

نکته قابل ذکر دیگر این است که ملاحظات معناشناختی ما در این مقاله تنها ناظر به دو مفهوم خوبی و بدی اخلاقی خواهد بود.

شاخص معناشناختی عام برای خوب و بد

هر انسانی در درون خود مجموعه‌ای گسترده از نگرش‌ها و اتخاذ مواضع دارد؛ از برخی امور بدش می‌آید و از برخی امور خوشش می‌آید، به برخی چیزها تمایل دارد و از برخی چیزها کراهت، برخی چیزها را خوب و برخی چیزها را بد می‌داند، اموری را سودمند و مفید فایده و امور دیگری را بی‌فایده یا مضر قلمداد می‌کند، برخی کارها را درست و برخی دیگر را نادرست می‌شمارد، اموری را تأیید و امور دیگری را رد می‌کند، و در یک کلام انسان برای هر چیزی ارزش ویژه‌ای قائل است و بر اساس این ارزش‌هاست که رفتارهای خود را شکل می‌دهد. ارزش در این معنای عام شامل هرگونه نگرش مثبت و منفی انسان به امور می‌شود و قابل تقسیم به ارزش‌های منفی و ارزش‌های مثبت است. البته، در بسیاری از مواقع، هنگام اظهار نگرش مثبت یا منفی به امور، از لفظ «ارزش» و مشتقات آن استفاده نمی‌شود و بیشتر از واژه‌هایی چون «خوب» و «بد» و معادل‌های این دو در زبان‌های دیگر استفاده می‌شود. از همین رو، بررسی‌های مفهومی و غیر مفهومی درباره ارزش، بیشتر ناظر به این واژه‌ها انجام می‌شود.



۷



به طور کلی انسان به لحاظ زبانی، مجاز است به هر چیزی که نگرش مثبت به آن دارد «خوب» اطلاق کند و هر چه را که نگرش منفی نسبت به آن دارد «بد» بنامد. در واقع، اگر بخواهیم همه کاربردها را لحاظ کنیم، می‌توانیم بگوییم که خوب دانستن هر چیزی ملازم با تأیید آن چیز و بد دانستن هر چیزی ملازم با عدم تأیید و رد آن چیز است. انسان هر چیزی را که خوب یا بد می‌داند از آن حیث که آن را خوب یا بد می‌داند آن را تأیید یا رد می‌کند. موردی را نمی‌توان یافت که انسان از همان حیث که چیزی را خوب می‌داند آن را رد کند یا از همان حیث که چیزی را بد می‌داند آن را تأیید کند.

در نتیجه، در معناشناسی خوب و بد این مقدار روشن است که «خوب» برای بیان تأییدهای انسان و «بد» برای بیان عدم تأییدهای او به کار می‌رود. از همین جا می‌توانیم گام معناشناسانه بعدی را برداشته و به برخی تمایزهای مفهومی میان انواع خوب و بد دست یابیم. برای یافتن این تمایزهای مفهومی و رسیدن به یک دسته‌بندی مفید، می‌توانیم انواع خوب و بد را از ناحیه تفاوت میان وجوه تأیید، بازشناسی کنیم. وجه تأیید یا عدم تأیید ما نسبت به امور مختلف متفاوت است. نسبت به هر چیزی که ما آن را تأیید یا رد می‌کنیم، می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که چرا آن را تأیید کرده و خوب می‌دانیم و یا چرا آن را رد کرده و بد می‌پنداریم. بر اساس پاسخ به چرایی تأیید یا رد، می‌توانیم معانی مختلف خوب و بد را از یک‌دیگر تشخیص دهیم. در این جا قصد جمع‌آوری همه انواع پاسخ‌ها و ارائه دسته‌بندی جامع از خوب و بد نداریم و هدف ما تنها دست‌یابی به معنای مورد نظر خود از خوبی و بدی است.

خوب و بد ابزاری

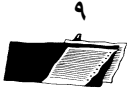
هنگامی که از کسی پرسیده شود که چرا فلان چیز را خوب می‌دانی و آن را تأیید می‌کنی، ممکن است در پاسخ بگوید از این جهت که وسیله مناسبی برای فلان چیز خاص است. یعنی حیث ابزار بودن یا وسیله بودن در این معنای از خوبی لحاظ می‌شود و از این رو، به چنین خوبی‌ای «خوبی ابزاری» گفته می‌شود. نکته قابل توجه درباره خوبی ابزاری این است که تأیید ابزاری یک چیز لزوماً به معنای مطلوبیت آن چیز برای فرد تأییدکننده نیست و چه بسا انسان با این که از یک منظر، نگرش منفی به چیزی دارد با در نظر گرفتن رابطه‌اش با چیزی دیگر آن را خوب بداند. برای مثال، ممکن است کسی با وجود تنفر شدید از سلاح کشتار جمعی و بد دانستن آن، هنگام بررسی رابطه آن با کشتار جمعی، آن را وسیله خوبی برای کشتار جمعی بداند؛ معنای این سخن این است که او با این که سلاح کشتار جمعی

مانند بمب اتم را چیز بدی می‌داند، تأیید می‌کند که بمب اتم برای کشتار جمعی مناسب است.^۱ بر این اساس، نمی‌توان «ارزش» یا «خوبی» را در همه جا مساوی با «مطلوبیت» دانست. تأیید یک چیز از آن حیث که وسیله مناسب برای چیز دیگر است، لزوماً به معنای مطلوبیت آن برای فرد تأییدکننده نیست، مگر آن که خود هدف، مطلوب انسان باشد و با مطلوبیت هدف، وسیله نیز مطلوبیت ثانوی یابد.

خوب و بد نفسانی

در کاربردی دیگر، هنگامی که افراد به خوبی یا بدی چیزی حکم می‌کنند رابطه میان آن چیز را با خودشان لحاظ می‌کنند و با در نظر گرفتن این رابطه آن را تأیید یا رد می‌کنند. البته، ممکن است در این جا انواع مختلفی از رابطه لحاظ شود. برای مثال، ممکن است در پاسخ به پرسش از چرایی تأیید یا خوبی یک چیز، گفته شود که چون آن چیز برایم لذت بخش است، یا چون دردم را برطرف می‌کند، یا به من آرامش می‌دهد، یا موجب اعتماد به نفس من می‌شود یا خیلی چیزهای دیگر. وجه جمع همه این موارد این است که فرد تأییدکننده هنگام تأیید یک چیز، رابطه آن را با خودش در نظر می‌گیرد و از آن نظر که برای او موجب گونه‌ای احساس لذت و خوشی (به معنای وسیع آن که شامل هرگونه احساس خوشی در انسان می‌شود - چه این احساس از ناحیه امور لذت بخش پدید آید و چه از ناحیه کاهش درد و چه از ناحیه هر احساس دیگر) می‌شود، آن را تأیید کرده و خوب می‌داند. بر خلاف قسم اول، در این جا می‌توانیم هرگونه تأییدی از این سنخ را مساوی با مطلوبیت آن چیز برای فرد تأییدکننده بدانیم.

در برابر این معنا از خوبی، می‌توانیم بدی یک چیز را مساوی با رد آن چیز و نامطلوبیت آن برای فرد ردکننده بدانیم و وجه جمع همه امور بد به این معنا را می‌توانیم ایجاد گونه‌ای درد و رنج (باز به معنای وسیع آن) در فرد ردکننده بدانیم. در واقع، درد و رنج چیزی است که واکنش اولیه انسان به آن منفی است و هنگامی که انسان خود آن را قطع نظر از رابطه‌اش با هر چیز دیگر ملاحظه کند، از آن بیزار است. البته، ممکن است انسان از درد و رنج و چیزی که آن درد و رنج را تولید می‌کند استقبال کند، ولی این نه به جهت خود آن درد و رنج بلکه به جهت دستاوردهای لذت بخشی است که از آن چیز ناشی می‌شود و حتی ممکن است آن را از این نظر خوب نیز بداند. برای مثال، چه بسا تحمل یک درد و رنج سبب دفع و رفع درد و رنج‌های سنگین تر شود و از این جهت، در نظر انسان خوب انگاشته شود.



