

تحلیل و بررسی نظریه نفس‌الامری الزام‌های اخلاقی

هادی صادقی* | حسین حاجی‌پور** | محمد مهدی کیانی***

چکیده

تفاوت نگاه به سرشت بایستگی‌های اخلاقی، منشأ تنوع نظریه‌هایی در این باب شده است. نظریه الزامات اخلاقی آیت‌الله لاریجانی یکی از آنهاست که به علت اعتقاد به معناداری و واقعیاتی نفس‌الامری، از سایر نظریه‌ها متمایز شده است. این مقاله ضمن تبیین دیدگاه ایشان و بررسی اجمالی سایر نظریه‌ها از نگاه خود ایشان، نظریه الزامات اخلاقی و عقلی را در سه حوزه معناشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تحلیل و ارزیابی کرده است و ضمن اصرار بر اتقان و عدم تعارض بخش‌های مختلف این نظریه، نقدهایی بر آن وارد کرده است؛ انحصار عقل در ادراک، قابل تأمل است و تأکیدهای قرآنی، روایی و فلسفی بر جایگاه عقل عملی و الزام و تدبیر آن نیز قابل توجه است. با توجه به جایگاه عقل در منابع مختلف و ترسیم دقیق آن، نحوه ادراک ما از احکام عقلی، نیازمند تفصیل بیشتری است که با لحاظ رویکرد مُدرکیت عقل، توجیهات مقدر دیدگاه فوق، به سمت تعارضات پیش خواهد رفت؛ اما اگر نگاه به جایگاه عقل تغییر کند، تدقیق اندیشمندان و از جمله خود استاد لاریجانی در نظریه الزامات اخلاقی و عقلی، مقدمه تسریع در روند رسیدن به نظریه‌ای جامع در باب نظریه اخلاقی اسلام خواهد شد.

واژگان کلیدی

بایستگی اخلاقی، عقل عملی، عالم لزومات اخلاقی، استاد صادق لاریجانی.

*. عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث.

** دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث.

*** دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۲۵

hajipour11.@chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۹

طرح مسئله

یکی از پژوهش‌های مهم فلسفه اخلاق و فرااخلاق، تحقیق و تحلیل مفهوم بایستگی اخلاقی است. رویکردهای فیلسوفان در برابر این مسئله، مختلف بوده است و هر کدام درباره معنا و منشأ دستورات اخلاقی الزام‌آور، تحلیل‌های گوناگونی ارائه نموده‌اند.

در میان فیلسوفان غربی، برخی اساس الزام‌های اخلاقی را فشار اجتماعی و گرایش درونی انسان‌های ممتازی می‌دانند که تلاش می‌کنند جامعه را به سوی ارزش‌های والایی رهنمون سازند که خودشان درک کرده‌اند. برخی دیگر معتقدند صرف ادراک حقیقت اخلاقی، امیال لازم برای انجام دستورات اخلاقی و عمل به الزام‌های اخلاقی را فراروی انسان قرار می‌دهد. (مک ناوتن، ۱۳۸۶: ۸۸ - ۸۷)

نظریه‌ای دیگر که در اخلاق هنجاری، برگرفته از نظریه وظیفه‌گروانه است، الزام را براساس غایت‌نگری سودگروی قابل تبیین می‌داند و معتقد است زمانی الزام درباره انجام کاری معنا دارد که آن عمل، بیشترین غلبه خوبی را بر بدی به بار آورد. طبق این دیدگاه، وظیفه و الزام بر مبنای دو اصل نیکوکاری و عدالت اتخاذ شده است. (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۱۲۰ و ۱۶۳) از نظر کانت، عقل سرچشمه همه الزامات اخلاقی است و به‌کارگیری عقلانیت، تنها در سایه اختیار و اراده معنا دارد. (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۴۶ - ۲۴۵) نظریه دیگری، الزام اخلاقی را با توجه به نظریه اصلاح‌شده امر الهی تبیین می‌کند. دیدگاه اخیر هویتی اجتماعی دارد. (مروارید و همتی‌مقدم، ۱۳۸۹: ص ۹۳ به بعد)

ابتکارات فیلسوفان و متفکران مسلمان نیز به فراخور پژوهش در این عرصه چشمگیر است. بایستگی از دیدگاه غالب ایشان معنادار بوده، برخی نظیر محقق اصفهانی که تحویل‌گرا است، باید و نباید را صورت مجازی حسن و قبح می‌دانند. (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۳) در بین اندیشمندانی که بایستگی‌های اخلاقی را معنادار می‌دانند، عده‌ای ضرورت مورد بحث را انتزاعی دانسته، آن را به ضرورت علی فلسفی برمی‌گردانند.

علامه طباطبایی ضرورت آن را اعتباری می‌داند و معتقد است انسان با آنکه در انجام کارهایش مختار است، برای رسیدن به اهداف و غایات خود، با قوای فعاله به‌سوی آن اهداف و غایات حرکت می‌کند. قوای فعاله، احساساتی را درون او ایجاد می‌کند و سبب می‌شود تا افعال قوای خود را دوست داشته باشد. بنابراین برای خواسته‌های خود، «باید» ایجاد می‌کند و بایستگی اعتبار می‌نماید. مفهوم «باید» همان نسبی است که انسان میان قوه فعاله و صورت احساسی خویش که بر نتیجه و اثر عملی انطباق دارد، برقرار کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲ / ص ۱۴۱ به بعد)

مرحوم حائری یزدی، ضرورت پیش‌گفته را بالغیر می‌داند و می‌گوید: فاعل مختار، با اراده و خواست

خود، به فعلی که تا قبل از این خواست و اراده ممکن بوده، وجوب و ضرورت می‌بخشد؛ وجوب و ضرورتی که بالغیر است. اینکه باید این کار را انجام داد، یعنی تحقق فعل مورد اراده است؛ ضرورت تحقق واقعی که از ناحیه انسان و اراده او به فعل تعلق می‌گیرد. (بنگرید به: حائری، ۱۳۶۱: ۱۰۴ - ۱۰۲) طبق نظریه استاد مصباح یزدی، مفاد باید و نباید، ضرورت بالقیاس الی الغیر است؛ بدین‌گونه که بین هر علت و معلولی، ضرورت بالقیاس الی الغیر برقرار است؛ با توجه به معلول، علت ضرورت وجودی پیدا می‌کند و با توجه به علت، معلول ضرورت وجودی می‌یابد. ضرورت موردنظر کشف می‌شود؛ نه آنکه جعل گردد و فهم باید‌ها و نبایدها، فهم واقعیت است. (بنگرید به: مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۶۱ - ۵۸)

استاد لاریجانی اگرچه مفاد بایستگی را معنادار می‌داند، برخلاف دیدگاه‌های گذشته که ضرورت آن را انتزاعی و علی - معلولی می‌شمارند، واقعیتی نفس‌الامری و ضرورتی می‌داند که انسان، درون خود به علم حضوری می‌یابد. باید‌ها و نبایدهای اخلاق، بیانگر این الزام‌های درونی هستند. تصریح نظریه‌پرداز به تجدیدنظر زبان‌شناسانه، تفاوت هستی‌شناسانه و رویکرد جدید در الزام‌های اخلاقی، سبب شد تا در این مجال، دیدگاه ایشان در حد بضاعت تحلیل و موشکافی شود که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

تبیین نظریه الزامات اخلاقی استاد لاریجانی

ابتدا ذکر این نکته ضروری است که در تبیین نظریه، به صورت مستقیم از دو مقاله استاد در مجله پژوهش‌های اصولی (لاریجانی، ۱۳۸۲: ش ۶ / ۲۵ - ۷) و البته از سایر آثار ایشان استفاده شده است؛ در عین حال از سلسله دروس فلسفه اخلاق ایشان و از منابعی که به جزوه مذکور استناد داده‌اند، استفاده نشده است؛ چراکه گویا دروس فلسفه اخلاق در حال تدوین است.

