

## بسمه تعالی

صورتجلسه دوازدهمین کرسی ترویجی دانشگاه مجازی المصطفی(ص) با عنوان: " بررسی نظریات اخلاقی در توجیه گزاره های اخلاقی بر مبنای بدیهیات (بدیهیات اخلاقی و غیر اخلاقی)"

دوازدهمین کرسی ترویجی دانشگاه مجازی المصطفی(ص) به صورت حضوری و مجازی با قرائت آیاتی از کلام الله مجید آغاز شد. سپس آقای دکتر هاشمی، معاون پژوهش دانشگاه مجازی المصطفی(ص) در مورد برگزاری کرسی های ترویجی در دانشگاه و همچنین ساختار کرسی حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر علی احمدی امین عضو هیئت علمی جامعه المصطفی(ص) العالمیه با عنوان « بررسی نظریات اخلاقی در توجیه گزاره های اخلاقی بر مبنای بدیهیات (بدیهیات اخلاقی و غیر اخلاقی)» توضیحاتی ارائه نمودند. پس از آن مدیریت علمی جلسه را به حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر پاکپور سپردند.

آقای دکتر پاکپور، مدیر علمی جلسه، ضمن خیر مقدم به اساتید و ناقدین گرامی و حضار محترم به معرفی برگزار کننده کرسی آقای دکتر احمدی امین و همچنین ناقدین، جناب آقای دکتر محمد جواد فلاح و حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر حسن محیطی اردکان پرداختند. پس از این معرفی از آقای دکتر احمدی امین خواستند تا در سی دقیقه بحث خود را مطرح کنند.

آقای دکتر احمدی امین که به صورت مجازی در جلسه حاضر شده بودند ارائه کرسی خود را اینگونه آغاز کردند: ضمن عرض سلام و ادب خدمت حاضرین و ناقدین محترم، تشکر میکنم از دانشگاه مجازی و خصوصا معاون پژوهش این دانشگاه در برگزاری این کرسی، همچنین از ریاست محترم دانشگاه و ناقدین محترم و دبیر جلسه که قبول زحمت کردند تشکر میکنم و ان شاء الله نکاتشان را پذیرای خواهم بود و بحث خوبی را خواهیم داشت. بحث از توجیه گزاره های اخلاقی از مباحث مهم در حوزه فلسفه اخلاق و مربوط به شاخه فرااخلاق می باشد. در این بحث نظریات متعددی وجود دارد، از کسانی که گزاره های اخلاقی را غیر قابل توجیه می دانند تا کسانی که آن ها را توجیه پذیر می دانند. گروه دوم خود به بخش های مختلفی چون انسجام گرا و مبنا گرا تقسیم می شوند. ما در این اینجا سعی داریم که بر نظریات مربوط به توجیه مبنا گروانه گزاره های اخلاقی که این گزاره ها را مبتنی بر بدیهیات نظری بیان داریم. این بحث را در سطح اندیشمندان اسلامی و غربی مطرح می کنیم و طبیعتا به تبیین برخی از این نظریات خواهیم پرداخت .

## توجیه

بی شک همه معارف بشری معارفی بدیهی و مورد اتفاق همگان نیستند. انسانها در امور زیادی اختلاف نظر پیدا می کنند و سعی می کنند که برای اعتقادات و دانشهای خود دلایلی را ارائه کنند. فارغ از اینکه نحوه اقامه دلایل چگونه باید باشد و اینکه این دلایل چه میزان اطمینان و یقین برای ما ایجاد می کنند؛ می توان بیان کرد که توجیه دانش ها، نشان دادن اعتبار آن دانش ها می باشد. بنابراین توجیه را می توان اینگونه تعریف کرد: نشان دادن وجه اعتبار معرفت. براین اساس توجیه معرفت عبارت است از نشان دادن اعتبار آن بر اساس معرفت های معتبر .

