



University of Zanjan

The Journal of

Ethical Reflections

Vol. 3, Issue 1, Spring, 2022, pp. 123-140.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810 / <http://jer.znu.ac.ir>

Original Research

A Critical Look at Sadegh Larijani's Theory of Nafs Ul-Amri in the Philosophy of Ethics

Mohammad Daneshnahad¹, Mohammad Hasan Vakili²

Abstract

Given that Sadegh Larijani considers the theories that have been put forward about the philosophy of ethics to have fundamental flaws, he has sought to explain the new theory of Nafs ul-Amri. He first criticizes the most important theories in this regard in detail and then, expresses his theory. In this research, by collecting information, comparing votes, and analyzing them, it is aimed to explain the theory of Nafs ul-Amri according to the drawbacks of Mesbah Yazdi's theory. Based on this, Larijani's four problems on Mesbah Yazdi's theory are first analyzed and explained, and then, Larijani's theory of Nafs ul-Amri is explained in order to finally discuss the basic and structural problems of this theory. Although solving the basic problems of Nafs ul-Amri theory leads to the reconstruction of this theory, the structural problems of this theory weaken the foundations of this theory. Results show that one of the basic drawbacks of this theory is that it considers moral propositions to be compositional, while arguments provided in the text for their newsworthiness. Another basic problem is that the expression of perceptions cannot be compositional. Finally, among the structural problems of this theory is the lack of explanation of the origin of moral propositions and the relativity of moral propositions.

Keywords: Nafs Ul-Amri Theory, Sadegh Larijani, Ethics, oughts and not oughts, Mesbah Yazdi.

Received: 12 Feb. 2022 | **Accepted:** 11 April 2022 | **Published:** 15 April 2022

1. **Corresponding Author**, Ph.D in Theology, Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law from Yasuj University. Faculty member of the Institute for Strategic Studies of Islamic Sciences and Education, the Seminary of Mashhad, Mashhad, Iran. m_borosdar@yahoo.com

2. Faculty member of the Institute for Strategic Studies of Islamic Sciences and Education, Department of Theology and Wisdom, the Seminary of Mashhad, Mashhad, Iran. mohammadhasanvakili@gmail.com



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره سوم، شماره اول، بهار ۱۴۰۱، صفحات ۱۲۳-۱۴۰.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

مقاله پژوهشی

نگاهی انتقادی به نظریه نفس الامری صادق لاریجانی در فلسفه اخلاق

محمد دانش نهاد^۱، محمد حسن وکیلی^۲

چکیده

صادق لاریجانی با توجه به آنکه نظریاتی را که در باب فلسفه اخلاق مطرح گردیده دارای خلل‌های اساسی می‌داند در پی تبیین نظریه نوین نفس الامری برآمده است. ایشان ابتدا، به تفصیل، مهم‌ترین نظریات در این باب را مورد نقد قرار می‌دهد و پس از آن نظریه خود را طرح می‌نماید. در این تحقیق با روش جمع‌آوری اطلاعات، مقارنه آرا و تحلیل آن، در پی تبیین نظریه نفس الامری با توجه به اشکالات وارد بر نظریه محمدتقی مصباح یزدی است. بر این اساس ابتدا اشکالات چهارگانه صادق لاریجانی بر نظریه مصباح یزدی مورد تحلیل و تبیین قرار می‌گیرد و پس از آن نظریه نفس الامری صادق لاریجانی تبیین می‌گردد تا در نهایت اشکالات مبنایی و بنایی این نظریه مورد بحث قرار گیرد. اگرچه رفع اشکالات مبنایی نظریه نفس الامری موجب بازسازی این نظریه می‌گردد، اما اشکالات بنایی این نظریه موجب می‌گردد تا پایه‌های آن سست گردد. از جمله اشکالات مبنایی این نظریه آن است که گزاره‌های اخلاقی را انشائی می‌داند، در حالی که ادله‌ای در متن برای اخباری بودن آنها ارائه می‌گردد. اشکال مبنایی دیگر آن است که ابراز ادراکات نمی‌تواند انشاء باشد. از جمله اشکالات بنایی این نظریه عدم تبیین موطن گزاره‌های اخلاقی و نسبی شدن گزاره‌های اخلاقی است.

واژگان کلیدی: نظریه نفس الامری، صادق لاریجانی، فلسفه اخلاق، بایدها و نبایدها، محمدتقی مصباح یزدی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۱/۲۶

۱. نویسنده مسئول، دکترای الهیات، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی از دانشگاه یاسوج. عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات

راهبردی علوم و معارف اسلام، گروه کلام و حکمت، حوزه علمیه مشهد، مشهد ایران. m_borosdar@yahoo.com

۲. عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، گروه کلام و حکمت، حوزه علمیه مشهد، مشهد، ایران.

mohammadhasanvakili@gmail.com

مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم در فلسفه اخلاق آن است که گزاره‌های اخلاقی و بایدها و نبایدهای متعلق به علم اخلاق چگونه باید تفسیر گردد؛ به عبارت بهتر بایدها و نبایدهای اخلاقی چه ماهیتی دارد و از لحاظ وجودی دارای چه ارزش و جایگاهی است؟ اندیشمندان اسلامی معاصر هر یک قائل به نظریه‌ای خاص و متفاوت از یکدیگر هستند؛ به گونه‌ای که علامه طباطبایی بایدها و نبایدها را به معنای ضرورت دانسته و از آنجا که ضرورت را قضیه حملیه تلقی می‌نماید، به گونه‌ای که در اجزای قضیه یعنی موضوع و محمول ضرورتی در خارج وجود ندارد، قائل به اعتبار ضرورت گشته است (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۳۸۹)؛ محمد تقی مصباح یزدی ضرورت در قضایای اخلاقی را به نحو شرطی لحاظ می‌نماید، به گونه‌ای که ضرورت بالقیاس الی غیر میان فعل شخص و غایت مطلوب وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰)؛ مهدی حائری یزدی ضرورت را در قضایای حملیه تلقی می‌کند؛ اما ضرورت آن را بالغیر دانسته است، به گونه‌ای که چنین ضرورتی حقیقی و غیر اعتباری است (حائری، ۱۳۶۱، ص ۱۰۲-۱۰۴)؛ صادق لاریجانی نیز این ضرورت در قضایای اخلاقی را ضرورت واقعی در قضایای حملیه تلقی می‌کند، به گونه‌ای که این ضرورت نه بالقیاس الی غیر و نه بالغیر است؛ بلکه ضرورتی مبتنی بر عالم نفس الامر است؛ به عنوان نمونه، راستگویی حقیقتاً و واقعاً در نفس الامر خوب است و بر طبق آن باید و نباید انشاء می‌گردد و امور انشائی نیز همانند امور اخباری نیازمند جستجوی منشأ اعتبار نیست (لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵-۲۲۶). لذا او امری همچون صیغه «افعل» امری انشائی همراه با وجوب هستند که مسبوق به امری حقیقی است. در مقابل چنین نظریاتی می‌توان نظریه دیگری را نیز ابراز نمود و آن این که بایدها خبری هستند و ضرورتی در آنها نیست و برگرفته از میل درونی است؛ چنانکه انسان به امری که متمایل است، از «باید» استفاده می‌نماید و نسبت به امری که تمایل ندارد، از «نباید» استفاده می‌نماید که پرداختن به چنین نظریه‌ای خود بحث مستقلی را می‌طلبد. در این پژوهش ابتدا نظریه نفس الامری صادق لاریجانی تبیین و پس از آن اشکالات مبنایی و بنایی آن بیان می‌گردد.