۹



در مورد هرگونه احساس خوشی و لذت نیز می‌توان گفت که واکنش اولیه انسان به آن مثبت است، یعنی هنگامی که انسان با آن روبه‌رو شود و خود آن را قطع نظر از رابطه‌اش با هر چیز دیگر ملاحظه کند، به آن رغبت نشان می‌دهد، هرچند اگر رابطه‌اش با امور دیگر را در نظر بگیرد ممکن است از آن دوری کند؛ چرا که، برای مثال، سبب گرفتار شدن به درد و رنج‌های شدید می‌شود و از این نظر حتی بد تلقی شود. چیزهایی که هم موجب برخی درد و رنج‌ها می‌شوند و هم سبب برخی خوشی‌ها، از آن جهت که درد و رنج تولید می‌کنند، از نظر ما، بد و از آن جهت که خوشی ایجاد می‌کنند خوب هستند و البته، در نگاه نهایی بسته به آن‌که غلبه با کدام طرف باشد آنها را خوب یا بد می‌نامیم.

در کاربردهای زبانی بسیار اتفاق می‌افتد که به یک چیز هم بد اطلاق می‌شود و هم خوب و البته این با دو لحاظ مختلف صورت می‌پذیرد. هنگامی که پیامد اولیه و آشکار چیزی درد و رنج باشد آن چیز را از این لحاظ بد می‌نامیم و حال آن‌که اگر به پیامدهای دیگر آن توجه کنیم ممکن است آن را خوب بنامیم؛ چرا که آثار مطلوبش به اندازه‌ای است که بر این اثر نامطلوب اولیه غلبه پیدا می‌کند. همچنین هنگامی که پیامد آشکار یک چیز لذت و خوشی باشد آن را از این لحاظ خوب می‌نامیم، هر چند ممکن است با توجه به پیامدهای دیگرش آن را بد بنامیم؛ چرا که نامطلوبی آنها به قدری است که بر این خوشی اولیه غلبه پیدا می‌کند. در برخی کاربردهای زبانی به صورت هم‌زمان از هر دو کاربرد استفاده شده است. برای مثال، در روایتی از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که «خیری که بعد از آن آتش است خیر نیست و شری که بعد از آن بهشت است شر نیست»^۱. کاربرد اول خیر و شر در این گفتار با نظر به پیامد اولیه و ظاهری یک چیز است و هنگامی که در کاربرد دوم، خیر و شر نفی شده است با نظر به پیامدهای دیگر آن بوده است.^۲

شایان توجه است که خوبی و بدی‌ای که در این قسمت ترسیم شد نیز می‌تواند گونه‌ای از خوبی و بدی ابزاری تلقی شود که به رابطه ابزاری امور با اهداف و امیال افراد ناظر است، ولی به جهت تمایزش با دسته اول از نظر وجود عنصر مطلوبیت، کاربردی ویژه و ممتاز پیدا کرده است و شایسته عنوان جداگانه‌ای است. از این‌گونه خوبی و بدی می‌توان با نام «خوبی و بدی نفسانی» یاد کرد.

خوب و بد ارزشی

تاکنون دو نوع مفهوم خوبی و بدی را از یک‌دیگر باز شناختیم: الف) خوبی و بدی‌ای که با ملاحظه رابطه ابزاری میان دو چیز پدید می‌آید و از آن با عنوان «خوبی و بدی ابزاری» یاد

می‌شود، بدون آن که مطلوبیتی برای آن لحاظ شود و ب) خوبی و بدی‌ای که با ملاحظه رابطه چیزی با خود انسان پیدا می‌شود و آن را «خوبی و بدی نفسانی» نام نهادیم. خوبی ابزاری صرفاً دارای بعد تأییدی است و خوبی نفسانی افزون بر بعد تأییدی دارای بعد مطلوبیت نیز هست. اکنون به این پرسش مهم می‌رسیم که آیا کاربرد دیگری از خوبی و بدی هم در استعمالات متعارف ما وجود دارد یا خیر. این نقطه مهم بحث است و توجه ویژه می‌طلبد. شهودات کاربردی و ارتکازات مفهومی ما از گونه‌ای دیگر از خوبی و بدی خبر می‌دهند که در آنها افزون بر دو بُعد تأیید و مطلوبیت به بعد دیگری نیز اشاره دارند که آن را می‌توان بُعد «تحسین» نامید. ما برخی امور را نه از نگاه ابزاری صرف و نه با نظر به رابطه‌اشان با خودمان، بلکه مستقل از خودمان خوب و ارزشمند می‌دانیم. خوبی و ارزشمندی در این جا به معنایی خاص تر مراد است. اگر از ما پرسیده شود که چرا این گونه امور را تأیید می‌کنید و ارزشمند می‌دانید، در پاسخ نه به حیث ابزار بودن و وسیله بودن آنها توجه می‌کنیم و نه به امتیازهایی که ممکن است این گونه امور برای ما - به عنوان یک فرد خاص - داشته باشند، بلکه پاسخ ما این است که اینها به واقع (یعنی مستقل از ارتباطشان با ما یا هر چیز دیگری) ارزشمند و تحسین‌برانگیزند.

پیش از این معنای عامی را برای ارزش و خوبی بیان کردیم که دربرگیرنده هرگونه تأییدی می‌شد، اما اکنون به مواردی برمی‌خوریم که در آنها معنای خاص تری از ارزش اراده می‌شود. ارزش و خوبی در این معنا افزون بر این که به بُعد تأیید و مطلوبیت اشاره دارد، از قابلیت تحسین امور ارزشمند حکایت می‌کند. معنای این سخن این است که تأیید این گونه امور از ناحیه ما و حتی مطلوبیت آنها برای ما از این جهت است که آنها فارغ از رابطه‌اشان با ما سزاوار ستایش‌اند. بنابراین، دست کم سه معنای خوبی و بدی از یک‌دیگر قابل بازشناسی هستند: خوبی و بدی ابزاری، خوبی و بدی نفسانی و خوبی و بدی‌ای که فارغ از نگاه ابزاری و نفسانی قابل تحسین و با ارزش (به معنای خاص ارزش) هستند. این خوبی و بدی را «خوبی و بدی ارزشی» می‌نامیم.^۴

خلط قابل توجهی که در این زمینه برای برخی متفکران رخ داده است، این است که از آن جا که ما از چنین اموری نیز لذت (به معنای عام آن) می‌بریم و از ناحیه آنها احساس لذت و خوشی به ما دست می‌دهد، در نتیجه ارزش قائل شدن برای آنها نیز به جهت ملاحظه رابطه آنها با خودمان است. این نتیجه‌گیری خطاست. آری، بی‌شک، چه بسا از این گونه امور لذت ببریم، اما باید توجه داشت که خوب دانستن این امور و ارزش





قائل شدن برای آنها مقدم بر لذت و خوشی‌ای است که از ناحیه این امور حاصل می‌شود. لذت بردن ما از آنها بر ارزشمندی آنها مترتب است. ما ابتدا برای این امور ارزش قائل می‌شویم و سپس به جهت ارزشی که برای ما پیدا کرده‌اند از وجود آنها لذت می‌بریم. به بیان دیگر، چون این‌گونه امور از نظر ما دارای ارزش و اهمیت‌اند از داشتن آنها لذت می‌بریم نه این‌که چون برای ما لذت ایجاد می‌کنند آنها را مهم و با ارزش می‌دانیم.