از نظر فیلسوفان مسلمان مفهوم توجیه، مفهومی بدیهی و بی نیاز از تعریف است. هر انسانی در درون خود این حقیقت را می یابد که او برای رسیدن به وجه صدق دانش های خود نیازمند دلیلی معتبر است و این فرآیند را برای رسیدن به صدق دانش خود طی می کند. لذا مفهوم توجیه که مدلل کردن دانش های بشری است امری بدیهی به نظر می رسد. با این وجود در برخی آثار غربی تکلفهایی در تعریف توجیه وجود دارد که بعضا به جهت نوع نگرش آنها در مباحث معرفت شناسی و هستی شناسی بوجود آمده است. نظریاتی چون اصالت سوژه یا اصالت ذهن در هستی شناسی یا نظریاتی که معتقد به عدم امکان رسیدن به یقین منطقی و کفایت به دلایل اطمینانی هستند، مواردی می باشند که بر برخی نظریات غربی در تعریف توجیه سایه افکنده اند. لکن آنچه در تعریف توجیه می تواند مورد توافق باشد این است که فرد وقتی باور موجهی دارد که باور او مدلل باشد. در ادامه با معتبر بودن دلایل در نظریات مختلف بیشتر توضیح می دهیم .

به جهت تاریخی دو رویکرد اصلی در بحث از توجیه در معرفت شناسی وجود دارد؛

- مبنا گروی

- انسجام گروی.

تفاوت بین این دو روش در این است که مبنا گرایان معتقد به وجود گزاره های پایه هستند. در نگاه مبناگرایان توجیه وقتی به صورت صحیح صورت می گیرد که گزاره های غیر پایه به گزاره های پایه ارجاع داده شوند .

در مقابل انسجام گرایان وجود گزاره های پایه را نمی پذیرند و توجیه را در وجود انسجام بین گزاره ها می دانند .

در مبنا گروی گزاره پایه، گزاره های دیگر را توجیه می کند، اما در انسجام گرایی گزاره های منسجم یکدیگر را توجیه می کنند .

بحث بعدی بدیهیات است؛ بدیهی در بین فیلسوفان غربی و در اصطلاح معرفت شناسانه معادل self-evident می باشد. یا خود آشکار به قضیه ای گفته می شود که درست است و نیازی به اثبات ندارد. در نگاه اینان self-evident یا بدیهی با واژه obvious به معنی روشن و آشکار تفاوت دارد؛ زیرا ممکن است قضیه ای برای فردی روشن باشد ولی درست نباشد و همچنین ممکن است قضیه ای درست و بدیهی باشد اما برای کسی روشن نباشد .

بدیهی در اصطلاح فیلسوفان اسلامی نیز قریب به همین معنا به کار رفته است. منطق دانان مسلمان به تبع ارسطو تصورات بدیهی را در بحث از تصورات و قضایای بدیهی را در بحث از انواع استدلال و ذیل باب برهان به بحث می گذارند. در نگاه منطق دانان استدلال برهانی، استدلالی است که هم به جهت صورت و هم به جهت ماده بدیهی باشد. بدیهی بودن در بحث از مواد استدلال به این معنا است که آن قضیه نیازی به فکر کردن نداشته باشد تا بتوان قضایای نظری را با استفاده از آن قضایا، برهانی و مستدل کرد.

اگر چه در مصادیق بدیهی بین فیلسوفان اسلامی اتفاق نظر وجود ندارد اما فیلسوفان و منطق دانان مصادیق بدیهیات را عام تر از قضایای تحلیلی در نظر گرفته اند . بیشتر منطق دانان بدیهیات را به شش دسته زیر تقسیم بندی می کنند:

- اولیات
- مشاهدات
- تجربیات
- حدسیات
- متواترات
- فطریات

در یک تقسیم بندی دیگر این شش دسته به دو بخش بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه تقسیم می شوند. اولیات همان بدیهیات اولیه می باشند و سایر موارد بدیهیات ثانویه به شمار می آیند .

در مصادیق بدیهی میان اندیشمندان اسلامی توافق نظر وجود ندارد. به عنوان مثال برخی از فیلسوفان صرفاً اولیات و وجدانیات را از مصادیق بدیهی بحساب می آورند. اولیات همانطور که گذشت با توجه و تحلیل موضوع و محمول قضیه بدست می آیند و وجدانیات نیز انعکاسات علوم حضوری در ذهن هستند که خطا در آنها راه ندارد.

