

روش حل تزام‌های اخلاقی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح

مسعود آذربایجانی*

افضل بلوکی**

محمدعلی مصلح‌نژاد***

چکیده

از جمله مسائل فلسفه اخلاق که به‌عنوان معضل اخلاق کاربردی مطرح است، تزام قواعد و افعال اخلاقی است؛ بدین معنا که گاه مکلف مختار، در انجام وظایف خود متحیر می‌شود و نمی‌داند وظیفه فعلی او انجام کدام عمل اخلاقی است. هدف از انجام این تحقیق ارائه روشی مناسب از میان روش‌های گوناگون برای رفع تزام‌های اخلاقی است که به روش تحلیلی - توصیفی انجام می‌گیرد. در این مقاله، روش‌هایی برای حل تزام مطرح می‌گردد و در نهایت دیدگاه آیت‌الله مصباح در زمینه حل تزام‌های اخلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد. ایشان در این زمینه دو روش به دست داده‌اند: ذو جهات بودن فعل واحد و تقیید موضوع‌های اخلاقی به قید «مفید للمجتمع». در این نوشتار به تحلیل و بررسی روش دوم که مورد پذیرش ایشان است، پرداخته و نتیجه گرفته‌ایم که معیارهای مطرح‌شده در این روش، کارآمد نیست؛ چنان‌که تقیید موضوعاتی چون عدالت یا حسادت به قید مفید و غیرمفید، نادرست است.

واژگان کلیدی

تزام، مفید للمجتمع، هدف مطلوب، احکام اخلاقی، حد وسط.

mazarbayejani@rihu.ac.ir

moslehn@gmail.com

moslehn@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲۱

*. استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

** استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان.

*** عضو هیئت علمی دانشگاه سیستان و بلوچستان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۶

طرح مسئله

تزامم قواعد و اصول اخلاقی یکی از معضله‌های اخلاق کاربردی است که تاکنون توجه چندانی به آن نشده است. این مسئله در عرصه‌های مختلف زندگی بشر - اعم از اقتصادی، سیاسی، مدیریتی، اجتماعی، خانوادگی و عبادی - بروز می‌یابد. هر فردی در گذر زندگی، گاهی در انجام وظایف خود متحیر می‌شود و نمی‌داند وظیفه واقعی و فعلی او چیست؟ برای مثال، هنگامی که در انجام نیکوکاری نسبت به والدین و وفای به عهد، مردد می‌ماند و قادر به انجام هر دو تکلیف به صورت هم‌زمان نیست، چه معیاری وجود دارد تا مکلف بداند کدام فعل را باید ترجیح دهد؟ ما در این مقاله برآنیم، تا با اشاره به روش‌های مختلف حل التزامم، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی را به‌عنوان یکی از روش‌های مطرح‌شده در این زمینه تبیین نماییم.

ایشان مبحثی جداگانه برای رفع مشکل التزامم باز نکرده، ولی در ضمن مبحث اطلاق یا نسبیت گزاره‌های اخلاقی، در برابر این پرسش که «چگونه می‌توان میان مطلق‌گرایی و تکالیف متعدد التزامم را جمع کرد، به‌گونه‌ای که هم در جرگه نسبی‌گرایی نیفتیم و قائل به مطلق‌گرایی باشیم و هم دچار تکالیف التزامم نشویم»، معیاری را تحت عنوان تقیید موضوع قواعد اخلاقی مطرح کرده است.

از نظر ایشان، احکام اخلاقی ملاک‌های ثابت و دائمی و مطلق دارند، اما معنای ثابت و دائمی و مطلق این نیست که در هر زمان و مکان و در هر فردی تحقق یابد، بلکه اگر ملاک احکام اخلاقی را به دست آوریم، هر جا آن ملاک تحقق پیدا کند، حکم نیز برایش ثابت است. آن ملاک، همان علت حکم است. مثلاً راست‌گویی چون مفید است، خوب است و دروغ نیز چون مضر است، بد است. این حکم، مطلق است. پس هرگاه با هر شرایطی و از هر فردی راست‌گویی صورت پذیرد، خوب است.

آیت‌الله مصباح دو روش برای حل التزامم به دست می‌دهد: یکی اینکه احکام اخلاقی دارای جهات متعدّدند. مثلاً راست‌گویی که منجر به مرگ انسانی بی‌گناه می‌شود، از آن رو که راست‌گویی است، خوب است، و از این جهت که منجر به مرگ می‌شود، بد است. وظیفه مکلف این است که در چنین مواردی اهم و مهم کند و اهم را انجام دهد. روش دوم ایشان این است که موضوع احکام اخلاقی محدود به قیود و شرایطی خاص است. وی این روش را می‌پذیرد. (۱۳۶۷: ۴۲ - ۴۰) ما در این نوشتار ضمن تبیین این روش می‌کوشیم، تا شبهات و نقدهایی را که بر آن وارد شده، بررسییم و نتیجه‌گیری نماییم.

روش‌ها

مطلق‌گرایان مانند کانت، اصول و گزاره‌های اخلاقی را مطلق می‌دانند و معتقدند که مکلف به هیچ‌رو حق ندارد از آنها عدول کند. برای مثال، وظیفه ما راست‌گویی است و هرگز مجاز به دروغ گفتن نیستیم.

(ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، ۶۱ - ۶۰) این نظریه، متفکران در زمینه فلسفه اخلاق را با این پرسش روبه‌رو کرد که اگر اصول اخلاقی مطلق باشد (به باور کانت)، وظیفه مکلف در صورت مواجهه با دو یا چند حکم اخلاقی مطلق چیست؟

این پرسش اندیشمندان را برآن داشت تا روش‌هایی برای این مسئله - که به تعارض یا تراحم اخلاقی معروف است - به دست دهند. از جمله، سودگرایان معتقدند با آزمون تجربی سود می‌توان تراحم اخلاقی را حل و فصل کرد و طرفی را که متضمن سود بیشتر است، مقدم داشت. (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۲۶ - ۲۲۵)

برخی از وظیفه‌گرایان، اعمال استثنا را روشی مناسب برای این منظور می‌دانند. اینان با ضعیف دانستن نظریه مطلق‌گرایی کانت - که قادر به حل تراحم‌های اخلاقی نیست - معتقدند قواعد مطلق را می‌توان با استثنا زدن به‌آسانی حل و فصل کرد. قاعده اخلاقی از نظر این گروه بدین‌گونه است: راست بگوئید، مگر زمانی که منجر به مرگ شخصی بی‌گناه شود. (همان: ۲۴۱)

تقسیم‌بندی وظایف اخلاقی به دو قسمت صوری و فعلی (وظایف در نگاه نخست و وظایف فعلی) روش دیگری است که در این زمینه مطرح شده است. پیروان این نظریه معتقدند فقط اصول و قواعد اخلاقی استثناپذیرند و تنها هنگام انجام افعال، امکان تراحم بروز می‌کند. در این صورت وظایفی را که حیاتی‌تر و الزام‌آورتر است، مقدم می‌داریم. (Ross, 1930: - 20)

از منظر برخی دیگر از فیلسوفان اخلاق، راه برون‌رفت از تراحم‌های اخلاقی، به تصمیم و انتخاب فرد بستگی دارد. به بیانی دیگر، هر فرد هنگام مواجهه با تکالیف متزاحم باید اصل مورد قبول خود را انتخاب نماید. (See, Hare, 1927: 60 - 61)

اطلاق اصول اخلاقی و نسبییت رفتار، روش دیگری است که برخی از اندیشمندان بر آن پای می‌فشرند. این گروه با نسبی دانستن رفتارهای اخلاقی، برای رفع تراحم به قاعده اولویت تمسک جستند. (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵۲ - ۱۵۰)

مقید دانستن موضوع احکام اخلاقی نیز یکی از روش‌های پیشنهادی است (مصباح، ۱۳۶۷: ۱۸۹ - ۱۸۸) که در این نوشتار بدان می‌پردازیم.

