

توجیه جاودانگی اصول اخلاقی

بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری

محسن جوادی*

چکیده

این مقاله، ابتدا شرح و بیانی اجمالی از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به ویژه درباره مفاهیم اخلاقی می‌دهد؛ سپس می‌کوشد تا زوایای تاریک این موضوع را از رهگذر بررسی شرح و بیان‌هایی که شهید مطهری در توضیح نظریه مذکور دارد، روشن سازد. مهم‌ترین مسأله‌ای که مطهری می‌کوشد حلّ و فصل کند، جاودانگی اصول اخلاقی است. چنین می‌نماید که نظریه اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی به نسبی‌گرایی می‌انجامد. مطهری تلاش می‌کند تا توجیهی برای جمع اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی و جاودانگی اصول اخلاقی بیابد. این توجیه مبتنی بر مفهوم «من علوی» است. این مقاله پس از شرح تلاش شهید مطهری در این خصوص، نشان می‌دهد که پذیرش «من علوی» و ارجاع مفاهیم اخلاقی به رابطه تلائم و سازگاری فعل با «من علوی»، در واقع فاصله گرفتن از نظریه اعتباریات است.

واژگان کلیدی: ادراکات اعتباری، مفاهیم اخلاقی، من علوی.

* استادیار و هیأت‌علمی گروه فلسفه دانشگاه قم.

دربارهٔ چگونگی مفاهیم اخلاقی، بحث و گفت و گویای بسیاری وجود دارد. پیش از هر چیز باید مقصود خود از مفاهیم اخلاقی را بیان کنیم.

واژه‌هایی مانند حُسن و قبح، باید و نباید و درست و نادرست، مفاهیمی را برای ما تداعی می‌کنند که دست کم در ظاهر متفاوت از مفاهیم زرد، درخت، میز، جرم و ... است. مفاهیم دستهٔ اول را «ارزشی» (evaluative) و دستهٔ دوم را «ناظر به واقع» (factual) می‌نامند؛ البته نباید مفاهیم اخلاقی را به موارد مذکور منحصر کرد؛ زیرا مفاهیمی مانند مهربانی، بی‌رحمی، و ... هم اخلاقی‌اند؛ چرا که افزون بر مفاهیم ارزشی، مدلول وصفی هم دارند.

برخی برای تمایز این دو دسته از مفاهیم اخلاقی، آن‌ها را به مفاهیم غلیظ thick و رقیق thin اخلاقی تقسیم کرده‌اند. (Williams, 1985, 128 2_150, 140_9-41).

تحلیل ماهیت مفاهیم اخلاقی غلیظ، دشواری‌های دوچندانی دارد؛ زیرا به نظر می‌آید رفتار دوگانه‌ای دارند: از یک سو، امر واقعی را وصف می‌کنند و از سوی دیگر در متن همین وصف، داوری ارزشی دارند؛ برای مثال، واژهٔ «بی‌رحمی» بر نوعی فعل دلالت دارد که از این جهت به واقع ناظر است؛ اما در متن خود بار ارزشی خاص دارد که همان زشتی و پلیدی عمل مذکور است. برخی مانند پاتنام، وجود این دسته از مفاهیم اخلاقی را بهترین دلیل نادرستی تباین ارزش و واقع، و این دو مقوله را درهم تنیده می‌دانند؛ به طوری که نمی‌توان معنای ارزشی آن‌ها را از معنای ناظر به واقع که جنبه وصفی دارد، جدا و متمایز کرد (Putnam, 2002, 34)؛ اما بحث ما در این‌جا معطوف مفاهیم اخلاقی رقیق است که دست کم در ظاهر به نظر می‌آید معنای اولی و اساسی آن‌ها ارزش داوری است. احتمالاً سخن مگ‌ناوتن گزاف نیست که محور اصلی مباحث فلسفهٔ اخلاق در دوران اخیر بحث و جدل واقع‌گرایان (که مفاهیم ارزشی را هم حکایت از یک واقعیت نفس‌الامری می‌دانند) و غیرشناخت‌گرایان (که مفاهیم ارزشی را مربوط به احساس درونی آدمی می‌دانند) است (مگ‌ناوتن، ۱۳۸۰: ۳۷).

به عبارت دیگر، بحث در این است که آیا ارزش داوری‌ها در نهایت، در تجربه امر واقع ریشه داشته، و جملاتی بیانگر واقعند که در هاله‌ای از احساسات تنیده اند یا این‌که اصولاً امر واقعی در بیرون از انسان نیست که محکی برای این مفاهیم باشد و این تجربه‌ها برخاسته از خود آدمی‌اند. میان مفاهیم اخلاقی، احتمالاً دو مفهوم «حُسن» و «باید» و همبسته‌های آن‌ها یعنی «قبح» و

«نباید» اهمیت فراوانی دارند؛ زیرا اولی، نماد مفاهیم ارزشی به معنای خاص و دیگری نماد مفاهیم الزامی اخلاقی است؛ از این روی، در این مقاله، برای رعایت اختصار مقصود از مفاهیم اخلاقی را در همین دو مفهوم «حسن» و «باید» می‌گیریم.