حال در رابطه با بدیهیات اخلاقی و بدیهیات غیر اخلاقی ادامه می دهیم؛ در بین مبنائیان در فلسفه اخلاق این اختلاف نظر وجود دارد که آیا گزاره های پایه باید بدیهی باشند یا اینکه این می توان گزاره های غیر بدیهی را به عنوان گزاره پایه پذیرفت؟

برخی از مبنائیان که قائل به بدیهی بودن گزاره های پایه هستند، شهود گرا هستند. این افراد گزاره های پایه را شهودی می دانند. برخی دیگر همچون کانت آنها را مبتنی بر خود آیینی و مربوط به عقل عملی می دانند. برخی از ایشان گزاره های بدیهی اخلاقی را مانند گزاره های بدیهی نظری می دانند که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به بداهت آنها کافی است. برخی دیگر با ارجاع گزاره های اخلاقی نظری به گزاره های بدیهی غیر اخلاقی جزو مبنائیان هستند که گزاره های پایه را بدیهی می دانند.

کسانی که گزاره های پایه را الزاماً بدیهی می دانند را می توان در حوزه فلسفه اخلاق به دو گروه تقسیم کرد.

- گروه اول: کسانی هستند که گزاره های بدیهی پایه در احکام اخلاقی را گزاره هایی از سنخ امور اخلاقی می دانند.

- گروه دوم: کسانی هستند که گزاره های پایه را از امور غیر اخلاقی می دانند.

بحث بعدی در خصوص شهود گروی هست، شهود گروی، مفاهیم اصلی اخلاقی چون خوب یا را معادل مفاهیم طبیعی و یا ماوراء طبیعی نمی گیرند و معتقدند که این مفاهیم بدیهی و بسیط و غیر قابل تعریف هستند. برخی از شهود گرایان از جهتی مقابل تعریف گرایان قرار می گیرند زیرا معتقدند که برخی از مفاهیم اخلاقی غیر قابل تعریف هستند. البته شهود گرایان یک تفاوت بین مفاهیم اخلاقی بدیهی و دیگر مفاهیم بدیهی چون زردی و خوشایندی قائل هستند و آن این است که مفاهیم بدیهی اخلاقی مفاهیمی طبیعی نیستند

شهود گرایان در بحث از توجیه احکام اخلاقی نیز معتقدند که برخی از احکام اخلاقی که نقش پایه برای دیگر احکام اخلاقی دارند، توسط شهود به دست می آیند بنابراین شهود گرایان نیز مانند تعریف گروان احکام اخلاقی

را متصف به درست یا نادرست می دانند با این تفاوت که شهود گرایان احکام اخلاقی را بیان کننده واقعیات طبیعی نمی دانند و معتقدند که نمی توان این احکام را به احکام طبیعی ارجاع داد و با استدلال یا تجربه بر درستی یا نادرستی آنها حکم کرد .

بسیاری از فیلسوفان چون باتلر، سیجویک، رشدال، مور، پریچارد، راس، کریت، هارتمان، اوینگ شهود گرایی را به عنوان نظریه خود برگزیده اند. درباره مفاهیم پایه و بدیهی اخلاقی در بین شهود گرایان اختلاف نظر وجود دارد. سیجویک باید را مفهومی می داند که بسیط و بدیهی می باشد. مور مفهوم خوب را چنین می داند و راس هر دو مفهوم را دارای این ویژگی می داند. ما در اینجا به جهت اهمیت نقش مور در دفاع و تبیین شهود گروی و راس در پرورش و توسعه آن به اختصار به نظریات آنها خواهیم پرداخت.

جورج ادوارد مور

مور معتقد است که خوب مفهومی بسیط و تحلیل ناپذیر است و هرگونه تلاشی برای تعریف خوب با ارجاع آن به دیگر مفاهیم یک مغالطه است. در نگاه مور چون مفهوم خوب یک شی طبیعی نیست، بنابراین ارجاع آن به هر امر طبیعی افتادن در دام مغالطه است. وی این مغالطه را مغالطه طبیعت گرایانه می نامد.

مور که این بحث را در رد طبیعت گروان و مارواء الطبیعه گروان نقل می کند معتقد است که کسانی که مرتکب این مغالطه شده اند به دو بخش کلی تقسیم می شوند.

