

تحلیل معیار ارزش بر مبنای اندیشه اخلاقی شهید صدر

حسن لاهوتیان*

بهروز محمدی منفرد**

چکیده

معیار سنجش ارزش‌های اخلاقی اگرچه از سوی متفکران مسلمان به طور مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است اما می‌توان براساس مبانی فکری هریک از آنها این معیارها را استنباط کرد. شهید سید محمد باقر صدر نیز از جمله اندیشمندان مسلمان است که با بررسی آرای وی می‌توان معیاری برای سنجش ارزش‌های اخلاقی معرفی کرد.

شهید صدر در بررسی حسن و قبح افعال، ضمن تعرض به اقوال و آرای که در اندیشه اسلامی مطرح بوده و همچنین با در نظر گرفتن احتمالات ممکن دیگر در باب معیار خوبی و بدی، انواع ممکن نظریه‌های غایت‌گرایانه را نقد نموده و با پذیرش عقل عملی و مطلق دیدن مدرکات آن، وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر محسوب می‌شود؛ لکن در عین حال، غایتی به نام رضوان الهی را نیز هم‌تراز با معیار وظیفه‌گرایانه قبول داشته و موارد نقصان و خطای عقل عملی را از این طریق، قابل جبران می‌بیند. از این رو یافته این پژوهش آن است که از دیدگاه صدر، نه وظیفه‌گرایی به نحو مطلق قابل قبول است و نه غایت‌گرایی مطلق، بلکه ترکیبی از وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی مورد نظر او بوده است؛ به تعبیری صدر یک وظیفه‌گرای خداگرا است که بر اخلاق فضیلت نیز تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: معیار ارزش، شهید صدر، وظیفه‌گرایی، غایت‌گرایی، فضیلت‌گرایی.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی. (lahotian@gmail.com)

** استادیار گروه اخلاق دانشگاه تهران.

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۱/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۵/۲۷).

مقدمه

تعیین کار درست، در شرایط و موقعیت‌های گوناگون، همیشه آسان نیست و گاهی کاری در نزد عده‌ای صواب و همان فعل نزد دیگران رفتاری نادرست محسوب می‌شود. فیلسوفان اخلاق، از این اختلاف به آسانی عبور نمی‌کنند و سعی در کشف ریشه‌های آن و تعیین «رفتار اخلاقی» دارند. اما از کجا باید فهمید «رفتار اخلاقی» کدام است و کار خوب و بد چیست؟ پاسخ به این سوال، بخش مهمی از حوزه اخلاق هنجاری به نام معیارشناسی اخلاق را تشکیل می‌دهد.

معیار سنجش ارزش‌های اخلاقی از این سخن می‌گوید که مفاهیمی ارزشی مانند خوب، بد، صواب، خطا یا مفاهیمی الزامی مانند باید و نباید، به چه معیاری به افعال مختلف نسبت داده می‌شوند. به عبارت دیگر ملاک سنجش احکام ناظر به فریضه یعنی احکامی که درباره درست، نادرست، الزامی و یا وظیفه بودن فعل یا افعال خاصی از حیث اخلاقی سخن می‌گویند، چیست و اگر فعلی مطابق این احکام، ارزش‌گذاری اخلاقی شده است، براساس چه معیاری بوده است؟

در پاسخ به این مسئله، دیدگاه‌های متعددی شکل گرفته، هر مکتبی راهی جداگانه رفته است؛ لکن در یک نگاه کلان، مهمترین رویکردها را می‌توان «غایت‌گرایی»، «وظیفه‌گرایی» و «فضیلت‌گرایی» دانست هرچند در مورد فضیلت‌گرایی، برخی معتقدند نظریه‌ای کامل در معیارشناسی نبوده و به عنوان مکمل نظریه‌های مبتنی بر کردار مطرح می‌گردد.

سوال از معیار سنجش ارزش‌های اخلاقی را می‌توان در اندیشه اسلامی نیز پیگیری و از درون مباحثی که حول حسن و قبح شکل گرفته، پاسخ‌هایی برای آن استخراج کرد. لکن چون غالب متفکران مسلمان، هیچ‌گاه مستقیماً به این مسئله ورود پیدا نکردند، لازم است با نگاهی درجه دو به بازبینی آثار آنان در خصوص حسن و قبح پرداخته و معیار مطلوب براساس این اندیشه‌ها تعیین گردد.

شهید آیت الله سید محمد باقر صدر، یکی از اندیشمندان و نظریه‌پردازان معاصر است که می‌توان با بازبینی دیدگاه‌های اخلاقی او، معیار مطلوبی برای سنجش ارزش‌ها استخراج

کرد. شهید صدر در بررسی حسن و قبح افعال، ضمن تعرّض به اقوال و آرای که در اندیشه اسلامی مطرح بوده و همچنین با در نظر گرفتن احتمالات ممکن دیگر در باب معیار خوبی و بدی، انواع ممکن نظریه‌های غایت‌گرایانه و همچنین معیار امرالهی را نقد نموده و دیدگاه مختار را به طور مبسوط توضیح می‌دهد.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که معین کنیم موضع شهید صدر در مورد معیار ارزش چیست و آیا می‌توان او را وظیفه‌گرای مطلق، غایت‌گرای مطلق و یا فضیلت‌گرای مطلق تلقی کرد؟ یا آنکه باید در مورد او طرحی نو در اندازیم و دیدگاه او را در قالبی متفاوت تبیین کنیم؟^۱

آنچه در این نوشتار با نگاهی درجه‌دو به آثار صدر یافته‌ایم آن است که او ضمن توجه به اخلاق فضیلت به عنوان مکمل نظریه‌های مبتنی بر کردار، وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر را پذیرفته لکن بعد از نقد غایت‌گرایی مطلق و همچنین توجه به نقصان معیار وظیفه‌گرایانه خود، نظریه‌ای مرکب را شکل داده است. صدر، ضمن معرفی عقل عملی به عنوان معیار تعیین وظیفه، سعی کرده براساس جهان بینی اسلامی و معارف دینی، غایتی به نام رضوان الهی را به میان آورده و آن را معیاری برتر لقب دهد. دو معیار بیان شده در اندیشه اخلاقی شهید صدر، نه در طول هم بلکه دقیقاً در عرض هم قرار می‌گیرند به گونه‌ای که نه تنها باهم تعارضی ندارند بلکه مویّد و مکمل هم نیز می‌باشند. هم عقل عملی، ما را به تبعیت از رضوان الهی فرا می‌خواند و هم معیار رضایت خداوندی به کمک عقل عملی آمده و نقصان و خطای آن را برطرف می‌کند. از این رو از دیدگاه شهید صدر، نه وظیفه‌گرایی مطلق قابل قبول است و نه غایت‌گرایی مطلق. بلکه تلفیقی از این دو معیار - که از آن به وظیفه‌گرایی خداگرا تعبیر کرده‌ایم - تعیین کننده ارزش اخلاقی است.

۱. حصر نظریه‌های مبتنی بر کردار در وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی (و فضیلت‌گرایی)، حصری عقلی نیست و لذا نظریه‌های تلفیقی و مرکب نیز قابل طرح بوده و بسیاری از فیلسوفان اخلاق نیز در حوزه معیارشناسی نظریه‌های مرکب را برگزیده‌اند.