همان‌گونه که در مقدمه اشاره کردیم، آیت‌الله مصباح یزدی در مبحث اطلاق یا نسبییت احکام اخلاقی و نیز در تبیین رابطه میان حکم مطلق اخلاقی (مانند «دروغ نگو»)، با استثنای موارد خاص - که گاه دروغ گفتن نه‌تنها قبیحی ندارد، بلکه لازم و واجب است - به بیان مسئله پرداخته؛ به‌گونه‌ای که می‌توان از بیان ایشان در جهت رفع تراحم‌های اخلاقی بهره برد. وی با نقد نسبییت اخلاقی و پذیرش مطلق بودن اخلاق می‌فرماید: «اگر بخواهیم قائل به مطلق بودن اخلاق شویم، به این شبهه چگونه

جواب می‌دهیم؛ هم بگوییم «اخلاق مطلق است» و هم بعضی جاها راست گفتن بد است [و] دروغ گفتن بعضی جاها خوب است آیا این تناقض نیست؟» (همان: ۱۸۶)

ایشان با بیان این مسئله که مبانی نسبیت‌گرایی مورد پذیرش نیست و نیز با رد مطلق‌گرایی کانت - که معتقد بود حتی اگر راست‌گویی منجر به قتل فردی بی‌گناه شود، وظیفه ما راست گفتن است و نباید دروغ بگوییم - درصدد حل این شبهه و معضل اخلاقی برمی‌آید. کانت در تعلیل این مطلب، قاعده موسوم به «قاعده زرین» را مطرح کرد: «تنها بر پایه آن آیینی رفتار کن که درعین حال بخواهی قانونی عام باشد.» (عنایت و قیصری، ۱۳۶۹: ۶۰) کانت درباره وفای به وعده، معتقد است که هیچ چیزی نمی‌تواند دلیل مناسبی برای خلف وعده باشد. هنگامی که شخصی می‌داند که نمی‌تواند به وعده خود وفا کند، نباید وعده بدهد، حتی اگر با مشکل جدی روبه‌رو شود. مثال کانت چنین است: کسی که از سر ناچاری باید وام بگیرد و می‌داند که نمی‌تواند وام را بازپرداخت کند، ولی می‌داند که اگر قول محکمی ندهد، که در موعد معینی وام را خواهد پرداخت، کسی به او چیزی نخواهد داد، وظیفه او چیست؟ آیا وعده بدهد و وام را بگیرد یا خیر؟ او باید از خود بپرسد: اگر این کردار من به قانونی عام تبدیل شود، وضع چگونه خواهد شد؟ اگر هرگاه کسی خود را گرفتار مشکلی دید، بتواند هرچه دلش خواست، قول بدهد، با این قصد که هرگز به قول خود عمل نکند، این‌گونه قول دادن، ادعایی میان‌تهی است. بنابراین نباید به دروغ قول دهد. (همان: ۶۴ - ۶۳)

آیت‌الله مصباح در این باره دو روش را مطرح نموده که در ادامه به تحلیل و تبیین این دو و همچنین به بیان شبهات و نقدهای وارد بر آنها می‌پردازیم.

معنون بودن فعل واحد به دو عنوان

ایشان در این روش می‌گویند:

اینکه بگوییم جایی که راست گفتن موجب فساد اجتماعی می‌شود، موجب قتل نفوس و هتک اعراض می‌شود، این فعلی که در خارج تحقق می‌یابد، دو عنوان دارد: یکی راست گفتن، یکی تسبیب برای قتل. از یک جهت این کار خوب است که راست گفتن است، و از یک جهت که تسبیب قتل است، بد است. در واقع چیزی می‌شود نظیر اجتماع امر و نهی که در اصول، بعضی قائل‌اند که یک فعل ممکن است با یک عنوان واجب باشد و با عنوان دیگر حرام. نماز در دار مغضوبه، به این عنوان که غصب است، حرام است، [اما] به عنوان اینکه نماز است، واجب است. اینجا هم چنین چیزی قائل می‌شویم و می‌گوییم که این کار، هم حسن دارد و هم قبح؛ حسنش از یک جهت آن و قبح آن از جهت دیگر. ما اگر برای حسن و قبح مراتبی قائل باشیم - که ناچار هم می‌بایست قائل شد -

می‌گوییم: این دو عنوان گاهی در فعلی جمع می‌شوند. گاهی مرتبه حسن آن با مرتبه قبح آن مساوی است. اینها در واقع تعارض و تراحم می‌کنند و برآیند آن صفر است، و اگر حسن آن بیشتر باشد، به همان اندازه مستوجب مدح می‌شود و برعکس اگر جهت قبحش قوی‌تر باشد، بالفعل مستوجب مذمت خواهد بود. (۱۳۶۷: ۱۸۶ - ۱۸۵)

به نظر می‌رسد این روش به پیامدهای افعال اخلاقی توجه دارد؛ زیرا با در نظر گرفتن پیامد راست‌گویی است که به ذو‌عنوانین بودن آن پی‌می‌بریم.

دیدگاه‌های همسو و مطابق با این روش

خلاصه این روش آن است که چنانچه فعلی از جهتی حَسَن و از جهت دیگر قبیح باشد، از موارد اجتماع امر و نهی است. به همین دلیل باید اهم و مهم کنیم و آن جهت را که اولی^۱ و اهم است، مقدم داریم. این نظریه میان اندیشمندان اسلامی، پیشینه تاریخی طولانی دارد. برای مثال، مرحوم ملاهادی سبزواری همانند شیخ بهایی و جیبی معتقد است که خوبی و بدی افعال، به دلیل وجوه و اعتبارات و اضافات بیرون از ذات است؛ یعنی ارزش افعال به دلیل وجود صفاتی حقیقی در آنها نیست، بلکه به دلیل وجوهی اعتباری و صفاتی اضافی است که به حسب اعتبارات متفاوت می‌شود؛ همان‌گونه که اگر زدن یتیم به سبب تأدیب باشد، خوب است و اگر بی‌دلیل یا از روی ستم باشد، بد است. از نظر مرحوم سبزواری، اگر دروغ‌گویی برای نجات جان پیامبر ﷺ باشد، واجب است و هر آنچه واجب است، به جهت حُسنی است که در آن نهفته است. در اینجا جهت خوبی دروغ‌گویی این است که موجب نجات جان پیامبر ﷺ می‌شود. (ملاهادی سبزواری، بی‌تا: ۳۲۸ - ۳۱۸)

ایشان سپس می‌گوید: «اگر خوبی و بدی افعال، ذاتی آنها باشد، اجتماع نقیضین پیش می‌آید.» وی با اشاره به پارادوکس دروغ‌گو می‌افزاید: «اگر کسی بگوید فردا دروغ خواهم گفت، اگر فردا راست بگوید، از جهتی کار خوبی انجام داده، زیرا راست گفته است، اما از سویی دیگر کار بدی کرده؛ چراکه مستلزم دروغ بودن سخن دیروزش می‌شود. بنابراین خوبی و بدی افعال، به وجوه و اعتبارات بیرون از ذات وابسته است.» (همان) از صدر سخن ایشان این نتیجه به دست می‌آید که وجوه و اعتبارات خارج از ذات، همان شرایط و قیود واقعی و عینی است که منجر به خوبی یا بدی افعال می‌شود و حسن و قبح به افعال تعلق نمی‌گیرند. اما از ذیل سخن وی می‌توان نظریه اول آیت‌الله مصباح را نتیجه گرفت که می‌گوید: گاهی دروغ‌گویی، معنون به دو عنوان می‌شود: از آن جهت که منجر به نجات جان انسان بی‌گناهی شده، خوب است، و از آن جهت که دروغ گفته، بد است.

آیت‌الله سبحانی نیز چنین دیدگاهی را با اندکی اختلاف در تعابیر بیان داشته:

اصل حسن راست‌گویی امری ثابت و تخلف‌ناپذیر است و عدول از این عنوان - یعنی حسن - به سبب خود فعل راست‌گویی نیست، بلکه به سبب ذو درجات بودن حسن و قبح و عنوان عارضی و موقتی است که بر راست‌گویی وارد شده است؛ یعنی عنوان اینکه این فعل سبب هلاک یک بی‌گناه خواهد شد. در این حالات، عادلانه و ارجح آن است که فعل راست‌گویی ترک شود و قبح انگاشته شود، لیکن به سبب عنوان عارضی - نه اصل راست‌گویی - و به سبب قبول شدت و ضعف در امر حسن و قبح. (سبحانی، ۱۳۷۰: ۸۸ - ۸۶)

به بیانی دیگر، گاهی فعلی مانند «صدق»، متصف به «قبح» می‌گردد و یا فعل «کذب»، متصف به «حسن» می‌شود، ولی این بدان معنا نیست که حسن صدق، مبدل به قبح، و قبح کذب، مبدل به حسن می‌گردد، بلکه در مواقعی که عناوین دیگری مانند نجات یک بی‌گناه بر فعل عارض می‌شود، به جهت اینکه درجه حسن و قبح این عناوین یکسان نیست و حسن نجات یک بی‌گناه بر قبح دروغ‌گویی رجحان دارد، عنوان سومی پدید می‌آید: تقدیم فعل ارجح و اهم بر راجح و مهم. ناگفته پیداست که چنین تقدیمی از مصادیق عدل، مساوق «هر چیز را در جای مناسب خود نهادن» است. در نتیجه، دروغ‌گویی برای نجات یک بی‌گناه، فعلی است حسن، و فاعل آن مستحق مدح و پاداش است. بنابراین هرگز حسن و قبح هیچ فعلی دگرگون نمی‌شود. همه این موارد از مقوله تقدیم ارجح بر راجح، و تقدیم قبح بر اقبیح است. (سبحانی، ۱۳۷۰: ۸۸ - ۸۶؛ امید، ۱۳۸۸: ۴۵۲ - ۴۵۱)