- بخش اول: کسانی هستند که خوب را با یک واقعیت فراحسی و مابعد الطبیعی معادل می گیرند.

- بخش دوم: کسانی هستند که خوب را معادل یک شی طبیعی می گیرند.

وی بخش دوم را به لذت گرایان و طبیعت گرایان تقسیم می کند.

مور مغالطه طبیعت گرایانه را اینگونه بیان می سازد که اینان خاصه یک شی طبیعی یا یک امر ماورا طبیعی را با معنای خوب معادل و یکی گرفته اند. از جمله دلایل مور در بیان مغالطه آمیز بودن این گونه دیدگاه ها این است که اگر خوب معادل یک شی باشد در این صورت باید سوال از این که آیا آن شی خوب است یا نه سوالی بی معنا باشد. اینکه مور مفهوم خوب را تعریف ناپذیر می داند نباید این فهم نادرست را ایجاد کند که نمی توان از لوازم طبیعی آن سخن گفت. به عنوان مثال اینکه مفهوم رنگ زرد برای ما مشخص باشد با این منافاتی ندارد که بدانیم رنگ زرد از ارتعاشات نوری خاصی برخوردار است، اما این به این معنا نیست که تعریف رنگ زرد آن

ارتعاش نوری خاص باشد. همچنین تعریف ناپذیر بودن مفهوم خوبی به این معنا نیست که نتوان مصادیق خوبی را مشخص کرد. به مثال رنگ زرد توجه کنید، غیر قابل تعریف بودن رنگ زرد به معنای این نیست که ما نتوانیم رنگ زرد را در اشیا تشخیص دهیم.

مور به همان اندازه که با تجربه گرایی و ارجاع مفاهیم اخلاقی چون خوب به تجربه و طبیعت مخالف است، با ایده آلیسم نیز مخالفت کرده است. مور به جای تجربه گرایی و ایده آلیسم شکلی از واقع گرایی را بر می گزیند که برخی از مفاهیم و احکام اخلاقی را با حقایق ریاضی مقایسه می کند. وی معتقد است که آنها حقایق ضروری و انتزاعی هستند که از ارزش ذاتی اشیا حکایت می کنند. تنها تفاوت آنها با حقایق دیگر بدیهی و شهودی این است که آنها از سنخ امور طبیعی نیستند.

وی تحت تاثیر استاد خویش، هنری سیجویک سه آموزه را در فلسفه اخلاق مورد تاکید قرار می دهد:

۱- فلسفه اخلاق از رهگذر موضوع خویش یعنی امور مربوط به خوبی، از دیگر علوم جدا می شود.

۲- واقعیاتی که خوبند عمدتاً اموری وجدانی اند.

۳- وصف خوبی که واقعیات خوب به وسیله آن از واقعیات خشتی یا بد جدا می شوند، به هیچ وصف دیگری قابل تحویل نیست و بنابراین، این وصف، غیر قابل تعریف است.

او درباره مفاهیمی چون درستی و صواب راهی متفاوت در پیش می گیرد. وی در مفهوم فردی نتیجه گرا است. وی افعالی را دارای وصف درست و صواب می داند که نتایج آن ها دست کم به مقدار نتایج هر عمل بدیلی خوب باشد بنابراین مور درباره درستی اعمال در اخلاق هنجاری رویکردی سودگرایانه دارد. نظریه مور به خاطر تفسیری خاص از سود گرایی نیز مورد توجه قرار گرفته است، بر این اساس که پایان آرمانی عمل، رسیدن به حد اکثر خوبی است نه لذت، بهر حال، خوبی غیر قابل تعریف است اما به اعتقاد وی در لذت های حاصله از هنر و عشق یافت می شود.

مور درباره درستی وظایف از دیدگاه شهودگرایی دور می شود و به سودگرایان نزدیک می شود. مور معتقد است که عملی وظیفه است که بیشترین خوبی را به بار می آورد. طبیعتاً سنجش بیشترین خوبی هر عمل در گرو بررسی روابط علی اعمال و نتایج آن می باشد. مور در سود گرایی خود به گونه ای قاعده نگر عمل می کند و مانند میل معتقد است که ما در وظایف باید از اصولی کلی تبعیت کنیم. البته مور تصریح می کند که این اصول هرگز یقینی

نخواهند بود، زیرا این اصول از ارتباط با نتایج به دست می آیند و نتایج همیشه احتمالی هستند لذا هرگز در رابطه نتایج نمی توان به یقین رسید.