استاد لاریجانی در دو مقاله پیش‌گفته، نظریه‌اش را با نقد بر سایر نظریه‌ها آغاز کرده، اشکالات هر یک را بازگو می‌نماید و سپس به تبیین دیدگاه الزام می‌پردازد. ایشان نظریه خویش را واقع‌گرایانه معرفی نموده و در هستی‌شناسی الزام، تجدیدنظر صورت گرفته است. وی تحلیل خاص از مفهوم الزام و لزوم اخلاقی را نقطه متمایز نظر خود با سایر نظریه‌های اخلاقی در این باره می‌داند.

اولین نظریه‌ای که ایشان آن را تحلیل و نقد می‌کند، دیدگاه محقق اصفهانی است که به باید‌های عقلی معتقد نیست و قضایای مشتمل بر باید‌های اخلاقی را به قضایای حسن و قبح و در نهایت، به بنای عقلا ارجاع می‌دهد. (بنگرید به: اصفهانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۱۷ - ۸)

طبق مبنای ایشان، کار عقل فقط ادراک است و هیچ‌گونه الزامی ندارد؛ زیرا الزام از حسن و قبح برمی‌خیزد و حسن و قبح همان پسند و ناپسند عقلا است. وی با برهان محقق اصفهانی که عقل را

دارای ادراک می‌داند، نه الزام، موافق است؛ اما برای گریز از مبنای آرای عقلا که متناسب با زمان و مکان است و به نسبت می‌انجامد، آن را قبول نمی‌کند و برای گریز از آن، به عالم لزوم‌های عقلی و اخلاقی معتقد می‌گردد. ایشان در جای دیگری می‌گوید: مراد از لزوم عقلی، بعث یا تحسین و تقبیح عقلایی نیست؛ بلکه ضرورت و لابدیت عقلی است. (اصفهانی، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۶: ۱۴۸)

برهان اصلاح‌شده آقای لاریجانی در الزامات اخلاقی را می‌توان این‌چنین ارائه نمود که: کار عقل ادراک است و الزام ندارد. عالم دیگری هست که الزام دارد و عقل، آن لزوم‌ها را درک می‌کند. براساس این برهان، غرض از الزام‌های اخلاقی، یافتن این لزوم‌ها و احساس و ادراک آنهاست. لزوم‌های مورد بحث، نه تکوینی‌اند و نه اعتباری، و نفس الامر و واقع، منحصر در محسوسات نیست. بنابراین عالمی فراتر وجود دارد که ساکنان آن، لزوم‌های عقلی و اخلاقی‌اند. عقل این عالم را می‌یابد و ساکنانش را ادراک می‌کند.

استاد لاریجانی در نقد نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، ریشه آن را در تحقیقات استادش، محقق اصفهانی و بلکه مقتبس از آرای وی می‌بیند و البته ابتکارات علامه را در اعتباریات قابل توجه می‌داند. (لاریجانی، ۱۳۷۳: ۵۳) طبق دیدگاه علامه، مفهوم وجود و ضرورت، از رابطه ضرورت میان علت و معلول برگرفته می‌شود. رابطه بین افعال و قوای انسانی از سنخ همین رابطه است. فعل هنگام صدورش با یکی از قوای انسانی، نسبت ضرورت تکوینی پیدا می‌کند و انسان این ضرورت را در جایی قرار می‌دهد که واقعاً ضرورتی در کار نیست و تنها یک اعتبار است.

هرچند علامه معتقد است در صدور هر فعل انسانی، مفهوم «باید» برقرار می‌شود که حقیقی و واقعی است، (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲ / ۱۹۳) استاد لاریجانی بر این باور است که نظریه الزام و اعتبار علامه، همه بایدها و از جمله بایدهای اخلاقی را اعتباری می‌داند؛ زیرا علامه مصادیقی را که برای بایدهای اخلاقی ذکر می‌کند، اعتباری می‌داند و حتی شهید مطهری هم به اعتباری بودن مراد ایشان در تمام بایدها - اعم از اخلاقی و غیراخلاقی - تصریح می‌کند. (لاریجانی، ۱۳۸۲: ش ۶ / ۱۹) نقد استاد لاریجانی بر دیدگاه علامه آن است که نظریه اعتباریات، با واقعیت‌های بیرونی انطباق ندارد و هنگام تصور فعل و میل به آن، نیازی به وساطت اعتبار بایستی نیست و اعتبار باید از سوی انسان نسبت به خودش، امری لغو است.

وی در نقد بر نظریه ضرورت بالغیر می‌گوید: مرحوم حائری یزدی، هستی‌ها را به مقذور و نامقذور (تکوینی) تقسیم کرده، وجوب اخلاقی را همان ضرورت هستی‌های مقذور می‌داند که این ضرورت اخلاقی همان ضرورت‌های محفوف به فعل در آن هنگامی است که فعل، تحقق خارجی پیدا می‌کند؛ اما اشکال نظریه آن است که هرچند هر وجودی محفوف به ضرورت است، هیچ‌کدام از دو ضرورت، باید اخلاقی نیست.

وی در نقد بر نظریه آیت‌الله مصباح یزدی به تفصیل سخن می‌گوید. نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر، از دو نوع رابطه انسان با فعلش و نیز رابطه فعل او با غایتش شکل گرفته است؛ بدین‌گونه که افعال اخلاقی با غایات مطلوب بالذات انسان، رابطه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر دارند. فعل انسان، علت تحقق کمال مطلوب در خارج است و نسبت به معلول خودش، ضرورت بالقیاس دارد. بایدهای اخلاقی در ضرورت بالقیاس الی‌الغیر مطرح می‌شود. طبق دیدگاه آیت‌الله مصباح، مفاد جملاتی نظیر «باید عدالت بورزی» اخبار است که در آن از صیغه انشا استفاده شده است. در واقع مفهوم باید، از یک جمله شرطیه پدید آمده است.

استاد لاریجانی، چهار اشکال بر نظریه ضرورت بالقیاس وارد می‌نماید: اول آنکه، در نسبت سه‌ضلعی رابطه انسان با فعل، و فعل با غایت، قضایای اخلاقی در نسبت انسان با فعل مطرح می‌گردند و همه نظریه‌ها بر این مطلب تصریح و تأکید دارند؛ اما استاد مصباح، مفاد قضایای اخلاقی را به رابطه فعل با غایت معطوف می‌دارد که براساس تحلیل زبان‌شناسانه، عطف نادرستی است و وجود غایت، ربطی به مفاد جمله امری ندارد. البته با توجه به اینکه آقای مصباح تمام جمله‌های اخلاقی را حقیقتاً خبری می‌دانند، جمله‌های به‌ظاهر امری، معنای خبری دارند و خبری شمرده می‌شوند. بنابراین اشکال یادشده نیازمند تأمل بیشتری است.