۱. غایت و غایت‌گرایی در اندیشه شهید صدر

غایت‌گرایی رویکردی در اخلاق هنجاری است که براساس آن، نتایج و غایت افعال، معیار سنجش خوبی و بدی آنهاست. در این رویکرد، ارزش اخلاقی افعال بر ارزشی غیراخلاقی و خارج از حوزه اخلاق مبتنی می‌گردد. و چون غالباً افعال، نتایج خیر و شر را با هم دارند، مرجع نهایی تعیین حسن و قبح، میزان خیر نسبی ایجاد شده یا غلبه نسبی خیر بر شر است (هولمز، ۱۳۸۵: ۶۲ و فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۵). اگر رفتاری ما را به نتیجه مطلوب برساند و یا لاقلاً در مسیر رسیدن به آن نتیجه، مورد استفاده قرار گیرد، حسن و در غیر این صورت قبیح است. (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۰)

البته در اینکه «نتیجه مطلوب چیست؟» و «نسبت به چه کسی، معیار است؟» میان غایت‌گرایان اختلاف است. لذت، قدرت، معرفت، سعادت و تحقق کمالات نفس، از جمله پاسخ‌هایی است که به پرسش اول داده شده است. اما پرسش دوم با سه پاسخ متفاوت روبرو گردیده است. خودگرایان فقط خیر فاعل را، دیگرگرایان فقط خیر دیگران و یا گروه خاصی چون خانواده، ملت، نژاد خاص و ... و سودگرایان یا همه‌گرایان، هم خیر فرد و هم خیر دیگران، یعنی خیر عموم مردم را، ملاک سنجش ارزش‌های اخلاقی دانسته‌اند (هولمز، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۴ و فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۸-۴۹ و پالمر: ۱۳۸۹، ۲۰). البته سودگرایان، خود به سه دسته سودگرای عمل‌نگر، سودگرای عام و سودگرای قاعده‌نگر تقسیم می‌شوند. عمل‌نگرها، هیچ قاعده یا تعمیمی را نمی‌پذیرند و معتقد به بررسی هر عملی به صورت جزئی و با لحاظ شرایط آن هستند. سودگرایان عام، در سنجش صواب بودن یا نبودن یک رفتار، این نکته را در نظر می‌گیرند که آن رفتار قابل تعمیم به همه افراد در شرایط مشابه باشد و قاعده‌نگرها، برای قواعد اخلاقی، نقش محوری قائلند و معتقدند در موقعیت‌های مختلف باید مطابق قواعدی رفتار کرد که آنها را قبلاً مورد محاسبه قرار داده و تأثیرشان در غلبه کلی خیر بر شر سنجیده شده باشد (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۸۷ و ۹۱ و ۹۴).

در اندیشه اسلامی و در بحث‌های پردامنه حسن و قبح عقلی، بحثی پیرامون ارتباط حسن و قبح افعال و مصلحت و مفسده دیده می‌شود که می‌توان قول به وجود چنین

رابطه‌ای را بستر ساز نوعی غایت‌گرایی دانست زیرا در این نگاه، عملی حسن است که مصلحت داشته و عملی قبیح است که دارای مفسده باشد. به عبارت دیگر بر مبنای این قول، مصلحت و مفسده افعال است که معیار حکم عقل یا عقلاء به حُسن یا قُبُح فعل است یعنی می‌توان مصلحت و مفسده در کلام اینان را همان خیر و شر در بیان فیلسوفان اخلاق محسوب کرد. البته در اینکه این مصلحت و مفسده چیست و اینکه آیا ملاک مصلحت و مفسده، فاعل است یا جامعه، میان اندیشمندان اسلامی نیز اتفاقی وجود ندارد و نظریه‌های مختلفی مطرح است.

شهید صدر با غایت‌گرایی مطلق مخالف است و نمی‌پذیرد که معیار خوبی و بدی خارج از فعل و تنها توسط مصلحت و مفسده‌ای بیرونی تعیین گردد. او ضمن نقد اقوال مطرح در فضای اندیشه اسلامی، مصلحت و مفسده را در قالب سه احتمال ممکن بررسی می‌کند و هیچ یک را معیار اول و آخر برای سنجش ارزش‌ها نمی‌بیند. آن سه احتمال عبارتند از:

۱. مصلحت و مفسده شخصی به گونه‌ای که این مصلحت و مفسده مربوط به بُعدی از ابعاد وجودی انسان و قوه‌ای از قوای نفس او باشد. مثل: سود و زیان فردی، لذت و رنج فردی، قدرت و ضعف فردی. مطابق این تفسیر، نظریه‌ای خودگرایانه شکل می‌گیرد که می‌تواند به شکل لذت‌گرایی، قدرت‌گرایی، یا مکتب‌های دیگر باشد.

۲. مصلحت و مفسده شخصی به معنای کمال و نقص نفس انسانی که در علم اخلاق مورد نظر است. این تفسیر نیز نوعی خودگرایی است و برخی نظام اخلاقی اسلام را چنین تفسیر کرده‌اند. (شیروانی، ۱۳۷۸: ۴۰).

۳. مصلحت و مفسده عمومی. برخی فیلسوفان مسلمان چون محقق اصفهانی و مرحوم مظفر چنین دیدگاهی داشته و توضیح داده‌اند که غایت مطلوب یعنی مصلحت عمومی، حفظ نظام و بقاء نوع انسانی؛ چنانچه مفسده عمومی را نیز اختلال نظام معرفی کرده‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۳/۳۳۶ و مظفر، ۱۳۸۷: ۲۳۷-۲۳۸).

با توجه به توضیحاتی که پیش از این، در مورد غایت‌گرایان و شاخه‌های مختلف آنان بیان شد، می‌توان گفت: دو احتمال اول در بیان شهید صدر، با رویکرد خودگرایی و احتمال

سوم با رویکرد سودگرایی مطابقت دارد. به نظر می‌رسد از نگاه او دیگرگرایی نیز بازگشتش به خودگرایی است.

از مجموعه آثار شهید صدر، می‌توان سه اشکال کلی بر هر سه احتمال بالا در غایت‌گرایی استخراج کرد.

اشکال اول: تفاوت وجدانی کار مضر با کار قبیح

وجدان ما میان فعل حسن یا قبیح، با فعل دارای مصلحت یا مفسده تفاوت می‌بیند. مثلاً کسی که سیگار می‌کشد با آنکه مفسد و ضررهای آن را قبول دارد، البته از رفتار خود متأسف است؛ اما این حالت، بسیار متفاوت است با حالت کسی که راز دوست خود را فاش می‌کند یا به او دروغ می‌گوید. بله، در اینجا هم شاید حالت تأسف را داشته باشد اما همراه با حس خیانت و خجالت. این تفاوت میان حالت تأسف و حالت خجالت، نشان‌دهنده آن است که ادراک حسن و قبح، مستقل از ادراک مصلحت و مفسده است، زیرا فعل بد در درون ما حالتی را ایجاد می‌کند که فعل مضر آن را در پی ندارد. پس اگر حسن و قبح وابسته به مصلحت و مفسده بودند، باید همان حالتی که از انجام کار مضر داشتیم، در انجام کار قبیح نیز به دست می‌آوردیم (حائری، ۱۴۳۳: ۴۲۹).

اشکال دوم: تراحم مصالح و مفسد

اشکال دیگر مربوط به اتصاف افعال به حسن و قبح در موارد تراحم مصالح و مفسد آن است. غایت‌گرایان که حسن و قبح را به امری بیرون از حوزه اخلاق گره می‌زنند، باید بپذیرند در مواردی که میان مصالح و مفسد تراحم وجود دارد، حسن یا قبح فعل، براساس نتیجه حاصل از محاسبه و برآیندگیری میان مصالح و مفسد شخصی یا نوعی آن فعل تعیین می‌گردد. اما آیا این مطلب که لازمه سخن آنان است قابل پذیرش است؟

لازمه نظریه خودگرایان و کسانی که مثلاً لذت یا قدرت شخصی را معیار خوبی و بدی قرار می‌دهند، آن است که افشای راز دیگری، اگر وسیله‌ای برای رسیدن به قدرت یا لذت بیشتر باشد، رفتاری درست خواهد بود! یا مطابق نظر کسانی که کمال و نقص نفسانی را معیار می‌دانند، اگر کسی مالی را سرقت کرد و به فقیری بخشید، یا کسی در ازای افشای راز

دوستش، علمی به دست آورد، حسن و قبح این افعال، منوط به برآیند مصالح و مفسد آنها باید باشد یعنی اگر احسان به فقیر، کمالی به شخص می‌دهد که جبران‌کننده مفسده سرقت است، و یا آن کمال علمی، ارزشی بیشتر از نقص حاصل از افشای راز دارد، می‌توان گفت این دزدی یا خیانت در حق دوست، فعلی صواب و خوب است! به طور کلی اگر مفسده و نقص حاصل از افعال قبیح به گونه‌ای قابل زوال باشد، این افعال متصف به خوبی می‌شوند (همان: ۴۳۰).