ویلیام دیوید راس

وظیفه گرا بودن یکی از ویژگیهایی است که راس دارا می باشد. راس را می توان مهمترین وظیفه گرایی دانست که پس از کانت آمده است. راس در نظریه خود سعی دارد که علاوه بر دفاع از وظیفه گرایی، اشکالات وارد بر کانت را در بحث تعارض بین وظایف بر طرف سازد. راس با رد نظرات غایت گرایانه مانند خود گروهی و سود گروهی معتقد است که وظایف فارغ از نتایجی که به بار می آورند، مورد ارزیابی و شناخت واقع می شوند.

راس در دیدگاه اخلاقی خود یک واقع گرا است که معتقد است اولاً مفاهیم اخلاقی از عینیت های خارجی حکایت می کنند و ثانياً برخی احکام اخلاقی درست هستند. وی مفاهیم اخلاقی را چون اوصاف دیگری مانند حجم ها و رنگ ها، اوصاف جهان عینی می داند. وی چنین استدلال می کند که اگر مفاهیم اخلاقی از جهان عینیت حکایت نکنند آنگاه گزاره های اخلاقی همگی خطا خواهند بود، این در حالی است که به نظر وی ما می دانیم که برخی از احکام اخلاقی درست است. بنابراین احکام اخلاقی از جهان عینی حکایت می کند .

راس به تبع ارسطو یک فیلسوف مبنا گرا نیز به شمار می رود. وی معتقد است که اگر گزاره هایی نیازمند به استدلال داشته باشیم، بی شک باید گزاره هایی پایه و بدون نیاز به اشتقاق از گزاره های دیگر نیز داشته باشیم. وی این گزاره های پایه را گزاره هایی بدیهی می داند که از طریق شهود به دست می آید. البته این نظر راس مربوط به همه گزاره های اخلاقی نیست، بلکه وی صرفاً گزاره های بنیادین اخلاقی را بدیهی و بی نیاز از استدلال می داند. وی گزاره های غیر پایه و مخصوصاً احکام ناظر به عمل را احکامی بدیهی و بی نیاز از استدلال نمی داند

واقع گرایی راس، همچون مور یک واقع گرایی ناطبیعت گروانه است به این شکل که راس مخالف این است که احکام اخلاقی با مراجعه صرف به تجارب به دست می آید. راس معتقد است که نباید مفاهیم اخلاقی را با ارجاع به مفاهیم طبیعی تعریف کرد .

نکته دیگر در نظریه اخلاقی راس قول به تکثر گرایی و پلورالیسم در اصول اخلاقی است. این دیدگاه در مقابل کسانی است که می خواهند تمامی احکام اخلاقی را به یک اصل باز گردانند. راس بر خلاف وحدت گرایان

معتقد است که ما می توانیم اصول متعددی را برای احکام اخلاقی در نظر بگیریم. فضیلت، لذت، علم، صداقت هر یک می توانند خوب هایی باشند که ارزش آنها از چیزی منشق نشده باشد .

پلورالیسم راس را می توان در سه ادعا بیان کرد:

- ۱- اصول اولیه و اساسی اخلاق متکثر هستند .
- ۲- این اصول قابل تعارض با یکدیگر هستند.
- ۳- نظم دقیقی از اولویت و تقدم برای حل تعارضات میان آنها وجود ندارد .

راس مانند دیگر شهودگرایان مفاهیم اخلاقی را بدیهی و بسیط و بی نیاز از تعریف می داند. مور درباره مفهوم خوب این نظر را قائل بود و پریچارد مفهوم خوب و درست را چنین می بیند. راس به تبع وی مفاهیم خوب و درست را مفاهیم بسیطی می داند.