اشکال دوم آقای لاریجانی آن است که بایستگی مربوط به کمال مطلوب، در نظریه ضرورت بالقیاس دیده نمی‌شود و قابل توجیه نیست. البته در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت کمال مطلوب، فعل اخلاقی نیست و فرااخلاق درباره جمله‌هایی بحث می‌کند که موضوع جمله، فعل اخلاقی است.

استاد لاریجانی در اشکال سوم معتقد است نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر، الزام را نفی می‌کند و حتی اشکال دیگری هم به وجود می‌آید که وجود الزام، منافاتی با حب ذاتی ندارد. اشکال سوم از آنجا ناشی می‌شود که استاد مصباح، بایدهای اخلاقی را همان ضرورت‌های بالقیاس بین فعل و کمال مطلوب می‌داند؛ از این‌رو ضرورت بین وجود فعل و وجود غایت یا در حالت نفس الامری، بین وجود مقدر فعل و وجود مقدر کمال مطلوب برقرار است؛ درحالی‌که بایستگی‌های اخلاقی به فعل در حال عدم تعلق می‌گیرد.

به تعبیر واضح‌تر، استاد لاریجانی معتقد است این نظریه نمی‌تواند متعلق «باید اخلاقی» را تبیین کند؛ زیرا متعلق «باید اخلاقی»، فعل اخلاقی است و این فعل یا در خارج موجود است یا در ذهن، که در هر دو صورت با نظریه یادشده ناسازگار است؛ زیرا اگرچه فعل موجود در خارج، علت تامه پیدایش نتیجه اخلاقی است، به دلیل محقق شدن آن، دیگر مورد طلب امر نیست و متعلق «باید» شمرده نمی‌شود و فعل موجود در ذهن نیز به دلیل اینکه ذهنی است و بین وجود ذهنی فعل و نتیجه خارجی ضرورتی نیست،

متعلق «باید اخلاقی» نخواهد بود. پس این نظریه توانایی آن را ندارد که وجود متعلق «باید اخلاقی» را تبیین کند؛ از این رو نظریه، مردود است.

به نظر می‌رسد در این اشکال، به علت غایی توجه نشده است؛ زیرا چنین اشکالی در بسیاری از مسائل مانند جمله‌های حقیقی جاری است؛ برای نمونه، در جمله «اگر بخواهد باران بیاید، آمدن ابر ضروری است»، آمدن باران، معلول آمدن ابر است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که وجود باران، وابسته به وجود ذهنی ابر است یا به وجود خارجی ابر نیاز دارد؟ روشن است که وجود ذهنی ابر منظور نیست؛ زیرا وجود ذهنی ابر، علت باران نیست؛ اما اگر وجود خارجی ابر منظور باشد، هنوز محقق نشده است تا متکلم، این وجود را سبب بارش باران بداند؛ بلکه با لفظ «اگر»، جمله را به صورت شرطی بیان می‌کند؛ از این رو اشکال در همه جمله‌های حقیقی نیز قابل تبیین است. از آنجا که جمله‌های اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح، مانند جمله‌های حقیقی هستند، استاد لاریجانی هر تبیینی برای جمله‌های حقیقی داشته باشد، در اینجا نیز جاری می‌شود.

به علاوه، جواب حلی این اشکال، بیانی شبیه به تبیین رابطه علت غائی و غایت است که علت غائی وجودش ذهنی، و وجود غایت خارجی است. در «باید اخلاقی» نیز نتیجه اخلاقی، علت غائی می‌شود تا فاعل، فعل اخلاقی را انجام دهد و به آن غایت و نتیجه برسد. زمانی که امر، جمله اخلاقی را بیان می‌کند، طرفین ضرورت، وجودشان ذهنی است و زمانی که محقق شدند، وجودشان خارجی می‌شود؛ اما زمانی که وجود نتیجه ذهنی است، وجود ذهنی صرف، علت غائی نیست؛ بلکه وجود ذهنی‌ای که از ماهیت خارجی حکایت می‌کند و از لحاظ ماهیت، با وجود خارجی یکسان است، علت غائی خواهد بود. آیت‌الله مصباح نیز تصریح می‌کند که یک طرف رابطه ضرورت بالقیاس، علت غائی است؛ از این رو می‌توان رابطه فعل اخلاقی را با نتیجه، رابطه علت ناقصه یا علل معده با معلول دانست. به نظر می‌رسد استاد لاریجانی با تفکیک وجود ذهنی فعل اخلاقی از ماهیت آن، اشکال را مطرح کرده است و در صورت عدم تفکیک این دو، اشکال مندفع خواهد شد.

آخرین ایراد آقای لاریجانی آن است که افعال انسانی باید معلل به اغراض عقلایی شود و به نظر می‌رسد در عالم عقلایی، میل داشتن و حب داشتن، الزامات اخلاقی را توجیه نمی‌کند. (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۲۲)

نظریه حاضر علاوه بر مکشوف ساختن اشکالات وارد شده بر سایر دیدگاه‌ها، بدین صورت قابل تبیین است که درک مفهیمی نظیر الزام، از جانب عقل صورت می‌گیرد و عقل الزام ندارد؛ بلکه فقط ادراک دارد. واقعیت الزام‌های اخلاقی غیر از الزام‌های تکوینی است. الزام‌های اخلاقی در حقیقت، لزوم‌های واقعی هستند که ما آنها را احساس می‌کنیم. آنها اعتباری و از سنخ بنای عقلا نیستند و ارجاع آنها به

ضرورت بالقیاس هم درست نیست؛ بلکه واقعیتی از سنخ خاص و ساکنان عالمی دیگرند. واقعیت لزوم‌های اخلاقی، اموری نفس الامری‌اند، نه واقعیت‌های خارجی ما. از لزوم‌های مورد بحث با مفهوم لزوم، مفهوم ضرورت و مفهوم بایستی حکایت می‌کنیم. به تعبیر استاد لاریجانی، ضرورت اخلاقی همان لزومی است که در بایدهای اخلاقی ادراک می‌کنیم. البته در جای دیگری آمده است که به یقین، مفهوم «باید» همان مفهوم «ضرورت» نیست. (وارنوک، ۱۳۶۸: ۱۵۵ - ۱۵۴)

آقای لاریجانی معتقد است واقعی بودن لزوم، منافاتی با انشا از آن مفهوم ندارد و ابراز لزوم‌های واقعی می‌تواند در پرتو خبر دادن یا با انشا باشد. ایشان می‌گویند: وجوب واقعی اخلاقی در عالم نفس الامر محقق است و وجوب انشایی با انشای وجوب حاصل می‌شود. بنابراین اگر وجوب‌های اخلاقی بالذات نباشند، حتی وجوب‌های شرعی و عقلایی هم نخواهند بود.

توضیح مطلب اخیر بدین صورت است که همان‌گونه که در اصول، دو نوع طلب تکوینی و تشریحی وجود دارد و زمانی که طلب واقعیت ابراز نشود، تشریحی است، انشا نیز به دو صورت است: یا به داعی وضع و ایجاد انگیزه یا ابراز یک طلب موجود. الزام‌های اخلاقی در قسمت دوم است که انسان آنها را ایجاد نمی‌کند. طلب‌های تکوینی در عالم دیگری است و انسان با طلب تشریحی، فقط آنها را بیان می‌کند.