در مورد نظریه‌های سودگرایانه نیز این اشکال مطرح است. مثلاً قتل انسانی بی‌گناه، به شرط آنکه راهی برای تحصیل علم باشد - علمی که منافع عظیمی برای شخص یا عموم مردم دارد - قبحی نداشته و کار خوبی است چون برآیند مصالح و منافع، به سود عموم مردم است! (همان) یا اگر شخصی را به قتل برسانیم تا اعضای مختلف بدن او را به بیمارانی اعطا کنیم که برای ادامه حیات محتاج به عضو پیوندی هستند، کار قبیحی نکرده ایم و بلکه این قتل، به خاطر برآیندگیری میان مصالح و مفسد، و غلبه مصلحت، کاری خوب و پسندیده است! (صدر، ۱۴۲۶: ۲/ ۲۹۰) واضح است وجدان اخلاقی ما چنین اموری را نمی‌پذیرد.

البته به نظر می‌رسد این اشکال شهید صدر را تنها می‌توان نقد به سودگرایان عمل‌نگر یا عام دانست نه سودگرایان قاعده‌نگر. زیرا قاعده‌نگرها قواعد را فارغ از شرایط جزئی مثل تزاحم، مورد بررسی قرار می‌دهند. بنابراین از نظر آنان، در موارد تزاحم، نباید برآیند مصالح و مفسد مربوط به این شرایط خاص را لحاظ کرد، بلکه باید طبق قواعد عام عمل نمود. مثلاً در مثال‌های بیان شده، باید مفسده قتل و مصلحت اهدای عضو و سلامت بخشی به بیماران، هرکدام به تنهایی ملاحظه شود (بدون لحاظ اینکه اعضای بدن مقتول به بیماران اعطا می‌شود)، سپس به مقایسه این دو قاعده پرداخت.

اشکال سوم: تأثیر نیت بر فعل اخلاقی

مصلحت و مفسده یک فعل، با لحاظ آن فعل به تنهایی و با قطع نظر از فاعل آن، تعیین می‌شود. اینکه عملی مصلحت یا مفسده‌ای دارد، ربطی به فاعل آن ندارد. فاعل آن انسان باشد یا غیر انسان؛ آن مصلحت یا مفسده در هر صورت حاصل است. مثلاً خوردن یک دارو

آثاری بر روی بدن دارد. حال فرقی نمی‌کند این دارو را با اختیار خودمان بخوریم یا دستگاهی آن را به ما بدهد. اما در مورد حُسن و قبح چنین نیست. آنها صفاتی هستند برای فعل با اضافه به فاعل مختار. فعل به خودی خود و با قطع نظر از صدورش از فاعل مختار، نه متصف به حسن می‌شود و نه متصف به قبح. پس لحاظ فاعل در اتصاف فعل به خوبی و بدی دخیل است. بنابراین تقسیم قبح به فعلی و فاعلی^۱ نیز بر همین اساس مردود است. حسن و قبح همواره فاعلی است، و فعل بدون لحاظ فاعل، متصف به آن دو نمی‌شود (شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴/۳۹).

حال که چنین است چگونه می‌توان مصلحت و مفسده - که در آن فاعل اصلاً لحاظ نمی‌شود - معیار برای اتصاف «فعل با لحاظ فاعل» به خوبی و بدی باشد؟ این سوال آغاز تشکیک در رویکرد غایت‌گرایی است.

نمونه بارز تأثیر لحاظ فاعل در اتصاف فعل به حسن و قبح، بحث تجزی است. تجزی، یعنی مخالفت با تکلیفی ظاهری که حجت بر آن اقامه شده، در حالی که در عالم واقع تکلیفی نیست (صنقور، ۱۴۲۸: ۱/۴۵۸). مثلاً اگر شخصی آبی را با علم به شراب بودن آن، بنوشد، تجزی کرده است. بحث تجزی از نگاه فلسفه اخلاق، در واقع سخن از تأثیر نیت در فعل اخلاقی است و یکی از مسائل صعب‌العلاج برای غایت‌گرایان محسوب می‌شود؛ زیرا اگر قبح تجزی را بپذیریم، آنگاه باید پرسید: «چگونه نوشیدن آب و شراب، هر دو قبیح است با آنکه نوشیدن آب مفسده و نتیجه نوشیدن شراب را ندارد؟».

شهید صدر معتقد است معصیت و تجزی، هر دو هتک مولی و یا اقدام بر هتک او بوده و قبیح است (شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴/۳۷). او قبح تجزی را مثال روشنی از وجدانیات اخلاقی می‌داند و چون آن را قابل درک برای همگان می‌یابد، لذا بر روی آن تکیه کرده و به عنوان شاهد بیان می‌کند (همان: ۴۶). البته قبح تجزی مورد اختلاف است و عده‌ای قبح آن را قبول

۱. این تقسیم منسوب به محقق نایینی است البته شهید صدر در تفسیر این تقسیم احتمالات چهارگانه‌ای را مطرح نموده‌اند. آنچه در متن آمده، یکی از آن چهار احتمال است (شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴/۳۹)

نکرده و تنها فعل را کاشف از سوء سریره فاعل دانسته‌اند (همان: ۴۵) و از این جهت بحث، وجدانی است.

ضمن آنکه اگر قبح تجزی، براساس مصالح و مفساد، جعل و اعتبار شده است و واقعیتی خارجی ندارد - همان طور که برخی از فیلسوفان معاصر به جعلی بودن حسن و قبح، تصریح دارند (طباطبایی، بی تا: ۱۰۹ و مطهری، ۱۳۷۸: ۷۳۷-۷۴۰) - آنگاه این سوال مطرح می‌شود که «چرا چنین قبحی جعل شده است؟» پاسخ این سوال وقتی اهمیت می‌یابد که توجه کنیم شخص متجزی، فکر می‌کرد، رفتارش معصیت و قبیح است لکن این قبح، مانعی از انجام آن نشده، هیچ محرکیتی در جهت ترک، برای او ایجاد نکرده است. حال که چنین است به چه غرضی، قبح تجزی اعتبار گردد؟ وقتی غرضی برای جعل وجود نداشته و برای آن هیچ فایده‌ای متصور نباشد، این اعتبار لغو بوده، انشاء لغو از سوی معتبر عاقل انجام نمی‌گیرد. در حالی که قبح تجزی، وجدانی است. پس معلوم می‌شود قضایای اخلاقی، براساس مصالح و مفساد جعل نشده‌اند (حائری، ۱۴۳۳: ۲۶۴).

پس در مجموع شهید صدر با انکار فعلی بودن حسن و قبح و تأکید بر فاعلی بودن آن دو، معیار بودن مصلحت و مفسده فعل را رد می‌کند. البته اشکال تاثیر نیت بر ارزش اخلاقی، بر غایت‌گرایی که نتیجه و پیامد مطلوب را وابسته به نیت فاعل می‌دانند وارد نیست. چنانچه بعداً توضیح می‌دهیم صدر از همین نکته استفاده کرده و ضمن رد نتیجه‌گرایی مطلق، نوعی غایت‌گرایی را در کنار وظیفه‌گرایی می‌پذیرد. غایت مطلوب او، رضایت الهی است که دستیابی به آن بدون لحاظ نیت فاعل ممکن نیست یعنی فعل به خودی خود و فی نفسه، نمی‌تواند آدمی را به غایت رضوان الله برساند و نقش فاعل و انگیزه‌های درونی او، در این میان نقشی پررنگ است.