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

۵۵

توسعه

علامه طباطبایی که استاد شهید مطهری است، در متن کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم خود و نیز در رسائل سبعة، مبحثی تازه را که دست‌کم به صورت منظم و مبوب در آثار پیشینیان دیده نمی‌شود، باز می‌کند. این بحث با عنوان ادراکات اعتباری، به طرح و بسط نظریه‌ای می‌پردازد که بعد به نام نظریه اعتباریات معروف شد.

نظریه اعتباریات که در اصل به راه حلی برای بیان چگونگی تغییر و تحول در برخی از ادراکات انسان طرح شد،^۱ در نوشته‌های خود علامه و شاگردانش دامنه گسترده‌ای یافت و حتی به عنوان تحلیلی از چگونگی مفاهیم اخلاقی هم مورد استفاده قرار گرفت.

این نظریه به اختصار می‌گوید:

ادراکات انسان به دو بخش عمده حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. مشخصه ادراکات حقیقی آن است که ذهن آدمی در آن فقط به عنوان دریافت‌کننده واقعی است که مستقل از دواعی احساسی فرد وجود دارد. شخص آدمی حتی اگر از درخت متنفر باشد، وجود آن را به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد و درمی‌یابد؛ بنابراین، ادراک وجود درخت در مقابل چشمان وی، یک ادراک حقیقی است؛ البته ادراکات حقیقی انواع مختلفی دارند که ساده‌ترین شکل آن‌ها ادراکات حسی است؛ ولی گونه‌های دیگری از ادراک واقعیت وجود دارد که به تنهایی از حس برنمی‌آید؛ مثلاً درک علیت حرکت دست برای حرکت توپ، هرچند بر بستر چند ادراک حسی صورت می‌گیرد، اما اصلاً درکی عقلی است که در اصطلاح فیلسوفان مسلمان، ادراکات انتزاعی نام دارد و به نام معقولات ثانیه فلسفی مشهور است. به هر حال، در مقابل انواع مختلف ادراکات حقیقی، نوعی از درک وجود دارد که به نام «اعتباری» خوانده می‌شود (ر.ک. جوادی، ۱۳۷۵، فصل پنجم).

توسعه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات...

۱. شهید مطهری در مقدمه مقاله ششم، طرح نظریه اعتباریات را پاسخی برای این پرسش می‌داند که چگونه ممکن است ادراکات آدمی از محیط زندگی وی متأثر باشد. طبق این نظریه، اعتباری بودن برخی از ادراکات، انعطاف لازم را برای تغییر و تبدل در آن‌ها فراهم می‌آورد (مطهری، ج ۶، ۳۷۲).

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر است...؛ اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد. ... ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند. ... ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری است؛ ولی ادراکات اعتباری، نسبی و موقت و غیرضروری است (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ۳۷۲).

حال اگر نیم‌نگاهی به محتوای ادراکی ذهن خود بیندازیم، خواهیم دید بسیاری از ادراکات ما اعتباری‌اند و در ظرف احساسی خاصی پدید می‌آیند و با از بین رفتن آن حالت، نابود می‌شوند. وقتی می‌گوییم: «علی، رئیس اداره است»، در واقع نقش کنشی داریم و ادراک مذکور، صرفاً محصول تماس منفعلانه ذهن با عالم خارج نیست. اصولاً مفهوم ریاست علی در ظرف احساسی خاص و برای مقاصد مشخص ظهور و بروز می‌یابد.

در عالم واقع، مفهوم رأس فقط برای دلالت بر اندام خاص بدن است؛ اما این مفهوم به صورت استعاری و به تحریک قوای احساسی برای رسیدن به مقاصد خاص به علی هم گفته می‌شود. این ادراک اعتباری تا وقتی باقی است که آن دواعی احساسی وجود داشته باشد، و مقصود مذکور حاصل نیاید.

ملکیت، وجوب و حتی حُسن و قبح، مفاهیمی‌اند که در بسیاری از موارد به صورت اعتباری به کار گرفته می‌شوند. مالکیت واقعی در مورد انسان و قوای او است؛ ولی به صورت مجازی درباره انسان و شیء خارجی مانند باغ و خانه و ماشین هم به کار می‌رود.

ریاست علی، مالکیت خانه برای محمد و... اموری واقعی نیستند که برای هر ناظری مشکوف باشد. این امور فقط در ظرف اعتبار که البته متکی به دواعی احساس طبیعی انسان است، حاصل می‌آیند. این‌ها انعکاس ذهنی امر واقع نیستند؛ بلکه خود، محصول فعالیت جعلی ذهن هستند؛ البته برای فهم درست این مسأله باید به دو نکته توجه کرد: اول این‌که مقصود از فعالیت جعلی و ابداعی ذهن، این نیست که برای مثال، مفهوم ریاست یا مالکیت ساخته ذهن است. اصولاً ذهن

بدون تماس با عالم واقع قادر نیست مفهومی بسازد؛ بلکه مقصود از جعلی و ابداعی بودن، حالت ترکیبی ریاست علی است؛ یعنی در واقع، ذهن بین دو مفهوم که محکی آن‌ها در عالم واقع پیوندی ندارد، برای مقاصد خاصی و در ظرف ذهن پیوند می‌زند و این پیوند، جعلی و ابداعی است؛ یعنی تطبیق کردن یک مفهوم بر غیر مورد حقیقی خودش.