همچنین برخی امور برای ما آن‌چنان ضد ارزش قلمداد می‌شوند که ممکن است از وجود آنها رنج زیادی بکشیم، ولی این‌گونه نیست که به جهت رنجی که از آنها به ما می‌رسد آنها را بد و ضد ارزش تلقی کنیم، بلکه ابتدا آنها را ضد ارزش قلمداد می‌کنیم و سپس از وجودشان رنج می‌بریم و اگر در نظر ما ضد ارزش نبودند، از وجودشان رنجی برای ما حاصل نمی‌شد. پس بد دانستن این‌گونه امور مقدم بر رنج بردن از آنهاست. برای مثال، کسی که بهره جنسی از اعضای خانواده را یک ضد ارزش تلقی می‌کند، حتی از تصور چنین چیزی بسیار رنج می‌کشد، ولی این رنج به جهت آن است که ابتدا آن را یک چیز بد و ضد ارزش می‌داند و سپس از وجودش رنج می‌کشد، و گرنه اگر در نظرش یک ضد ارزش نبود، از نفس آن عمل رنجی حاصل نمی‌شد.

نکته قابل توجه دیگر این‌که باید میان مقام شناخت و داوری و مقام انگیزه و عمل تفکیک کنیم و این دو مقام را با هم در نیامیزیم. در مقام داوری و شناخت ابتدا ضد ارزش بودن یک چیز را می‌یابیم و سپس مترتب بر آن دچار رنج می‌شویم. اکنون در مقام عمل هنگامی که با چنین موردی روبه‌رو شویم ممکن است به انگیزه برطرف شدن رنج‌مان و تشفی خاطرمان در مقابل آن بایستیم و اجازه ندهیم رخ دهد. اما این‌که ایستادگی عملی ما در برابر این‌گونه موارد به انگیزه تشفی خاطر و برطرف شدن رنج‌مان باشد، ما را مجاز نمی‌کند که ضد ارزش بودن آن را از ناحیه درد و رنج حاصل از آن قلمداد کنیم. این چیزی است که برخی متفکران را به اشتباه انداخته و به دیدگاه‌های خودگرایانه در اخلاق متمایل ساخته است. خطای آنها این است که هنگامی که اقدامات عملی ما برای تحقق اهداف اخلاقی را ناشی از تشفی خاطر خودمان مشاهده کرده‌اند، داوری‌های ارزشی را نیز دارای وجهه خودگرایانه دیده‌اند. اما شهودات مفهومی ما حاکی از استقلال داوری‌های ارزشی هستند، به گونه‌ای که در داوری‌های ارزشی رابطه امور را با سود و زیان شخصی‌مان در نظر نمی‌گیریم (البته، این به این معنا نیست که نظریه قابل دفاع از ارزش صبغه کاملاً دیگرگروانه دارد، بلکه چه‌بسا بتوان میان این دو نظریه را به گونه‌ای جمع کرد).

با یک بررسی کوتاه در زندگی روزمره، می‌توان به تفاوت کاربردی خوب نفسانی و خوب ارزشی پی برد. مصادیق خوب نفسانی یعنی اموری که با در نظر گرفتن رابطه‌اشان با خودمان مطلوب ما هستند و ما واکنشی مثبت به آنها داریم، بسیارند، اما این گونه نیست که همه آنها برای ما بار ارزشی (به معنای خاص ارزش) داشته باشند. برای مثال، خوردن یک غذای لذیذ یا قرار گرفتن در فضایی خنک در یک روز گرم تابستانی برای ما مطلوب و خوب است، ولی این گونه نیست که برای آنها ارزش (به معنای خاص آن) قابل باشیم به گونه‌ای که برای احسان و ایثار ارزش قائلیم. همچنین مصادیق بد نفسانی یعنی اموری که با در نظر گرفتن رابطه‌اشان با خودمان برای ما نامطلوب‌اند و واکنش ما به آنها منفی است بسیارند، ولی این گونه نیست که همه آنها برای ما یک ضد ارزش تلقی شوند. برای مثال، داشتن دندان‌درد یا قرار گرفتن در فضایی بسیار سرد در یک روز سرد زمستانی برای ما نامطلوب و بد است، ولی این گونه نیست که همانند بخل و تنگ‌نظری یک ضد ارزش تلقی شوند.

رابطه خوب و بد ارزشی با خوب و بد نفسانی

از این نکته نباید غافل ماند که اموری که ما برای آنها ارزش (به معنای خاصش) قائلیم ممکن است فی نفسه لذت‌آور نیز باشند، یعنی فارغ از ارزشمند بودنشان هم لذت‌بخش‌اند و این گونه نیست که لذتی که از آنها می‌بریم، لزوماً مترتب بر ارزشمندی آنها باشد. برای مثال، «علم» از نظر بسیاری از افراد یک ارزش تلقی می‌شود. با این حال، علم با قطع نظر از ارزشی که نزد ما دارد، می‌تواند لذت‌هایی را ایجاد کند و ممکن است برخی افراد تنها به جهت همین لذت‌های ناشی از علم سراغ علم‌آموزی بروند. برای مثال، پیدا کردن راه حل یک مسئله پیچیده علمی لذت خاصی را به دنبال دارد یا کسی که دانش خاصی دارد ممکن است از موقعیت اجتماعی خوبی بهره‌مند شود و از این طریق لذت‌ها و خوشی‌های زیادی عائد او شود. اما جدا از این لذت‌ها، برخی افراد نگاه کاملاً ارزشی به علم دارند و تنها به جهت ارزشی‌ای که علم دارد سراغ علم‌آموزی می‌روند نه به جهت لذت‌هایی که از آن ناشی می‌شود.

علم از نظر این گونه افراد حتی اگر هیچ لذتی از آن حاصل نشود امری ارزشمند و قابل تحسین است. این گونه افراد حتی حاضرند برای کسب علم از لذت‌ها و خوشی‌ها چشم‌پوشی کنند و به رنج‌ها و مرارت‌ها تن دهند. البته، آنها شاید به جهت ارزشی که برای





علم قائل اند از وجود علم بسیار لذت ببرند، ولی این لذتی است متأخر که پس از ارزش قائل شدن برای علم به آنها می‌رسد نه پیش از آن، به گونه‌ای که آنها به چشم‌داشت چنین لذتی سراغ علم بروند و برای آن ارزش قائل شوند.

مطابق اصطلاحی که به کار بردیم، می‌توان گفت برخی امور می‌توانند هم دارای بار خوب ارزشی باشند و هم خوب نفسانی. نکته جالب‌تر این که گاهی اموری که خوب ارزشی تلقی می‌شوند ممکن است در نگاه نفسانی یعنی با نظر به رابطه‌اشان با خودمان، چیز بدی تلقی شوند. برای مثال، زحمت کشیدن و مشقت بردن از نگاه نفسانی چیز خوبی نیست. با این حال، در برخی موارد بار ارزشی پیدا می‌کند و از این رو، مطلوب ما قرار می‌گیرد. ورزشکاران از رودرویی با رقیب و به زحمت و مشقت افتادن استقبال می‌کنند و حتی اگر ممکن باشد که با غیبت رقیب، قهرمانی به نام آنها ثبت شود، بسیاری از آنها ترجیح می‌دهند که این قهرمانی را با حضور رقیب و رقابت واقعی با او به دست آورند؛ زیرا برای این زحمت و مشقت ارزش قائل‌اند. همچنین، افراد عاشق معمولاً مایلند برای خدمت به معشوق خود به زحمتی بیفتند و چنین رنج و زحمتی را امری ارزشمند تلقی می‌کنند. آنها حتی اگر فرد محبوبشان هیچ خواسته‌ای از آنان نداشته باشد، باز دوست دارند به معشوق خود خدمت کنند و رضایت‌شان تنها در صورتی حاصل می‌شود که رنج و زحمتی را برای خدمت به معشوق خود تحمل کنند. در این گونه موارد، با این که از نگاه غیر ارزشی چیزی جز رنج و زحمت عاید انسان نمی‌شود، ولی از آن جا که انسان برای این رنج و زحمت ارزش قائل است برای او خوشایند می‌شود و به گونه‌ای از آن لذت می‌برد. البته، این خوشایندی و لذت بردن از رنج و زحمت پس از ارزش قائل شدن برای آن است و این گونه نیست که ارزش این رنج و زحمت را بر اساس آن لذت تعیین کنیم و به چشم‌داشت این لذت به دنبال آن رنج و زحمت برویم.