۲. معیار وظیفه‌گرایی در اندیشه شهید صدر

وظیفه‌گرایی اخلاقی، برخلاف غایت‌گرایی، صرفاً غایت را معیار سنجش ارزش‌های اخلاقی قرار نداده، و توجهش به ماهیت افعال است. از نگاه یک وظیفه‌گرا، ارزش اخلاقی یک رفتار لزوماً تابعی از منفعتی که برای شخص یا جامعه در پی دارد نیست، بلکه

ملاحظات و ویژگی‌های دیگری در کار است که ملاک اساسی یا نهایی در اتصاف افعال به حُسن و قبح هستند. به عبارت دیگر وظیفه‌گرایی بر آن است که پیامدهای افعال می‌توانند چندان مهم نباشند، بلکه امر دیگری وجود دارد، که از آن به «وظیفه» تعبیر می‌شود. وظیفه ممکن است ریشه در ذات فعل داشته و یا امری خارج از فعل، آن را مشخص کند، اما در هر صورت غایت افعال معیار نهایی نبوده و صواب، الزامی و اخلاقی بودن یک رفتار، براساس وظیفه تعیین می‌گردد (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۶-۴۷ و پالمز، ۱۳۸۹: ۲۰-۲۱ و هولمز، ۱۳۸۵: ۵۸-۵۹). وظیفه‌گرایی براساس آنکه وظیفه در قالب قواعد کلی در می‌آید یا نه، به دو شاخه عمل‌نگر و قاعده‌نگر تقسیم می‌شود.

براساس این تقسیم‌بندی، دیدگاه شهید صدر را می‌توان حاوی رویکرد وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر دانست. در گفتار قبل معلوم شد که او معیار سنجش ارزش‌های اخلاقی را صرفاً در امری بیرونی و خارج از حوزه اخلاق جستجو نمی‌کند و معتقد است غایت‌گرایان که برای تعیین خوبی و بدی، تنها ارزشی غیر اخلاقی را دنبال کرده‌اند، دچار اشتباه شده‌اند. از طرف دیگر از نظر او یک ارزش اخلاقی نیز نمی‌تواند معیار نهایی برای ارزش اخلاقی دیگر باشد، زیرا در این صورت سوال می‌شود معیار ارزش اخلاقی دوم چیست؟ و این بحث ادامه یافته، به تسلسل می‌انجامد (حائری، ۱۴۳۳: ۴۵۷). مثلاً اگر خوبی راستگویی، به خاطر خوبی اخلاقی نتیجه آن باشد، آنگاه معیار خوبی نتیجه، چه خواهد بود؟ می‌بینیم که باید ارزش دیگری را در پاسخ به این سوال مطرح کنیم؛ ولی باز سوال در مورد آن ارزش نیز تکرار می‌شود و بدین گونه این سوالات، سلسله‌وار ادامه یافته، نهایی پیدا نمی‌کند. پس نتیجه می‌شود:

۱. ارزش اخلاقی یک فعل را باید در درون فعل جستجو کرد.

همچنین شهید صدر معتقد به حُسن و قبح ذاتی است و خوبی و بدی را اعتباری ندانسته و آنها را ضرورت اخلاقی ثابت در لوح واقع تصویر می‌کند (همان، ۴۳۸) به عبارت دیگر او یک واقع‌گرای واقعی است و مطابق چنین مبنایی کافی است برای تعیین خوبی و بدی اخلاقی، راهی به عالم خارج و واقعیت بیابیم:

۲. ارزش اخلاقی، واقعیتی از واقعیات عالم است.

قوه‌ای که در درون انسان مدرک واقعیات است، قوه عاقله است لکن ادراکات عقلی بنا بر نظر مشهور، دو گونه‌اند: گاهی «هست و نیست» مدرک عقل هستند و گاهی «باید و نباید». به تعبیر دیگر گاهی «آنچه هست» ادراک می‌شود و گاهی «آنچه سزاوار است باشد یا سزاوار نیست که باشد». ادراک نوع اول به عقل نظری نسبت داده می‌شود و ادراک نوع دوم به عقل عملی (مظفر، ۱۴۲۶: ۳۴۳). از آنجا که حُسن و قبح از سنخ ادراکات نوع دوم هستند بنابراین این عقل عملی است که حُسن و قبح را درک می‌کند.

شهید صدر ادراکات عقل نظری و عملی را تحلیل کرده و ادراک نوع دوم را به نوع اول باز می‌گرداند. یعنی عقل نظری و عملی هر دو مدرک واقعیات و «هست‌ها» هستند و تنها تفاوت آنها در این است که عقل عملی اموری را درک می‌کند که به خودی خود اقتضای عمل و رفتاری معین را دارند و رفتارهای انسان را در عرصه عمل، جهت‌دهی می‌کند اما ادراکات عقل نظری فی‌ذاته هیچ اقتضایی نسبت به عملکرد و رفتار عملی ندارند (صدر، ۱۴۲۶: ۲/۲۸۹). پس رفتارها و ارزش‌های اخلاقی توسط عقل عملی درک می‌شوند.

۳. عقل عملی مدرک واقعیات و ارزش‌های اخلاقی است.

با کنار هم نهادن (۱)، (۲)، (۳) روشن می‌شود که ارزش اخلاقی نهفته در ذات فعل، توسط عقل عملی، قابل ادراک است و در نتیجه:

۴. درک عقل عملی، معیار تعیین ارزش‌های اخلاقی است.

پس معیار وظیفه‌گرایانه شهید صدر، عقل عملی است. همچنین او قاعده‌نگر بوده و معتقد است آنچه عقل عملی درک می‌کند قواعد کلی اخلاقی است. البته او بر قاعده‌مندی وظایف اخلاقی، دلیلی اقامه نکرده است لکن از توضیحات او در خصوص کلیت، دوام و اطلاق قضایای اخلاقی، به خوبی می‌توان موافقتش با دیدگاه قاعده‌نگری را نتیجه گرفت. ضمن آنکه او اقامه برهان بر وجود قواعد اخلاقی را ممکن نمی‌داند و معتقد است قضایای اخلاقی تنها به صورت بدیهی درک می‌شوند (حائری، ۱۴۳۳: ۴۵۷). در نتیجه، قاعده‌نگری نیز غیرقابل اثبات است و هرکس باید به درک خود از این قضایا رجوع کند و ببیند آنها را

احکامی جزئی می‌یابد یا کلی.

البته شهید صدر اختلاف مهمی با بسیاری از اندیشمندان مسلمان دارد. طرفداران حُسن و قبیح عقلی، غالباً دو قضیه «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» را به عنوان قواعد کلی اخلاقی قبول داشته و معتقدند هر عملی در صورتی حسن است که مصداق عدالت باشد و در صورتی قبیح است که مصداق ظلم باشد (سبحانی، ۱۴۳۹: ۱/ ۲۴۱). اما شهید صدر این دو قضیه را جزء قواعد اخلاقی ندیده و آنها را قضایایی این‌همانی و توتولوژی می‌داند. شهید صدر می‌گوید عدالت به معنای اعطای حق به صاحب حق است و ظلم به معنای سلب حق از اوست. حال آنکه حق صاحب حق، که در این تعریف لحاظ شده، ثبوتش در رتبه سابق بر آن، مفروض است و دو حالت برای آن ممکن است:

۱. این حق، حقی قانونی، جعلی و اعتباری بوده و از مدرکات عقل نباشد یعنی عقل حکم به حُسن یا قبیح آن نمی‌کند، زیرا این حق را درک نکرده و قبول ندارد. قانون یا جامعه و یا فرد جاعل و اعتبار کننده است که آن را جعل کرده و اعطای آن به صاحب حق را حُسن و سلب آن را قبیح می‌بیند. از این روست که تصرف در مال اشخاص در جامعه سرمایه داری، قبیح است ولی در جامعه کمونیستی قبیحی ندارد، زیرا در نظام سرمایه داری حق ملکیت فرد و سلطه او بر اموال، جعل شده است (حائری، ۱۴۳۳: ۱: ۴۵۱). این حُسن و قبیح، حُسن و قبیح قانونی یا عرفی و یا شرعی است نه عقلی. در حالیکه مفروض آن است که خوبی و بدی عدالت و ظلم، عقلی است.