هیچ یک از ادراکات اعتباری، عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیستند؛ بلکه حقیقت این است که هریک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم، خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. چیزی که هست، ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود، چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست و در حقیقت، این عمل یک نوع بسط و گسترش است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ۳۹۵).

نکته دوم که توجه به آن اهمیت دارد، این است که گاهی خود ادراک اعتباری، متعلق ادراک حقیقی قرار می‌گیرد. اگر با اندک تسامحی اعتبار را نوعی انشا و ادراک اعتباری را انشایی بدانیم، گاهی خود انشا به صورت فعل خارجی و جمله انشایی به حاصل این فعل، موضوع ادراک حقیقی قرار می‌گیرد. کسی که در ظرف احساسی خاص می‌گوید: «علی رئیس است»، او در حال اعتبار ریاست برای علی است و ادراک مذکور اعتباری است؛ اما کسی که می‌گوید فلان شخص علی را رئیس کرد، یک ادراک حقیقی دارد و از امر اعتباری واقع شده حکایت می‌کند و خودش فرض و اعتباری نمی‌کند. بدین ترتیب، بحث در ادراکات اعتباری را باید از بحث ادراکات حقیقی که متعلق آن‌ها ادراکات اعتباری یا نفس اعتبار شخص است، متمایز کرد.

حال می‌کوشم به اختصار درباره دو مفهوم اصلی اخلاقی یعنی مفهوم «باید» و «خسن» در چارچوب نظریه اعتباریات توضیحی بدهم. منشأ پیدایی مفهوم وجوب و بایستی در ذهن آدمی، رابطه واقعی و حقیقی علی است که به صورت رابطه قوای فعاله آدمی و حالت احساسی خاص در دسترسی فرد قرار می‌گیرد. شخص در اثر فعالیت قوای غاذیه خود، احساس سیری را می‌یابد و این ربط واقعی، اساس مفهوم وجوب و ضرورت است؛ البته تردیدی نیست که رابطه وجوب و

ضرورت به این مورد اختصاص ندارد؛ بلکه میان هر علت و معلولی وجود دارد؛ اما مورد مذکور و موارد مشابه از آن جهت که مستقیم و به صورت حضوری در دسترس فرد هستند، مورد تأکید است.

اکنون فرض می‌کنیم قوهٔ غذایی، فعلیتی ندارد و شخص گرسنه است. طبیعت حیاتی فرد، وی را به فکر سیری (حالتی که در حین و همراه با فعالیت غذایی احساس می‌کرد) می‌اندازد. آدمی در دام نخستین اعتبار می‌افتد و بین خود و سیری رابطهٔ وجوب می‌نهد و می‌گوید «من باید سیر شوم». این وجوب که خود زادگاه وجوب‌های دیگر مانند «من باید غذا بخورم» و ... است، ادراکی اعتباری به شمار می‌رود.

اگر بر همین شیوه دربارهٔ وجوب افعال دیگر سخن گوئیم، باید معنای این جمله را که «من باید راست بگویم»، «من باید مهربان باشم»، و ... همگی را اعتبارهایی بدانیم که آدمی به تحریک مستقیم یا با واسطهٔ طبیعت و قوای طبیعی خود می‌سازد تا به اغراض طبیعی خود برسد. مفهوم وجوب هرگاه به فعلی اسناد داده شود، در واقع برآمده از رابطه و نسبتی است که فرد بین خود و آن فعل برقرار می‌کند؛ البته هرچند این نسبت، اعتباری است، در امری تکوینی ریشه دارد که تحریک قوای احساسی طبیعی انسان است. خود فعل، صرف‌نظر از این نسبت اعتباری وجوب که با فاعل می‌یابد، در ذات خود ویژگی وجوب و بایستگی را ندارد.

تقریباً عین همین مطالب دربارهٔ مفهوم حُسن و خوبی هم گفته شده است که حُسن که در واقع برای دلالت بر حالت تلائم و سازواری قوای ادراکی احساسی انسان با چیزی مثلاً قوهٔ باصره با منظره‌ای خاص است، به تحریک قوای طبیعی آدمی از مورد خود توسعه داده شده و در مورد نسبت انسان با چیزهای خاص (که چنان تلائمی نیست)، به کار رفته است. وقتی می‌گوییم «راست گفتن نیکو است»، معنای نیکوی را در غیر مورد واقعی خود که نسبت تلائمی بین قوای ادراکی احساسی انسان با چیزی است، به کار برده‌ایم و این، همان اعتبار یا اعطای حدّ چیزی به چیز دیگر است البته در دیدگاه علامه طباطبایی حُسن همراه وجوب است زیرا هرگاه شخص بین خود و فعلی نسبت وجوب را جعل کند ناگزیر بین خود و آن فعل تلائم را هم مفروض و مجعول می‌داند؛ یعنی در جعل و اعتبار هر وجوبی، حُسن و خوبی هم جعل و اعتبار می‌شود؛ زیرا معنا ندارد که طبیعت آدمی فرد را به کاری وادارد که با خودش نامتلائم باشد.