آقای لاریجانی درباره حصولی یا حضوری بودن الزام‌های اخلاقی تصریح می‌کند که اگرچه در قدم اول، علم به الزام‌های اخلاقی، مانند سایر واقعیت‌های خارجی حصولی است، در عین حال با علم حضوری و شهودی به الزام‌های اخلاقی در برخی موارد منافاتی ندارد. (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۳۰) ایشان در زمینه تمایز رابطه نفس و الزام‌های اخلاقی با رابطه علیت می‌گویند: لزوم‌های اخلاقی صرفاً قائم به نفس نیست تا اگر نفس نباشد، آنها هم نباشند؛ زیرا نفس، علت لزوم‌های اخلاقی نیست و نسبت آنها با نفس، جدای از رابطه علیت است؛ به گونه‌ای که شبیه عوارض و لوازم ماهیت هستند. متعلق لزوم اخلاقی، نه وجود خارجی افعال و نه وجود ذهنی آنها، که نفس طبیعت یا تصویرهای مشابه آنهاست. با این تحلیل، لزوم‌های مدرکه از طریق شهود و حضور، همان لزوم کلی متعلق فعل در هر فاعل اخلاقی هستند. بدین ترتیب، واقعیتی که برای لزوم‌های اخلاقی کشف می‌شود، اموری نفس الامری است، نه واقعیاتی خارجی.

نظریه پرداز محترم در جای دیگری در تلازم یا عدم تلازم مفهوم حسن و الزام می‌فرماید: حسن را به معنای نوعی بایستی دانستن، خطای فاحشی است؛ لیکن تلازم حسن با بایستی و الزام، قابل تأمل است. البته بسیار بعید به نظر می‌رسد که مطلق حسن، ملازم الزام باشد و ممکن است تنها مرتبه‌ای از حسن، ملازم الزام باشد. البته این‌گونه هم نیست که الزام و بایستی، همیشه از مناطی غیر از حسن برخیزد. (خراسانی، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۶: ۱۲۴)

بررسی نظریه استاد لاریجانی

پس از تبیین دیدگاه استاد لاریجانی که با بررسی سایر دیدگاه‌ها ملازم بود، در ادامه به واکاوی و تعمق در نظریه الزامات اخلاقی ایشان پرداخته می‌شود که در سه حوزه معناشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صورت می‌گیرد. به‌علاوه چون بحث الزام مربوط به حیطة فرااخلاق است، مباحث اخلاق هنجاری جایگاهی در اینجا ندارد.

الف) معناشناسی مفهوم باید

در این باره به‌صراحت بیان شده که تحلیل مفاهیم فلسفی، همچون بایستی و ماهیت قضایای اخلاقی، نقش کلیدی در حل مسائل مهم فلسفه اخلاق دارد. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۴) همچنین گفته شده که واقعیت‌های عالم، متضمن لزوم‌های اخلاقی است. انسان لزوم‌های اخلاقی را به صورت شهودی درک می‌کند و از آن مفهوم باید و ضرورت می‌سازد. (همو، ۱۳۸۶: ۲۰۹) استاد لاریجانی در همین مقاله به‌گونه دیگری می‌گوید: لزوم‌های اخلاقی را احساس می‌کنیم و از آنها به مفهوم ضرورت یا بایستی حکایت می‌کنیم. (همان: ۲۲۳)

ایشان در معناشناسی «باید» از تحقیقات اصولی خویش بهره‌مند شده، معنای الزام اخلاقی را با توجه به تبیین طلب تکوینی و طلب تشریحی و نحوه انشائیات تشریح می‌کند که به نظر می‌رسد اساس نظریه از همین جا ناشی شود؛ بحثی ریشه‌دار که در اصول فقه اسلامی به‌تفصیل درباره آن سخن گفته می‌شود. در تشریح مطلب فوق با تحلیلی زبان‌شناسانه می‌توان لزوم واقعی را به دو گونه بیان داشت: اول خبر دادن در قالب جمله خبری، دوم ابراز کردن در قالب جمله انشائی. لزوم انشائی، ابراز همان لزوم واقعی است؛ مانند فرقی که در اصول فقه، بین اراده تکوینی و اراده تشریحی وجود دارد و استاد لاریجانی نیز به آن اشاره می‌کند. (همان: ۲۲۴) الزامات اخلاقی قبل از انشا، وجود تکوینی دارند و وقتی لزوم واقعی ابراز می‌شود، یک لزوم انشائی ایجاد می‌شود و این را از انشائیت هم خارج نمی‌کند. در مجموع یک وجوب واقعی اخلاقی - که در عالمی مانند نفس‌الامر محقق است - و یک وجوب انشائی - که به انشای وجوب حاصل می‌شود - وجود دارد. البته نقد مهمی در اینجا وجود دارد که در هستی‌شناسی بایستگی بیان می‌گردد.

در تحلیل معنای «باید»، اشکال استاد لاریجانی بر محقق اصفهانی که بایدهای عقلی را قبول ندارد، صحیح است. همچنین این سخن که از مفهوم باید، الزام بیرون می‌آید، سخن درستی است و اشکال استاد لاریجانی بر نظریه استاد مصباح وارد است که در بایدهای اخلاقی مورد نظر ایشان، الزام گرفته می‌شود و به جای آن، میل درونی جای می‌گیرد. هرچند باز هم در مقام دفاع از نظریه آیت‌الله مصباح می‌توان گفت معنای الزام - یعنی تحریک و بعث - در «باید اخلاقی» وجود دارد، الزام به معنای «انشای لزوم» در

«باید اخلاقی» نیست. معنای بعث از طریق حب ذاتی به هدف تبیین می‌شود و چه بسا معنای بعثی که در جمله خبری است، بیشتر از انشائی فهمانده شود. در جمله‌های اخلاقی نیز به سبب حب ذات افراد نسبت به هدف اخلاقی که دارند، تحریک زیادی وجود دارد؛ مانند اینکه گفته می‌شود: «اگر می‌خواهی به قرب الهی برسی، عدالت داشتن ضرورت دارد». این جمله، خبری و دارای تحریک و بعث است؛ اگرچه انشای لزوم در جمله‌های اخلاقی نفی می‌شود.

از آنجا که آقای آملی لاریجانی، عالم دیگری را مطرح می‌کند که لزوم‌های اخلاقی در آن عالم درک می‌شود و نیز از آنجا که طبق توجیه برخی، الزام در جایی است که یکی بر دیگری تفوقی داشته باشد، سزاوار است نظریه حاضر، معتقد به جایگاه استعلا در «باید» باشد که با توجه به نقد استاد لاریجانی بر محقق اصفهانی در بعث و زجر عقلا، انتساب اعتقاد ایشان به جایگاه استعلا در «باید»، محتمل به نظر می‌رسد. البته برخی اصولیان در «باید و نباید» مناقشه‌هایی داشته، استعلا را ضروری نمی‌دانند و حتی گفته شده که ممکن است در جایی امر باشد، ولی استعلا نباشد.

ب) هستی‌شناسی بایستگی

در این حوزه، پرسشی به صورت کلی قابل طرح است که: آیا مفاهیم اخلاقی ما بازای خارجی دارند یا خیر؟ پرسش مرتبط با بحث الزام هم آن است که: آیا بایستگی و الزام اخلاقی، واقعی است یا خیر؟ خود استاد آملی لاریجانی در ابتدای نظریه، این پرسش را مطرح نموده که آیا در واقع، الزام عقلی هست یا خیر، و اگر هست، اعتباری است یا واقعی.