۲. این حق واقعیت داشته و از مدرکات عقل است. این ادراک حق، در واقع همان ادراک قبیح است؛ یعنی یک ادراک است که با تعابیر مختلف بیان می‌شود. وقتی می‌گوییم: از حقوق یتیم آن است که او را کتک زنند، یعنی کتک زدن او قبیح است (همان). به عبارت دیگر:

• عدالت خوب است = اعطاء حق به صاحبش خوب است = خوب، خوب است.

• ظلم بد است = سلب حق از صاحبش، بد است = بد، بد است.

پس این دو قضیه، جزء مدرکات عقل عملی نبوده و در واقع عدالت و ظلم، عناوینی برای اشاره و توجه دادن به افعال اخلاقی هستند که قبلاً و در رتبه سابق حُسن یا قبیح آنها را

درک کرده ایم. آنچه عقل عملی درک می‌کند تک تک قواعد مختلف اخلاقی مانند: «دروغگویی بد است»، «باید به عهد خود وفا کرد»، «خیانت، کاری نادرست است»، «به فقیر کمک کن» است. البته کلیت این قواعد، چگونگی حل تعارض میان آنها و همچنین نحوه شناخت آنها، مباحث متنوعی است که شهید صدر به آنها پرداخته، لکن خارج از بحث فعلی بوده و مربوط به جنبه معرفت‌شناختی اندیشه اخلاقی او است که در آینده به صورت پژوهش مستقلی ارائه خواهد شد.

۳. اخلاق فضیلت در اندیشه شهید صدر

اخلاق فضیلت، گرایشی در اخلاق هنجاری است که در تعیین رفتار اخلاقی بر درون فاعل تکیه کرده و معتقد است فعل خوب برآمده از منشی فضیلت‌مندانه است. در حقیقت این نظریه اخلاقی به دنبال پاسخ به این پرسش است که کدام ویژگی‌های منشی سبب خوب بودن انسان است؟ (ریچلز، ۱۳۹۶: ۲۸۴) البته در اینکه فضیلت‌گرایی، رویکردی در عرض غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی است یا آنکه به خودی خود، دیدگاهی کامل نبوده و مکمل دیگر نظریه هاست، میان صاحب نظران اختلاف است (همان، ۳۱۰ و هولمز، ۱۳۸۲: ۱۰۵).

آنچه از مطالعه آثار صدر به دست می‌آید نه نفی فضیلت‌گرایی و نه قبول آن هم‌تراز با وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی است بلکه تأکید او بر منش آدمی را باید به عنوان مکمل وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی او دید. شهید صدر براساس برداشتی که از منابع دینی دارد، معتقد است تنها ظاهر کردار آدمی و جلوه خارجی افعال اهمیت ندارد چرا که این‌ها تنها چهره‌ای از حقیقتی ژرف‌تر و مهم‌تر هستند که در درون انسان قرار دارد. اخلاق اسلامی، به دنبال آن است که انسانی پاک بسازد و افعال او را براساس جنبه‌های درونی درخشان، بنانهد. به عبارت دیگر آنچه در درجه اول اهمیت است تربیت انسان و ساختن درون‌مایه‌ای روحی و معنوی برای او است. عمل، نمای بیرونی از چارچوب روحی و فضای فکری است که بذرعلم در آن رشد کرده است. پس امکان ندارد که فعل از ماهیت آن چارچوب و سرشت آن فضای فکری جدا شود (صدر، ۱۳۹۵: ۳۵۲).

شهید صدر محور اصلی و نقطه آغاز ساخت محتوای درونی انسان را «مثل‌أعلی» یا

«الگوی آرمانی» معرفی می‌کند. البته او تاکید می‌کند که این الگو با دیدگاه کلی ما به هستی و زندگی، رابطه مستقیم دارد و براین اساس الگوهای مختلفی براساس جهان‌بینی‌های مختلف مطرح شده است لکن از نگاه اسلامی، الگوی آرمانی حقیقی، خداوند متعال است «تخلقوا باخلاق الله» (همان: ۱۳۵ و ۱۳۶ و ۱۶۸).

از آنجا که این الگوی آرمانی، واقعیتی برتر از انسان است، می‌تواند در درون آدمی تغییری کیفی و عمیق ایجاد کند زیرا انسان از رهگذر ایمان به این الگو و آگاهی درستی که نسبت به راه خود با همه ابعاد واقعی آن بدست می‌آورد، احساس مسئولیتی عمیق در او شکل گرفته و خود را در برابر پروردگاری توانا، شنوا و بینا حس می‌کند که هر دادگری و ستم‌پیشگی انسان را محاسبه کرده و جزایش را می‌دهد. این چنین احساسی است که نزاع و جدال میان جنبه روحی و الهی او با جنبه مادی و زمینی‌اش را حل کرده و به سوی فضیلت‌های بی‌پایان و اخلاق‌خدایی پرواز می‌دهد. پیامبران نمونه‌هایی از کسانی هستند، که به دلیل یافتن چنین احساس مسئولیتی و تبلور یافتن آن در تمام وجود، احساسات، افکار و عواطف آنها، هیچ‌گاه نه از مسیر درست منحرف شدند و نه دچار خستگی (همان: ۱۶۵-۱۶۸)

۴. شهید صدر، وظیفه‌گرای اخلاقی خداگرا

اگر عبارات بیان شده در معرفی وظیفه‌گرایی را مرور کنیم، می‌بینیم در تبیین این معیار، نوعی تردید و ابهام نسبت به نقش غایت و خیر در تعیین خوبی و بدی قرار داده شده و تعبیر به گونه‌ای است که معیار بودن غایت صریحاً نفی نمی‌شود تا انواع نظریه‌های وظیفه‌گرایانه را در خود جای دهد زیرا وظیفه‌گرایان در سنجش ارزش‌ها، به میزان مختلف به غایت و نتیجه فعل توجه کرده‌اند. البته برخی نظریه‌های وظیفه‌گرایی، حداکثری بوده و برای غایت، هیچ‌گونه اهمیت و نقشی در تعیین ارزش رفتارها قرار نمی‌دهند و تنها عمل به وظیفه و تکلیف را مهم می‌دانند. مثلاً نظریه امرالهی به عنوان یک نظریه وظیفه‌گرایی حداکثری مطرح است، زیرا معتقد است انسان تنها باید براساس دستور الهی عمل کند چه نتیجه خیر در پیش داشته باشد و چه شر (هولمز، ۱۳۸۵: ۵۹ و فرانکنا، ۱۳۸۳: ۷۳). اما برخی

از وظیفه‌گرایان این گونه فکر نمی‌کنند. آنها اگرچه غایت را عامل تعیین کننده نمی‌دانند، اما به آن بی‌توجه نبوده و حُسن و قبح را بی‌ارتباط با آن نمی‌بینند. البته آنها چون وظیفه‌گرا هستند، حتماً در کنار غایت، ملاحظات دیگری نیز دارند، نظیر اینکه باید به عهد خود وفادار بود، باید حقیقت را گفت، باید منصفانه عمل کرد، باید به حقوق دیگران احترام گذاشت. این گونه نیست که صرفاً نتیجه، معیار ارزش‌گذاری باشد، لکن در مواردی که رسیدن به غایت، منوط به زیر پا نهادن این امور است، یک وظیفه‌گرای حداقلی، باز ارزش اخلاقی وظیفه را بالاتر دیده، از غایت خود چشم‌پوشی می‌کند (هولمز، ۱۳۸۵: ۵۹-۶۰).