۱. تبیین نظریه نفس الامری صادق لاریجانی

صادق لاریجانی ابتدا نقدهایی تفصیلی بر نظرات محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، صص ۸-۱۷)، حائری یزدی (حائری، ۱۳۶۱، صص ۱۰۲-۱۰۴) علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۳۸۹) و مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰) ایراد می‌کند (لاریجانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰-۱۹) و پس از آن دیدگاه جدیدی را ارائه می‌نماید. دغدغه‌ای که ایشان بر اساس مقالات و نگاشته‌هایشان دارد، همان دغدغه اندیشمندان مسلمان معاصر است که آیا از علم اخلاق می‌توان دفاع کرد یا نه؟ در حالی که چنین سؤالی در اعصار گذشته مطرح نبوده است و قابل دفاع بودن آن را امری مسلم می‌دانستند. سؤالی که در فلسفه اخلاق در دنیای مدرن پدید آمد این بود که اگر علم اخلاق

قابل دفاعی وجود دارد، به گونه‌ای که دارای گزاره‌های اخلاقی مطلق و عام باشد، چگونه می‌توان از آن پشتیبانی نمود و قائل به فضیلت و رذیلت اخلاقی ثابت و مطلق گردید؟ مصباح یزدی در رابطه با چنین دغدغه‌ای سؤالات فراوانی را مطرح می‌نماید:

«یکی دیگر از مهم‌ترین مسائل فلسفه اخلاق این است که مبنای احکام اخلاقی چیست؟ جملات اخلاقی بر چه پایه و مبنایی استوارند؟ چگونه می‌توان الزامات و ارزش‌های اخلاقی را توجیه کرد؟ منطق استدلال اخلاقی و استدلال درباره ارزش چگونه است؟ چرا باید راست گفت و چرا باید عدالت ورزید و از ظلم دوری گزید؟ آیا معیار خوبی و درستی کارها، لذت فردی است؛ آن گونه که خودگروان (Egoists) و لذت‌گرایان (Hedonists) می‌گویند؟ یا سود و لذت جمعی است؛ آن‌طور که سودگرایان (Utilitarianists) معتقدند؟ آیا آن گونه که دورکیم می‌پنداشت، امر و نهی جامعه می‌تواند معیار و ملاک خوبی و بدی باشد؟ یا آنکه ملاک خوبی و بدی کارها امری خارج از سلايق فردی و تمایلات جمعی بوده، مربوط به ارتباط آنها با کمال‌نهایی و سعادت ابدی انسان می‌شود؟» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۳۴-۳۵).

۲. تبیین نظریه «ضرورت بالقیاس» مصباح یزدی

مصباح یزدی در تبیین نظریه «ضرورت بالقیاس» ابتدا بر این نکته تصریح می‌نماید که باید‌ها دو کاربرد مستقل و غیرمستقل دارد که محل بحث معنای مستقل باید‌ها است که به معنای واجب، ضروری و لازم است. در این نوع کاربرد از باید‌ها رابطه‌ای میان فعل اختیاری انسان و غایت آن فعل برقرار می‌گردد که از آن تعبیر به «ضرورت بالقیاس» می‌شود و مقصود از آن این است که میان فعل و غایت آن نوعی ارتباط واقعی و حقیقی برقرار است نه ارتباطی اعتباری و پنداری؛ به گونه‌ای که برای رسیدن به نتیجه و هدفی خاص گریزی از انجام فعلی خاص و همسو با هدف نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توان با هر گونه فعلی به هر گونه هدفی دست یافت؛ بلکه میان افعال و غایت آن‌ها سنخیتی واقعی و حقیقی برقرار است. ایشان در تبیین نظریه مختار این چنین تصریح می‌کند:

«فعل اختیاری انسان را وقتی با آثار مترتب بر آن می‌سنجیم، بین آنها رابطه ضرورت بالقیاس می‌یابیم؛ مثلاً اگر مطلوب انسان رسیدن به قرب الهی باشد، و او بخواهد به آن هدف دست یابد، و از طرفی، به هر طریقی (عقل یا شرع) فهمیده‌ایم که تحقق این هدف بدون انجام افعال اختیاری خاصی ممکن نیست؛ در این صورت گفته می‌شود که بین آن هدف و انجام این افعال رابطه ضرورت بالقیاس است. این ضرورت را می‌توانیم به صورت یک قضیه اخلاقی بیان کنیم که فعل مزبور در آن، متعلق «باید» است و می‌گوییم: «برای تحقق آن معلول (قرب الهی) باید آن کار خاص را انجام داد؛ یا مثلاً «باید راست گفت» که مفاد آن، بیان ضرورتی است که بین راست‌گویی و قرب الهی (کمال مطلوب انسان) برقرار است. درست به همان معنایی که در علوم تجربی می‌گفتیم که مثلاً «برای پیدایش آب باید اکسیژن و هیدروژن را با نسبت خاصی با هم ترکیب کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۷۷).

۳. طرح اشکالات بر نظریه مصباح یزدی

صادق لاریجانی چهار اشکال بر نظریه مصباح یزدی ایراد می‌کند.

۳-۱. اشکال تحلیل زبانی

اشکال اول مربوط به تحلیل زبانی این نظریه است؛ بدین صورت که در گزاره‌های عقلی و اخلاقی ممکن است دو نسبت پدید آید: نسبت میان انسان و فعل؛ نسبت میان فعل و غایت. محمد تقی مصباح یزدی در گزاره‌های اخلاقی قائل به نسبت دوم گردیده است؛ در حالی که صادق لاریجانی قضایای اخلاقی را ناظر به نسبت میان انسان و فعلش می‌داند و نظریات سایر اندیشمندان همچون علامه طباطبایی، حائری را شاهد بر مدعای خود می‌آورد (لاریجانی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۳).