تا این جا معلوم شد که جعل و جوب برای غذاخوردن مثلاً ناشی از تجربه‌ای است که آدمی در گذشته داشته؛ یعنی مشاهده ضرورتی که بین غذاخوردن و احساس سیری داشته است. آن تجربه باعث شده اکنون که قوای طبیعی او وی را به سمت احساس سیری می‌کشاند، بین خود و غذاخوردن رابطه ضرورت و جوب و به تبع حُسن را جعل و اعتبار کند؛ اما کدام تجربه طبیعی منشأ جعل ضرورت و به تبع، حُسن برای راست گفتن، وفا به عهد و ده‌ها مورد از افعالی است که ما به نام افعال اخلاقی می‌شناسیم؟

آیا واقعاً باید و نبایدها و حسن و قبح‌های اخلاقی دام‌هایی هستند که آدمی به تحریک قوای طبیعی خود دانسته یا ندانسته برای شکار مقصود و غرض طبیعی خود می‌گستراند؟ آیا علامه طباطبایی به واقع چنین دیدگاهی درباره مفاهیم اخلاقی دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها دشوار است؛ زیرا از یک سو دست‌کم در ظاهر مفاد نظریه اعتباریات همین است؛ اما از سوی دیگر، پذیرش چنین دیدگاهی پیامدهایی دارد که در مجموع با نگرش اخلاقی و فلسفی علامه طباطبایی ناسازگار است. افزون‌تر آن با برخی از عبارتهایی که وی به ویژه در المیزان درباره اخلاق و اصول اخلاقی دارد، متناقض است. بررسی این مقوله مجال گسترده‌ای می‌خواهد که خارج از موضوع این مقاله است.

در این جا می‌کوشم تا چگونگی برخورد شهید مطهری را که خود یکی از آشناترین افراد به اندیشه‌های علامه است، بازگویم تا از رهگذر آن به بیان دیدگاه وی در خصوص مفاهیم اخلاقی به ویژه مفهوم «حُسن» بپردازم.

دیدگاه ادعایی مطهری

کسی که حواشی ارزشمند توضیحی و تفسیری مرحوم مطهری بر متن *اصول فلسفه و روش رئالیسم* را مطالعه کند، در بخش مربوط به ادراکات اعتباری احساس می‌کند که وی علاقه چندانی به تشریح نکات مربوطه ندارد و حتی تقریباً بخش عمده‌ای از متن اصلی مقاله بدون هیچ شرح و توضیحی چاپ شده است. هر چند بعدها یادداشت‌های مطهری درباره قسمت‌هایی از متن که پیش‌تر شرح نشده بود، در یادنامه شهید مطهری چاپ شد، ملاحظه همان تعلیقات و مقایسه آن‌ها با قسمت‌های دیگر کتاب اصول فلسفه، نشان‌دهنده بی‌رغبتی مطهری به قبول این مقاله است.

خود وی در این خصوص می‌نویسد:

در میان حکمای ما، آن کسی که از همه بیش‌تر در این باره [=حُسن و قبح اخلاقی] بحث کرده‌اند، آقای طباطبایی هستند. در مقاله ششم اصول فلسفه. این را در قسمت اول، ما پاورقی زده‌ایم و قسمت آخر را پاورقی نزدیم (به حکم عجله‌ای که در کار بود) و بعضی از قسمت‌های این بحث برای «ما قابل قبول نبود و نیست» و به هر حال، یک بحث بسیار اساسی و عمیقی است. [تاکید از نگارنده است] (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱۳، ۷۱۶).

اصل وجود ادراکات اعتباری، مورد قبول مطهری است؛ ولی برخی نکات جنبی نظریه علامه مانند توسعه اعتبار کردن به حیوانات مورد اشکال است.

ایشان [=علامه طباطبایی] می‌گویند: عالم اعتبار از همین جا شروع می‌شود، و طوری هم تعبیر می‌کنند که اندیشه‌های اعتباری در موجودات زنده مطلقاً [انسان و غیرانسان] وجود دارد، و همین تعمیم است که برای ما قابل قبول نیست (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱۳، ص ۷۱۹).

اما مشکل اصلی و مهمی که فراروی مطهری قرار دارد، چگونگی ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی با فرض قبول اعتباری بودن آنها است.