ایشان لزوم‌های مورد بحث را عقلی و «غرض از الزام‌های عقلی را یافتن این لزوم‌ها و احساس آنها» می‌داند (همان: ۱۲) و در اینجا با محقق اصفهانی هم‌نوا می‌شود که کار عقل، یافتن و ادراک است، نه الزام نمودن. از طرف دیگر، تکوینی خواندن (به معنای ضرورت علی و معلولی) و اعتباری دانستن لزوم‌های اخلاقی و عقلی را هم غیرصحیح می‌شمارد و بر مطلب پیشین تأکید می‌کند که الزام در اینجا به معنای انشای وجوب نیست تا نیاز به یک مُلْزَم و مُلْزَم باشد؛ بلکه مقصود ادراک لزوم است. (همان) تأکید ایشان بر «ادراک لزوم واقعی» (همان: ۱۳) بر باور مبنایی ایشان در این مسئله دلالت دارد. موضع نظریه‌پرداز در قبال انشائی بودن الزامات اخلاقی، بر این امر صراحت دارد که:

الزامات اخلاقی می‌توانند واقعیت داشته باشند و در عین حال، جمله‌ای که آن را ابراز می‌کند، انشائی باشد؛ به این معنا که وجوبی که به این انشای (باید به عدالت رفتار کرد) حاصل می‌شود، قبل این انشا وجود ندارد. (همان: ۲۲۵)

طبق دیدگاه ایشان، الزامات اخلاقی قبل از انشا، واقعیت تکوینی دارند. برهان استاد بر نظریه

الزام‌های اخلاقی در بازگفتی دیگر، مورد ارزیابی دقیق‌تر قرار می‌گیرد؛ آنجا که برای رفع اشکالات برهان محقق اصفهانی، قسمتی از مدعای وی را اصلاح می‌کند؛ بدین‌گونه که محقق اصفهانی، کار عقل را ادراک صرف بیان می‌کرد و الزامی برای آن معتقد قائل نبود؛ بلکه الزام را برخاسته از حسن و قبح می‌دانست؛ حسن و قبحی که در بنای عقلا و پسند و ناپسند آنان خلاصه می‌شد.

استاد لاریجانی برای گریز از نسبیت‌گرایی در بنای عقلا در استدلال محقق اصفهانی، برهان را اصلاح کرده، چنین بیان می‌کند: کار عقل فقط ادراک است و عقل الزام ندارد. الزامات در عالم دیگری است و عقل آن الزامات را شهود می‌کند که ایشان تأکید می‌کند شأن قوه عاقله از آن حیث که عاقله و ادراک کلیات است، الزام نیست. وی لزوم واقعی را از همین حیث بیان می‌دارد که لزومی که ادراک می‌کنیم، یک لزوم واقعی است، نه مفهوم لزوم که شأن قوه عاقله باشد. (همان: ۱۲)

در مقام ارزیابی این ادعا به نظر می‌رسد انحصار کار قوه عاقله در ادراک، قابل تأمل باشد که در بخش مربوط به معرفت‌شناسی نظریه به آن پرداخته می‌شود. ادعای عالم لزوم‌های اخلاقی نیز جای بررسی دارد که در ادامه به تحلیل آن اهتمام می‌شود.

بیشتر نظریه‌های واقع‌گرا بر این مطلب تأکید می‌ورزند که گزاره‌های اخلاقی لزوماً وجودی خارج از ما ندارند؛ اما استاد لاریجانی که واقعیت «لزوم اخلاقی» را از لحاظ وجودی، خارج از ما در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه ماهیت آن را متفاوت می‌بیند، به لزوم‌های اخلاقی در عالم دیگری معتقد است؛ عالمی شبیه نفس‌الامر که از لحاظ وجودی مستقل نیست؛ بلکه عالمی ماهوی و تقرری است؛ عالمی به نام لزوم‌های اخلاقی که انسان آنها را ادراک می‌کند. پرسش فرارو آن است که چه دلایلی بر وجود چنین عالمی وجود دارد، حال آنکه عالم موردنظر در نظریه ایشان اثبات نشده و نیازمند اثبات است؟ اگر گفته شود؛ مگر عوالم دیگر با ادله اثبات شده‌اند، پاسخ آن است که عالم طبیعت با حواس پنج‌گانه درک می‌شود. عوالم امر، ذر، برزخ و قیامت (بهشت و دوزخ) نیز با ادله شرعی و حیانی و روایی قابل اثبات‌اند و اثبات هم شده‌اند.

اگر عالم موردنظر استاد برای اثبات فرضیه و از سر ضرورت و ناچاری باشد، پرسش آن است که آیا ایشان همه نظریه‌های موجود در باب بایستگی‌های اخلاقی را نقد و بررسی کرده‌اند تا اکنون در مقام ناگزیری، دست به دامن چنین عالمی شوند؟ پاسخ روشن است؛ زیرا هرچند نظریه‌های شاخصی مورد ارزیابی دقیق ایشان قرار گرفته باشد، نظریه‌های اخلاقی منحصر در این موارد نیست.

پرسش دیگر اینکه، آیا حتی از سر ناچاری صحیح است که برای اثبات نظریه و فرضیه خود، عالمی را خلق کنیم؟ نکته قابل توجه هم آن است که به نظر می‌رسد صاحب نظریه لزوم‌های عقلی و اخلاقی حاضر، به فرض چنین عالمی از سر ناچاری و اضطرار معتقد نیست. توجیهاات ایشان در مقام دفاع از عالم

لزوم‌های اخلاقی، شاهد بر ادعای فوق است؛ برای نمونه، می‌گوید:

کسی نمی‌تواند ادعا کند عالم واقع و عالم امور نفس‌الامری، منحصر در همین عالم ملموس مادی یا صرف عالم ضرورت‌های علی و معلولی است ... عالمی وجود دارد که ساکنان آن، لزوم‌های عقلی و اخلاقی‌اند. ما این عالم را می‌یابیم و ساکنان آن را درک می‌کنیم؛ همان‌طور که عالم محسوس را می‌یابیم و ساکنانش را درک می‌کنیم. (همان: ۱۲)

ج) معرفت‌شناسی الزام

پرسشی که در این حیطه مطرح می‌شود، به نحوه شناخت ما از احکام اخلاقی بازمی‌گردد. حضوری یا حصولی بودن علم و ادراک و نیز بحث افاضه از عقل کلی در این حوزه قابل پیگیری است. همچنین به تناسب مقام، جایگاه عقل عملی نیز تبیین خواهد شد.