۳-۲. اشکال در بایدهای متعلق به کمال

اشکال دوم ایشان بر نظریه مذکور مربوط به بایدهایی است که متعلق و غایت آن فوز و فلاح و کمال مطلوب است. توضیح آنکه سه امر در این رابطه وجود دارد: بایدها، فعل اختیاری (متعلق بایدها) و غایت فعل. بر اساس نظریه مصباح یزدی غایت افعال اخلاقی رسیدن به کمال است و زمانی که متعلق باید نیز کمال قرار گیرد غایت و متعلق باید وحدت پیدا کند و دیگر نمی‌توان قائل به نظریه وجوب بالقیاس الی الغیر گردید؛ چرا که هیچ امری علت خودش قرار نمی‌گیرد. صادق لاریجانی در این رابطه می‌گوید: «ما نسبت به کمال مطلوب بایستی داریم: می‌گوییم: «باید کمال مطلوب را تحصیل کنم»، باید به طرف سعادت بروم»، «باید فوز و فلاح را تحصیل کنم». اینها بایدهایی است که همه ارتکازاً درمی‌یابیم اما این بایدها را ایشان نمی‌تواند توجیه کند، چون بین فوز و فلاح و کمال مطلوب هیچ علیتی برقرار نیست، وحدت است؛ غایت با خودش ضرورت بالقیاس الی الغیر ندارد» (همان، ص ۲۱۵).

۳-۳. اشکال در تعلق بایدهای اخلاقی به امور موجود

اشکال سوم آن است که در نظریه مصباح یزدی ضرورت میان وجود فعل و وجود غایت برقرار است در حالی که متعلق «باید» یا «ضرورت» اخلاقی هیچگاه وجود فعل اعم از تحقیقی و یا تقدیری نیست؛ بلکه بایدهای اخلاقی همانند الزامات قانونی و شرعی به فعل در حال عدم (نه به قید عدم) تعلق می‌گیرد. فعلی که وجود خارجی دارد و یا وجودش مفروض تلقی شده نمی‌تواند تحت الزام اخلاقی، قانونی و یا شرعی برود (همان، ص ۲۱۶)؛ به عبارت دیگر، یکی از اشکالات نظریه مصباح یزدی این است که رابطه‌ای عام میان فعل و غایت لحاظ نموده است؛ در حالی که در گزاره‌های اخلاقی چنین رابطه عامی میان فعل و غایت برقرار نیست. توضیح آن که فعل را می‌توان به سه نحو لحاظ نمود: یک نحوه لحاظ وجود فعلی است که در حال حاضر تحقق پذیرفته است؛ لحاظ دیگر به نحو

اعم است بدین صورت که وجود فعل تنها در حال حاضر لحاظ نمی‌شود بلکه وجود فعل اعم از آن در نظر گرفته می‌شود تا شامل موارد فرضی وجود فعل نیز گردد؛ لحاظ سوم نیز بدین صورت است که فعل در حالی مورد توجه قرار گیرد که در حال حاضر وجود ندارد و در آینده قرار است محقق گردد. حال در گزاره‌های اخلاقی فعل به نحو لحاظ سوم وجود دارد؛ در حالی که نظریه «ضرورت بالقیاس» رابطه میان افعال و غایات را به لحاظ دوم که لحاظی اعم است مورد توجه قرار داده است. لذا این نظریه رابطه افعال و غایات در گزاره‌های اخلاقی را به درستی مورد توجه قرار نداده است.

۴-۳. اشکال در نسبی شدن اخلاق

اشکال چهارم که اساسی‌ترین اشکال به نظر می‌رسد، این است که اگر قائل به ضرورت بالقیاس الی غیر گردید رابطه میان شخص، فعل و غایتش ضروری می‌گردد و تمایل شخص نقشی بسزا در تحقق این ضرورت دارد؛ لذا نمی‌توان در مواردی که تمایل شخص نقش آفرین است، قضایای کلی و مطلق به دست آورد؛ در حالی که گزاره‌های اخلاقی باید مطلق باشند. در علم اخلاق نظیر چنین قضایایی وجود دارد: «راستی خوب است»، «وفا نمودن به وعده نیکو است» و «صله رحم شایسته است». عده‌ای اعتراض نموده‌اند که این گزاره‌های کلی اخلاقی را در چه موطنی می‌توان یافت و به چه ملاکی این امور حسن هستند؟ آیا به عنوان نمونه در خارج عنوان شایستگی و نیکویی بر صله رحم مترتب می‌شود؟ بدیهی است که در خارج نمی‌توان حسن و قبح را به عنوان یک امر خارجی جستجو نمود. در صورتی که جایی در خارج نتوان برای حسن و قبح یافت این ادعا مطرح می‌گردد که حسن و قبح واقعی نیست؛ بلکه اعتباری و دارای هویت قانونی است که شخص بر حسب عادات و تمایلات خود اعتبار حسن و قبح نموده است، ولی چنین امری واقعیت ندارد. این اشکال در صورتی که پابرجا بماند، موجب سستی بنیاد اخلاق می‌گردد و دانشی اعتباری تابع قراردادهای جمعی می‌شود. در دنیای مدرن زمانی که حسن و قبح‌ها را اعتباری تلقی کردند، به دنبال تغییر حسن و قبح‌ها برآمدند و تقید به آداب و قراردادهای پیشینیان را غیر منطقی تلقی نمودند؛ پایه قراردادهای نسل فعلی هر جامعه‌ای قرار دادند که بر اساس توافق اکثریت آنها حسن و قبح‌ها را پدید می‌آورند؛ لذا نظام‌هایی همچون دموکراسی شکل گرفت. صادق لاریجانی در بخشی از اشکال چهارم خود این چنین می‌گوید:

«اگر مراد از کمال و کمال حقیقی معنای غیر ارزشی (و به قول نظریه مزبور معنای فلسفی) آن باشد که همان مراتب وجودی است که نفس می‌تواند واجد شود، آنگاه میل به چنین مراتبی هیچگاه مصحح اراده فعل در نظر عقلا نخواهد بود. این شخص در پاسخ این سؤال چرا این مرتبه وجودی را در افعال جستجو می‌کنی می‌گوید: «چون ذاتاً بدان میل دارم». این پاسخ هیچگاه برای عاقل متفکری که به دنبال انجام افعالی است که وجه عقلایی داشته باشد، پاسخ قانع کننده نیست؛ وانگهی خود معاصر محترم در جای دیگر ... اذعان نموده که میل هیچگاه مصحح فعل اخلاقی نیست و لازمه آن نسبیت مطلق اخلاقی خواهد بود، در

حالی که ایشان در نظریه خود نهایتاً برای تصحیح افعال اخلاقی و ارزش آنها به حب ذات به کمال و کمال حقیقی تمسک جسته‌اند و الفرق غیر واضح! (همان، صص ۲۲۰-۲۲۱).