رویکرد انتقادی مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم درباره دیدگاه علامه طباطبایی درباره حُسن و قبح اخلاقی بیش از آن‌که به سرشت اعتباری آن‌ها مربوط باشد، به لوازمی است که از اعتباری بودن برمی‌آید که مهم‌ترین آن‌ها عدم جاودانگی اصول اخلاقی است. وی در توضیح سخن علامه می‌گوید:

سپس ایشان می‌گویند: این "بایدها" و "نبایدها" را انسان برای رسیدن به یک سلسله مقصدها اعتبار کرده است و از آن جا که مقاصد متغیر است، قهراً احکام هم متغیر خواهد بود؛ چون تا وقتی آن مقصد هست، این "باید" هم هست. وقتی آن مقصد تغییر کرد، قهراً آن "باید" هم تغییر می‌کند و لهذا ایشان می‌گویند: ادراکات اعتباری، برخلاف ادراکات حقیقی، ادراکات موقت و غیرجاویدند و تقریباً به حرف این‌جا می‌رسد که اخلاق و دستور نمی‌تواند جاوید باشد (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱۳، ۷۳۰).

مطهری که در ظاهر، اعتباری بودن حُسن و قبح را پذیرفته، اصل مسأله را مورد انتقاد قرار نداده؛ زیرا می‌گوید:

ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبایی و راسل گفته‌اند که معنای

"خوب بودن و خوب نبودن"، "باید و نباید"، دوست داشتن و دوست نداشتن است (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱۳، ۷۳۹)؛

البته طباطبایی، معنای خوب بودن و باید را دوست داشتن نمی‌داند؛ بلکه اعتباری می‌داند که برخاسته از دوست داشتن است و مطهری هم بر این نکته واقف است.

باید و نبایدها تابع دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌ها است (مطهری، ۱۳۶۲، ۳۵۸).

۶۱

قیس

ما فعلاً مفروض می‌گیریم که مطهری مانند طباطبایی حُسن و قبیح و باید و نباید را اعتباری می‌داند؛ ولی بعد نشان خواهیم داد که در واقع چنین نیست؛ اما بنا بر فرض مذکور می‌کوشیم تا ببینیم مطهری چگونه بین اعتباری بودن حُسن و قبیح و جاودانگی اصول مبتنی بر آن‌ها جمع می‌کند.

پیش از هر چیز، شهید مطهری می‌کوشد نشان دهد که حتی اگر حُسن و قبیح اعتباری باشد، باید پذیرفت که اعتباری ثابت و غیرمتغیر است؛ برای مثال با این‌که گاهی دواعی احساسی طبیعی آدمی وی را به دروغ گفتن فرامی‌خواند همواره و به رغم خواسته‌های طبیعی خود، راست‌گویی را نیک می‌دانیم.

این باید و نباید و حُسن و قبیح‌های رها از اسارت قوای طبیعی و خواسته‌های طبع سرکش و متغیر آدمی چگونه قابل تحلیلند؟

به اعتقاد مطهری، پذیرش دولایه بودن هویت آدمی یعنی وجود دو من در انسان، کلید حلّ معماً است. اعتبارهای متغیر و گذرا به من سفلی انسان که چیزی جز غرایز و قوای طبیعی آدمی نیست مربوط می‌شود. دام‌های اعتبار متغیر و ناپایدار برای رسیدن به مقاصد این طبیعت شخصی متحوّل و متغیر است؛ اما در انسان، قوایی وجود دارد که برخاسته از «من علوی» او است و این قوا هم دستگاه ادراکی انسان را برای رسیدن به مقاصد خاص خود که ثابت و پایدار است، تحریک کرده به اعتبارسازی وامی‌دارد.

انسان دارای دو "من" است: من سفلی و من علوی بدین معنا که هر فرد یک موجود دو درجه‌ای است: در یک درجه حیوان است؛ مانند همه حیوان‌های دیگر و در یک درجه دیگر دارای یک واقعیت علوی است. ... انسان این "من" علوی را کاملاً در خودش احساس می‌کند و بلکه این "من" را اصیل‌تر هم احساس می‌کند (مطهری، ج ۱۳، ۷۳۸).

بهترین دلیل برای وجود این «من علوی» در نهاد انسان جدالی است که آدمی هنگام انجام کار خلاف در خود می‌یابد. گویی آدمی، خود را محاکمه می‌کند و این فقط در صورت وجود دو جنبه از من در او ممکن است.

این جدال‌ها در حیوانات وجود ندارد. حیوان است و همان طبیعتش. حیوان است و همان میل‌ها. هر نحو که میل حکم کرد حیوان عمل می‌کند. ... این جدال درونی بین چه و چه است؟ جدال خود انسان با خود انسان است. ولی مطلب این است: در وقتی که میل طبیعی انسان بر اراده اخلاقی او پیروز می‌شود و کاری که تصمیم گرفته بود نکند می‌کند، چه حالتی به انسان دست می‌دهد؛ حالت شرمندگی و حالت شکست. ... انسان آن‌گاه که میل‌ها بر اراده اخلاقی غالب می‌شود، واقعاً احساس می‌کند که شکست خورده... این همان جا است که انسان درک می‌کند که خود اصلی، خود واقعی، من حقیقی، آن اراده اخلاقی است که تحت فرمان عقل است (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۷۰ - ۱۷۳)

استاد مطهری قوای محرکه آدمی را منحصر در قوای طبیعی او که برای بقای من سفلی است نمی‌داند و معتقد است که بخش قابل توجهی از قوای محرکه آدمی به من علوی او مربوط می‌شود و تمایلات برخاسته از همین تحریک من علوی است که منشأ اعتبار حُسن و قبح و باید و نباید برای برخی امور و افعال می‌شود.