آنچه درباره رابطه خوب نفسانی و خوب ارزشی گفتیم، میان بد نفسانی و بد ارزشی نیز وجود دارد. برخی اموری که برای ما ضد ارزش تلقی می‌شوند ممکن است فی حد نفسه رنج آور هم باشند، یعنی هم از نگاه ارزشی بد باشند و هم از نگاه نفسانی. شرور اخلاقی معمولاً این گونه‌اند، یعنی هم از نگاه ارزشی شرند و ما آنها را ضد ارزش قلمداد می‌کنیم و هم از نگاه نفسانی شرانگاشته می‌شوند؛ چرا که موجب درد و رنج دیگران می‌شوند. با این حال، ممکن است یک چیز در حالی که از نگاه ارزشی شر به حساب می‌آید از نگاه نفسانی سبب ایجاد لذت و خوشی باشد و از این نظر چیز خوبی تلقی شود.

داوری هنگام وجود تعارض

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که به هنگام تعارض میان خوب و بدهای ارزشی و خوب و بدهای نفسانی در داوری خود اولویت را به کدام می‌دهیم. پیش از این گفتیم که چیزهایی که هم موجب برخی درد و رنج‌ها می‌شوند و هم سبب برخی خوشی‌ها، از آن جهت که درد و رنج تولید می‌کنند، از نظر ما، بد و از آن جهت که خوشی ایجاد می‌کنند خوب هستند و در نگاه نهایی بسته به آن که غلبه با کدام طرف باشد آنها را خوب یا بد می‌نامیم. اکنون اگر چیزی از نگاه ارزشی خوب تلقی شود و از نگاه نفسانی بد، و یا برعکس از نگاه ارزشی بد تلقی شود و از نگاه نفسانی خوب، آیا در نگاه نهایی آن را خوب می‌نامیم یا بد؟ به بیان دیگر، در مقام داوری، کدام یک از دو معیار نفسانی و ارزشی را برای خوب و بد نامیدن آن به کار می‌بریم؟

به حکم شهودات انسانی ما، خوب و بدهای ارزشی بر خوب و بدهای نفسانی حاکم‌اند. البته، در مقام عمل، بسیاری از افراد رابطهٔ اعمال را با سود و زیان خودشان در نظر می‌گیرند و اعمال خود را بر محور کسب هر چه بیشتر لذت‌ها و خوشی‌ها و دوری هر چه بیشتر از دردها و رنج‌ها شکل می‌دهند و تنها برخی زندگی خود را بر محور ارزش‌ها و بدون توجه به رابطهٔ آنها با خودشان تنظیم می‌کنند، هر چند به بهای ترک برخی لذت‌ها و خوشی‌ها و تحمل برخی دردها و رنج‌ها باشد. اما نکتهٔ مهم این است که در مقام نظر و قضاوت، تقریباً همهٔ ما انسان‌ها مسائل ارزشی را از هر مسئلهٔ دیگر برتر می‌دانیم و آنها را در صدر امور خوب و بد جا می‌دهیم. کسی که برای تحقق ارزش‌ها رنج و سختی فراوانی کشیده باشد و از خوشی‌های زیادی چشم پوشیده باشد در نزد ما جایگاه والاتری دارد. کسانی را که برای تحقق ارزش‌ها در جامعه و مبارزه با ضد ارزش‌ها سختی‌های زیادی را به جان می‌خورند و حتی هستی خود را در این راه می‌دهند، تحسین می‌کنیم، به حال‌شان غبطه می‌خوریم و خود را در مقابل آنها کوچک می‌بینیم. غبطهٔ ما از این جهت نیست که آنها لذت‌هایی بسیار عمیق‌تر از ما را تجربه می‌کنند، و اساساً اگر چنین لذتی را تجربه نکرده باشیم، نمی‌توانیم عمیق‌تر بودن آن لذت‌ها را تصدیق کنیم، بلکه غبطهٔ ما از آن جهت است که آنها برای حفظ ارزش‌ها بر لذت‌ها و خوشی‌های بسیار چشم پوشیده و به رنج‌ها و دشواری‌ها تن داده‌اند.

بر این اساس، شرور اخلاقی از آن‌جا که ضد ارزش قلمداد می‌شوند، حتی اگر هیچ درد و رنجی در دیگران ایجاد نکنند و یا بالاتر آن که موجب لذت و خوشی دیگران شوند، باز





شرّ بودن آنها از بین نمی‌رود؛ چرا که هر چند این گونه شرور اخلاقی از نگاه نفسانی خوب باشند، همچنان یک ضدّ ارزش تلقی می‌شوند و از این رو، در نگاه نهایی آنها را شرّ به حساب می‌آوریم. ایجاد تمایز میان بد نفسانی و بد ارزشی در شرور اخلاقی نکته قابل توجهی است. برخی افراد شرّ بودن شرور اخلاقی را صرفاً به این جهت می‌دانند که درد و رنج شدیدی را در دیگران ایجاد می‌کند، و حال آن که درد و رنج جانکاهی که در برخی شرور اخلاقی وجود دارد، درد و رنجی است که پس از آن که ما آن شرور اخلاقی را یک ضدّ ارزش تلقی می‌کنیم به ما می‌رسد و اگر آنها را ضدّ ارزش نمی‌دانستیم آن درد و رنج هم برای ما حاصل نمی‌شد. پس شرّ بودن آنها مقدم بر درد و رنجی است که از طرف آنها به ما می‌رسد. بنابر این، می‌توان گفت شرور اخلاقی حتی اگر موجب هیچ درد و رنجی در ما نشوند هم چنان شرّ بودن آنها به قوت خود باقی است و اصولاً نباید درد و رنج را نشانه‌ای بر شرّ اخلاقی دانست. میزان درد و رنجی که انسان‌ها از ناحیه شرور اخلاقی می‌کشند وابسته به برخی عوامل است و برای مثال، نسبت به میزان عاطفی بودن آنها تغییر می‌کند، ولی این مسئله تفاوتی در شرّ دانستن شرور اخلاقی ایجاد نمی‌کند.

یکی از نکاتی که از این بحث می‌توان استفاده کرد این است که نباید نشانه ارزشی بودن انسان‌ها را درد و رنج آنها از شرور اخلاقی بدانیم، به گونه‌ای که هر کس بیشتر از شرور اخلاقی درد و رنج بکشد، اخلاقی تر به حساب آید. اتفاقاً در مورد افرادی که به جهت روحيات قوی عاطفی شان از شرور اخلاقی درد و رنج بیش از حدّی می‌کشند، احتمال افتادن آنها به قضاوت‌ها و رفتارهای غیر اخلاقی بسیار بیشتر می‌شود. برای همین ما به داورها و قاضی‌هایی بها می‌دهیم که با آن که کاملاً عدالت‌خواه هستند، در برابر شرور اخلاقی دچار آن گونه تغییرات عاطفی که منجر به عصبانیت و ناداوری آنها می‌انجامد نشوند. در نتیجه، نشانه اخلاقی بودن افراد را باید تنها این دانست که شرور اخلاقی نزد آنها کاملاً ضدّ ارزش باشد و از آنها کاملاً بیزار باشند، و به همین صورت، به شدت خواهان ارزش‌های اخلاقی باشند. افزون بر این، در مقام عمل نیز پابندی کامل به ارزش‌ها داشته باشند.