در پاسخ به چنین اشکالی و دفاع از نظریه ضرورت بالقیاس بر اساس دغدغه درون دینی می‌توان ادعا نمود که واقعیاتی، به‌طور قطع، وجود دارد و نمی‌توان بر اساس آراء مردم آنها را تغییر داد؛ بلکه بایستی چنین واقعیاتی را که مصلحت نوع انسانها را تأمین می‌نماید، کشف نمود و به آن پایبند بود و نباید بر اساس رأی گیری به دنبال موارد حسن و قبیح بود. بعد از آنکه ضرورت کشف واقعیت مشخص گردید، این سؤال مطرح می‌گردد که موطن واقعیت کجاست؟ چرا که مصادیق حسن و قبیح در خارج معادل خارجی مستقل ندارند؛ یعنی نمی‌توان در خارج به آنها به نحو حسی یا عقلی اشاره نمود؛ بلکه اموری انتزاعی هستند که یا از جنس مفاهیم انشائی هستند که معادل مستقلی در خارج ندارند و مصداقی مستقل برای آنها در خارج نمی‌توان یافت؛ چرا که انشاء نفس انسان است و حقیقتی جز اعتبار شخص معتبر ندارد و یا این که از جنس مفاهیم اخباری هستند و در واقع انشائاتی بوده‌اند که تبدیل به خبر شدند. در هر صورت چه این مفاهیم اخباری باشند و چه انشائی مابه‌ازایی مستقل در خارج برای آن نمی‌توان یافت. مصباح یزدی با چنین دغدغه‌ای به دنبال استحکام بخشیدن به بنیادهای اخلاق بوده است؛ لذا چنین نظریه‌ای را طرح کرد که بایستی به دنبال کشف اموری بود که با سعادت انسان ضرورت بالقیاس الی الغیر دارد. چنین طرحی معقول است که انسان بایستی به دنبال اموری باشد که سعادت انسان را تأمین می‌کند؛ اما از آنجا که بازگشت سعادت نیز به میل ذاتی و حب النفس انسانها است، اشکال نسبت اخلاق رخ می‌دهد. از آنجا که حب ذاتی به افراد متصل می‌گردد و هر فردی نیز حب ذاتی خاص دارد لذا قضایای کلی اخلاقی نمی‌توان بدست آورد؛ چرا که کلی سعادت در خارج یافت نمی‌شود و چنین کلی به تمایلات گوناگون انسانها برمی‌گردد، لذا مبنای اخلاق باز هم فرومی‌پاشد.

در پاسخ به این اشکال و در مقام دفاع از نظریه مصباح یزدی می‌توان گفت چون تمایلات فطری مشترک هستند می‌توان بایدهای اخلاقی کلی هم بدست آورد، به شرطی که با استقرا و حدس بتوان جامعی میان تمایلات افراد اثبات نمود؛ به عبارت دیگر، می‌توان خارج از تمایلات شخصی افراد در نگاهی کلان به نوع انسانها بدین نکته دست یافت که برخی از سعادت‌ها میل مشترک و حب ذاتی انسانها است؛ اما از نگاه درون و جزئی و توجه به تمایلات اشخاص نمی‌توان در نهایت به اموری ثابت و مطلق دست یافت. از آنجا که حب الذات شخصی است، چون ذات به امر وجودی برمی‌گردد و میان افراد متفاوت است بر اساس حب ذاتی وجه اشتراکی وجود ندارد و نمی‌توان از این طریق و بدون توجه به تمایلات فطری و مشترک به دغدغه نسبی نشدن علم اخلاق پاسخ متقنی ارائه نمود.

اگرچه در بسیاری از حوزه‌ها ممکن است باید اخلاقی مشترک وجود نداشته باشد؛ چنانکه ممکن است امری برای مردان اخلاقی باشد، ولی برای زنان اخلاقی نباشد؛ ولی هنگام بررسی لذت‌ها می‌توان به این نتیجه دست یافت که تنها

لذت‌های فطری مشترک است و در موارد غیرفطری، همچون کمالات جزئی، ممکن است چیزی برای مردان کمال باشد، اما برای زنان کمال نباشد. در لذت‌های فطری، به عنوان نمونه، گفته می‌شود که همه انسان‌ها بایستی به دنبال لقاء الله، سفر به عالم اطلاق و خروج از محدودیت‌ها باشند. در لذت برتر حداکثری که مربوط به نوع انسانی است میان تمایلات افراد اشتراک وجود دارد، ولی در موارد جزئی‌تر قوانین به حسب افراد متفاوت می‌گردد چنانکه قابلیت‌های مذکر و مؤنث، انسان بالغ و صغیر، عالم و جاهل و توانگر و فقیر متفاوت است و خداوند از هر کدام به میزان استطاعت (بقره/۲۸۶)^۱ مطالبه نموده است (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۹۸، ص ۱۴). متناسب با قابلیت و سعه افراد دامنه باید‌ها و نبایدها متفاوت می‌گردد. احکام اخلاقی ثابت و مطلق مربوط به جایی است که با استدلال عقلی یا نقلی انجام امری برای همگان سعادت باشد و در این صورت است که می‌توان ادعای وجود احکام اخلاقی ثابت و مطلق را نمود.

۴. طرح نظریه نفس الامری برای گزاره‌های اخلاقی

لاریجانی بر اساس دغدغه مذکور در فلسفه اخلاق مبنی بر ضرورت وجود قضایای کلی و ثابت و نادرست دانستن مبنای اندیشمندانی همچون مصباح یزدی، نظریه نوینی را ابداع نموده است. بر اساس چنین نظریه‌ای قضایای اخلاقی فی نفسه دارای نفس الامر مستقلی هستند. به عنوان نمونه، قضیه «راستگویی نیکو است» گزاره مستقلی است و نفس الامر متمایزی دارد بدون آن که با تمایلات اشخاص دگرگون گردد. سؤالی که در قبال چنین ادعایی مطرح می‌گردد آن است که نفس الامر این قضیه در چه موطنی قرار دارد؟ منظور صدق‌هایی است که در خارج تحقق پذیرفته یا چنین امری تحقق نیافته است؟

لاریجانی گزاره‌های اخلاقی را مربوط به قبل از تحقق می‌داند که شایسته انجام است و یا این که لااقل لابشرط از وجود و عدم بایستی باشد و نمی‌تواند اختصاص به امور انجام شده داشته باشد؛ چرا که در چنین حالتی - یعنی اختصاص گزاره به امور موجود - گزاره اخلاقی محقق نمی‌گردد؛ چرا که تحصیل حاصل است و نمی‌توان چیزی را که موجود است، مجدداً تحصیل نمود و بر فرض امکان چنین تحصیلی لغویت لازم می‌آید؛ لذا موضوع این قضیه مربوط به صدق‌های موجود نیست. در پرتوی چنین مطلبی می‌توان بدین نکته دست یافت که منظور از صدق، ماهیت راستگویی است نه مصادیق خارجی راستگویی. ایشان در این رابطه اینچنین می‌فرماید: «ما یک وجوب اخلاقی داریم که در عالمی مانند عالم نفس الامر محقق است و یک وجوب انشائی داریم که به انشاء وجوب حاصل می‌شود. وجوب انشائی قبل از تحقق انشاء وجود ندارد، ولی منافات ندارد که لزوم اخلاقی قبل از تحقق انشاء موجود باشد (لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵).

لذا ظرف تحقق این گزاره نمی‌تواند امور موجود باشد و بایستی ظرف تقرر ماهوی را برای آن لحاظ نمود. به

۱- «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».