به هر حال، وظیفه‌گرایی حداقلی، مرجع نهایی برای تعیین حُسن و قبح را، غایت نمی‌داند. اما به نظر می‌رسد بتوان در عین وظیفه‌گرا بودن، نقش غایت را غلیظ‌تر از این کرد. غایت می‌تواند در یک بینش جدید، در عرض معیار وظیفه‌گرایی مطرح شده، و حتی در موارد تعارض، دائماً مغلوب آن نباشد. اگر بتوان برای غایت چنین جایگاهی قائل شد، و آن را معیاری هم‌تراز با معیار وظیفه‌گرایی مطرح کرد، رویکردی تلفیقی و مرکب از غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی شکل خواهد گرفت که می‌توان آن را وظیفه‌گرایی غایت‌گرا یا غایت‌گرایی وظیفه‌گرا، نامید. به نظر می‌رسد چنین رویکردی که در برخی از نظریه‌های فیلسوفان اخلاق دیده می‌شود (همان: ۲۶۸-۲۷۰).

با این توضیحات، حال باید در مورد شهید صدر - که تا اینجا به عنوان وظیفه‌گرای قاعده‌نگر معرفی شده است - سوال کنیم: او وظیفه‌گرایی حداقلی است یا حداکثری؟ و یا آنکه رویکرد دیگری دارد؟

بررسی آثار شهید صدر به منظور پاسخ به این سوال، ما را با تصریحی در مورد معیاری غایت‌گرایانه روبرو می‌کند که از منظر او فراتر از همه معیارهایی است که تا به حال فیلسوفان اخلاق بیان کرده‌اند. این معیار، معیار رضایت الهی است (صدر، ۱۳۹۴: ۳۳۹). از نگاه شهید صدر، اندیشه اخلاقی که موضع عملی و واکنش انسان نسبت به واقعیت است، کاملاً به غایت و هدف حرکت انسان بستگی داشته و تا زمانی که چنین هدفی معین نگردد، موضع عملی انسان در موقعیت‌های مختلف، تعیین نخواهد شد. از این رو این اندیشه هم

باید با واقعیت در ارتباط باشد و هم جامعیت داشته و فراگیر باشد و هیچ یک از بخش‌های واقعیت را فرونگذارد. از جمله واقعیت انسان و ویژگی‌های حقیقی او و رابطه‌اش با اشیاء و حالتی که انسان باید به سمت آن حرکت است و به شکل آن در می‌آید (صدر، ۱۳۹۷: ۲۱۸). صدر با استناد به آیه ﴿وَ اتَّبِعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾^۱ و براساس جهان‌بینی اسلامی، غایت افعال را رضایت و رضوان الهی معرفی می‌کند. غایتی که هم برخاسته از بینشی فراگیر نسبت به عالم بوده و هم منطبق با تمام قوانین آن است و ریشه در پیوند حقیقی انسان با آفریدگار خود دارد. خداوند، معیار زندگی آدمی بوده و تمامی رفتارها در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی، مطابق این معیار تنظیم گردد (همو، ۱۳۹۴: ۴۵۴). در این بینش، خدا غایت حقیقی عالم است و هر فعلی وقتی متصف به خوبی خواهد شد که هماهنگ با او و نزدیک‌کننده انسان به او باشد.

واضح است که معیار بودن رضایت الهی که از طریق هدایت‌های الهی کشف می‌شود، همان طور که با غایت‌گرایی مطلق قابل جمع نیست، فاصله‌ای مشخص با نظریه امرالهی نیز دارد زیرا معیار امرالهی، همچون دیدگاه کانت، نظریه‌ای از نوع وظیفه‌گرایی حداکثری هستند که توجهی به غایت نکرده و تنها به دنبال انجام وظیفه‌اند (هولمز، ۱۳۸۵: ۵۹-۶۰). ضمن آنکه معیار امرالهی مبتنی بر شرعی بودن حسن و قبح بوده و هر گونه که تفسیر و توضیح داده شود، از نگاه شهید صدر با اشکالات مبنایی متعددی روبرو است (حائری، ۱۴۳۳: ۴۲۷ و ۴۲۸).

در هر صورت دیدگاه شهید صدر، مخالف وظیفه‌گرایی حداکثری بوده و نزدیک‌تر به گرایش حداقلی است. او برای غایت، در نظام معیارشناختی خود، جایگاهی ویژه قائل است، حتی جایگاهی بیشتر از نظریه‌های وظیفه‌گرایی حداقلی. توصیفات او از معیار رضایت‌الهی بگونه‌ای است که به صراحت می‌توان او را در کنار وظیفه‌گرایی، غایت‌گرا نیز نامید: این معیار (رضایت‌الهی) با امتیازات ویژه‌ای بر همه معیارهایی که معمولاً فلاسفه

۱. و همچنان خشنودی خدا را پیروی کردند، و خداوند دارای بخششی عظیم است (۲/ ۱۷۴)

اخلاق عرضه می‌کنند، برتری دارد. این معیار ناشی از بینش روحانی فراگیر نسبت به زندگی و هستی است و یک مقیاس من درآوردی نیست. چنانکه این معیار همه تناقضات را از صحنه‌های عملی برمی‌دارد. برعکس بسیاری از معیارهای پیشنهادی فلاسفه اخلاق مانند لذت یا منفعت و امثال آنها که مفاهیمی مبهم و نامشخص است؛ زیرا افراد یک جامعه از نظر لذت‌ها و منافع باهم اختلاف دارند، همان گونه که جوامع گوناگون بشری نیز در این معیارها و ارزشها مختلفند. گاه منافع یک فرد یا جامعه یا لذت‌های آنها می‌تواند به حال فرد یا جامعه دیگر زیانبخش باشد. اعتقاد انسان به این معیارهای ناقص است که بلاهای گوناگون را برای وی به وجود آورده است و همواره او را در جنگ و ستیز قرار داده است. اما آنگاه که انسان معیار عملی خود را آن چیزی قرار دهد که اسلام بیان کرده، انواع جنگ‌ها و تضادها برطرف خواهد شد؛ زیرا رضا و خشنودی خدا در معرض تضاد و اختلاف نیست (صدر، ۱۳۹۴: ۴۵۴)

پس شهید صدر، علاوه بر معیار وظیفه‌گرایانه خود که عقل عملی بود، برای خداوند نیز در بحث معیارشناختی، نقشی ویژه قائل است و رسیدن به رضایت الهی در سایه تبعیت از هدایت‌های او را به عنوان غایت مطلوب افعال انسانی، مورد توجه قرار داده و در خوبی و بدی مؤثر می‌بیند. تلفیق این دو مطلب، ما را به مدل مرکبی از وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی می‌رساند، که پیش‌تر از آن به وظیفه‌گرایی غایت‌گرا تعبیر کردیم. به این معنا که شهید صدر معتقد است در سنجش ارزش اخلاقی یک رفتار، هم ویژگی ذاتی آن مهم است و هم غایت و نتیجه. یعنی او در عین پذیرش درک عقلانی قواعدی مثل خوبی راستگویی و بدی دروغگویی، خدا را نیز به عنوان غایت در نظر می‌گیرد. مطابق این نظریه، رفتاری خوب است که یا قواعد کلی برآمده از عقل عملی بر آن تطبیق شود و یا براساس هدایت‌های الهی، رضایت او را در پی داشته باشد. رفتاری بد است که رضایت خدا را حاصل نکرده و یا برخلاف وظایف تعیین شده توسط عقل عملی، باشد. به عبارت دیگر نه سخن‌گرایان مطلق قابل قبول است که تنها نتیجه فعل را تعیین‌کننده خوبی و بدی می‌دانستند، نه معیار وظیفه‌گرایانه امثال امر الهی یا نظریه کانت که بدون توجه به غایت، تنها به وظیفه، عمل

می کردند. راه صحیح آن است که خداوند به عنوان غایت مطلوب، مورد نظر قرار گیرد، اما به گونه‌ای رفتار شود که قواعد کلی عقل عملی نیز نقض نگردد. به تعبیر بهتر، شهید صدر معتقد به وظیفه‌گرایی اخلاقی خداگرا است که در چارچوب عقل، خوب و بد رفتارها را براساس تأثیر آنها در تحصیل رضایت خدا، تعیین می‌کند.