استاد لاریجانی در این باره می‌گوید: مسئله شناخت و کیفیت ادراک معلومات در فلسفه و در خصوص ادراکات عملی، مسئله مهمی است که البته وضعیت معناشناسی و هستی‌شناسی قضایا و امور اخلاقی، تأثیر بسزایی در تحلیل از شناخت دارند. سخن ایشان کاملاً منطقی است که مشرب‌های فلسفی مختلف، پاسخ‌های متفاوتی به این مسئله شناخت خواهند داد. نظریه مورد بحث، الزامات اخلاقی را دارای نوعی واقعیت می‌داند. به همین جهت، طبیعی‌ترین راه را پذیرش بداهت برخی الزامات اخلاقی می‌داند؛ به‌گونه‌ای که سایر الزامات اخلاقی از آنها نتیجه گرفته می‌شود. (همان: ۲۳۰ - ۲۲۹)

تبیین ایشان در حصولی و حضوری بودن الزامات اخلاقی آن است که چون واقعیات آنها همانند سایر واقعیات خارجی است، علم ما به آنها حصولی خواهد بود و این سخن با شهودی بودن الزامات اخلاقی در برخی موارد منافات ندارد. ایشان در مقام توضیح، الزامات اخلاقی را با ضرورت‌های علی مقایسه می‌کند و می‌گوید: شناخت امور واقعی - مثل علیت - آن است که نفس با مشاهده مصداقی از آن در نزد خود، از آن مفهوم علیت را می‌سازد و سپس این مفهوم را بر مصادیقی حمل می‌کند که اتصال شهودی و حضوری با آنها ندارد. حمل این مفهوم بر آن مصادیق، علوم حصولی ما را تشکیل می‌دهد. برخی از این علم‌ها، حصولی بدیهی و برخی نیز اکتسابی و غیر بدیهی‌اند. همین رویه در لزوم‌های اخلاقی نیز جاری است؛ علم ما به لزوم‌های اخلاقی، حصولی است و این علم‌های حصولی، برخی بدیهی هستند - مانند علم به ضرورت عمل به عدالت و اجتناب از ظلم - برخی به بدیهیات بازمی‌گردند و برخی لزوم‌های اخلاقی نیز در نفس آدمی وجود دارند که انسان به نحو حضوری بر آنها اشراف دارد.

آقای لاریجانی به تفاوت باب علیت و لزومات اخلاقی پرداخته، از آنجا که علیت و معلولیت به نحوه‌های وجود این وجودهای خارجی بازمی‌گردد، معروض لزوم‌های اخلاقی را نفس ماهیت یا چیزی

شبيه آن، و متعلق لزوم‌های اخلاقی را طبیعت فعل می‌داند، نه وجود ذهنی یا خارجی آن. (بنگرید به: همان: ۲۳۳ - ۲۳۰) با این تحلیل، واقعیت‌ها اموری نفس‌الامری خواهند بود، نه خارجی. در نتیجه تقریر لزوم‌های اخلاقی نیز نفس‌الامری خواهد بود؛ مثل تقریر ماهیت، نه مانند تقریر علیت که خارجی است.

در مجموع براساس دلایلی که گذشت و با توجه به علم لزومات اخلاقی که هستی‌شناسی آن بررسی شد، آقای لاریجانی وجوب‌های اخلاقی را از جهاتی شبیه وجوب‌های شرعی می‌داند که همواره قبل از تحقق عمل، واقعیت و تحقق دارند و بعد از عمل وجود دارند؛ به طوری که در ظرف حصول عمل در خارج، وجوب ساقط می‌شود. (بنگرید به: لاریجانی، ۱۳۸۶: ۱۴)

در مقام ارزیابی این بخش از نظریه باید گفت مدعا و دلایل صاحب نظریه در حیطه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، هماهنگ و بدون تعارض است و مشی این مقاله در نحوه ادراک ما از احکام عقلی، با توجه به افاضه از عقل کلی، شبیه رویکرد نظریه‌پرداز محترم است؛ با این تفاوت که نقد بر ادعای ادراک عقل، و نه الزام آن، به قوت بر جای خویش باقی است. همچنین بحث افاضه از عقل کلی نیز با توجه به جنبه الزام‌آوری و تدبیر داشتن عقل، نیازمند تبیین است که در مقاله‌ای جداگانه به تفصیل پردازش خواهد شد و مجمل و برآیند آن، پس از تبیین جایگاه عملی عقل در پی می‌آید.

طبق مستندات عقلی، قرآنی و روایی می‌توان گفت اگر عقل بالاصاله و در مرحله اول، جنبه عملی هم نداشته باشد، دست کم یکی از وظایف اصلی آن تدبیر، راهبری، منع و زجر و الزام است. طبق دیدگاه‌های رایج اندیشمندان اسلامی می‌توان چند احتمال را درباره عقل مطرح نمود؛ در یک احتمال می‌توان عقل را همان قوه ادراک و شناخت دانست و اختلاف عقل نظری و عملی را از جهت اختلاف متعلق این دو ادراک بیان نمود؛ بدین گونه که یکی تنها شأن معلوم شدن دارد و شأن متعلق دیگری نیز معلوم شدن و مورد عمل واقع شدن است. احتمال دیگر را می‌توان به حسب اختلاف متعلق، اختلافی ماهوی دانست که یکی ادراکی حقیقی و دیگری ادراکی اعتباری دارد و متعلق ادراک این دو متفاوت است و تفاوت آنها در کلی و جزئی بودن است. احتمال دیگری نیز برگرفته از آیات و روایات است که عقل عملی، تنها محرک است و هیچ‌گونه ادراکی ندارد. (معلمی، ۱۳۸۸: ۲۸۶)

طبق احتمال سوم، عقل عملی هم به عقل نظری برمی‌گردد و در عقل نظری هم که درک و علم می‌باشد، عمل لازم است؛ توجیه دیدگاه یادشده چنین است که آنچه در قرآن از آن به ایمان تعبیر شده، غیر علم است؛ علم به مبدأ و معاد و غیر آنها، ایمان نیست، وگرنه باید ایمان شیطان بهتر باشد؛ و حال آنکه کافر است؛ چون خدا می‌فرماید: «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ». پس در هر جایی که قرآن، ایمان و لوازم ایمان را فرموده، غیر از مسئله علم را مطرح نموده است؛ برای نمونه، خداوند متعال فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ

كُلُّ آمَنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ» (بقره، آیه ۲۸۶). (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳ / ۳۴۱)

عقل در لغت به معنای بند کردن و باز ایستادن است؛ «عقل البعیر بالعقال»، یعنی بستن شتر با پای بند نیز از سنخ همین کاربرد است. (بنگرید به: راغب اصفهانی، بی تا: ۲ / ۶۳۰) طبق تحقیق لغوی، ماده ابتدایی عقل در اصل، تشخیص صلاح و فساد و سپس ضبط و حبس نفس است و امساک، تدبیر، حسن فهم، ادراک، انزجار، شناخت، پذیرش برنامه‌های عدل و حق، و حفظ شدن از هوای نفس و تمایلات، از لوازم عقل است. بر این اساس، عقل، قوه محرکه‌ای است که از قبایح، زجر و منع می‌کند. (مصطفوی، ۸ / ۲۳۸ - ۲۳۷)

برخی از آیات قرآن بر جنبه الزام‌آوری عقل تأکید دارند. حتی به تعبیری، قرآن به جنبه عقل عملی، بیش از جنبه عقل نظری بها می‌دهد و سرّ اهتمام فراوان قرآن به آن را می‌توان با مطالعه در آیات استنباط کرد. گرچه قرآن براهین و ادله متقنی برای اثبات اصول کلی دین مانند توحید، وحی، رسالت و نبوت تدوین و اقامه می‌کند، بیشترین سخن قرآن از بهشت و جهنم، تشویق و توبیخ، مدح و قدح، ثواب و عقاب، اطاعت و عصیان و امر و نهی است. همه امور یادشده برای گرایش عقل عملی است تا انسان بعد از اقامه برهان، به آنها گرایش پیدا کند؛ از این رو خداوند دو عنصر اصلی حکمت عملی، یعنی «تبشیر» و «انذار» را جزء برنامه‌های رسمی انبیا دانسته و فرموده است: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ»؛ (نساء / ۱۶۵) چون تبشیر و انذار برای تأمین نیازهای عقل عملی است تا او را به‌جا بترساند و به‌جا امیدوار کند و از ترس نابجا و از امیدواری به چیزی که شایسته امیدواری نیست، دور دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۹۷)