البته، چه بسا نتوانیم انسانی را تصور کنیم که از شرور اخلاقی بیزار باشد ولی از آنها رنج نکشد، هر چند میزان رنج انسان‌ها از یک‌دیگر تفاوت کند، ولی باید توجه داشت که این به جهت ویژگی‌های عاطفی است که در انسان‌ها وجود دارد و به اخلاقی بودن آنها مربوط نمی‌شود. اما در مورد موجودات دیگر و به ویژه خدا چنین تصویری امکان‌پذیر است. حضرت علی علیه السلام در یکی از خطبه‌های خود خدا را به عنوان کسی توصیف می‌کند که

هنگامی که کسی را دوست می‌دارد و از او راضی است این دوستی و رضایتش با رقت توأم نیست، همان‌گونه که خشم و غضبش هم هیچ‌گونه سختی و مشقتی برای او در پی ندارد.^۵ از اینجا می‌توان به این پیشنهاد رسید که میان حیث عاطفی و حیث ارزشی صفات تمایز بگذاریم و هنگامی که صفاتی مانند دوستی و مهربانی و در مقابل آن، دشمنی و غضب را به خدا نسبت می‌دهیم معنایی ارزشی و اخلاقی از آنها اراده کنیم نه معنایی عاطفی.

راه درک ارزش‌ها

مباحثی که تاکنون مطرح شد ما را به نقطه حساسی از بحث می‌رساند. ملاحظه کردیم که مسئله ارزش‌ها از مسئله عواطف انسانی قابل تفکیک است و این‌گونه نیست که ما از مسیر عواطف و خواسته‌هایمان به داوری‌های ارزشی برسیم و حکم به خوبی و بدی امور بکنیم.

البته، هنگام داوری درباره خوبی و بدی‌های نفسانی، عواطف انسان نقش مهمی بازی می‌کنند و هنگامی که رابطه امور را با خودمان در نظر می‌گیریم برخی امور را از آن جهت که موجب درد و رنج ما می‌شوند بد و برخی دیگر از امور را از آن جهت که موجب احساس خوشایندی در ما می‌شوند خوب تلقی می‌کنیم. حتی بسیاری از امور اخلاقی را نیز می‌توان از این منظر، یعنی منظر نفسانی، ارزیابی کرد و از مسیر عواطف درباره آنها داوری کرد. اما این‌گونه داوری‌ها، داوری‌های ارزشی تلقی نمی‌شوند، بلکه می‌توان آنها را داوری عاطفی یا نفسانی نام داد. چه بسا، گاه داوری‌های عاطفی ما منافاتی با داوری‌های ارزشی نداشته باشند، اما قابل تصور است که گاهی داوری عاطفی در برابر داوری ارزشی قرار گیرد. ممکن است چیزی که در نگاه ارزشی بد انگاشته می‌شود از نگاه عاطفی یا نفسانی خوب دانسته شود و یا بر عکس. در برخی از موارد، عدم تفکیک دقیق میان این دو مقام سبب انحراف انسان از داوری‌های صحیح ارزشی می‌شود. برخی داوری‌هایی که امروزه به عنوان داوری‌های ارزشی درباره حقوق بشر مطرح می‌گردند ریشه عاطفی دارند و خوب و بدهایی که مطرح می‌شوند در دسته خوب و بدهای نفسانی جای می‌گیرند نه ارزشی. ارزشی دانستن این‌گونه داوری‌های عاطفی و نفسانی به تعارضات ظاهری میان آموزه‌های اخلاقی بشری (که به واقع، اخلاقی نیستند) و آموزه‌های اخلاقی دین انجامیده است.

اما پرسش مهم این است که اگر از مسیر عواطف نمی‌توان به داوری‌های ارزشی رسید، پس چگونه می‌توان ارزش‌ها را تشخیص داد؟ به بیان دیگر، اگر خوبی و بدی ارزشی





خارج از مسیر عواطف و امیال مان درک می شوند، درک آنها چگونه صورت می گیرد؟ اگر به نظریه‌هایی مانند «نظریه ضرورت بالقیاس الی غیر» پایبندی کامل داشته باشیم، آن‌گاه بدون نیاز به قوه ادراکی ممتازی، خوبی و بدی ارزشی امور را از همان طریقی درک می کنیم که خوبی و بدی‌های ابزاری دیگر را درک می کنیم. ما تنها وسیله بودن امور اخلاقی را با هدف مورد نظرمان که «قرب الاهی» باشد، در نظر می گیریم و اگر میان آنها تناسب وجود داشت آنها را خوب و اگر تعارض وجود داشت آنها را بد می نامیم.

البته، این که در این صورت به قوه ادراکی ممتازی برای درک خوبی و بدی اخلاقی نیاز نداریم، به این معنا نیست که ما می توانیم به آسانی این خوبی و بدی‌ها را درک کنیم. به هر حال، درک رابطه ابزاری امور با اهداف، بسته به آن که چه اهدافی را در نظر داشته باشیم می تواند آسان یا سخت باشد. چنان که در ادامه خواهیم گفت از آن جا که در «نظریه ضرورت بالقیاس الی غیر» هدف اخلاق، کمال انسانی و قرب الاهی ترسیم شده است، درک رابطه ابزاری امور با آن هدف آسان نیست و از این جاست که شاید اختلاف‌های معرفتی بسیاری پدید آید. تنها چیزی که در این جا ادعا می شود این است که بر اساس این نظریه، نیازی به قوه ادراکی متمایزی برای درک ارزش‌های اخلاقی نیست و درک آنها با همان قوه معرفتی انجام می شود که برای درک رابطه‌های ابزاری دیگر به کار می رود.

اما مشکل چنین نظریه‌ای همان فروکاهیدن خوبی و بدی ارزشی به خوبی و بدی ابزاری است و البته از آن جا که رابطه ابزاری امور اخلاقی را با کمال خودمان در نظر داریم، این گونه خوبی و بدی ابزاری از نوع خوبی و بدی نفسانی است. یعنی نهایت چیزی که در این نظریه نشان داده می شود این است که امور اخلاقی برای ما مطلوبیت دارند و این مطلوبیت با در نظر گرفتن رابطه‌شان با خودمان است. به بیان دیگر، ابتدا امور اخلاقی را موجب کمال خود و از این جهت مطلوب می یابیم و سپس برای آنها ارزش قائل می شویم و این گونه ارزش، مطابق اصطلاحی که در ابتدا به کار بردیم، در زمره ارزش‌های نفسانی قرار می گیرد. حال آن که مطابق فهم شهودی‌ای که پیش از این بیان شد، فهم ما از ارزش‌های اخلاقی فراتر از این است، به گونه‌ای که هنگام برخورد با امور اخلاقی آنها را ذاتاً و مستقل از رابطه‌اشان با خودمان قابل تحسین می یابیم. به بیان دیگر، ابتدا آنها را فارغ از رابطه‌شان با خودمان یا با هر چیز دیگری ارزشمند می یابیم و سپس از آن جهت که ارزش دارند، مطلوب ما قرار می گیرند. در واقع، مطلوب قرار گرفتن آنها به جهت ارزشی است که در آنها نهفته است نه این که ارزش آنها متوقف بر آن است که رابطه مطلوبی با ما

داشته باشند.

اکنون اگر بخواهیم مطابق با برداشت‌های معناشناسانه خود، تحلیلی از حقیقت خوب و بد ارزشی ارائه دهیم، نباید ارزش را به هیچ چیز دیگر فرو بکاهیم، بلکه باید خوبی و بدی ارزشی را ویژگی‌هایی اصیل بدانیم که امور متصف به آنها می‌شوند. در واقع، آنچه فهم متعارف ما اقتضاء می‌کند این است که خوبی و بدی ارزشی دو ویژگی واقعی امور هستند و کار ما تنها درک آن ویژگی‌هاست. در این صورت، برای درک آنها نیز به حس یا قوه ادراکی خاصی نیاز است که می‌توان از آن به عنوان «حس ارزش‌یاب» نام برد. همان‌گونه که ما برای درک انواع ویژگی‌ها نیاز به حس یا قوه ادراکی متناسب با آنها داریم، برای درک ارزش‌ها نیز به قوه ادراکی ویژه‌ای نیازمندیم. تنها برخی وضعیت‌های واقعی در جهان وجود دارند که به هنگام رویارویی با آنها ارزشمندی و قابلیت تحسین آنها را درمی‌یابیم.