باری، گزاره‌های اخلاقی از نظر آیت‌الله سبحانی، ثابت و مطلق است و از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرد و چون انسان در سایه تحولات تاریخی، ماهیت و آفرینش خاص خود را از دست نداده، احکام و اصول اخلاقی که بر ادراکات بدیهی و اولی و فطری استوارند، پیوسته ثابت‌اند. از این رو، حسن عدالت به قبح بدل نمی‌گردد و در همه شرایط یکسان است. حسن راست‌گویی نیز امری ثابت و تخلف‌ناپذیر است و عدول از عنوان حسن برای راست‌گویی، به سبب فعل راست‌گویی نیست، بلکه به دلیل ذو درجات بودن حسن و قبح و عنوان عارضی و موقتی است که بر راست‌گویی وارد شده است. (سبحانی، ۱۳۷۸: ۷)

این بیان آیت‌الله سبحانی، تقریر نظریه شماری از متکلمان مانند محقق طوسی در کشف المراد است، که فرمود: «يجوز ارتكاب أقلّ القبيحین»؛ یعنی ارتکاب یکی از دو فعلی که قبح کمتری دارد، جایز است. فاضل قوشچی در تقریر این پاسخ می‌گوید: دروغ‌گویی و راست‌گویی در فرض مذکور بر قبح و حسن خود باقی است، ولی ترک نجات پیامبر ﷺ نسبت به دروغ‌گویی قبح بیشتری دارد. در این صورت خرد حکم می‌کند آن فعلی انجام گیرد که قبح کمتری دارد.

علامه حلی در *تجرید الاعتقاد* ذیل بیان محقق طوسی آورده است: در زمانی که نجات جان پیامبر ﷺ واجب و دروغ گفتن قبیح است و انسان از عمل به مقتضای هر دو ناتوان باشد، این عجز موجب نمی‌شود که نجات پیامبر ﷺ نیکو نباشد و یا دروغ قبیح نباشد؛ چنان که برای مثال ظالمی که بر شهری مسلط است و از کشتن و غصب اموال و آزار خلق دریغ ندارد، نجات دادن مردم از شر او نیکوست و کسی که نمی‌تواند این عمل واجب را انجام دهد، عجز وی دلیل بر آن نیست که باید ظلم را کار نیکویی شمرد. وظیفه شخص آن است که در تعارض، اگر بتواند آن را که قباحتش کمتر است، مرتکب شود و تخلص جوید. مثلاً دروغ بگوید و پیامبر ﷺ را برهاند و فردا راست بگوید و خلف وعده کند و از کسی که وعده دروغ به او داده است، عذر بخواهد. بنابراین افعال دارای حسن و قبح ذاتی بوده و هرگز حکم خود را از دست نمی‌دهد، بلکه مکلف در چنین مواقعی باید اهمّ و مهمّ کند و مهمّ‌تر را انجام دهد. (حلی، ۱۳۵۱: ۴۲۵ - ۴۲۴) از آنجا که روش دوم از نظر آیت‌الله مصباح موجه‌تر به نظر می‌رسد، به بررسی و نقادی آن می‌پردازیم.

تقیید موضوع

پیش از تحلیل و بررسی روش دوم آیت‌الله مصباح در اطلاق و نسبیّت (اینکه چگونه می‌توان گاه با وجود مطلق‌گرایی، برخلاف ظاهر احکام اخلاقی عمل نمود و مثلاً مجاز به دروغ‌گویی باشیم)، عبارات ایشان را در این باره ذکر می‌کنیم:

ما قبول نداریم که صدق مطلق، خوب است، اما نه به این معنا که اخلاق نسبی است - یعنی حکم «الصدق حسن» نسبی است - بلکه به این معنا که اصل موضوع حکم، صدق نیست، بلکه موضوع مقید است. ما موضوع را عوضی گرفته‌ایم؛ خیال کرده‌ایم که موضوع، مطلق است. اگر دقت کنیم، می‌بینیم که موضوع حقیقی «الصدق المفید للمجتمع» است. وقتی می‌گوییم «صدق حسن است»، از آن جهت است که مصداق این موضوع قرار می‌گیرد، و اشتباه از خلط بین «مابالذات» و «مابالعرض» ناشی شده؛ یعنی موضوع ذاتی قضیه را با موضوع بالعرض آن اشتباه کرده‌ایم. خیال می‌کنیم مصداق حسن، «صدق بما آنه صدق» است؛ در صورتی که چنین نیست. موضوع، «صدق بما آنه مفید» است و اصلاً موضوع حقیقی، همان حقیقت مفید بودن است و این، هیچ استثنا ندارد. بنابراین آنجا که راست گفتن موجب قتل نفس محترمه‌ای می‌شود، از تحت عنوان «مفید للمجتمع» خارج می‌شود؛ یعنی آن حکمی که مال مفید هست، بر این موضوع حمل نمی‌شود. پس آنچه اصالتاً حکم برای آن ثابت است، هیچ تغییر نمی‌کند. یک عنوان انتزاعی است که هر جا تحقق یابد، حکمش را خواهد داشت. (۱۳۶۷: ۱۸۹ - ۱۸۸)

از این بیان برمی‌آید که اگر موضوع حقیقی قضایای اخلاقی مشخص شود و یا به تعبیر دیگر قیود آن شناخته گردد، مطلق خواهد بود، اما اگر آنها را به صورت آرای محموده تلقی کنیم و بگوییم «الصدق حسن»، میان چنین موضوع و محمولی، رابطه دقیقی وجود ندارد. (همان، ۱۹۳)

پیشینه این دیدگاه

در این بخش مناسب است که برخی از نظریه‌های همسو با نظریه آیت‌الله مصباح، به‌عنوان پیشینه‌های تاریخی آن ذکر شود. این مسئله که موضوع احکام اخلاقی، مقید به قیودی است، مطمح نظر برخی از اندیشمندان سده‌های گذشته است. از جمله ابن‌سینا می‌گوید: قضیه «راست‌گویی خوب است»، میان مردم مشهور بوده و برای استفاده در جدل و خطابه مفید و مناسب است، ولی قضیه‌ای برهانی و یقینی نیست و در مقدمات برهان نمی‌توان از آن سود جست؛ چراکه موضوع این قضیه در حقیقت یک وصف مقدر دارد و آن «مفید برای جامعه» است. قضیه در واقع بدین صورت است: «راست‌گویی مفید برای جامعه خوب است.» آنچه یقینی و برهانی است، صورت اخیر است. بنابراین اگر کسی بگوید شما چگونه از سویی به‌صورت مطلق می‌گویید: «راست‌گویی خوب است» و از سوی دیگر در برخی موارد - مانند نجات جان یک بی‌گناه - می‌گویید دروغ‌گویی اشکال ندارد، پاسخ ابن‌سینا این است که ما از ابتدا نمی‌گوییم راست‌گویی به‌صورت مطلق خوب است، بلکه آن را به‌گونه‌ای مقید مطرح می‌کنیم و در قضیه «راست‌گویی مفید برای جامعه خوب است» نیز استثنا نمی‌زنیم و می‌گوییم این قضیه مطلق است. (میرهاشمی، ۱۳۸۹: ۴۰۱)

ظاهراً در تطبیق دیدگاه ابن‌سینا با نظریه آیت‌الله مصباح تردیدی وجود ندارد؛ زیرا آیت‌الله مصباح نیز قضایایی مانند «راست‌گویی خوب است» را از قضایای مشهوره و آرای محموده می‌داند. البته درباره قضایای مشهوره می‌گویند: لازمه مشهور بودن این نیست که واقعیتی جز آرای عقلا نداشته باشد. اصولاً ایشان چنین برداشتی از مشهورات را برداشتی نادرست از سخنان فیلسوفان و منطق‌دانان می‌داند (شریفی، ۱۳۸۷: ۱۰۲) و حمل محمول «حسن» را به موضوع «صدق» بالعرض و المجاز می‌شمرد و حمل واقعی و ذاتی را از آن چیزی می‌داند که موجب کمال و نقص یا مصلحت و مفسده می‌گردد. بنابراین از نظر ایشان قالب کلی قضایای اخلاقی بدین گونه بیان می‌شود: «آنچه منجر به نتیجه مطلوب می‌شود، ضرورت دارد و خوب است.» موضوع قضایای اخلاقی، تحدید شده و مقید است. (مصباح، ۱۳۶۷: ۱۱۷ - ۱۱۲)