عنوان نمونه، زمانی که گفته می‌شود «راستگویی نیکو است»، بایستی ظرف تحقق این جمله را در عالمی غیر از عالم وجود لحاظ نمود؛ در واقع بایستی فضایی را لحاظ نمود که در آن امور فرضی را می‌توان فرض نمود تا به دنبال آن احکامی اخلاقی را به عنوان محمول لحاظ نمود. به این فضایی که امور مقدر در آن به عنوان موضوع قضایا لحاظ می‌گردد، در اصطلاح حکمت ظرف تقرر ماهوی و به عبارت دیگر نفس الامر گفته می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۴؛ رازی، بی‌تا، ص ۱۳). بر این اساس صدق در ظرف تقرر ماهوی لحاظ می‌گردد و در چنین ظرفی می‌توان حسن اموری همچون و قبح اموری همچون ظلم را بدست آورد.

به عبارت دیگر، قضایای اخلاقی از سنخ لوازم ماهیت هستند، نه از سنخ لوازم وجود؛ چنانکه ظرف صدق عباراتی همچون «ماهیت من حیث هی لیست الاهی» یا ظرف صدق ماهیت ممکنه در ظرف تقرر ماهوی است. اندیشمندان قائل به ظرف تقرر ماهوی در واقع نفس الامری را لحاظ نموده‌اند که هستی، ماهیت و عدم هر کدام بخشی از آن را به خود اختصاص داده است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۵۵؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۳۸۵). لحاظ چنین ظرفی از لوازم نظریه صدق است و از آنجا که چنین نظریه‌ای مورد قبول قرار گرفت، ارزش گزاره‌ها به تطابق با محکی و خارج دانسته شد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۵۸). از طرف دیگر قضایایی وجود دارد که در صدق آنها نمی‌توان تردید نمود؛ لذا به ناچار مورد انطباقی برای آن در نفس الامر فرض می‌نمودند.

اشکال دومی که مطرح می‌گردد این است که لاریجانی جملات اخلاقی را انشائی دانسته است؛ چنانکه یکی از اشکالات ایشان به مصباح یزدی چنین نکته‌ای بود گرچه در انشائی دانستن گزاره‌های اخلاقی جای تأمل است و می‌توان چنین گزاره‌هایی را اخباری دانست، اما بر اساس مبنای لاریجانی گزاره‌های انشائی نیز برای خود نفس الامر دارند؛ در حالی که انشاء ایجاد کردنی است و نفس الامر ندارد؛ چرا که نفس الامر کشف شدنی است، نه ایجاد کردنی و بر اساس ادراک یک واقعیت می‌توان نفس الامر را بدست آورد.

در مقام دفاع از نظریه لاریجانی می‌توان گفت که اگر امور انشائی مبتنی بر امور واقعی باشند، می‌توانند نفس الامر داشته باشند. نظیر چنین مطلبی را می‌توان در بیان محقق عراقی در مورد حقیقت حکم جستجو نمود که در باب حقیقت حکم این چنین می‌گوید که مولا در ابتدا اراده‌ای دارد که امری تکوینی است و بر اساس چنین اراده و تمایلی انشاء می‌کند. مبدأ چنین انشائی تکوینی است، اما نفس انشاء از سنخ امور اعتباری است و موجب می‌گردد که یک امر اعتباری در وعاء اعتبار خلق گردد. در واقع، ابتدا اراده‌ای وجود دارد پس از آن اعتبار و در نهایت معتبری پدید می‌آید (عراقی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۶۹).

در قضایای اخلاقی نیز می‌توان بدهت برخی الزامات اخلاقی را به عنوان پشتوانه لحاظ نمود که امری اعتباری نیست و بر طبق آن باید کشف می‌گردد و گزاره‌های اخلاقی بدست می‌آید. در واقع، جملات اخلاقی الزامات و

انشائات اخلاقی هستند که مبتنی بر حقیقتی است که در موطن خود ثابت است. لاریجانی در این رابطه این گونه تصریح می نماید:

«الزامات اخلاقی دارای نوعی واقعیتند و به هیچ وجه اعتباری نیستند و از سنخ بنائات عقلایی هم نمی باشند ولی در عین حال ارجاع این الزامات به ضرورت های بالقیاس را هم کاملاً نادرست دانستیم. گفتیم الزامات اخلاقی واقعیتی از سنخ خاصند و ساکنان عالم خارج و واقع را صرفاً امور ملموس تشکیل نمی دهند. حال این نظریه همچون هر نظریه دیگری با این پرسش مواجه است که ما چگونه به این واقعیت خاص علم پیدا می کنیم؟ برای ما که واقعیت الزامات اخلاقی را پذیرفته ایم طبیعی ترین راه پذیرش بدهت برخی الزامات اخلاقی است به طوری که بقیه الزامات اخلاقی از آنها نتیجه شوند» (لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۰).

ایشان در ادامه شواهدی بر مدعای خود از اندیشمندانی همچون محقق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۱) می آورد که ضرورت قضایایی همچون «عدل نیکو است» و «ظلم زشت است» را بدیهی می داند (لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۰). به تعبیر ایشان برای تحقق گزاره چهار مرحله بایستی طی گردد: ۱- ضرورت واقعی نفس الامری بایستی وجود داشته باشد؛ به عنوان نمونه، میان صدق و فضیلت و یا کذب و رذیلت بایستی ضرورتی وجود داشته باشد. ۲- این ضرورت نفس الامری ادراک گردد. ۳- بر طبق ادراک پیشین انشائی صورت پذیرد. ۴- بر طبق انشاء مذکور الزام اخلاقی تولید گردد. لذا قضایای اخلاقی بر اساس چنین مبنایی کلی و ثابت هستند، نه آن که همانند نظریه مصباح یزدی بر اساس حب ذات، میل ذاتی و لذت انسانها تولید گردد و بعد تعمیم داده شود؛ بلکه از ابتدا نفس الامر کلی دارند و فضایل اخلاقی امور ثابت و پایداری در عالم هستی هستند. تنها دلیلی که لاریجانی برای نظریه خود ارائه می نمایند بدهت است. یکی از پایه های بحث این است که معیار بدهت یکسانی ادراک نیست بلکه بدیهی آن است که در نزد خود نسبت به امری تصدیق نماید.

به طور قطع، ارزش گزاره ها به این است که انسان چون خود چیزی را درمی یابد، ارزشمند است؛ نه اینکه چون دیگران آن را درمی یابند، ارزشمند است. در صورتی که ملاک ارزشمندی گزاره ها فهم دیگران باشد، با فرض یقین خود شخص نیز تناسب ندارد و تنها در موارد شک و احتمال است که ممکن است از طریق استقراء و آمار و توافق آرا یقین پیدا نماید؛ اما گزاره های بدیهی که تصور موضوع و محمول در آن کافی است و حقیقتاً یقین بدست می آید متوقف بر آراء عقلانی نمی گردد. به دنبال ادعای بدهت، رفع موانع صورت می پذیرد تا سایر افراد نیز دریابند که شخص چه چیزی را وجدان نموده است و اینگونه توضیح داده می شود که گزاره های کلی اخلاقی در ظرف تقرر ماهوی قرار دارند. چنانکه ریاضی دان برای صدق قضایای ریاضی که قضایای حقیقی هستند بایستی ظرف تقرر ماهوی لحاظ کند. بر این اساس اگر ظرف تقرر ماهوی باطل باشد، تمام قضایای ریاضی که ظرف صدق جز ظرف تقرر ماهوی ندارند نیز باطل خواهد بود؛ لذا ظرف تقرر ماهوی صحیح است تا ظرف صدق قضایای ریاضی نیز محقق گردد. بر

اساس وجدان‌ها و شهودهای اخلاقی می‌توان نظام‌های اخلاقی را شکل داد و الزامات اخلاقی را محقق نمود. از آنجا که این قضایا کلی هستند اشکالات اساسی بر چنین نظام اخلاقی وارد نمی‌گردد.