البته دیدگاه او هنوز دچار ابهاماتی است. اینکه چگونه این دو معیار با هم جمع شده و چه ارتباطی میان آنان است؟ و در صورتی که با هم تعارض کنند، کدام یک مقدم است؟

۴-۴-۱. نسبت میان معیار وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه شهید صدر

سعی شد دیدگاه شهید صدر، تلفیقی از وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی معرفی شده و دو معیار او در عرض هم نمایش داده شود. لکن در اینجا پاسخ به این پرسش لازم است که آیا این دو معیار هم‌تراز با هم هستند و نمی‌توان معیار غایت‌گرایانه صدر را در طول معیار عقل عملی او قرار داد؟ توضیح آنکه یکی از مبانی معیار غایت‌گرایانه صدر، اعتقاد به وجود خداوند است. اگر خدایی نباشد، رضایتی برای او نمی‌توان تصور کرد تا معیار خوبی و بدی قرار گیرد. پس کسی که می‌خواهد اخلاقی زندگی کند و رفتارش را با معیار رضوان الهی تنظیم نماید، لازم است پیش از هر کاری به شناخت خدا بپردازد. اما سوال این است که به چه دلیل باید چنین کند؟ به کدام معیار، شناخت خدا عملی صواب و پسندیده است؟ آیا ممکن نیست تحقیق درباره وجود خدا و اعتقاد به آن قبیح و نادرست باشد؟

متکلمین که حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند، معتقدند «شکر مُنعم عقلاً واجب است»، همچنین «دفع ضرر محتمل، عقلاً واجب است». آنگاه براساس این دو ادراک عقلی، از دو طریق، نتیجه می‌گیرند که «شناخت خدا واجب است» زیرا شکر او و ایمن شدن از عذاب او، متوقف بر شناخت اوست. پس عدم شناخت خدا قبیح و فاعل آن مستحق ذم و عقاب است. این الزامی است از درون برای حرکت به سمت خدا. حال اگر مطابق معیار رضوان الهی، این درک عقلی انکار گردد، دیگر شناخت خدا، مُلزمی ندارد و اگر کسی به دنبال شناخت خدا نرفت و در نتیجه به او ایمان نیاورد، کاری قبیح نکرده و دلیلی موجه برای پذیرش معیار ارائه شده از سوی صدر نمی‌یابد. اما اگر عقل عملی مورد پذیرش قرار گیرد،

معیار رضوان الهی نیز قابل قبول است لکن در این صورت این معیار در طول معیار عقل عملی مطرح شده، طریقی برای تعیین وظیفه است و حاصل آن، وظیفه‌گرایی از نوع حداقلی است.

حقیقت آن است که این بیان اگر چه قابل انتساب به برخی اندیشمندان مسلمان است لکن شهید صدر با آن مخالف بوده و برخلاف مشهور متفکرین اسلامی - که قول اشاعره و انکار حسن و قبح عقلی را با وجوب شناخت خداوند و اطاعت از او قابل جمع نمی‌دانند - معتقد است ضرورت معرفت به دین و خداوند لزوماً مسبوق به پذیرش حسن اطاعت و قبح معصیت نیست و بدون پذیرش عقل عملی و ادراک وجوب معرفت و اطاعت توسط آن نیز می‌توان محرکی برای انسان به سمت خداوند و رضایت او یافت. زیرا از لحاظ روان شناختی، هر انسانی در مقابل تهدید به عقوبت، واکنش نشان داده و برای حفظ خود اقدامی به عمل می‌آورد. هر انسانی که انذارهای دین نسبت به ترک طاعت و انجام معصیت، و عذاب‌های دردناک آن را می‌شنود، لاقلاً احتمال می‌دهد این انذارها صادق باشند. همین احتمال و فرض وجود عقاب است که محرک اشاعره - که منکر حسن و قبح عقلی هستند - به سمت شناخت خدا و اطاعت از او است؛ حتی محرک قائلین به حسن و قبح عقلی نیز همین احتمال عقاب است (حائری، ۱۴۳۳: ۴۲۲). به بیان دیگر شهید صدر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را، قاعده ای برخاسته از غریزه می‌داند و او نیز مانند متکلمین، از همین قاعده در بحث فعلی بهره می‌برد، لکن عقلی بودن آن را نپذیرفته، از راه غریزه بحث را پی می‌گیرد. پس احتمال عقاب، انسان را به سمت دین کشانده و آن جهان بینی و اندیشه فراگیر را برای او به ارمغان می‌آورد که در دل آن، معیار رضوان الهی نیز دست یافتنی است.

از اینجا واضح می‌شود که شهید صدر به هر دو معیار بیان شده، در عرض هم قائل است لکن چنین تلفیقی میان وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی همچنان با دو چالش پیشرو است؛ اینکه این دو معیار که یکی از جنس وظیفه و دیگری از سنخ غایت است، «در موارد تعارض میان دو معیار هم عرض ارائه شده، کدام مقدم می‌گردد؟» و همچنین «نحوه تعامل میان این دو معیار، اساساً چگونه است؟». این دو مطلب، نکاتی است که لازم است برای رفع ابهام و

اشکالات بر نظریه مرکب شهید صدر توضیح داده شود.

الف. عدم تعارض دو معیار

اولین سوال در مورد نظریه منسوب به شهید صدر آن است که اگر دو معیار معرفی شده، با هم تعارض کنند آیا غایت بر وظیفه مقدم می‌شود یا آنکه مانند وظیفه‌گرایی حداقلی، این وظیفه است که غایت را کنار می‌زند؟

بر اساس مبانی شهید صدر، چنین سوالی قابل طرح نیست زیرا دو معیار یادشده از منظر او چنان با هم هماهنگ و سازگارند که هیچ‌گونه تعارضی میان آنها متصور نیست. توضیح آنکه شهید صدر نیز مانند تمامی علمای امامیه، معتقد است خداوند مرتکب فعل قبیح نمی‌شود و در نتیجه، هیچ‌گاه امر به بدی یا نهی از خوبی نمی‌کند، زیرا چنین امر و نهی‌ای، بی‌شک قبیح است. پس می‌توان نتیجه گرفت هیچ‌گاه هدایت‌های الهی با مدرکات صحیح عقل عملی، تعارضی نخواهند داشت^۱ و معیار غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی هر دو با هم در خوبی و بدی افعال، نقش ایفا می‌کنند. نه رفتاری خلاف عقل، مورد رضایت الهی خواهد بود و نه رفتاری خلاف رضایت او، مورد تأیید عقل. اگر تعارضی دیده شود، بی‌شک یا ادراک عقلانی، دچار خطا است و یا آنچه به شرع نسبت داده شده، جعلی است.

ب. تعامل رضایت الهی و فهم عقل عملی

یکی از مدرکات عقل عملی از نگاه شهید صدر، حق الطاعه است. به این معنا که وقتی انسان مالکیت خداوند و قاهریت او را در نظر بگیرد، و رابطه خود با چنین خالق‌ی را لحاظ کند، حقی به نام حق الطاعه نسبت به او درک می‌کند به این معنا که اطاعت از خدا کاری خوب و معصیت او کاری قبیح است (شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴/۱۳۹). براساس این ادراک عقل عملی، اگر خدا، انسان را مأمور به تبعیت از رضایت او کرد، عقل عملی نیز ما را موظف به چنین تبعیتی می‌کند. به عبارت دیگر، معیار رضایت الهی به یک معنا در طول عقل عملی بوده و براساس درک عقلی، به عنوان معیار اخذ شده است.

۱. البته ممکن است عقل با دلیل نقلی تعارض کند لکن شرع با عقل مصون از خطا، تعارضی ندارد.

از طرف دیگر عقل عملی همچون عقل نظری انسان، محدودیت‌هایی داشته و نمی‌تواند تمامی واقعیات عالم را درک کند. همچنین شهید صدر، نقصان دیگری در عقل عملی تصویر می‌کند و معتقد است در بسیاری از مواردی که میان قواعد اخلاقی، تزام حاصل می‌شود، عقل بشری دچار اشتباه شده و قاعده‌ی مهم را درست تشخیص نمی‌دهد. پس معیار عقل عملی با دو نقص روبرو است:

۱. عقل عملی توانایی درک تمامی خوبی‌ها و بدی‌ها را ندارد.