استاد مرتضی مطهری با تفکیک میان «منِ علوی» و «منِ سفلی» درک ارزش اخلاقی را به منِ علوی نسبت می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۰۷-۲۰۹). استاد صادق لاریجانی اشکالی را به این مضمون وارد می‌کند که لازمه نظریه مطهری آن است که اگر هم‌زمان یک کار عادلانه را هم خوب و هم بد بدانیم، به معنای آن است که انسان در آن واحد در دو مرتبه منِ علوی و منِ سفلی قرار دارد و منِ علوی او آن کار را خوب و منِ سفلی او آن کار را بد می‌داند. ایشان التزام به این مسئله را بسیار مشکل می‌داند و وحدت نفس انسان را امری بدیهی می‌داند که هر شخصی این وحدت را به روشنی درک می‌کند (لاریجانی، جزوه فلسفه اخلاق: ۳۵). پیشنهاد لاریجانی این است که در هر زمان تنها یکی از این من‌ها فعال هستند و به گفته ایشان «در انسان طبیعی که از مجرای طبیعت و فطرت منحرف نگشته، غالباً منِ علوی در فعلیت است» (همان).

روشن است که انسان می‌تواند در یک زمان دارای قوای ادراکی مختلف باشد که با هر کدام از آن قوه‌ها و بسته به آن که امور را از چه حیثی مشاهده می‌کند، انواع مختلف خوبی و بدی امور را تشخیص دهد. یک فرد ممکن است وقتی ارتباط یک امر را با خودش در نظر بگیرد آن را از منظر نفسانی بد و همان چیز را در همان‌زمان از منظر ارزشی خوب بداند. افزون بر این، هنگام بررسی خوبی و بدی یک چیز از منظر نفسانی بسته به آن که به پیامدهای بالفعل و کوتاه‌مدت آن یا پیامدهای بالقوه و درازمدت آن توجه کند، ممکن است تفاوت‌هایی در داوری او ایجاد شود. همچنین داوری نفسانی اش - بسته به این که ارتباط یک چیز را با کدام قسم از خواسته‌ها و امیالش در نظر بگیرد - می‌تواند متفاوت





باشد. برای مثال، ممکن است چیزی را که برای برآوردن خواسته‌های مادی‌اش مناسب و خوب بدانند، برای رسیدن به خواسته‌های عاطفی یا معنوی‌اش نامناسب و بد قلمداد کند. اما به نظر می‌رسد دیدگاه استاد مطهری ناظر به هیچ‌کدام از این داوری‌های نسبی نیست، بلکه دیدگاه ایشان ناظر به مقام داوری نهایی است. انسان جدا از این داوری‌های نسبی، گونه‌ای نظرسنجی نهایی نیز دارد و چیزی که نسبت به برخی امور خوب و برخی امور دیگر بد لحاظ می‌شود، می‌تواند آن را در مجموع خوب یا بد تلقی کند. برای مثال، هنگامی که انسان با امری روبه‌رو می‌شود که در حالی که امیال مادی او را ارضاء می‌کند با خواسته‌های معنوی او در تعارض است - بسته به آن که کدام‌یک از خواسته‌های او برایش ترجیح دارند - آن چیز را در نگاه نهایی بد یا خوب به‌شمار می‌آورد.

اگر چنین تحلیلی از دیدگاه مطهری صحیح باشد، آن‌گاه پیشنهاد لاریجانی مبنی بر این که در هر زمان تنها یک من فعال است قابل دفاع خواهد بود. به هر حال، در هر انسانی یا خواسته‌های مادی او بر خواسته‌های معنوی‌اش غلبه دارد به گونه‌ای که در مقام داوری نهایی جانب آنها را می‌گیرد یا خواسته‌های معنوی‌اش. برای مثال، اگر خواسته‌های مادی او غلبه داشته باشد، عدالت را بد و اگر خواسته‌های معنوی‌اش غالب باشد آن را خوب می‌داند. با این حساب، در هر زمان تنها یا من سفلی و یا من علوی می‌توانند فعال باشند.

اما نکته قابل توجه در نظریه استاد مطهری و پیشنهاد لاریجانی این است که گویا هر دو اندیشمند در تبیین خود از ارزش اخلاقی رابطه آن را با خواسته‌های انسانی، هر چند خواسته‌های معنوی و نه مادی، در نظر دارند و از این رو، مطابق اصطلاحی که در این مقاله به کار گرفته شد، خوب و بد اخلاقی از نظر آنها به خوب و بد نفسانی فرو کاسته می‌شود و نمی‌توان آن را به معنای واقعی خوب و بد ارزشی دانست.

بر اساس تبیین معناشناسانه‌ای که در این مقاله ارائه شد، ما برخی امور را فارغ از هرگونه ارتباطشان با خودمان و خواسته‌هایمان خوب و قابل تحسین می‌یابیم و حتی مطلوبیت آنها متفرع بر خوب دانستن آنهاست. این نوع از خوبی قابل فروکاستن به هیچ‌چیز دیگری نیست و ویژگی‌ای است که ما در برخی امور مشاهده می‌کنیم و برای مشاهده آن نیاز به قوه ادراکی ویژه است. خلاصه آن که واقعی بودن ارزش‌های اخلاقی به این معنا که برای درک آنها نیاز به قوه ادراکی ویژه یا همان «حس ارزش‌یاب» داشته باشیم، نکته‌ای است که موجب تمایز صریح میان این تحلیل با تحلیل‌های دیگر که آنها نیز بر واقعی بودن ارزش اخلاقی تأکید کرده‌اند، می‌شود. لاریجانی با تأکید بر واقعی بودن حسن و قبح، برای توجیه

اختلافات افراد در تشخیص حسن و قبح‌ها به اندیشه تفکیک من علوی و من سفلی متوسل می‌شود و آن راه کار مناسبی برای توجیه اختلاف‌ها می‌داند. اما نکته قابل توجه آن است که ایشان مسئله را به نوع خواسته‌های انسانی برمی‌گرداند و همین سبب تمایز میان نظریه ایشان و تبیین مورد دفاع در این مقاله می‌شود.

ما یک من سفلی حیوانی داریم که خواسته‌های متغیر دائمی و خوش آمدن‌ها و بد آمدن‌های متغیر دارد. اما یک من علوی داریم که خواسته‌های مشترک است؛ یعنی نه در دو زمان خواسته‌های این من فرق می‌کند و نه «من» با دیگری در آن خواسته‌ها و خوش آمدن‌ها تفاوت می‌کند. با این بیان که بگوئیم ملائمت و منافرت نسبت به هر قوه‌ای سنجیده بشود، خوب و بد نسبت به همان به دست می‌آید؛ واقعاً آن‌جا خوب و بد به دست می‌آید. اگر ملائمت با من سفلی باشد خوب و بدی به لحاظ این من انتزاع می‌شود، اگر ملائمت را با من علوی بسنجیم یک خوب و بدی به این لحاظ به دست می‌آید و این توجیه می‌کند اختلاف خوب و بد‌ها را و توجیه می‌کند تغییر بعضی و ثبات بعضی دیگر از خوب و بد‌ها را (لاریجانی، ۱۳۷۹، جلسه ۱۵۱).