در نگاه راس برخی از احکام اخلاقی مانند: باید راستگو باشیم، باید به عهد خویش وفا کنیم، باید تاوان خطاهایی که مرتکب شدیم را بپردازیم، باید بکوشیم سعادت را مطابق با قابلیت و لیاقت توزیع کنیم، باید به دیگران خیر برسانیم و نباید به دیگران گزند وارد کنیم، از طریق شهود به دست می آیند و بنابراین صدق آنها از راه شهود مکشوف می گردد. اما این احکام از نگاه وی احکام در نگاه نخست است، وی بین احکام در نگاه نخست و احکام در مقام عمل تفاوت قائل می شود و معتقد است که در مقام عمل امکان بوجود آمدن تعارض در احکام وجود دارد .

راس گزاره های بنیادین اخلاقی را بدیهی می داند اما میزان الزام یا ضرورت آنها را بدیهی نمی داند. علاوه بر این راس وظایف در نگاه فعل و عمل را با توجه به سه دلیل بدیهی نمی داند. اول اینکه ملاحظات در مقام عمل قابل احصا نیستند. دوم اینکه هر عملی در طول زمان در ایجاد خوبی و بدی برای دیگران می تواند نقش ایفا کند که هر کدام از آنها در نگاه نخست حکم خاصی دارد. سوم اینکه به فرض اینکه ما به تمام ملاحظات در نگاه نخست علم داشته باشیم باز هم نمی توانیم در مقام ترجیح آنها به قطع برسیم.

کانت

کانت عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرد و با این کار حیطه دانش را از ارزش جدا ساخت. او معتقد بود که نظام اخلاقی بر قضایای اخلاقی پیشینی بنا نهاده شده است. گزاره های اخلاقی نه از طبیعت گرفته می



شوند و نه از ما بعد الطبیعه، بلکه فاعل اخلاقی خود را در حیطه اخلاقیات ناظر بر قانون اخلاقی خویش می بیند. در نگاه کانت آن چیزی که ذاتا خیر است اراده نیک می باشد. کانت گزاره های پیشینی و مطلق را در فرمول های ارائه می کند.

فرمول اول: خود آیینی یا فرمول قانون عام: هرگز نباید به شیوه ای عمل کنم که نتوانم هم چنین اراده کنم که ضابطه رفتاری من به صورت قانون عام در آید.

فرمول دوم: احترام به کرامت اشخاص: چنان عمل کن که انسان، خواه شخص خودت و خواه دیگران، را همواره غایت بدانی، نه هرگز صرفا وسیله.

فرمول سوم: قانون گذاری برای جامعه اخلاقی: همه ضابطه های ناشی از قانون گذاری خود ما باید با یک ملکوت غایات چنان هماهنگ باشند که گویی آن ملکوت ملک طبیعت است .

کانت به عنوان یک وظیفه گرا در حوزه اخلاقیات، توجیه گزاره های اخلاقی را بر مبنای غایات و نتایج نمی پذیرد. مبنای نظریه کانت را باید در نوع نگاه وی به انسان و جهان جستجو کرد. کانت در بحث از اخلاقیات ابتدا به اثبات آزادی اراده و استقلال می پردازد. وی اراده انسان را خارج از قواعد علی و قائم به ذات می داند و در نگاه وی این اراده است که به قانون کلی اخلاقی قوام می دهد. اراده تابع هیچ چیزی نیست جز قانون اخلاقی که خودش وضع کرده است. خود آیینی در نگاه کانت منشا قوانین اخلاقی را از همه چیز سلب می کند و آن را در انحصار اراده آزاد قرار می دهد. وی می گوید: "حتی اگر برای تبیین احکام اخلاقی به اراده خداوند تمسک جوییم، باز این پرسش وجود دارد که چرا باید مطابق اراده خداوند عمل کرد. اما اگر حاکمیت اراده را بپذیریم، قوانین اراده از ذات آن نشئت می گیرد و حاکمیت اراده به معنای آزادی آن است."

در ادامه به نظریات مبتنی بر بدیهیات در نگاه دانشمندان اسلامی می پردازیم: اندیشمندان اسلامی نیز در رابطه ابتدای گزاره های اخلاقی بر بدیهیات و عدم آن به چند بخش تقسیم می شوند. یک گروه مانند محقق اصفهانی و مرحوم مظفر، این گزاره ها را مشهوری صرف می دانند و آنها را غیر مبتنی بر گزاره های بدیهی قلمداد می کنند. به عبارت دیگر در نگاه ایشان مفاد گزاره های اخلاقی چیزی نیست جز تطابق آراء و این قضایا از واقعیتی عینی حکایت نمی کند. اگر چه اینان سعی دارند که نظر خود را با تائیداتی از بو علی سینا و خواجه نصیر طوسی تقویت کنند اما واقع این است که در فهم اینان از کلام بو علی و خواجه نصیر مناقشات فراوانی صورت گرفته است .