به نظر مطهری، وجود من علوی برای آدمی به طور کامل آشکار است و همین جوهر من علوی است که سبب کرامت و شرافت ذاتی انسان می‌شود. این موضوع، اصل اسلامی بسیار بزرگ تلقی شده و جانمایه دیدگاه شهید مطهری درباره جمع اعتباری بودن حُسن و قبح و جاودانگی اصول اخلاقی است.

از نظر اسلامی، من واقعی انسان همان نفخه الهی است که در هر کسی هست و احساس اخلاقی از این «من» سرچشمه می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۷۹)

انسان به حکم این‌که دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است که [همان] جنبه ملکوتی و تفعه الهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند. بعد در میان کارها و ملکات احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست؛ وقتی احساس تناسب و هماهنگی می‌کند، آن را خیر و فضیلت می‌شمارد و وقتی آن را به خلاف آن کرامت می‌یابد، آن را رذیلت می‌داند (مطهری، ج ۱۳، ۷۳۹)؛

اما تفاوت اصلی من سیفلی و علوی در این است که انسان‌ها از جهات کمال روحی متشابهند و از این روی، تمایلات برخاسته از من علوی آدم‌ها مشترک است و همین خاستگاه، اعتبار ثابت و همگانی حُسن و قبح اخلاقی است.

انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها همه یک رنگ می‌شود. دیدگاه‌ها هم در آنجا یکرنگ می‌شود. ... قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضائل اخلاقی چه اجتماعی و چه غیراجتماعی مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود (مطهری، ج ۱۳، ۷۴۰).

تاکنون چنین می‌نماید که شهید مطهری، اصل سخن علامه را که حُسن و قبح اعتباری است و به حکم اعتباری بودن در ظرف احساس خاصی بروز و ظهور می‌یابد و با فروکش کردن آن احساسات، وجودش را از دست می‌دهد، می‌پذیرد؛ اما می‌گوید: چون در نهاد انسان، من علوی وجود دارد که همواره و در همه انسان‌ها احساسات یکسانی را ایجاد می‌کند و هرگز این احساسات فروکش نمی‌کند، حُسن و قبح اعتباری ثابت و جاودانی خواهیم داشت.

پرسش‌هایی درباره دیدگاه ادعایی مطهری

اکنون درباره این سخن تأمل بیش‌تری می‌کنیم. احتمالاً، هم علامه طباطبایی و هم شهید مطهری اصل فرایند اعتبارکردن را فعالیت قهری ذهن به تبع احساسات و دواعی احساسی طبیعی یا به قول مطهری، اعم از طبیعی و فراطبیعی (ملکوتی) می‌دانند و از این روی، جای این اشکال نیست که کسی بگوید احساسات و دواعی مشترک لزوماً به معنای اعتبارهای مشترک نیست؛ اما اگر اصل وجود احساسات و دواعی ملکوتی مشترک در نهاد انسان‌ها را که قوه محرکه رشد و کمال معنوی انسان است بپذیریم و وجود فطرت مشترک را مسلم بگیریم، باز جای چند پرسش باقی است: اول این‌که آیا این امکان نیست که قوای ملکوتی یک فرد در زیر سیطره قوای طبیعی از هرگونه فعالیت و نشاط بازماند و در نتیجه چون میل و گرایش به مقتضیات من علوی (که البته در مورد این فرد فعالیت ندارد) وجود ندارد، اعتبار حُسن و قبح اخلاقی هم معنایی نداشته باشد.

چنین کسانی ادراک حُسن و قبح اخلاقی را نخواهند داشت و از این روی، ملامت و نکوهشی

بر انجام کارهای زشت اخلاقی در مورد این‌ها جای ندارد.

آیا واقعاً آدمی فقط در صورت فعلیت گرایش‌های معنوی و ملکوتی قادر به ادراک اعتباری حُسن و قبح اخلاقی است؟

آیا کسی که مقهور قوای طبیعی است و کار زشت انجام می‌دهد، ادراک اخلاقی مربوط به زشتی این کار را نخواهد داشت؟

طبق نظریه اعتباریات، ظاهراً چنین است؛ زیرا ملاک اعتبارکردن، وجود احساسات و گرایش‌های خاص (که لزوماً امری بالفعل شمرده می‌شود) است و چون در این فرد، تمایلات علوی غلبه ندارد و برای مثال، شهوت جنسی بی‌مهار فعال است وی درکی از قبح زنا نخواهد داشت و حتی آن را (بنا به تحریک قوای طبیعی خود) به تصور حُسن و با اعتبار لزوم انجام خواهد داد.