در آیه دیگری از قرآن: «تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (حشر / ۱۴) عقل، منشأ عزم - نه جزم - معرفی شده است. ماجرا مربوط به یهودی‌ها است که با هم اختلاف دارند؛ چون عاقل نیستند و نمی‌توانند خواسته‌ها، امیال و انانیت‌های خود را عقال و مهار کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۸) این نحوه از تعقل، مربوط به عقل عملی است، نه عقل نظری که کار ادراک و فهم را برعهده دارد. البته می‌توان عقل را به معنای آگاهی و ادراک دانست که چون یهودیان از اختلافشان آگاهی ندارند، با هم اختلاف می‌کنند؛ ولی معنای اول صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

نمونه دیگر آیه: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره / ۴۴) است. این آیه خطاب به واعظان غیرمتعظ است که عقل عملی ضعیفی دارند و قادر نیستند هواهای خویش را مهار کنند و به آنچه عقل نظری ایشان از حقایق ارائه کرده و کتاب الهی بر آنان نمایان ساخته، عمل کنند. اینان مشکل علمی و نظری ندارند و تنها باید عقل عملی خویش را تقویت کنند؛ از این رو فرموده است: «أَفَلَا تَعْقِلُونَ». (همان: ۶۹)

ممکن است گفته شود منظور آیه از تعقل، تفکر نمودن در پیامد کار خویشتن است و تفکر نیز از سنخ

آگاهی است. در پاسخ می‌توان گفت هرچند تفکر از سنخ آگاهی است، آیه به تعقل تصریح دارد و حیطة عقل و تعقل به‌خصوص در این آیه، با حیطة فکر و تفکر متفاوت است که در مقاله‌ای جداگانه به این امر پرداخته خواهد شد. اگر هم گفته شود قرآن و روایات به زبان تأویل سخن می‌گویند، به نظر می‌رسد باید با وسواس بیشتری در این باره اندیشید و تا زمانی که ظاهر آیه قابل فهم است، تأویل صحیح نمی‌نماید.

برخی از متفکران و مفسران معاصر نیز معتقدند یکی از مصادیق عقل در جمله «أَفَلَا تَعْقُلُونَ» در آیه پیشین عقل عملی است؛ بدین معنا که «چرا خود را عقال نمی‌کنید و به بند نمی‌کشید؟» اگر به معنای عقل نظری و علم و آگاهی باشد، معنای آیه چنین خواهد بود: «مگر نمی‌دانید که خود باید عمل کنید؟» به نظر می‌رسد معنای اول صحیح تر است؛ همان معنایی که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام با تعبیر «ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» آمده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۴ / ۱۴۲) البته عقل عملی، همان نیروی عامل است، نه مُدْرک؛ نیرویی که انسان را وادار می‌سازد و به اموری ناگزیر می‌نماید. (همان: ۱۲ / ۴۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰ / ۳۸۷)

معنای الزام عقل و عاملیت آن - نه ادراکش - در روایات نیز دیده می‌شود؛ از امام صادق علیه‌السلام پرسیده شد: عقل چیست، حضرت فرمود: «ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»؛ یعنی چیزی است که خداوند مهربان به آن بندگی و پرستیده شود و بهشت‌ها به وسیله آن کسب شود. (کلینی، ۱۴۲۹: ۱ / ۲۵) طبق این روایت، خداوند به وسیله عقل عبادت می‌شود و این با معنای ادراک هماهنگ نیست. روایتی دیگر بر این مطلب دلالت دارد که عقل نیرویی مدبر و عامل و مانع است. امام علیه‌السلام به هشام می‌فرماید: «يَا هِشَامُ، إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا وَرَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ؛ لِأَنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ، وَالْآخِرَةُ طَالِبَةٌ وَ مَطْلُوبَةٌ؛ أَي هِشَامُ، عَاقِلَانِ، فِي الدُّنْيَا رَغِبْتَ نَمُودَنْدَ وَ فِي الْآخِرَةِ رَغِبْتَ نَمُودَنْدَ؛ لِأَنَّ إِيشَانَ دَانِسْتَنْدَ دُنْيَا جُويِنْدَه‌ای است که جستجوی آن می‌شود، و آخرت، جوینده و جستجو شده است که باید جستجوی آن بشود». (همان: ۳۸) همچنین حقیقت اقبال و ادبار، با ادراک متفاوت است که در این حدیث امام باقر علیه‌السلام آمده است: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعُقُلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبَلْ، فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ» بازتاب یافته است. (همان: ۲۴؛ امام خمینی، ۱۳۸۲: ۳۹ به بعد)

با توجه به مستندات پیش گفته، اگر نتوان گفت عقل بیشتر در ساحت عمل و گرایش دارای جایگاه است، به‌طور مسلم هم‌تراز نظر و بینش خواهد بود و در مقام عمل، بعد از احراز حسن و قبح، در هیچ امری ساکت و بی‌نظر نیست. او به انسان می‌گوید: چیزی را که تکویناً بر اثر الهام الهی خوب می‌دانی، انجام بده و چیزی را که به استناد الهام الهی بد می‌شماری، ترک کن و اگر حکم چیزی را نمی‌دانی، از وحی استمداد کن. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۲ / ۲۸۰)

همچنین درباره افاضه از عقل کلی که به گونه‌ای توجیه‌گر عالم لزوم‌های اخلاقی موردنظر استاد لاریجانی نیز خواهد بود و با توجه به جنبه الزام‌آوری و تدبیر داشتن می‌توان چنین تبیین نمود که براساس روایات، عقل جزء اولین مخلوق‌ها (مفید، ۱۴۱۳: ۳۸۰؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۴ / ۹۹؛ حرّ عاملی، ۱۳۸۰: ۶۴۷) و منبعی بیرون از انسان در قالب نور اول و به‌مثابه خورشید در حال نورافشانی است.

هر موجودی مثل انسان که ظرفیت عقل را داشته باشد، به‌عنوان عقول جزئی، متصدی فهم، دریافت و عملیاتی کردن الزام‌ها و فرمان‌های عقل کلی می‌گردد که البته دریافت و انجام دستورات عقول جزئی از عقل اول، به میزان ظرفیت آنها و عدم غلبه هوای نفس بر ایشان است.

درباره اتصال عقل هر فرد با عقل کلی در منابع فلسفی سخن به میان آمده و گفته شده است که عالم عقل، محیط بر عوالمی چون عالم دنیا است و انسان به‌مثابه موجودی دنیوی و فرادنیوی، تحت سیطره عالم عقل قرار دارد و ارتباط او با عالم بالا از طریق عقلی است که خدا در وجود او به ودیعت گذاشته، از آن رهگذر، خود را در معرض تشعشعات و فیض‌های عقل کلی قرار می‌دهد. به هر میزانی که خود را در آن شعاع می‌نهد، به الزامات آن پایبند می‌گردد. بر این اساس، عقل اول فرمان می‌دهد و الزام می‌نماید و عقل فردی جزئی، دریافت و اجرا می‌کند.