همچنین ابو‌حامد غزالی می‌گوید: «بدان که دروغ ذاتاً حرام نیست، بلکه به‌سبب زیانی که برای مخاطب یا شخص دیگری دربردارد، حرام است و چه‌بسا جهلی که سودمند باشد و دروغ بتواند تأمین‌کننده آن جهل و در نتیجه مجاز باشد و گاه واجب گردد». (غزالی، ۱۳۵۱: ۳ / ۱۴۶)

از نظر غزالی، گفتار برای رسیدن به اهداف است. بنابراین هر هدف ستوده‌ای که بتوان از طریق صدق و کذب (هر دو) به آن دست یافت، دروغ گفتن در مورد آن حرام است. حال اگر آن هدف، مباح باشد و جز از طریق دروغ نتوان بدان رسید، دروغ گفتن برای دست یافتن به آن مباح می‌گردد، و اگر هدف واجب باشد و جز از طریق دروغ نتوان به آن رسید، دروغ گفتن واجب می‌شود. بنابراین هر جا که از طریق راست‌گویی و دروغ‌گویی بتوان به اهداف مقبول شارع دست یافت، دروغ گفتن روا نیست. اما چنانچه تنها از طریق دروغ‌گویی بتوان به هدف مورد نظر رسید، اگر هدف واجب باشد (مانند نجات جان مسلمان بی‌گناه) دروغ گفتن واجب می‌شود و اگر هدف مباح باشد، دروغ مباح می‌گردد. (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۳۱ - ۱۳۰)

هر چند سخنان آیت‌الله مصباح در این باره که مثلاً «صدق بما آتاه صدق»، موضوع حکم اخلاقی نیست، با کلام غزالی شباهت دارد و «مفید بودن برای اجتماع» ملاک حکم است، دقت در عبارات دیدگاه آیت‌الله مصباح حاکی از وجود تفاوتی میان این دو دیدگاه است: در نظریه آیت‌الله مصباح، بر کمال نهایی که همان «قرب الهی» است، تکیه شده است. همچنین ایشان «مصالح اجتماع» را نتیجه مطلوب می‌داند، اما در نظریه غزالی حتی سود یا دفع ضرر شخصی می‌تواند علت حکم به راست‌گویی یا دروغ‌گویی باشد. همچنین ذیل کلام ایشان آشکارا با کلام آیت‌الله مصباح متفاوت است؛ زیرا غزالی می‌گوید: اگر هدف و نتیجه واجب باشد، دروغ گفتن واجب است و اگر مباح باشد، مباح است؛ یعنی وی برای نتایج مباح، دروغ را جایز می‌داند؛ در حالی که آیت‌الله مصباح مصالح حقیقی جامعه را هدف مطلوب، و تنها هدف مطلوب را «قرب الی الله» می‌شمرد. (۱۳۶۷: ۱۲۰ - ۱۱۷)

بنابراین تطبیق دو دیدگاه صرفاً از این جهت است که صدق و کذب به تنهایی موضوع احکام اخلاقی نیستند، بلکه به قیود و شرایطی نیاز دارند.

دیدگاه غزالی آشکارا مؤید نسبی‌گرایی اخلاقی است و از آنجا که بسیاری از افعال روزانه که انسان انجام می‌دهد، از امور مباح است، از سخنان غزالی این نتیجه حاصل می‌آید که در بسیاری از موارد، دروغ‌گویی جایز است و این برخلاف نص است که بر حرمت دروغ‌گویی پای می‌فشرد و بندگان را از ارتکاب آن نهی می‌کند. جامعه‌ای که اهل آن برای انجام امور مباح خود مجاز باشد که به دروغ متوسل شود، چگونه جامعه‌ای است و اعتماد مردم نسبت به یکدیگر چه میزان خواهد بود؟

از جمله صاحب‌نظرانی که دیدگاهی مشابه به دست داده، ملا احمد نراقی است. ایشان نیز مصلحت و مفسده موجود در افعال را مورد توجه قرار داده و حرمت دروغ را به دلیل زبانی می‌داند که متوجه مخاطب یا غیر اوست؛ یا به دلیل اینکه دروغ سبب جهل و اعتقاد به خلاف واقع می‌شود، آن را حرام می‌داند. به باور وی، اگر به دست آوردن مصلحت مهمی متوقف بر دروغ باشد و با راست‌گویی نتوان به آن رسید، حرمت

دروغ برداشته شده و مرتکب آن گناهکار نیست. از نظر ایشان دروغ گاهی واجب می‌شود و آن هنگامی است که نجات مسلمانی از قتل یا اسارت و یا حفظ آبرو و مال او، به وسیله دروغ ممکن باشد. گاه که مصلحت موجود در فعل دروغ به حد وجوب نرسد، ولی راجح باشد، دروغ جایز است؛ مانند اصلاح میان مردم، غلبه بر دشمن در جنگ و شادمان کردن همسر. حاصل کلام مرحوم نراقی چنین است: «در هر موضعی که فایده مهمه شرعیه بر آن مترتب شود و تحصیل آن موقوف به کذب باشد، دروغ گفتن جایز است، و اگر بر ترک دروغ، مفسده شرعیه مترتب شود، واجب می‌شود، و باید از حد ضرورت و احتیاج تجاوز نکرد، و دروغ گفتن در تحصیل زیادی مال و منصب و امثال اینها، از چیزهایی که آدمی مضطر به آنها نیست. [به همین دلیل اینها] حرام، و مرتکب آن اثم و گناهکار است.» (ملاحمد نراقی، ۱۳۶۲: ۵۷۸ - ۵۷۳)

از نظر مرحوم نراقی، در موارد عادی دروغ حرام بوده و از گناهان کبیره است. ایشان به آیات و روایاتی اشاره، و بر حرمت دروغ تأکید نموده است؛ مانند سخن امام علی علیه السلام که فرمود: «دروغ نشانه عجز دروغ‌گوست.» اما اگر در مواردی، دروغ مصلحت باشد و یا موجب دفع مفسده بزرگ باشد، نه تنها آن را حرام نمی‌داند، بلکه واجب و گاه راجح و جایز می‌شمرد. (همان: ۵۷۸ - ۵۷۳)

تفاوت نظریه مرحوم نراقی با دیدگاه آیت‌الله مصباح روشن است. ایشان دروغ را فی‌نفسه و بدون قید، موضوع حکم نمی‌داند، ولی در سخنان مرحوم نراقی، دروغ موضوع حکم است و توجه به تأثیر آن و در واقع مفسده یا مصلحتی که در انجام آن به وجود می‌آید، موجب از بین رفتن حرمت آن و یا باعث وجوب و یا رجحان آن می‌شود. در نتیجه توجه به مصلحت و مفسده در هر دو نظریه مشترک است، ولی در اینکه موضوع حکم، «دروغ» است یا «دروغ مفید»، میان آن دو اختلاف نظر وجود دارد.

در میان معاصران نیز آیت‌الله جوادی معتقد است که برخی از موضوعات احکام اخلاقی مانند راست‌گویی و دروغ‌گویی، همراه با قیود و عوارض است و بدون قیود مصلحت‌آمیز و مفسده‌انگیز مطرح نمی‌شود، هرچند برخی دیگر مانند ایمان و کفر، بدون قیود و عوارض است. (جوادی، ۱۳۸۷: ۵۷ - ۵۶) در مورد بعضی از افعال اخلاقی، تطبیق نظریه آیت‌الله جوادی با نظریه آیت‌الله مصباح آشکار است و به توضیح نیازی ندارد.

تدیین مدعای آیت‌الله مصباح

پیش از نقادی این نظریه، بهتر است ابتدا دیدگاه ایشان را بازگوییم: احکام اخلاقی، ملاک‌های ثابت و دائمی و مطلق دارند، اما معنای ثابت و دائمی و مطلق، این نیست که در هر زمان و مکان و در هر فردی تحقق پیدا کند. رابطه علیت و معلولیت، رابطه‌ای ثابت، دائمی و مطلق است، اما معنایش این نیست که همه جا تحقق یابد. آری، هرگاه تحقق پیدا کرد، حکمش برایش ثابت می‌شود. اگر ما ملاک احکام

اخلاقی را به دست آوریم، هر جا آن ملاک تحقق یافت، حکم نیز برایش ثابت خواهد بود. اینکه گاهی می‌بینیم احکام عقلی استثنا برمی‌دارد و شرایط تفاوت می‌کند، برای این است که ملاک اصلی را درست به دست نیاورده‌ایم. مثلاً می‌گوییم راست گفتن خوب است. بعد به جایی برمی‌خوریم که راست گفتن باعث ریخته شدن خون‌های پاکی می‌شود و آثار بدی دارد. به همین دلیل می‌گوییم اینجا نباید راست گفت و حتی باید دروغ گفت. آنگاه توهم می‌شود که احکام اخلاقی، نسبی و استثناپذیر هستند. حقیقت این است که ما در تشخیص موضوع حکم اخلاقی مسامحه کرده‌ایم. آنچه موضوع حکم اخلاقی است، مثلاً دروغ که بد است، «دروغ مضر»، بد است، اما «دروغ مفید» از موضوع آن حکم اخلاقی خارج است. به سخن دیگر، احکامی که در عرف خودمان به موضوعات نسبت می‌دهیم، احکام مسامحه‌آمیز است و حد وسط‌هایی دارد که موضوعات عرفی را توسعه می‌دهد یا تضییق می‌کند. بنابراین وقتی می‌گوییم «راست گفتن خوب است»، چون مفید است، خوب است. این علت، موضوع را تضییق می‌کند. «راست گفتن مفید خوب است.» از جهت دیگر نیز توسعه می‌دهد: «دروغ مفید خوب است.» پس آنچه واقعاً موضوع خوب‌های اخلاقی است، «چیزی است که برای هدف مطلوب مفید باشد» و آنچه موضوع بدهای اخلاقی است، چیزی است که مضر باشد.