۵. اشکالات نظریه نفس الامری لاریجانی

اشکالاتی را که بر این نظریه وارد می‌گردد، می‌توان به اشکالات مبنایی و بنایی تقسیم کرد.

۵-۱. اشکال مبنایی نظریه نفس الامری لاریجانی: اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی

اشکال مبنایی نظریه نفس الامری این است که ادعا می‌نماید گزاره‌های اخلاقی انشائی است؛ در حالی که انشائی دانستن این گزاره‌ها نادرست است و با تنبه می‌توان به انشائی نبودن این گزاره‌ها و اخباری بودن آن دست یافت؛ اگرچه بر طبق این گزاره‌های خبری می‌توان جملات انشائی را انشاء نمود. در ادامه، از دو طریق ادله اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی و انشائی نبودن ابراز ادراکات، انشائی نبودن گزاره‌های اخلاقی اثبات می‌گردد.

۵-۱-۱. شرط قرار گرفتن گزاره‌های اخلاقی

یکی از ویژگی‌های جملات خبری آن است که می‌توانند در جمله به عنوان شرط قرار گیرند، در حالی که جملات انشائی هیچگاه مقدم و شرط قرار نمی‌گیرند. از آنجا که باید‌های اجتماعی اخلاقی شرط قرار می‌گیرند، لذا چنین گزاره‌هایی خبری هستند؛ به عنوان نمونه، می‌توان چنین گفت که «اگر نباید به دیگران ظلم نمود، پس نباید از مال یتیم به ناحق استفاده نمود». در این عبارت، باید اخلاقی شرط جمله قرار گرفته است، در حالی که جملات انشائی شرط جمله قرار نمی‌گیرند.

۵-۱-۲. علت قرار گرفتن گزاره‌های اخلاقی

یکی دیگر از خصوصیات جملات خبری که منجر به تمایز آن از جملات انشائی می‌گردد، این است که جملات خبری علت قرار می‌گیرند؛ در حالی که جملات انشائی علت قرار نمی‌گیرند؛ مثلاً می‌توان چنین گفت نباید به طرز نامعمولی لباس پوشید؛ زیرا نباید با طرز پوشش خاص خود را متمایز از دیگران نمود. اگرچه بر وفق تمام این گزاره‌های اخلاقی می‌توان انشاء نمود، اما نفس این گزاره‌ها خبری هستند. چنانکه به جای باید و نباید در زبان عربی از حسن و قبح و در زبان فارسی از خوب و بد استفاده می‌شود و تردیدی در خبری بودن گزاره‌های حسن و قبح و خوب و بد نیست. به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود «عقاب مُتَجَرِّی قبیح یا حسن است» (خویی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۳۴؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۳۶) یا «احسان حسن است» خبری بودن آن امر روشنی است؛ به عبارت دیگر، باید و نباید اخلاقی به دلیل اشتراک لفظی با باید و نباید انشائی ممکن است خلط شود و یکسان تلقی گردد اما زمانی که از باید و نباید اخلاقی تعبیر به حسن و قبح می‌گردد، خبری بودن آن واضح می‌گردد.

۵-۱-۲. انشائی نبودن ابراز ادراکات

صاحب نظریه نفس الامری چنین ادعا نموده است که انشائات اخلاقی مبتنی بر حقیقتی است که انسانها درک می کنند و به نظریه محقق عراقی تشبیه نموده است (عراقی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۶۹) که اراده ای وجود دارد و از آن انشاء بدست می آید (لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۷). ایشان در این رابطه این چنین می گوید:

«در باب ابراز اراده اگر خبر دهد من اراده دارم، این حکم نیست بلکه اخبار از اراده تشریعی است؛ اما اگر این اراده را ابراز کند به «برو حج» ... در این صورت این ابراز اراده غیر خبری و جوب است؛ گرچه اگر خبر هم بدهم، روح حکم هست؛ چون روح حکم اراده تشریعی است؛ اما عرفاً نمی گویند این و جوب است؛ ولی در هر حال اثر هر دو یکی است. پس شارع هم می تواند خبر دهد و هم می تواند ابراز غیر خبری داشته باشد که ابراز غیر خبری توسط انشائات صورت می گیرد. در مقابل تحلیل فوق می توان تحلیل دیگری هم از این انشائات ارائه کرد می توان گفت انشاء به داعی ابراز و جوب واقعی هم فردی از و جوب را ایجاد کند درست مثل آنچه محقق عراقی در ابراز اراده گفته است؛ یعنی انشاء به داعی ابراز و جوب واقعی هم منشأ انتزاع و جوب می شود. به نظر راقم این سطور هر دو تحلیل فوق دارای وجه است؛ گرچه تحلیل اول صحیحتر به نظر می رسد» (لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۸-۲۲۹).

در مقابل چنین ادعایی می توان گفت که اگر یک امر ضروری از سنخ علم و ادراک نباشد، بلکه از سنخ صفات نفسانی دیگر باشد، ابراز آن انشاء می گردد؛ اما اگر واقعیتهای مورد ادراک انسان قرار گیرد، ابراز چنین ادراکی انشاء تلقی نمی گردد؛ به تعبیر دیگر، دو نوع انشاء وجود دارد: ۱- انشائی که مربوط به ابراز صفات نفسانی غیر از علم است؛ ۲- انشائی که به معنای ایجاد اعتباری است. اگر نظریه مذکور به دنبال آن است که گزاره های اخلاقی را اعتباری بداند که از مساق و سیاق کلام صاحب نظریه بدست نمی آید، چون گزاره های اعتباری ارزش چندانی ندارند و اگر مقصود از انشاء ابراز صفات نفسانی غیر ادراکی است نمی تواند پشتوانه اش ادراک واقع باشد.

این اشکالات نظریه مذکور را بی اساس نمی کند؛ بلکه موجب بازسازی نظریه مذکور می شود؛ اما اشکالات اساسی دیگری وجود دارد که اصل این نظریه را با اشکالات جدی مواجه می کند.