در واقع، می‌توان گفت در این‌جا میان ساحت معرفتی و ساحت عاطفی خلط شده است و به یک معنا شناخت اخلاقی ما تابع خواسته‌های انسانی ما (هر چند خواسته‌های من علوی) شده است و همان‌طور که گفته شد این به معنای فروکاستن ارزش اخلاقی به ارزش نفسانی است. اما بنابر تبیین دفاع‌شده در این مقاله، درک اخلاقی ما وابسته به نوع خواسته‌های ما نیست و قابل تصور است که انسانی که در مقام انگیزه و عمل خواسته‌های مادی و حیوانی او غلبه دارد، در مقام نظر و داوری هم‌چنان بتواند خوب و بد اخلاقی را تشخیص دهد. تمایز میان مقام درک و شناخت و مقام انگیزش و عمل نکته‌ای است که در نظریه لاریجانی مورد غفلت قرار گرفته است. چه بسا غلبه نفسانیات تنها در مقام عمل باشد، ولی در مقام نظر هم‌چنان قوه درک ارزش‌ها فعال باشد و داوری نهایی به سود امور ارزشی و نه نفسانی رقم بخورد. در مقام انگیزش و عمل - بسته به آن‌که گرایش‌های نفسانی یا ارزشی انسان غلبه داشته باشند - لزوماً یک عمل برگزیده و انجام می‌شود، اما کاملاً قابل تصور است که حتی افرادی که خوب و بد‌های نفسانی را معیار عمل خود قرار می‌دهند، در مقام نظر توان درک خوب و بد‌های ارزشی را داشته باشند و در مقام داوری (نه عمل) آنها را بر ارزش‌های نفسانی ترجیح دهند. برای مثال، کسی که از نگاه نفسانی یک عمل عادلانه را نمی‌پسندد و در عمل خلاف آن را انجام می‌دهد، ممکن است از نگاه ارزشی به





ارزشمند بودن آن عمل اعتراف کند و آن را قابل تحسین بشمارد. بهترین تبیین این مسئله آن است که در ما قوه ادراکی ویژه‌ای نهفته است که با آن می‌توانیم خوبی و بدی ارزشی را در امور بیابیم، هر چند در مقام عمل به گونه‌ای متفاوت عمل کنیم. البته، قابل تصور است که در برخی افراد، شدت توجهات مادی آنها سبب شود تا قوه درک ارزش‌های آنها نیز از فعلیت بیفتد و در این حالت است که حتی در مقام نظر نیز نمی‌توانند خوب و بد‌های اخلاقی را تشخیص دهند. در این گونه موارد، ساحت معرفتی فرد به شدت تحت تأثیر ساحت عاطفی او قرار می‌گیرد. پیش از این گفتیم که هنگامی که ما چیزی را از منظر نفسانی خوب و از منظر ارزشی بد می‌دانیم، در مقام داوری نهایی، جانب نگاه ارزشی را می‌گیریم و آن چیز را در نگاه نهایی و در مجموع بد تلقی می‌کنیم. اکنون می‌توان گفت که این گونه داوری نهایی بسته به آن است که قوه درک ارزش‌های ما فعال باشد و انسان در حالت فطری خود قرار داشته باشد. اما انسان‌هایی که توجهات نفسانی‌شان غالب و حس ارزش‌یاب آنها تضعیف شده باشد، ممکن است در هنگام تعارض میان خوب و بد‌های نفسانی و خوب و بد‌های ارزشی داوری نهایی‌شان به گونه‌ای دیگر رقم بخورد.

پیامدپژوهی

تا این جا به این نتیجه رسیدیم که ما به لحاظ معناشناختی در برخی امور گونه‌ای ارزشمندی و قابلیت تحسین می‌یابیم که نمی‌توان آن را به خوبی ابزاری یا نفسانی فروکاست و آن امور در واقع متصف به این ارزشمندی هستند. التزام به این برداشت معناشناسانه ما را وا داشت تا برای خوبی ارزشی حقیقتی و رای خودمان قائل شویم و راه درک آن را وجود قوه ادراکی خاصی در انسان بدانیم. اکنون در بررسی پیامدهای این ادعا، یکی از پیامدهای آن را می‌توان این دانست که انسانی که این قوه خاص ادراکی در او فعال است می‌تواند خوبی و بدی‌های ارزشی را دست کم در نمونه‌های روشن آن به آسانی درک کند و نیازی به بررسی رابطه امور ارزشی با اهدافی خاص مانند کمال انسانی نداشته باشد. از این رو، درک‌های ابتدایی ما از ارزش‌ها و امور اخلاقی حجیت می‌یابند.

مقایسه این پیامد با پیامدهای نظریه‌های دیگر می‌تواند مسئله را بیشتر روشن سازد. برای مثال، نظریه‌ای مانند نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر که ارزش امور اخلاقی را به مثابه یک ارزش ابزاری و نفسانی تبیین می‌کند، نمی‌تواند به درک‌های اولیه انسان بهای چندانی بدهد، بلکه لازمه آن این است که در هر مورد رابطه یک امر را با غایت تبیین شده بسنجیم و در صورتی که آن رابطه مثبت بود، حکم به خوبی آن بکنیم. بر این اساس، هنگام

رویارویی با اموری که در ظاهر اخلاقی به نظر می‌رسند باید برای تشخیص اخلاقی بودن آنها، رابطه آنها را با هدف ملاحظه کرد. از این منظر، درک ابتدایی ما از ارزش‌مندی یا ارزش‌مند نبودن اموری مانند راست‌گویی و دروغ‌گویی حجت نیست و قابلیت اعتماد ندارد. تنها پس از ملاحظه رابطه آنها با کمال انسانی است که می‌توان حکم به خوبی یا بدی آنها کرد. التزام کامل به این نظریه ما را وامی‌دارد تا هنگامی که به خود این امور - فارغ از ارتباطشان با کمال انسانی - بنگریم از نظر ارزشمندی تفاوتی میان آنها نگذاریم و از این منظر، راست‌گویی و دروغ‌گویی با نظر به ذاتشان هیچ تفاوتی نداشته باشند و تنها پس از ملاحظه رابطه آنها با هدف (قرب الهی) است که می‌توان ارزشمندی آنها را تعیین کرد. استاد مصباح یزدی به صراحت این تصویر را با مبانی اخلاقی خود سازگار می‌داند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۸۷-۱۸۹).

با پذیرش چنین لازمه‌ای در اخلاق، داوری صحیح اخلاقی کاملاً وابسته به تشخیص رابطه آنها با کمال انسانی می‌شود و بسته به نوع تشخیصی که داده می‌شود امور اخلاقی به آسانی جای خود را عوض می‌کنند. اگر در موردی وظیفه دینی و اخلاقی خود را دروغ‌گفتن دانستیم باید حس خوبی از آن داشته باشیم و در مقابل از راست‌گویی در آن مورد بدمان بیاید؛ چرا که این دروغ‌گویی است که در این مورد موجب کمال ما می‌شود و راست‌گویی مانع رسیدن ما به کمال است. اما مطابق با فهمی که در این نوشتار از ارزش اخلاقی ارائه شد، ما در اموری مانند راست‌گویی نوعی ارزشمندی و قابلیت تحسین را می‌یابیم و در دروغ‌گویی نوعی ضد ارزش. از این‌رو، حتی زمانی که وظیفه خود را دروغ‌گفتن بدانیم هم‌چنان بدی آن را درک می‌کنیم و تنها به جهت تعارضی که میان ارزش‌ها به وجود آمده است خود را مجبور به انجام این بد اخلاقی می‌دانیم، نه این‌که در زمان انجام آن، آن را بری و بدور از هرگونه بدی اخلاقی بدانیم. این درست مانند آن است که با آن‌که درد و رنج را یک بد نفسانی می‌دانیم گاهی برای پرهیز از درد و رنج‌های بیشتر خود را مجبور به تحمل برخی درد و رنج‌های کم‌تر می‌بینیم و با این حال، هنگامی که این درد و رنج‌ها را می‌کشیم هم‌چنان حس بدی از آن داریم و تنها به جهت هدفی که داریم نوعی مطلوبیت ثانویه برای ما پیدا کرده است.