از نظر ایشان، در همه احکام اخلاقی، دو کبرای کلی داریم:

۱. آنچه برای هدف مطلوب ما مفید است، خوب است.

۲. هرچه برای هدف مطلوب ما مضر باشد، بد است.

در غیر این صورت، موضوع‌هایی که برای احکام اخلاقی مطلق ذکر می‌کنیم، موضوع‌های حقیقی نیستند، بلکه موضوع‌های مسامحه‌ای هستند. (مصباح، ۱۳۶۷: ۴۲ - ۴۰)

ایشان با اشاره به برخی از مکاتب اخلاقی مطلق‌گرا (مانند مکتب اخلاقی کانت و بسیاری از مکاتب اخلاقی قدما) و برخی از مکاتب اخلاقی نسبی‌گرا - مانند مکتب اخلاقی اصالت اجتماعی‌ها که ملاک خیر و شر را «پسند و عدم‌پسند جامعه» می‌دانند - می‌فرماید: «مبانی نسبی‌گرا مورد قبول ما نیست. همچنین مطلق‌گرایی مانند کانت نیز نمی‌تواند درست باشد.» سپس درصدد توجیه اطلاق اخلاق برمی‌آید و می‌گوید: «به دو صورت می‌توان شبهه مطلق‌گرایی را پاسخ داد؛ به گونه‌ای که هم قائل به اطلاق باشیم و هم دچار تناقض و تراحمی که مطلق‌گرایان ... را به بن بست می‌رساند، نشویم؛ یعنی چگونه می‌توانیم مطلق‌گرا باشیم [و] درعین حال معتقد باشیم که گاهی راست گفتن خوب نیست مانند هنگامی که راست گفتن موجب قتل نفس و هتک اعراض شود.»

ایشان برای پاسخ به این شبهه دو پیشنهاد را ذکر می‌کند:

۱. فعلی که در خارج تحقق می‌یابد، دو عنوان دارد: یکی راست گفتن و یکی تسبیب برای قتل. راست گفتن از جهت اول خوب است، اما از جهت دوم بد.
 ۲. موضوع حسن اخلاقی، «صدق بما أنه صدق» نیست، بلکه «صدق بما أنه مفید» است. این موضوع حقیقی است و هیچ‌گونه استثنایی ندارد. (همان: ۱۸۹ - ۱۸۵)
- آیت‌الله مصباح روش دوم را با مبانی خود سازگارتر می‌داند و آن را می‌پذیرد. حال به بررسی این روش می‌پردازیم.

نقد اول: شبهه جواز کذب بر خداوند

بر اساس نظریه آیت‌الله مصباح، صدق و کذب بر دو بخش است: مفید و مضر. بنابراین مفید چه صدق باشد و چه کذب، حسن است. لازمه این سخن آن است که کذب مفید را درمورد خداوند نیز جایز بدانیم. بیان این شبهه بدین صورت است که اگر کذب مفید، خوب باشد، خداوند برای اینکه بندگان هدایت شوند و ظلم و جنایتی مرتکب نشوند و حقوق دیگران را رعایت کنند و پاک و منزه زندگی کنند، جایز است که به دروغ وعده بهشت دهد و از عذاب انذار کند. بدین ترتیب، کذب مفید بازدارنده انسان از ارتکاب قبایح و گناهان است و اگر خداوند به درستی بگوید که قیامتی وجود ندارد، انسان‌ها به راحتی دروغ می‌گویند و گناه می‌کنند. بنابراین صدق، غیرمفید بوده و جایز نیست. چنین شبهه‌ای را متفکرانی همچون حجت‌الاسلام غروی‌ان مطرح کرده‌اند. در مقابل، پاره‌ای نیز درصدد پاسخ‌گویی برآمده‌اند. برای مثال، مسعود امید در مجله معرفت ادعان داشته است که فرض ناقد در نقد نظریه آیت‌الله مصباح در باب دروغ‌گویی مفید بر خداوند، این است که از منظر ایشان، این قضیه پذیرفته شده است که «دروغ‌گویی مفید بر خداوند بایسته و خوب است» و «دروغ‌گویی مضر بر خداوند نبایسته و قبیح است». اما با اندکی تأمل می‌توان دریافت که در دیدگاه آیت‌الله مصباح، یا اساساً نمی‌توان احکام اخلاقی را در باب خداوند به کار برد و یا به کار بردن این احکام در باب خداوند جای مناقشه دارد و ما را دچار تناقض می‌کند. بنابراین در هر دو صورت، به کار بردن این احکام درمورد خداوند چندان موجه به نظر نمی‌رسد. (امید، مجله معرفت، ش ۵۰، ۱۰ - ۱)

توضیح اینکه در نظریه آیت‌الله مصباح، محمول‌های اخلاقی از قبیل خوب و بد، باید و نباید و ارزش، ناظر بر رابطه فعل با کمال نهایی است. به سخنی دیگر، هرگاه مثلاً حکم اخلاقی «راست‌گویی بایسته و خوب است» را به کار می‌بریم، این بدان معناست که راست‌گویی با کمال نهایی انسان رابطه حقیقی و واقعی دارد و ما را به قرب الهی می‌رساند. حال اگر بخواهیم چنین مفادی را در باب خداوند به کار ببریم، این حکم چه معنایی دارد؟ یعنی اگر بگوییم «راست‌گویی بر خداوند بایسته و حسن است»، بدین معنا خواهد بود که «راست‌گویی بر خداوند سبب وصول به غایت و کمال نهایی است»؛ یا اگر بخواهیم در قالب

قضیه شرطیه بیان کنیم، چنین تعبیر خواهد شد که «اگر راست‌گویی خداوند تحقق یابد، آن‌گاه منجر به کمال و غایت خواهد شد.» این سخن به چه معناست؟ مگر خداوند فاقد کمال است که با راست‌گویی به آن دست یابد؟ مگر خداوند برای افعال خود - که یکی از آنها تشریح قوانین و انذار و تبشیر بندگان است - هدف و غایتی دارد؟ مگر غیر از خداوند، کمالی نهایی وجود دارد؟ پس این تعبیر که «اگر خداوند راست بگوید، به کمال نهایی می‌رسد»، بدین معناست که خداوند به خودش می‌رسد؛ یعنی به تعبیر آقای امید، راست‌گویی موجب وصول کمال به کمال، یا به معنای وصول خود به خود است. (همان)

در نتیجه، ما ورود احکام را در خصوص با خداوند درست نمی‌دانیم؛ زیرا احکام و افعال اخلاقی در حیطه افعال اختیاری مخلوقات است و این انسان است که رو به سوی کمال دارد و کمال نهایی او قرب به خداوند است. او برای رسیدن به این هدف باید مراقب افعال خود باشد و کارها را به وجه نیکو انجام دهد و نتیجه آنها را محاسبه نماید و سپس انجامشان دهد. از آن‌رو که کذب مفید در دستیابی به هدف مؤثر است، کذب مفید حسن بوده و فعل غیر اخلاقی به‌شمار نمی‌آید. این بیان نیز محملی برای نقد است؛ بدین‌گونه که اگر حسن و قبح افعال را ذاتی بدانیم و ذاتی را به معنای نفس‌الامری و واقعی بدانیم که حق هم همین است، در این صورت فعل راست گفتن فی‌نفسه خوب است؛ از هر کس که صادر گردد. به همین‌گونه افعال قبیح برای همه قبیح است و خالق و مخلوق در این زمینه برابرند. بنابراین اگر بگوییم کذب مفید خوب است، در نتیجه کذب مفید برای خداوند نیز باید خوب تلقی گردد، و این نتیجه‌ای ناپذیرفتنی دارد؛ مانند اینکه شاید خداوند خواسته است بندگان در صلح و آرامش زندگی کنند و از این‌رو به دروغ مفید متمسک شده و به آنان وعده و وعید بهشت و دوزخ داده است.