۵-۲. اشکالات بنایی نظریه نفس الامری لاریجانی

۵-۲-۱. عدم تبیین موطن گزاره های اخلاقی

یکی از اشکالات اساسی بر این نظریه این است که ادعا شده است (لاریجانی، ۱۳۸۵) گزاره های اخلاقی واقعی و قابل ادراک است (همان، ۱۳۸۶، ص ۱۷)؛ در حالی که بایستی موطن واقعی بودن این گزاره ها را مشخص نمود. اگر موطن گزاره های اخلاقی ظرف اعتبار ماهوی باشد، قابل پذیرش نیست؛ چرا که ظرف اعتبار ماهوی ظرف اعتبار است، نه ظرف امور حقیقی و واقعی (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶؛ دهقانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۴۰). لذا ظرف

تقرر ماهوی را نمی توان مبنایی برای نظریه مذکور قلمداد نمودغ به عبارت دیگر، موضوع طبیعت لایشرط در جایی مستقر نیست تا بتوان آن را کشف نمود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۵۰۶).

چنانکه نظیر این مطلب را می توان در اعتباری بودن ماهیات جستجو نمود که ابتدا فرض الوجود صورت می پذیرفت و بعد اموری بر آن مترتب می شد و امری نسبت به ماهیت کشف نمی گردید (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۰)؛ به عنوان مثال، زمانی که بیان می گردد که انسان ممکن الوجود است، کشفی صورت نمی پذیرد؛ بلکه انسان تصور می گردد و مذاقه ای بر روی آن می شود و چنین مطلبی بدست می آید که در آن، نه وجود و نه عدم، یافت نمی شود.

۵-۲-۲. نسبی شدن گزاره های اخلاقی

به دنبال عدم تبیینی درست از ظرف تقرر ماهوی، مسئله شخصی و نسبی شدن گزاره های اخلاقی بر نظریه نفس الامر قابل طرح است؛ چرا که بر اساس قول به ظرف تقرر ماهوی برای موطن گزاره های اخلاقی، انسانها هر یک نسبت به امور اخلاقی امری ماورای خود را کشف ننموده اند تا امری واقعی و حقیقی و دارای کلیت باشد. تمام گزاره هایی که از ظرف تقرر ماهوی خبر می دهند تنها کاشف از این هستند که چنین اموری در حیطه ادراک انسان هستند، از ملازمات نفسی خود خبر می دهند و کاشفیتی بیرون از ادراک انسان ندارند؛ چرا که ظرف تقرر ماهوی ظرفی فرضی است نه حقیقی؛ به تعبیر دیگر، هر امری که بر ماهیت حمل می شود و بعد به عنوان لوازم ماهیت، به صدق آن حکم می شود، در واقع، لوازم وجود ذهنی آن مورد بررسی قرار می گیرد؛ زیرا ماهیت جز ادراک ذهنی انسان نیست و مابه ازایی در خارج ندارد؛ به عنوان مثال، گفته می شود «مربع واقعی ۳۶۰ درجه است» در حالی که این جمله مربوط به مربعی است که در ذهن انسان قرار دارد و مربع واقعی موطنی جز در ادراک انسان ندارد و از وجود خارجی مربع سخنی به میان نیامده است. لذا این مربع مربوط به وجود ذهنی است و آثار وجود ذهنی مربع بر آن مترتب می گردد.

بر این اساس قضایای اخلاقی دریافت ها و ادراکات درونی انسانها است که می تواند در جای خود ارزشمند باشد، اما بر اساس دیدگاه لاریجانی چنین نظریه ای با خلل مواجه می گردد؛ چرا که صاحب نظریه به دنبال تبیین موطن ثابت و کلی برای گزاره های اخلاقی است، در حالی که با توجه به اعتباری شدن موطن گزاره های اخلاقی، این گزاره ها وابسته به ادراکات انسانها می گردد و اموری نسبی خواهند بود؛ به عنوان مثال، زمانی که گفته می شود صدق حسن است، ممکن است مورد تصدیق ادراکی برخی افراد قرار گیرد؛ اما مورد تأیید سایر افراد قرار نگیرد.

در فضای فکری مصباح یزدی گزاره های اخلاقی نسبت به غایت شخصی سنجیده می شد، اما در نظریه لاریجانی گزاره های اخلاقی اشخاص بر اساس ادراک خود نسبت به قضایا احکامی شخصی صادر می شود؛ مثلاً شخصی که صدق را حسن می داند، نسبت به وجود ذهنی خود از صدق احکامی را بیان می نماید، نه این که در رابطه با صدق کلی

احکامی را صادر نماید؛ چرا که صدق کلی در هستی وجود ندارد تا در رابطه با آن احکامی بیان گردد. لذا احکامی که مبتنی بر این نظریه صادر می گردد قائم به شخص است و کلی نمودن آن نیازمند تعمیم است که ممکن است بر اساس آراء افراد بتوان به این امر دست یافت که به عنوان نمونه صدق حسن باشد.

بر اساس نظریه نفس الامری در واقع منشأ واقعی گزاره های اخلاقی شخصی می گردد و منشأ واقعی عام مجرد ندارد؛ چرا که طبیعت لایشرط کشف شدنی نیست. چنانکه در قضایای ریاضی نیز می توان چنین گفت که عبارت «مربع ۳۶۰ درجه است» قائم به قائل آن است و زمانی که سایر افراد نیز چنین حکمی بر اساس ادراک خود نسبت به مربع نمودند، تفاهم صورت می پذیرد و به عنوان گزاره ای کلی لحاظ می گردد. لذا بدون احصاء، استقراء و آمار قضایای ریاضی نیز تبدیل به قضایای مشترک بین اذهان نمی گردد.

تصور صاحب نظریه آن است که هر فردی حقیقتی مشترک بیرون از خود ادراک می نماید که برای تعمیم آن نیازی به استقراء و احصاء ندارد؛ در حالی که واقعیت آن است که چون موضوع حقیقی چنین عباراتی مقید به ماهیات ذهنی اشخاص است، برای تعمیم آن نیاز به احصاء و استقراء است. این شخصی شدن گزاره ها منحصر در گزاره های اخلاقی نمی گردد، بلکه در هر بحث معرفت شناسی، احکامی که صادر می گردد قائم به اشخاص می گردد و برای تعمیم آن بایستی از ابزاری همچون استقراء استفاده نمود (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۶-۱۸۷) و نمی توان با صرف دست یافتن به عباراتی بدون استقراء قائل به این مدعا گردید که دیگران نیز مانند وی می اندیشند و یا این که از طریق حدس و تجربه ممکن است به این مدعا دست یافت که سایر افراد نیز مانند وی می اندیشند.

چنانکه در فضای مدرنیته غرب تعارضات فراوانی میان اندیشمندان صورت می پذیرفت و نتوانستند به این تعارضات خاتمه بدهند، لذا ناچار گشتند به سراغ اموری همچون رأی گیری و دموکراسی حرکت کنند تا نزاع پایان یابد؛ ولی اگر به درستی استقراء صورت پذیرد، می توان میان افراد تفاهمات و نتایج مشترک پدید آورد؛ چرا که روش های مشترک تفکر میان انسانها وجود دارد و چنین نیست که روش های تفکر انسان به طور کلی متباین از یکدیگر باشد. لذا نظریه لاریجانی با چنین تقریری نمی تواند مدعا و دغدغه ایشان را تأمین کند، بلکه همان اشکالی که توسط ایشان بر مصباح یزدی مطرح گردید بر چنین نظریه ای نیز قابل طرح است.