گروه دیگر کسانی هستند که گزاره های اخلاقی را بیان کننده واقع می دانند که اینان گزاره های اخلاقی نظری را به گزاره ای اخلاقی بدیهی ارجاع می دهند. گروه دوم خود به دو بخش تقسیم می شوند. بخش اول کسانی هستند که گزاره های بدیهی و پایه در توجیه گزاره های نظری اخلاقی را از سنخ گزاره های اخلاقی می دانند. افرادی چون محقق لاهیجی، مرحوم سبزواری، استاد سبحانی، شهید صدر و آقای لاریجانی گزاره های پایه و بدیهی را در این حوزه گزاره های اخلاقی می دانند. گروه دوم کسانی هستند که گزاره های پایه و بدیهی که بوسیله آنها گزاره های نظری اخلاقی توجیه می شوند، از گزاره های غیر اخلاقی به حساب می آورند. استاد مصباح این نظریه را مورد تایید قرار داده اند.

این ها را به دو بخش ذیل تقسیم میکنیم:

بخش اول:

محقق لاهیجی از کسانی است که گزاره های پایه اخلاقی را گزاره هایی بدیهی می دانند. وی بیان می دارد که قضایای اصلی اخلاق نظیر قبح ظلم و حسن عدل و امثال آن بدیهی و ضروری است و اینکه حکما آن را جزو مشهورات دانسته اند منافاتی با این جهت ندارد. ایشان در بیان این اشکال که حکما قضایای اخلاقی را مشهوری و غیر برهانی می دانند می فرمایند:

«اشکال دوم آن که "العدل حسن" و "الظلم قبیح" را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است، و اتفاق را در آن بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده اند، پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینات که ماده برهانند، در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور عقلا دلالت بر آن نکند.

و جوابش آن است که ضروری بودن حکمین مذکورین، وعدم توقف آن به نظر و فکر در ظهور به مرتبه ای است که انکار آن مکابره محض است، و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاصد را در آن مدخلی باشد، از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که مزاول اعمال و مباشر افعال است، صادر می گردد. و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلومه است للايصال الی المجهول، نباشد. و همچنان که محتاج بودن مشاهدات مثل «النار حارة» و «الشمس مضيئة» به اعانت حواس، منافی ضروری بودنش نیست. کذلک احتیاج احکام مذکور به اعانت عقل عملی، منافی ضرورت نباشد.

این نظریه در بین حکمای اسلامی طرفدارانی پیدا کرده است که از جمله آنها محقق سبزواری نیز در کتاب شرح الاسماء می باشد.

استاد جعفر سبحانی با بیان اینکه در حوزه مدرکات عقل عملی مانند مدرکات عقل نظری باید گزاره های بدیهی وجود داشته باشند تا گزاره های نظری به آنها بازگشت کنند بیان می دارند که انکار گزاره های بدیهی عقل عملی به دور یا تسلسل می انجامد. استاد سبحانی علاوه بر مبتنی دانستن گزاره های نظری عقل عملی بر بدیهیات، این گزاره های بدیهی را گزاره هایی اخلاقی می دانند و لذا تصدیق به گزاره های اخلاقی را غیر مبتنی بر گزاره های بدیهی غیر اخلاقی و به تعبیر ایشان مسائل برون مرزی می دانند.

شهید صدر از دیگر اندیشمندانی است که قضایای اخلاقی را مبتنی بر قضایای بدیهی می داند. وی در تعریف قضایای مربوط به عقل عملی از واقعی بودن آنها سخن می گوید. وی ابتدای قضایای اخلاقی را بر امور غیر اخلاقی چون مصلحت و مفسده نفی می کند و همچنین غیر بدیهی بودن قضایای اصلی اخلاقی را رد می کند.