البته چون ایشان فقط افعال اختیاری انسان و رابطه آن با کمال مطلوب را در حوزه اخلاق قابل‌طرح می‌داند، با توجه به تعاریفی که از حسن و قبح به دست داده، این نقد ناکافی به نظر می‌رسد.

نقد دوم: عدم تنافی با نصوص

آیت‌الله مصباح در نظریه خویش می‌پرسد: در قضایای «الکذب المفید حسن» و یا «الصدق المضر قبیح»، قیود مفید و مضر از کجا آمده است؟ درحالی‌که در متون دینی، صدق و کذب و همچنین موضوعات دیگر اخلاقی، مقید به چنین قیودی نیست. در احادیث به‌صراحت بیان شده است که مؤمنان راست بگویند، اگرچه ضرر کنند، و از دروغ بپرهیزند، هرچند که برای آنان سود داشته باشد.

امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «الایمان أن تُؤثِرَ الصُّدْقَ حَيْثُ يَضُرُّكَ عَلَى الْكِذْبِ حَيْثُ يَنْفَعُكَ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۵۸)؛ ایمان آن است که راستی را جایی که به تو زیان می‌زند، بر دروغ، جایی که به تو سودی رساند، ترجیح دهی.

اگر گفته شود کلام امام علی علیه السلام بر مواردی دلالت دارد که نفع و ضرر شخصی مطرح است، درحالی که آیت‌الله مصباح، مفید و مضر للمجتمع را مطرح‌نظر دارد، می‌گوییم: بسیاری از نصوص وجود دارد که ملاحظه نفع و ضرر اجتماعی را نیز مجوزی برای دروغ و نیرنگ نمی‌دانند. سخنان علی علیه السلام و نیز سیره ایشان حاکی از این مطلب است. اگر امام علی علیه السلام پس از مرگ خلیفه دوم ظاهراً و به‌دروغ شروط شورای شش نفره را - مبنی بر اینکه ایشان به سیره و روش شیخین عمل نمایند - می‌پذیرفت، سرنوشت تاریخ رنگ و چهره دیگری می‌گرفت و چه‌بسا بنای حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس از اساس شکل نمی‌گرفت، اما امام حاضر نشد به‌دروغ پیشنهاد آنان را بپذیرد؛ یعنی حاضر نشد به‌اصطلاح یک دروغ مفید بگوید و خلیفه شود و سپس براساس اعتقاد و سیره خود عمل کند (نه سیره شیخین).

ایشان فرمود: «وَ اللَّهُ مَا مُعَاوِيَةَ بِأَدْعِي مَيْتِي وَ لَكِنَّهُ يَغْدُرُ وَ يَفْجَرُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۰)؛ به خدا سوگند! معاویه از من زیرک‌تر نیست، ولی شیوه او حيله‌گری و گنهکاری است.

بنای امام بر حيله‌گری نبود و ایشان حاضر نشد با توسل به دروغ و فریب، مسلمانان را از شر حکومت معاویه برهاند. امام علی علیه السلام می‌دانست توسل به دروغ و حيله در واقع برای جامعه مفید نبوده و مردم نیز گمان می‌کردند که می‌توانند هرگاه خود لازم بدانند (هرچند حقیقتاً لازم نباشد)، با توسل به دروغ و حيله خواسته‌های خود را پی‌گیرند و این امر باعث ایجاد وهن در مسائل و بنیان دین می‌شد و امام علیه السلام نفع واقعی جامعه را در نظر گرفت.

البته مستشکل می‌تواند ادعا کند با این فرض که «منظور آیت‌الله مصباح از قید مذکور این است که حقیقتاً برای جامعه منفعت داشته باشد و در نتیجه منافع حقیقی جامعه اسلامی اقتضا می‌کرد که امام علی علیه السلام دروغ نگوید»، آنگاه بایسته و لازم است که قیدی جدید مانند «الکذب المفید حقیقتاً» یا «دروغ مفید واقعی و حقیقی»، به عبارت ایشان اضافه گردد و این‌گونه گفته شود که موضوع حقیقی حکم اخلاقی، صدق و کذب نیست، بلکه «الصدق المفید حقیقتاً» یا «الکذب المضر حقیقتاً» موضوع حکم است. (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۴۰)

نقد سوم: ابهام در تعریف اجتماع

بر فرض پذیرش این دیدگاه که ملاک، «سودمندی یا ضرر برای جامعه» است، اکنون پرسیدنی است که آیا این ملاک برای همه جوامع به یکسان قابل صدق است؟ آیا وهابی‌ها که برای پیشبرد اهداف خود به دروغ متوسل می‌شوند و ریختن خون شیعیان را حلال و گناه واجب می‌دانند، برای ترویج آیین خود مجاز به دروغ‌گویی‌اند؟ آیا می‌توانند قتل و ترور خود را این‌چنین توجیه کنند؟

اگر در سطح کلان جهانی به مسئله بنگریم، آیا ملت‌های دیگر نیز متناسب با نگرش‌های اخلاقی خود می‌توانند چنین تحلیلی داشته باشند؟ اساساً منظور از مجتمع، چه نوع مجتمعی است؟ آیا به‌طور کلی

مجتمع بشری مورد نظر است؟ آیا جوامع سوسیالیستی یا امپریالیستی یا سرمایه‌داری و نظایر آن نیز مورد نظر است؟ آیا مقصود از مجتمع، فقط جامعه دینی است؟ هرچند این ابهامی است که بهتر بود معین می‌شد و ابهام برطرف می‌گردید، ولی با توجه به مبانی فکری آیت‌الله مصباح، منظور جامعه‌ای است که افراد آن جامعه برای رسیدن به هدف و سعادت واقعی (قرب الهی) تلاش می‌کنند. هر آنچه در جهت رسیدن به این هدف والای دینی باشد، نیکوست و هر آنچه بشر را از رسیدن به چنین هدفی دور کند، بد است؛ خواه راست باشد، یا دروغ و یا هر فعل دیگری. در نتیجه ظاهراً این نقد بر ایشان وارد است.

نقد چهارم: عدم توافق با فهم عامه مردم

عامه مردم از خوبی راست‌گویی و بدی دروغ‌گویی، معنای مطلق آن را برداشت می‌کنند، نه معنای مقید را. هنگامی که در تعالیم دینی گفته می‌شود راست بگویید یا دروغ نگویید، منظورشان همین عبارت است، نه اینکه سود و زیان را بررسی کنید و برپایه آن محاسبات، راست و دروغ را خوب و بد بدانید. به گفته برخی از ناقدان این نظریه، اگر تبادر، علامت حقیقت باشد، آنچه از گزاره‌های حُسن صدق و قبح کذب به ذهن متبادر می‌شود، همین صدق و کذب مطلق است و اگر کسی قصد خلاف آن را داشته باشد، باید با قرینه‌ای آن را معین کند. اگر من جایی بنویسم دروغ بد است و فردا به‌ناچار دروغ بگویم و در نتیجه ملزم به پاسخ‌گویی شوم و مدعی گردم که مقصودم تنها دروغ مضر بود، کسی ادعایم را نخواهد پذیرفت. خلاصه اینکه فهم عرف، مهم است. (همان: ۱۳۹ - ۱۳۸)

بنابراین باید معلوم شود که مفاد این قیود چیست و چه کسی یا کسانی آن را تشخیص می‌دهند؟ آیا منظور این است که عامه مردم تشخیص می‌دهند که چه افعالی و با چه قیودی و در چه زمانی، پسندیده یا ناپسندند، یا اینکه تشخیص خبرگان و افراد فهیم در حکم به اینکه موضوعات اخلاقی دارای شروط و قیودی هستند، کافی است؟ طبعاً تشخیص عامه مردم باید ملاک باشد؛ زیرا افعال و گزاره‌های اخلاقی برای عمل عامه مردم وضع شده، نه برای گروهی خاص. اگر گفته شود «فاعل‌های مکلف و مختار هنگامی که در برابر انجام افعال قرار بگیرند و ندانند کدام فعل تکلیف آنهاست، وجداناً و یا از روی فطرت، خواهند فهمید که انجام کدام فعل، مفید یا مضر است»، می‌گوییم: همه افعال اخلاقی انسان در راست گفتن یا دروغ گفتن و یا چند فعل مشابه دیگر خلاصه نمی‌شود. بسیاری از افعال، مفید یا غیرمفید بودن آنها به راحتی تشخیص داده نمی‌شود. این مسئله را در نقدی دیگر جداگانه بررسی خواهیم کرد.