نکته قابل تأمل آن است که هرچند در مقام نظر، به تفکیک عقل اول از سایر عقول معتقد هستیم، ارتباط جدانشدنی آنها با یکدیگر و توجه به مقام حضوری، چنین شائبه‌ای را به وجود نخواهد آورد که تنها کار عقل، ادراک باشد. با حفظ این ادعا، در مجموع اگر عالم لزوم‌های اخلاقی موردنظر استاد لاریجانی با تحلیل قبلی از فیض عقل هماهنگ و همسان است و در این دایره می‌گنجد، به صورت کلی، دیدگاه ایشان نسبت به سایر دیدگاه‌ها قابل تأمل بیشتر و نیازمند پژوهش‌های فراوان‌تری برای اثبات آن می‌باشد.

نتیجه

مفهوم بایستگی اخلاقی در بین اندیشمندان اخلاق، رهاوردهای متنوعی داشته و به پیدایش نظریات مختلفی انجامیده است. بایدهای موردنظر در بین فیلسوفان و متفکران مسلمان نیز عرصه گستره‌ای فرارو می‌نهد. بایستگی از دیدگاه غالب ایشان معنادار است و در میان آنها، عده‌ای ضرورت مورد بحث را انتزاعی دانسته، آن را به ضرورت علی فلسفی برمی‌گردانند؛ ولی استاد لاریجانی الزامات اخلاقی را واقعیاتی نفس‌الامری می‌داند. تأکید ایشان بر نوآوری‌هایی در عرصه معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، ارزیابی پژوهش حاضر را به این سه حیطه رهنمون ساخت تا دیدگاه صاحب نظریه در این چارچوب واکاوی گردد.

هرچند در نقد و بررسی‌های ایشان درباره سایر نظریه‌ها، نکات جدیدی کشف می‌شود، در عین حال هماهنگی و هم‌صدایی ایشان در قسمتی از دیدگاه محقق اصفهانی قابل تأمل است و انحصار و محدودیت قوه عاقله در مُدرکیت صرف، نیازمند تدقیق و تأمل بیشتری است. علاوه بر اشکال فعلی که در معناشناسی الزام بررسی شد، اشکال استاد لاریجانی در تحلیل باید، بر نظریه استاد مصباح صحیح می‌نماید؛ آنجا که در تشریح باید‌ها، الزام و فشار را برداشته، به جای آن، حب ذات و میل درونی را می‌نشانند؛ ولی اشکال آقای لاریجانی بر آیت‌الله مصباح مبنی بر اشتباه خواندن در معادل ساختن الزامات اخلاقی با ضرورت‌های بالقیاس صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا بین نظریه ضرورت بالقیاس و اعتقاد به فشار و وجوب بایستگی، منافاتی به وجود نمی‌آید. از ملزومات قائل شدن به عالم الزامات اخلاقی، پذیرش جایگاه استعلا در «باید» است؛ اما طبق دیدگاه استاد لاریجانی، با توجه به مناقشات اصولیان در این مبحث، استعلا ضرورت نمی‌یابد و همیشه امر با استعلا همراه نیست.

در حوزه هستی‌شناسی بایستگی باید گفت صرف پرسش‌هایی بدون پاسخ در زمینه اثبات عالم لزوم‌های اخلاقی یا علت قائل شدن به وجود آن عالم، صاحب نظریه را بر آن خواهد داشت تا در مقام دفاع از دیدگاه خویش در آینده به آنها پردازد.

در حوزه معرفت‌شناسی نیز اگرچه توضیحات و توجیهاستاد لاریجانی منطبق با مطالب حیطة هستی‌شناسانه ایشان است، در عین حال، نحوه ادراک ما از احکام عقلی، تفصیل بیشتری می‌طلبد که رویکرد ایشان در زمینه مدرکیت عقل باعث می‌شود ادامه توجیهاستاد مقدر دیدگاه ایشان، منشأ تعارضاتی گردد؛ زیرا با توجه به اثبات عقل اول که به گونه‌ای با دیدگاه ایشان هماهنگ می‌باشد، صرف ادراکیت برای قوه عاقله صحیح نمی‌نماید.

براساس مستندات اثبات شد که عقل علاوه بر جنبه نظری، بُعد عملی، تدبیر و الزام هم دارد و حتی برخی معتقدند این بعد پررنگ‌تر است. در مجموع، نظریه الزامات اخلاقی و عقلی نسبت به سایر دیدگاه‌ها در زمینه بایستگی‌های اخلاقی، محاسن بیشتر و پایه‌های قوی‌تری دارد و تدقیق در این رویکرد موجب خواهد شد تا روند رسیدن به نظریه‌ای جامع در باب نظریه اخلاقی اسلام، شتاب بیشتری به خود بگیرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، ۱۴۰۵، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، دار سیدالشهداء.

۳. اصفهانی، محمدحسین، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، شماره ۱۴ - ۱۳، زمستان و بهار ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷.
۴. _____، ۱۴۱۵ ق، *نهایة الدراية*، اصفهان، قم، آل‌البیت علیهم‌السلام.
۵. هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر ققنوس.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۲، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. _____، ۱۳۸۵، *تقریرات فلسفه*، تقریر سید عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۴، *تسنیم*، ج ۲، ۴ و ۱۲، قم، اسراء.
۹. _____، ۱۳۸۷، *مبایده اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
۱۰. _____، ۱۳۹۳، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
۱۱. حائری، مهدی، ۱۳۶۱، *کاووش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. حر عاملی، حسین، ۱۳۸۰، *الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه*، تهران، انتشارات دهقان.
۱۳. خراسانی، آخوند محمدکاظم، زمستان و بهار ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، «حسن و قبح عقلی»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، شماره ۱۴ - ۱۳.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی‌تا، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
۱۵. صادقی، هادی، ۱۳۹۳، *سلسله دروس فلسفه اخلاق*، دانشگاه قرآن و حدیث، دوره دکتری اخلاق اسلامی، ترم دوم.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. _____، ۱۳۹۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا، چ ۲۲.
۱۸. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۹۲، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه، چ ۴.
۱۹. کلینی، محمد، ۱۴۲۹، *الکافی*، قم، دارالحدیث.
۲۰. لاریجانی، صادق، زمستان ۱۳۸۲، «الزامات عقلی و اخلاقی»، *پژوهش‌های اصولی*، شماره ۶.
۲۱. _____، ۱۳۷۲، «موضوع فلسفه اخلاق و حیطة آن»، *مجله کلام*، سال چهارم، مسلسل ۱۲.

۲۲. _____، پاییز ۱۳۸۶، «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، پژوهش‌های اصولی، سال سوم، شماره ۷.
۲۳. _____، ۱۳۷۲ «حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی»، کنگره محقق لاهیجی، ۲۳ تا ۲۵ تیرماه ۱۳۷۲ در لاهیجان.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. معلمی، حسن، ۱۳۸۸، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*، تهران، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. مفید، محمد، ۱۴۱۳، *الإختصاص*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۲۷. مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۶، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مروارید، محمود، همتی مقدم، احمدرضا، ۱۳۸۹، *خوبی، الزام اخلاقی و امرالهی*، قم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۹. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۳۰. وارنوک، جعفری، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.