بنابراین، یک اشکال به نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر می‌تواند این باشد که فهم‌های اولیه ما را از خوب و بدهای اخلاقی از حجیت می‌اندازد و دسترسی معرفتی ما به ارزش‌های اخلاقی را دشوار می‌سازد؛ زیرا فهم‌های اولیه ما تنها ارزشی ذاتی را در خود امور اخلاقی





می‌یابند و به حیث ابزار بودن آنها توجه ندارند. با توجه به آن که هدف اخلاقی مورد نظر در این دیدگاه، کمال انسانی و قرب الاهی است، کشف ارتباط ابزاری امور اخلاقی با این هدف والا چندان آسان نیست. در نتیجه، احتمال وجود انحراف‌های شناختی و اختلاف‌های معرفتی در این زمینه بالا می‌رود و به بروز داوری‌های اخلاقی متعارض در جامعه دینی می‌انجامد. افراد و گروه‌ها - بسته به تشخیص‌های اخلاقی خود - چه بسا تجسس در امور دیگران، فاش ساختن اسرار یک‌دیگر، بهتان، دروغ و نظیر آن را وظایف اخلاقی خود بدانند و هنگام عمل به آنها حس خوبی از آنها نیز داشته باشند؛ چرا که هیچ کدام از این اعمال را به لحاظ ذاتشان ضد اخلاقی نمی‌دانند و هنگامی که تشخیص داده شد که آنها موجب اعتلای دین خدا و قرب الاهی می‌شوند، ارزش اخلاقی پیدا می‌کنند. به نظر می‌رسد این خود دامن زدن به گونه‌ای نسبی‌گرایی خطرآفرین در حوزه ارزش‌های اخلاقی است،^۷ هرچند طرح این نظریه به منظور گریز از معنایی از نسبی‌گرایی صورت گرفته است. یک راه کار تناقض‌نما برای حل این مسئله تفکیک میان ارزش ذاتی و ارزش غایی است، به این صورت که گفته شود حقایقی چون «عدالت» دارای ارزش ذاتی هستند، اما ارزش غایی ندارند. از این رو، ما می‌توانیم با قوای ادراکی خود ارزشمندی این گونه امور را در خودشان بیابیم، ولی برای تشخیص ارزش اخلاقی‌شان لازم است ارتباط آنها را با غایت قرب الاهی کشف کنیم. اما این پاسخ نمی‌تواند راه‌گشا باشد؛ چرا که نگرانی ما را درباره ابزاری بودن ارزش‌های اخلاقی و دشواری معرفت به آنها را از میان نمی‌برد. آن گونه ارزشی که بنابر ادعا در ذات امورمانند عدالت خوابیده است، مطابق نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر نمی‌تواند ارزش اخلاقی باشد و فهم آن گونه ارزش نمی‌تواند فهمی اخلاقی تلقی شود. اگر آن ارزش ذاتی را ارزشی اخلاقی بدانیم بی‌شک، دچار تناقض‌گویی میان ذاتی یا ابزاری دانستن ارزش اخلاقی می‌شویم و اگر غیر اخلاقی بدانیم آن‌گاه آن گونه ارزش نیاز به تبیینی مستقل دارد که نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر از عهده آن برنیامده است.

یادآوری دوباره این نکته لازم است که انتقاد به برخی تقریرهای توحیدی از اخلاق به معنای نفی هر گونه تقریری از این دست نیست. به نظر نگارنده، برخی تقریرهای الاهیاتی واقع‌گرایانه از مفاهیم ارزشی قابل طرح‌اند که ضمن آن که خدامحورند با ارتکازات مفهومی و شهودات معناشناسانه ما از مقولات ارزشی هم‌سو هستند و به گونه‌ای معقول فاصله میان تحلیل معناشناسانه و وجودشناسانه را از میان برمی‌دارند.^۸

پی‌نوشت‌ها

۱. البته ممکن است شدت بدی یک چیز و تنفر بالای ما از آن، ما را از این که وسیله مناسب برای رسیدن به آن چیز را خوب (حتی به معنای خوب ابزاری) بدانیم باز دارد. با این حال، خوب نامیدن وسیله مذکور از این حیث (یعنی حیث ابزاری) بر خلاف فهم متعارف ما نیست. شدت تنفر ما از کشتار جمعی چه بسا باعث شود تا ما نخواهیم سلاح کشتار جمعی را حتی به معنای ابزاری، یعنی از آن حیث که موجب کشتار جمعی می‌شود، خوب بدانیم. اما اگر چنین کردیم خطایی در کاربرد مفهوم خوب انجام ندادیم.
۲. «وما خیرٌ بخیرِ بَعْدَهُ النَّارُ وما شرٌّ بشرِّ بَعْدَهُ الْجَنَّةُ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۳۹۲).
۳. برای تمایز نهادن میان این دو کاربرد می‌توانیم خوب و بد را به خوب و بد در نگاه نخست و خوب و بد در نگاه نهایی تقسیم کنیم. خوب و بد در نگاه نخست با توجه به پیامدهای آشکار یک چیز تعیین می‌شود و خوب و بد در نگاه نهایی با توجه به مجموعه پیامدهای آن.
۴. در ضمن مباحثی که مطرح خواهیم کرد خوب و بد اخلاقی را نمونه‌ای از خوب و بد ارزشی به شمار می‌آوریم و برای پیشرفت مباحث خود نیازی به کاوشی اضافه در معنای خوب و بد اخلاقی احساس نمی‌کنیم. با این حال، اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که ما در ارتکازات معنایی خود، ویژگی‌ای را در خوب اخلاقی افزون بر ویژگی تحسین‌برانگیزی مشاهده می‌کنیم. در اموری مانند امور زیبایی‌شناختی هنگامی که برای مثال، منظره‌ای را زیبا و خوب می‌بینیم، آن را صرفاً قابل تحسین می‌یابیم، اما در امور اخلاقی هنگامی که یک موجود مختار یا عمل اختیاری را خوب می‌بینیم، افزون بر این که در آن قابلیت تحسین می‌یابیم، حس خاصی از قداست و حرمت‌گذاری پیدا می‌کنیم، به گونه‌ای که یک عمل خوب اخلاقی یا انجام‌دهنده آن عمل را علاوه بر تحسین، تقدیس می‌کنیم و برایش حرمتی خاص قائل می‌شویم. این سبب می‌شود که خوب و بد‌های اخلاقی نزد ما جایگاهی خاص داشته باشند و در صدر خوب و بد‌های ارزشی قرار گیرند.
۵. «یحب و یرضی من غیر رقة ویغضب ویغضب من غیر مشقة» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).
۶. این مطلب در کلام استاد مصباح تصریح شده است که نیازی نیست که مفاهیم ارزشی «حتی با نیروی درک‌کننده دیگری درک شوند، بلکه در اصل از قبیل معقولات ثانیة فلسفی و مبین ضرورت بالقیاس هستند» (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۱۸۴).
۷. پیشنهاد نسبی‌گرایانه بودن نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر را در ابتدا برادر اندیشمندم حجت الاسلام دکتر علیرضا آل بویه در مباحثاتی که با ایشان داشتم، مطرح کرد.
۸. نگارنده قصد دارد در مقاله‌ای دیگر، یک تبیین الاهیاتی از این سنخ را پیشنهاد دهد که در آن از مفهوم تناسب که در معناشناسی خوب و بد حضوری برجسته دارد بهره‌آفر برده می‌شود و با این حال، از منظر لوازم و پیامدها هم قابل دفاع خواهد بود.



کتابنامه

۱. نهج البلاغه.
۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بابویه (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۰)، درس فلسفه اخلاق، تهران: مؤسسه اطلاعات، چاپ دوم.
۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، «جاودانگی اصول اخلاقی» در نقدی بر مارکسیسم، تهران: انتشارات صدرا.
۶. لاریجانی، محمد صادق (۱۳۷۹)، جزوه درس خارج اصول (موجود در کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
۷. _____ (بی تا)، جزوه فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام (موجود در کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
8. Adams, Robert Merrihew, (1987) "Divine Command Metaethics Modified Again," in *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 128–143 (Reprinted from *The Journal of Religious Ethics*, vol. 7, n. 1 (spring 1979), pp. 66–79).
9. _____ (1999), *Finite and Infinite Goods; A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