نقد پنجم: مقید بودن تمام موضوعات اخلاقی

این نقد را می‌توان با این سؤال آغاز کرد: «آیا تمام موضوعات اخلاقی، مقید به قیودی مانند مفید و غیرمفید

است؟» برای مثال، آیا مسائلی چون قتل، سرقت، زنا، حسد، ترور و رد امانت نیز مفید و غیرمفید دارند؟ اگر فقط برخی از موضوعات اخلاقی، مقید به چنین قیودی است، معیار تشخیص و تمیز آنها چیست؟

اگر هر یک از این موضوعات اخلاقی برای جامعه مفید باشد و موجب کمال شود، اخلاقی است، اما اگر مضر باشد، غیراخلاقی است. برای مثال، چنانچه سرقت، خرید و فروش مواد مخدر، شراب‌خواری و رباخواری برای جامعه زیان‌بار باشد، غیراخلاقی و بد است و اگر لازمه رشد و شکوفایی اقتصادی به‌شمار آید، خوب و اخلاقی است. جنگ آمریکا با کشورهای ضعیف مانند عراق و افغانستان، به دلیل اینکه برای اجتماع آمریکایی، ترقی‌آور و باعث قدرتمندی آنان است، خوب است، ولی اگر جنگ برای کشوری موجب ضعف آن شود، مذموم است. آیا چنین تحلیل‌هایی درست است و ما می‌توانیم بگوییم حسد مفید خوب است؟ آیا حق‌الناس را می‌توان به مفید و غیرمفید تقسیم کرد؟ بنابراین اگر معتقد باشیم که قید مفید للمجتمع برای تمام موضوعات اخلاقی است، اشکالات عدیده‌ای پیش می‌آید. برخی از موضوعات اخلاقی اصولاً قیدپذیر نبوده و انسان را در مسیر قرب قرار نمی‌دهند؛ ضمن آنکه چه کسی همه موضوع‌های اخلاقی و همه گزاره‌های اخلاقی را مورد مذاقه قرار داده و به این نتیجه رسیده است که همه موضوع‌ها مقید به قیودی هستند؟ (با توجه به اینکه موضوع‌های اخلاقی فراوان بوده و مورد شمارش دقیق قرار نمی‌گیرند)

نقد ششم: کافی نبودن ملاک

آیا با آوردن قید «مفید و غیرمفید» می‌توان همه موارد تزامم را حل نمود؟ آیا تشخیص مصلحت و مفسده در تمام موارد تزامم ممکن است؟ در برخی موارد، طبعاً با در نظر گرفتن این قیود می‌توان از بن‌بست تزامم رها شد و فعل ارجح را تشخیص داده و عمل درست اخلاقی را فهمید، اما بسیاری از موارد نیز وجود دارد که در آنها کاربرد این قیود کارایی چندانی ندارد. برای مثال، هنگامی که فرمانده جلاد و ستمگری به پدري دستور می‌دهد که یا یکی از فرزندان را بکش و یا من صد نفر را به جای او خواهم کشت، و یا هنگامی که دو یا چند نفر در حال غرق شدن هستند و شما تنها قدرت نجات یک نفر را دارید و یکی از آنان پدرتان و دیگری دانشمندی تواناست که به‌زودی خواهد توانست بیمار لاعلاجی را درمان نماید، نجات کدام یک از آنان ارجح است؟ مفید و غیرمفید در این موارد چگونه تعریف می‌شود؟ مصلحت چیست؟ عمل به کدام طرف مصلحت است؟ وقتی یک نفر در حال غرق شدن باشد و دیگری آبرویش در خطر باشد، گفته می‌شود که نجات آن کس که جانش در خطر است، بر دیگری رجحان دارد. هنگامی که ما هیچ یک را نمی‌شناسیم، از کجا بدانیم مصلحت کمک به کدام یک از آنان بیشتر و نجاتش مفیدتر است؟ چه‌بسا آن کس که اکنون حیاتش در خطر است، جنایت‌کاری خطرناک باشد که با کمک به او و نجاتش، جان انسان‌های بسیاری را در معرض نابودی قرار دهیم، و آن کس که آبرویش در خطر است،

فردی بسیار سودمند برای جامعه باشد. آیا در این موارد می‌توان گفت نجات کدام یک مقدم است؟ اگر مدیر کارخانه‌ای با رشوه و تملق بتواند چرخ کارخانه‌ای را به حرکت درآورد و آن را از تعطیلی برهاند و تعداد زیادی از کارگران را از مشکل فقر و بیکاری نجات دهد، آیا نجات او رواست؟ خلاصه اینکه، آوردن قیود یادشده برای تشخیص عمل ارجح در همه موارد کافی نیست.

نقد هفتم: غیرمسامحه‌ای بودن موضوعات اخلاقی

از نظر آیت‌الله مصباح موضوعات احکام اخلاقی، مقید هستند. موضوع حقیقی احکام اخلاقی، مقید به قید مفید یا مضر است و موضوع گزاره‌های اخلاقی که به صورت مطلق ذکر می‌کنیم، موضوعات مسامحه‌ای هستند، نه حقیقی. (مصباح، ۱۳۶۷: ۴۲ - ۴۱)

بنابراین احکام اخلاقی مانند دروغ نگوید، راست بگوئید، حسد نورزید، وفای به عهد کنید و ردّ امانت واجب است که در عرف به صورت مطلق بیان می‌شوند، دارای تسامح در موضوع و حد وسط‌هایی هستند تا موضوعات عرفی را توسعه دهند یا تضییق نمایند؛ یعنی راست گفتن چون مفید است، خوب است، یا دروغ مفید خوب است. آنچه واقعاً موضوع خوب‌ها و بدهای اخلاقی است، چیزی است که برای هدف مطلوب، مفید باشد و آنچه واقعاً موضوع بدی‌های اخلاقی است، چیزی است که مضر باشد. (همان)

این تعلیل نظیر تعلیل برخی از متفکران غربی مانند ریچارد مروین هر درباره اصلاح قوانین اخلاقی به‌وسیله اعمال استثناست. وی اصولی مانند «هرگز دروغ نگو» را اصلی موقت و مسامحه‌ای به‌شمار می‌آورد و با روا داشتن استثنایی مانند «جز برای فریفتن دشمن در جنگ»، آن اصل را دقیق‌تر و قطعی‌تر می‌کند. (ر.ک: دیوانی، ۱۳۸۳: ۱۰۴ - ۱۰۱)

بی‌گمان گاه به دلیل وقوع شرایط ویژه ناچاریم به احکام مطلق اخلاقی، قید زده یا اعمال استثنا کنیم. اما این فرض که احکامی مانند «هرگز دروغ نگو»، موقت یا مسامحه‌ای باشند، نمی‌تواند درست باشد، بلکه عکس آن را مسلم و درست می‌دانیم؛ یعنی اصل مذکور یک اصل اخلاقی کلی و دائمی است که همیشه باید اعمال شود، مگر اینکه شرایط ویژه‌ای پیش آید؛ مانند مثالی که هر زده است: دروغ گفتن برای فریفتن دشمن در جنگ. جنگ یک موقعیت ویژه است که به‌خاطر حساسیت و اهمیتش، اصل عام «هرگز دروغ نگو» استثنا می‌خورد.

در صورت برطرف شدن شرایط ویژه، اصل مورد عمل، همان اصل اولی است. بنابراین اصل دوم که همراه با قید یا استثنا آورده شده، موقت است، نه اصل اول، گرچه اصل دوم نیز اصلی دقیق است، نه مسامحی.

دلیل دیگر بر موقت و مسامحی نبودن اصول عام اخلاقی، آیات کتب آسمانی و سفارش و تأکید پیامبران الهی است که در آموزه‌های خود، مردم را از دروغ، قتل، حسد، مردم‌آزاری، سرقت و جز آن نهی

کرده و آنها را به راستی، نیکوکاری، عدالت، وفای به عهد و مانند آن امر فرموده‌اند. پیام‌های الهی، مسامحی و موقت نبوده‌اند تا لازم باشد مردم با دقت و شرایط‌سنجی و در نظر گرفتن حدوسط‌ها، آنها را قطعی و دقیق کنند. اما با اینکه این احکام که از پیام‌های مذکور ناشی شده‌اند، قطعی و دقیق هستند، گاهی لازم است موقتاً همراه با قیودی در نظر گرفته شوند و یا گاه استثنا بپذیرند.

در متون اسلامی قواعدی تحت عنوان «قواعد حاکمه و کنترل‌کننده» (مانند نفی ضرر، اضطرار، قبح تکلیف بمالایطاق، توریه و تقیه) در نظر گرفته شده که بر ادله عناوین و قواعد اولیه حکومت دارند و در شرایط ویژه، حکم اولی و اصلی را از فعلیت می‌اندازند، اما در صورت رفع آن شرایط، مکلف موظف است براساس همان حکم اولی عمل نماید. برای مثال، مالکیت خصوصی افراد محترم است، ولی کسی به بهانه مالکیت خصوصی حق اضرار به دیگران را ندارد. بنابراین از «قاعده نفی ضرر» که مبنای دینی آن روایاتی مانند این سخن پیامبر ﷺ است که فرمود: «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵ / ۲۹۲)، احکام ضرری نفی شده است.