۲. عقل عملی در موارد تزام قواعد اخلاقی، از خطا و اشتباه مصون نیست.

این دو نقصان در معیار عقل عملی توسط معیار غایت‌گرایانه شهید صدر قابل رفع است. فعلی که متعلق امر یا نهی الهی قرار گرفته، اگر در عالم واقع دارای صفت حُسن یا قبیح باشد، امر الهی نشان‌دهنده حُسن ذاتی آن، و نهی الهی نشان‌دهنده قُبیح ذاتی آن خواهد بود، زیرا در غیر این صورت، فرامین او مصداق امر به قبیح یا نهی از حُسن بوده و کاری قبیح است. پس هدایت الهی، هماهنگ با خوبی و بدی نهفته در افعال است. از سوی دیگر دستورات الهی مطابق نظر مشهور علمای شیعه و از جمله شهید صدر، همه افعال و اعمال ما را پوشش داده است^۱ (صدر، ۱۴۲۶: ۱/۱۶۵). این دستورات با حُسن و قبیح واقعی افعال - حتی افعالی که خوبی و بدی آنها مورد ادراک ما نیست - هماهنگ هستند. پس با عمل مطابق هدایت الهی، بخشی از اخلاق را که از دسترس عقل عملی دور است، به دست می‌آید و به این ترتیب نقصان اول عقل عملی، نیز مرتفع می‌شود. ضمن آنکه در موارد تزام قواعد اخلاقی، که احتمال خطای عقل کم نیست، رضایت الهی، معیاری قابل اعتماد است و به این ترتیب نقص دوم معیار وظیفه‌گرایانه نیز برطرف می‌گردد.

به نظر می‌رسد از نگاه شهید صدر وجه برتری معیار رضایت الهی بر تمامی معیارهای

۱. شهید صدر احکام شریعت را شامل همه افعال اختیاری انسان دانسته، واقعه‌ای را خالی از حکم الهی نمی‌داند. در مقابل برخی گمان کرده‌اند مراد او از منطقه الفراغ که در کلماتش مطرح شده، آن است که بخشی از اعمال، هیچ حکمی در شریعت ندارد درحالی که مراد او، عدم گستردگی احکام الزامی است نه مطلق احکام. (ر.ک: اسلامی، رضا، «بررسی تطبیقی ماهیت حکم ظاهری با تکیه بر آثار شهید صدر»، چاپ اول، قم، موسسه بوستان کتاب، ص ۵۴)

ارائه شده از سوی فیلسوفان اخلاق، همین حل نقصان عقل به ویژه در اصلاح خطای آن در موارد تراحم است (همو، ۱۳۹۴: ۴۵۴).

نتیجه‌گیری

پاسخ نهایی به مسئله اصلی پژوهش، رویکردی تلفیقی از وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی، در کنار توجه خاص به اخلاق فضیلت است که نتایج حاصل را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. در نگاه شهید صدر مصلحت و مفسدهٔ افعال، نمی‌توانند تنها معیار برای خوبی و بدی باشند؛ پس او غایت‌گرای مطلق نیست.

۲. او حسن و قبح را ذاتی دانسته و عقل را قادر بر ادراک آنها می‌بیند؛ پس او وظیفه‌گرا است.

۳. او عقل عملی را مدرک قواعد کلی اخلاقی می‌داند؛ پس او وظیفه‌گرای قاعده‌نگر است.

۴. از نگاه او ادراکات عقل عملی، بدیهی و اثبات‌ناپذیر بوده و دستیابی به معیاری فراتر از عقل ممکن نیست؛ پس عقل عملی، معیار وظیفه‌گرایانهٔ اوست.

۵. او با استفاده از آیه **﴿وَأَتَّبِعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾** رضایت الهی را غایت مؤثر در خوبی و بدی افعال می‌داند؛ پس رضایت الهی، معیار غایت‌گرایانهٔ اوست.

۶. از نگاه صدر، ضرورت شناخت خدا و در امتداد آن پذیرش معیار رضوان الهی، منوط به پذیرش عقل عملی نبوده و احتمال عقاب، محرکیت لازم برای این امر را داراست؛ براین اساس رضوان الهی در عرض عقل عملی مطرح است نه لزوماً در طول آن.

۷. چون خدا مرتکب قبیح نمی‌شود پس هیچ‌گاه میان معیار عقل عملی و رضایت الهی تعارضی شکل نمی‌گیرد.

۸. از نگاه او رضایت الهی برطرف‌کنندهٔ نقصان عقل عملی بوده و از این جهت معیاری برتر است.

۹. در اندیشهٔ اخلاقی او، تأکید بر منش آدمی نقشی پررنگ داشته و معتقد است افعال

انسان براساس جنبه‌های درونی درخشان او بنانهاده شود و از این رو او فضیلت‌گرا است. پس شهید صدر، نه مانند برخی متفکرین اسلامی و یا خودگرایان و سودگرایان غربی، غایت‌گرا است، نه موافق با نظریه‌های وظیفه‌گرایی حداکثری مثل نظریه کانت و امرالهی است، و نه حتی وظیفه‌گرای حداقلی است. او وظیفه‌گرای اخلاقی غایت‌گرا یا به تعبیر بهتر وظیفه‌گرایی خداگرا است که بر کسب منش فضیلت‌مندانه بر پایه الگوی آرمانی تأکید می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹)، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، تحقیق ابوالحسن قائمی، چاپ دوم، موسسه آل البيت علیهم السلام، بی جا.
۳. پالمر، مایکل (۱۳۸۹)، «مسائل اخلاقی»، ترجمه علی رضا آل بویه، چاپ اول، انتشارات سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۴. حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۳۳)، *مباحث الاصول - الجزء الاول من القسم الثاني* (تقریرات درس شهید سید محمد باقر صدر)، چاپ دوم، انتشارات دارالبشیر، قم.
۵. ریچلز، جیمز (۱۳۹۶)، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، چاپ دوم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۶. شیروانی، علی (۱۳۷۸)، «ساختار کلی اخلاق اسلامی»، قبسات، ۱۳۷۸، ش ۱۳، ص ۳۸-۴۴.
۷. صدر، سید محمد باقر (۱۴۲۶)، *الاسس المنطقية للاستقراء*، چاپ دوم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم.
۸. _____ (۱۳۹۴)، *اسلام، راهبر زندگی؛ مکتب اسلام؛ رسالت ما*، ترجمه سید مهدی زندیه، انتشارات دارالصدر، چاپ دوم، قم.
۹. _____ (۱۳۹۷)، *بارقه‌ها*، ترجمه سید امید موذنی، انتشارات دارالصدر، چاپ دوم، قم.
۱۰. _____ (۱۳۹۴)، *پژوهش‌های قرآنی*، ترجمه سید جلال امیر آقایی، انتشارات دارالصدر، چاپ اول، قم.
۱۱. _____ (۱۴۲۶)، *دروس فی علم الاصول*، چاپ هفتم، موسسه النشر الاسلامی، بی جا.
۱۲. صنفورعلی، محمد (۱۴۲۸)، *المعجم الاصولی*، چاپ سوم، منشورات الطیار، بی جا.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، مرکز بررسی‌های اسلامی، چاپ اول، قم.
۱۴. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، چاپ دوم، انتشارات کتاب طه، قم.

۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱۳)، چاپ پنجم، انتشارات صدرا، تهران.
۱۶. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷)، اصول الفقه، تحقیق از عباس علی زارعی سبزواری، چاپ پنجم، موسسه بوستان کتاب، قم.
۱۷. _____ (۱۴۲۶)، المنطق، تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم، موسسه النشر الاسلامی، بی‌جا.
۱۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۳)، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس شهید سید محمد باقر صدر)، چاپ اول، انتشارات موسسه فقه و معارف اسلامی، بی‌جا.
۱۹. هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، انتشارات ققنوس، تهران.