نکته دیگری که به صورت اشکال بر این دیدگاه قابل طرح است، این‌که تمییز من سفلی و علوی یک تمییز هنجاری اخلاقی است؛ در حالی که مطابق این نظریه، ادراکات اخلاقی انسان از فعالیت من علوی آغاز می‌شود و از این روی، معیاری بر ترجیح اخلاقی اصل خود من علوی بر من سفلی در کار نخواهد بود.

مسئله دیگر در این جا این است که وقتی برای مثال، قوای طبیعی آدمی را وامی‌دارد تا حد ضرورت و حُسن را به سیری و غذاخوردن دهد، آیا سیری و غذاخوردن لزوماً با قوای طبیعی آدمی ملائمتند؟

به تعبیر دیگر، آیا این امکان وجود ندارد که دستگاه ادراک اعتباری انسان بنا به تحریک یک قوه طبیعی، چیزی را ضرور و نیکو بداند که سبب تباهی کل وجود آدمی شود؟ فرض کنید بیماری که نوشیدن آب برایش کُشنده است، اما به تحریک قوه غاذیه سیراب شدن را ضرور و نیک می‌پندارد. این جا در مجموع قوای طبیعی ملائم با سیراب شدن نیست.

آیا این امکان وجود دارد که من علوی هم گاهی در مسیر اعتبارسازی، چیزی را که با کل هویت من علوی ناسازگار است، در اثر تحریک یکی از قوای خود، ضرور و نیک بداند؟

برای مثال، فرض کنید قوه مهربانی، آدمی را وادارد تا در جایی که گرفتن انتقام سزاوار است، ضرورت گذشت یا حُسن بخشش را اعتبار کند؟ آیا این اعتبار، سبب حُسن آن کار می‌شود؟

برخی از تعبیرهای شهید مطهری چنان است که نکته اصلی اخلاقی بودن یک فعل، ملائمت واقعی آن فعل با کمال نفس یا من علوی است و اعتبارکردن، جزء مؤلفه‌های حُسن و قبح یا باید و نباید اخلاقی نیست.

به تعبیر دیگر، در ذات راستی، یک حسن معقول و یک زیبایی ذاتی وجود دارد. خود راستی، خیر و کمال نفس انسانی است. دروغ مغایر جوهر انسانی است (مطهری، ۱۳۶۲، ۳۵۱).

این ویژگی‌ها در حاق ذات فعل راستی و دروغند و اعتبارکردن انسان، چیزی را بر اصل این ویژگی‌ها نمی‌افزاید یا از آن‌ها نمی‌کاهد.

به نظر نگارنده، دغدغه اصلی مطهری درباره حُسن و قبح اخلاقی، نشان دادن جاودانگی اصول اخلاقی است که به گمان وی حتی از جاودانگی خود حقیقت هم مهم‌تر است و برای ما مسلمانان به حکم اعتقادی که به خاتمیت دین اسلام داریم و آموزه‌های آن را به طور کلی و به ویژه آموزه‌های اخلاقی آن را جاودان می‌دانیم، اهمیت مضاعفی دارد (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱۳، ۷۰۶).

استاد بیش از آن که سودای تحلیل سرشت حُسن و قبح اخلاقی را داشته باشد، درصدد است تا نشان دهد حتی با تحلیل‌های گوناگون و متعددی مانند نظریه اعتباریات که وی گاهی به نام نظریه علامه و راسل می‌نامد هم می‌توان از جاودانگی اصول اخلاقی دفاع کرد.

نسبی‌گرایی در هر سه تقریرش یعنی وصفی و هنجاری و فرااخلاقی، مورد رد و انکار شهید مطهری است (برای آشنایی اجمالی با سه تقریر مختلف نسبی‌گرایی در حوزه اخلاق ر.ک: (wong, 2001: 1164).

استاد مطهری با نسبی‌گرایی توصیفی که می‌گوید هنجارهای اخلاقی جوامع چنان گوناگون و متباین است که در هیچ حالت قابل جمع و سازگاری نیست مخالف است و آن را با توجه به وجود من علوی که در همه انسان‌ها مشترک است، رد می‌کند. تردیدی نیست که ممکن است جوامع از ارزش‌های گوناگونی پیروی کنند؛ اما این ارزش‌های متفاوت نمی‌تواند همگی اخلاقی باشد؛ بلکه با توجه به تعریف ارزش اخلاقی که متابعت با من علوی است و با توجه به من علوی مشترک آدمیان علی‌الاصول هنجارهای اخلاقی متفاوت در کار نخواهد بود.