به تعبیر شهید مطهری، اسلام برای قاعده لاضرر «حق وتو» قائل است؛ البته نه حق وتویی که به میل شخصی وابسته باشد، بلکه حق وتویی که ریشه‌اش ضرر و ضرار است؛ ریشه‌اش مصالح مهم‌تر است. این قاعده کنترلی است که خود اسلام در دستگاه قوانین خود قرار داده است. (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۶۸)

این امر بدین معنا نیست که مالکیت خصوصی، حکم متزلزلی دارد، بلکه حکم آن ثابت و قطعی است، اما در مواقعی که با مصالحی مهم‌تر تراحم کند، برای حفظ مصالح مهم‌تر، موقتاً از فعلیت می‌افتد؛ مانند اینکه هم آیاتی از قرآن کریم و هم روایاتی از معصومان علیهم‌السلام به حرمت و عدم جواز دروغ‌گویی دلالت می‌کنند، اما در مواقع خاصی که با دروغ، مصالح مهمی حفظ شود (مانند حفظ جان انسان) و از ضررهای مهم‌تر جلوگیری گردد، حکم دروغ به صورت موقت فعلیت خود را از دست می‌دهد. چگونگی بهره‌گیری از قواعد دیگر نیز به همین منوال است. خلاصه اینکه، «إِذَا اجْتَمَعَتْ حُرْمَتَانِ طُرِحَتِ الصُّغْرَى لِلْكُبْرَى.» (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۱ / ۲۹۰) هنگامی که دو امر مهم با هم جمع شوند، آن که کوچک‌تر و کم‌اهمیت‌تر است، به‌خاطر آن که بزرگ‌تر و مهم‌تر است، رها می‌شود.

نقد هشتم: تردیدپذیری مدعای انبیا

اگر موضوع گزاره‌های اخلاقی مقید به قید «مفید للمجتمع» باشد، صدق ادعای نبوت پیامبران چگونه اثبات و تأیید می‌شود؟ شاید پیامبران برای فایده رساندن به افراد جامعه و جلوگیری از مفسدات اجتماعی به‌دروغ، خود را فرستاده خدا معرفی کنند؛ درحالی‌که چنین دروغی از نظر اخلاقی نه تنها قبیح نیست، بلکه خوب و پسندیده است. مردم از کجا بدانند که آنان پیامبرند، یا به دروغ مفید، خود را پیامبر معرفی

می‌کنند؟ چگونه می‌توان تشخیص داد که پیام‌های پیامبران حقیقت است، یا کذب مفید؟ بنابراین با مقید دانستن احکام اخلاقی شاید بتوان از معضل تراحم‌رهایی یافت، اما معضله‌های بیشتری پدید می‌آید.

نقد نهم: در مظان فایده‌گرایی

این امر که موضوع گزاره‌ها اخلاقی مقید است و قید آن «مفید للمجتمع» است، ممکن است این تصور را در ذهن برخی ایجاد کند که آیت‌الله مصباح فایده‌گرا است؛ زیرا فایده‌گرایان حداکثری، معیار ارزش‌مندی اخلاقی را حصول بیشترین فایده برای بیشترین افراد می‌دانند. لحاظ قید «مفید للمجتمع» نیز همین مفهوم را دارد. هرچند برای ما روشن است که ایشان فایده‌گرا نیست و معیار ارزش‌مندی را تقرب الی الله می‌داند، به نظر می‌رسد قرار دادن این قید در درون گزاره‌های اخلاقی، این تصور را در پی داشته باشد.

نتیجه

روش آیت‌الله مصباح عبارت است از اینکه موضوع احکام اخلاقی، مقید به قیود و شرایطی است و احکام اخلاقی با در نظر گرفتن این قیود و شرایط، مطلق است. بنابراین گزاره‌های اخلاقی، ملاک‌های ثابت، دائمی و مطلق دارند؛ به این معنا که هرگاه این ملاک‌ها تحقق یابد، احکام نیز ثابت و مطلق خواهد بود. قیود و شرایط از نظر ایشان، همان قید «مفید للمجتمع» است که باعث سعادت و رسیدن به کمال مطلوب اجتماع است.

پس از تبیین و تحلیل مدعای مذکور، شبهات و نقدهای وارد بر این نظریه را ذکر کردیم و این نتایج به دست آمد:

۱. با مقید کردن موضوع احکام اخلاقی نمی‌توان از درافتادن در ورطه نسبی‌گرایی در امان بود.
۲. قید مذکور معیاری کافی برای حل تمام موارد تراحم نیست.
۳. مقید کردن موضوع در گزاره‌های اخلاقی برخلاف ظاهر نصوص دینی است.
۴. فهم عامه مردم مطابق با این دیدگاه نیست؛ حال آنکه قواعد اخلاقی برای عامه مردم صادر شده است.
۵. موضوع‌های برخی از قواعد اخلاقی مانند حسادت، حق الناس و عدالت، قیدپذیر نیستند.
۶. مراد از هدف مطلوب نامعلوم است. اهداف هر فرد یا جامعه‌ای با یکدیگر متفاوت است. همچنین قید «مفید للمجتمع» جوامع غیردینی را نیز شامل می‌شود. بنابراین روش مذکور نمی‌تواند دارای اعتبار کلی و مطلق باشد؛ زیرا پیامدهای آن را نمی‌توان نادیده گرفت.

از آن‌رو که قرائت‌های ناهماهنگ، با سلايق شخصی و آرای متناقضی روبه‌روست، ما به روشی در حل تراحم‌های اخلاقی نیازمندیم که از این مشکلات به دور، و از آسیب‌های ابتلا به نسبییت مبرا باشد. در این

زمینه برای ارائه روشی بهتر، از نصوص دینی و قواعد اصولی مانند «قاعده لاضرر، قاعده قبح تکلیف بمالایطاق، اضطرار، تقیه و توریه» بهره می‌گیریم و بیان می‌کنیم که قواعد اخلاقی بدون نیاز به قیود، مطلق هستند و در مواقع تزاحم، آن طرف را که دارای مصلحت بیشتر است، مقدم می‌داریم و برای تشخیص مصالح، از قوای عقل، شرع و فطرت بهره می‌جوییم.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اسلامی، سیدحسن، ۱۳۸۲، *دروغ مصلحت‌آمیز*، قم، بوستان کتاب.
۴. امید، مسعود، ۱۳۸۰، «اطلاق و نسبیت»، *مجله معرفت*، قم، مؤسسه امام خمینی، ش ۵۰، ص ۱۰ - ۱.
۵. _____، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق در ایران معاصر*، تهران، نشر علم.
۶. پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی‌رضا آل‌بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *انتظار بشر از دین*، قم، مرکز نشر اسرا.
۸. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *حسن و قبح عقلی*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. _____، ۱۳۷۸، «رابطه دین و اخلاق»، *مجله کلام*، ش ۳۰، ص ۱۲ - ۷.
۱۰. سبزواری، ملاحادی، بی‌تا، *شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الکبیر*، بصیرتی، بی‌جا.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۵۱، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، شرح علامه حلی، تهران، اسلامیه.
۱۲. غرویان، محسن، ۱۳۸۰، «نسبیت و اطلاق در گزاره‌های اخلاقی»، *مجله معرفت*، سال ۱۰، ش ۳.
۱۳. غزالی، ابوحامد، ۱۳۵۱، *احیاء علوم الدین*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
۱۵. کلینی، یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *کافی*، ج ۵، تهران، طبع الاسلامیه.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، حکمت.

۱۷. _____، ۱۳۷۸، *اخلاق در قرآن*، ج ۳، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. _____، ۱۳۸۶، *فلسفه اخلاق*، نگارش احمد حسین شریفی، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
۱۹. _____، ۱۳۸۷، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه امام خمینی.
۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *خاتمیت*، قم، صدرا.
۲۱. _____، ۱۳۷۳، *تعلیم و تربیت در اسلام*، قم، صدرا.
۲۲. _____، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، قم، صدرا.
۲۳. میرهاشمی، سیدمحمد، ۱۳۸۹، *مطلق‌گرایی در اخلاق*، قم، بوستان کتاب.
۲۴. نراقی، ملااحمد، ۱۳۶۲، *معراج السعادة*، تهران، رشیدی.
۲۵. هر، ریچارد مروین، ۱۳۸۳، *زبان اخلاق*، ترجمه امیر دیوانی، قم، طه.
26. Hare, R.M, 1927, *the Language of Morals*, oxford university press.
27. Ross, W.D, 1930, *the right and the good*, oxford university press.