۵-۲-۳. دو نکته اساسی در باب نسبت گزاره های اخلاقی

اگرچه این امر قابل تصدیق و غیرقابل انکار است که برخی از قضایای اخلاقی وجدانی هستند و هر انسانی به آن حکم می نماید، اما بایستی به دو نکته توجه داشت:

اول اینکه نوعاً به کلیت قضایای اخلاقی حکم نمی شود، بلکه شخصی است و تعمیم آن به سایر افراد نیازمند استقراء است؛ چنانکه زمانی که گفته می شود صدق حسن است، نمی توان تصدیق به کلیت آن نزد تمام افراد نمود، به

همین خاطر اندیشمندان اسلامی نیز که به دنبال دفاع از چنین قضایایی بودند، در نهایت، صدق این قضایا را اقتضایی دانستند (اردبیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۲۴؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۳۶۰) که با توجه به اقتضایی بودن چنین گزاره‌هایی نمی‌توان علم اخلاق را بر آن مبتنی نمود و الزامات اخلاقی از چنین قضایایی بدست نمی‌آید به عنوان نمونه گفته می‌شود «قتل قبیح است»، ولی چون چنین حکمی اقتضایی است، به اقتضاء شرایط گوناگون متفاوت می‌گردد و نیازمند اجرا نمودن قواعد تراحم است که در عمل نمی‌توان باید و نباید کلی ارائه نمود. نکته دوم آن که گزاره‌های بدیهی بایستی یقینی بالمعنی الاخص باشند؛ یعنی از قضایایی باشند که یقین به آنها وجود داشته باشد و نتوان در چنین یقینی تشکیک نمود؛ در حالی که گزاره‌هایی که لاریجانی معتقد است، برای نوع انسانها بدیهی نیستند؛ بلکه اموری ظنی‌اند و نمی‌توان مانند سایر قضایای یقینی به آن یقین نمود. چنانکه شرایع الهی برخی از این گزاره‌ها را نه تنها تأیید ننمودند؛ بلکه آنها را انکار نمودند؛ مثلاً شریعت اسلام در مقابل قول به قبیح قتل قاتل به وجوب قتل افرادی همچون کفار حربی گردیده است^۱ (بقره/۱۹۱) و یا آنکه ممکن است این گونه تصور شود که خوردن گوشت حیوانات قبیح باشد؛ اما شریعت اسلام حکم به جواز یا وجوب آن صادر نموده باشد^۲ (حج/۳۰). اگرچه باید‌ها و نبایدهایی بدیهی وجود دارد که به لذت اتم و جامع بر نمی‌گردد و بر اساس ادله نقلی تابع نورانیت قلب انسانها است؛ ولی چنین گزاره‌هایی برای انسانهای عادی یقین‌آور نیست و تنها انسانهای مخلص که خداوند متعال شریعت را به آنها تفویض می‌نماید، ممکن است به این قضایا یقین نمایند و بر اساس چنین یقینی به آنها حکم نمایند؛ اما چنین مواردی از بحث فلسفه اخلاق بیرون می‌رود؛ چرا که در فلسفه اخلاق قضایای کلی و غیر شخصی مد نظر قرار دارد.

نتیجه‌گیری

اگرچه نظریه نفس الامری صادق لاریجانی با توجه به دغدغه مهمی شکل گرفت و آن دفاع از احکام کلی و ثابت گزاره‌های اخلاقی بود، اما با توجه به اشکالات مبنایی و بنایی بیان شده این نظریه با اشکالات اساسی مواجه است. دلایلی همچون شرط قرار گرفتن گزاره‌های اخلاقی و همچنین مطرح شدن آنها به عنوان علت موجب می‌گردد که اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی اثبات گردد؛ در حالی که نظریه مذکور معتقد است گزاره‌های اخلاقی انشائی هستند. علاوه بر این که صاحب نظریه با اشاره به نظریه محقق عراقی در پی آن است که ابراز ادراکات را نوعی

۱- «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُبَايِعُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ».

۲- «وَأَحَلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ».

انشاء بدانند، در حالی که به ابراز ادراک انشاء گفته نمی‌شود؛ بلکه انشائات یا به معنای وجود اعتباری و یا به معنای ابراز صفات نفسانی غیرادراکی است. در نهایت، با توجه به آن که موطن دقیق گزاره‌های اخلاقی در این نظریه تبیین نشده است و گزاره‌های اخلاقی نسبی می‌گردد نمی‌توان از چنین نظریه‌ای دفاع نمود.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (المنطق)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق)، *الحاشیة علی الیهیات الشرح الجدید للتجریة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

اصفهانى، محمد حسین (۱۴۱۵ق)، *نهاية الدراية*، قم: آل البيت.

تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶م)، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

حائری، مهدی (۱۳۶۱)، *كاوشهای عقل عملی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

خویی، ابوالقاسم (۱۳۵۲)، *أجود التقريرات*، قم: مطبعة العرفان.

دهقانی، محسن (۱۳۸۸)، *فروع حکمت*، قم: بوستان کتاب قم.

رازی، قطب الدین (بی‌تا)، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم: انتشارات کتبی نجفی.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۱)، *الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف*، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).

سبزواری، هادی (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

_____ (۱۳۷۹)، *شرح المنظومة*، تهران: نشر ناب.

صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الأصول*، بیروت: الدار الاسلامیه.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، *آغاز فلسفه*، قم: بوستان کتاب قم.

_____ (۱۳۵۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.

_____ (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل*، قم: بوستان کتاب قم.

_____ (۱۴۱۶ق)، *نهاية الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

عراقی، ضیاء الدین (۱۴۲۰ق)، *مقالات الأصول*، قم: مجمع الفكر الاسلامی.

لاریجانی، صادق (۱۳۸۲)، «الزامات عقلی و اخلاقی»، ش ۶، صص ۷-۲۵، قم: پژوهشهای اصولی.

_____ (۱۳۸۵)، «الزامات اخلاقی و عقلی ۳»، ۱۳۸۵/۱۲/۱۷، پایگاه اطلاع رسانی مجمع عالی حکمت

اسلامی، <http://hekmateislami.com/?p=۱۰۳۹>.

_____ (۱۳۸۶)، «نظریه‌ای در تحلیل الزامات عقلی و اخلاقی»، ش ۷، صص ۲۰۹-۲۳۴، قم: پژوهشهای

اصولی.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، *سرمایه /یمان*، تهران: انتشارات الزهراء.

- مجلسی محمد باقر (۱۴۱۰ق)، بحار الأنوار. بیروت: انتشارات مؤسسة الطبع و النشر.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- میرداماد، محمد باقر (۱۳۶۷)، القبسات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.