درباره نسبی‌گرایی هنجاری که توصیه به رواداری و تسامح در تعامل با دیگران است و اذعان

به این که منظومه‌های ارزشی اخلاقی متفاوت داریم هم مطهری دیدگاهی مخالف دارد. وی معتقد است که فقط یک منظومه اخلاقی وجود دارد و ما به حکم همین من علوی و احساس اخلاقی وظیفه داریم حتی المقدور دیگران را که از این مدار و منظومه خارج شده‌اند، از رهگذر امر به معروف و نهی از منکر به استقرار در مآمن و مأوای اصلی آدمی یعنی همان منظومه اخلاقی فراخوانیم، و سرانجام درباره این ادعای نسبی‌گرایی فرااخلاقی که راه عقلی مشخصی برای کشف ارزش‌های اخلاقی و نشان دادن درستی دعاوی اخلاقی وجود ندارد، با صراحت می‌گوید:

یک سبب گمراهی مردم جاهلیت همین بود که قوه درک خوبی و بدی از آن‌ها سلب شده بود و هر قبیح و زشتی را تحت عنوان دین قبول می‌کردند. قرآن کریم این جهت را از آن‌ها انتقاد می‌کند و می‌گوید: شما باید این قدر بفهمید که کارهای زشت در ذات خود زشتند و ممکن نیست خداوند کار زشتی را تجویز کند و به او دستور دهد (مطهری ۱۳۸۰: ج ۴، ۹۵۵).

راه فهم ارزش‌های اخلاقی و کشف حُسن و قبیح‌ها و باید و نبایدها درک خود متعالی و تأمل و توجه به آن است. مبنای داوری در این باره، شناخت درست کارکرد و نقش قوای مختلف آدمی به ویژه تمایلات علوی است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱: ج ۲۱، ۴۱ - ۴۴۰)

دیدگاه واقعی مطهری

اکنون باز می‌پرسیم که آیا دیدگاه مطهری درباره حُسن و قبیح اخلاقی همان مسلک اعتباریات است؟

اگر بتوانیم ثبات اصول اخلاقی را با مجعول و اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی از رهگذر وجود احساسات ثابت من علوی جمع کنیم، چگونه می‌توانیم هم به اعتباری بودن حُسن و قبیح اخلاقی فتوا دهیم و هم از کشف حُسن و قبیح اخلاقی با عقل و خرد خود سخن گوئیم.

به نظر می‌رسد استاد مطهری از یک دیدگاه شناخت‌گرایی اخلاقی دفاع می‌کند که معتقد به عینی بودن ارزش‌های اخلاقی است؛ البته این امر عینی یک نسبت تلائمی با ذات علوی انسان است که مستقل از دواعی احساسی طبیعی و متغیر وی قابل کشف است. حتی اگر احساسات و عواطف

من علوی در جایی فعلی نباشد و من علوی در اسارت من سفلی به سر برد، باز می توان از ملائمت یا عدم ملائمت برخی افعال با آن ذات در اسارت سخن گفت؛

بدین ترتیب وی می کوشد تا سرشت انگیزانندگی ارزش های اخلاقی را با توجه به هماهنگی من علوی با آنها حل کند. بدین معنا است که وی می گوید: منبع و مصدر ارزش های اخلاقی من علوی انسان است.

۶۷

بدین ترتیب، این تصوّر که «در واقع مطهری اصل نظریه اعتباریات علامه طباطبایی را می پذیرد و اختلاف نظر وی با علامه طباطبایی در مورد تفسیر بایدهای کلی است.» (نصری، ۱۳۸۲، ۳۶۴)، به رغم این که با ظاهر سخن مطهری موافق است با روح دیدگاه وی مخالفت دارد؛ زیرا سخن مطهری درباره حُسن و قبح همان سخن معروف متکلمان مسلمان معتزلی و شیعی است که قائل به ذاتی بودن آنها در مقام تحقّق و عقلی بودن آنها در مقام کشف و اثباتند.

قیس

منابع و مأخذ

1. Putnam, Hilary, Fact/ Value Dichotomy, Harward University press, 2002.
 2. Williams, Bernard, Ethics and the limits of philosophy, London, 1985.
 3. Wong, David B, "Moral Relativism" in Lawrence C. Becker and charlotte B. Becker (eds) Encyclopedia of Ethics, 2001, Rutledge.
۱. جوادی، محسن، مسأله باید و هست، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول، ۱۳۷۵ش.
 ۲. مطهری، مرتضی، «نقدی بر مارکسیسم»، در مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ششم، ۱۳۸۰ش، ج ۱۳.
 ۳. _____، شرح «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در مجموعه آثار، انتشارات صدرا، هشتم، ۱۳۸۰ش، ج ۶.
 ۴. _____، «اصل عدل در اسلام» در مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ششم، ۱۳۸۰ش، ج ۴.
 ۵. _____، آشنایی با علوم اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
 ۶. _____، اسلام و نیازهای زمان ج ۲، در مجموعه آثار، انتشارات صدرا، اول، ۱۳۸۱ش، ج ۲۱.
 ۷. _____، فلسفه اخلاق، انتشارات صدرا، پنجم، ۱۳۶۷ش.
 ۸. مک‌ناوتن، دیوید، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ش.
 ۹. نصری، عبدالله، حاصل عمر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول، ۱۳۸۲ش.