شهید صدر با بیان مناقشات زیاد و رد نظر اشاعره و رد مشهوری صرف بودن قضایای اخلاقی و همچنین با رد نظری بودن همه قضایای اخلاقی به جهت محذور دور و تسلسل به این اعتقاد می رسد که در باب عقل عملی، عقل عملی به دو قسم تقسیم می شوند. یک عقل که قابل اعتماد است و حقانیت آن قطعی و ضمانت شده است و عقل دیگری که شک به آن راه دارد و به باب تزاحمات اخلاقی و ترجیح موارد متزاحم اختصاص می یابد.

آقای لاریجانی نیز از کسانی به شمار می رود که احکام اخلاقی را مبتنی بر بدیهیات می داند. ایشان که به نوعی شهودگرایی قائل است معتقد است که انسان الزامات اخلاقی را شهود می کند. در نگاه وی مفاد "باید و نباید" ضرورت و الزام است؛ ولی نه ضرورت اعتباری و نه ضرورت بالغیر؛ بلکه ضرورت و لزومی که انسان درون خود به علم حضوری می یابد. باید و نبایدهای اخلاقی بیانگر این الزامهای نفسانی و درونی هستند و به طور مثال، "باید به عدالت رفتار کرد"، بیانگر الزام درونی انسانی به عدالت است، پس باید و نبایدها حاکی از الزامهای درونی نفس هستند.

بخش دوم:

بخش دوم به کسانی اختصاص دارد که قضایای نظری اخلاقی را بر بدیهیات غیر اخلاقی مبتنی می دانند. استاد مصباح را می توان از قائلین به این دیدگاه دانست. در نگاه ایشان ملاک صدق در قضایای اخلاقی تاثیر یا عدم

تاثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب که همان کمال است می باشد. ایشان قضایای اخلاقی را در دو بخش قضایای الزامی و قضایای هنجاری بررسی می کنند. ایشان در باب الزام می فرمایند که باید و نباید اخلاقی از ارتباط ضروری بین کار اختیاری و نتیجه آن به دست می آیند. به عبارت دیگر از آنجا که هر کاری با نتیجه خود ارتباط علی دارد، با توجه به مطلوب بودن یا نبودن نتیجه از الزام و باید سخن خواهیم گفت. یعنی اگر نتیجه مطلوب باشد، انجام کار منتهی به آن نتیجه بایدی می شود و اگر نتیجه نامطلوب باشد انجام کار منتهی به نتیجه نبایدی می شود بنابراین آنگونه که ایشان فرموده اند: "حق آن است که مفاد اصلی باید های ارزشی نیز همان بیان رابطه علیت است. علیتی که میان فعل اختیاری و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد."

ایشان بین دو کاربرد اخباری و انشایی از باتید تفاوت قائل می شوند و معتقد هستند که باید های اخلاقی اخباری هستند و الزام و رابطه ضروری بین فعل و نتیجه حکایت می کنند. رابطه ای ضروری که واقعیتی نفس الامری دارد.

استاد مصباح در رابطه خوبی و بدی اخلاقی نیز راهی مشابه را طی می کنند و می فرمایند: "ملاک خوبی بعضی افعال، تناسب و تلائم میان آنها و هدف مطلوب است و معیار بدی پاره ای دیگر از کارهای آدمی مبیانت و ناسازگاری آنها با کمال مطلوب او است."

برای روشن شدن نحوه توجیه قضایای اخلاقی در نظریه استاد مصباح باید بین دو امر تفکیک کنیم.

۱- نتیجه، مطلوب و هدف.

۲- افعالی که ما را به هدف می رساند.

استاد مصباح هدف در اخلاق را کمال می داند و بالاترین کمال را قرب الهی بیان می کنند. مطلوبیت کمال که مفهومی غیر اخلاقی است از نگاه ایشان بدیهی و لازمه حب ذات می باشد. بنابراین این امر غیر اخلاقی و بدیهی مبنا در شناخت باید و نباید اخلاقی و خود اصل و ریشه در بیان مطلوب، ارزش و خوب اخلاقی خواهد بود.

از طرفی دیگر افعال اخلاقی و ارتباط آنها به نتیجه در نگاه استاد اگر چه اموری اخلاقی هستند اما بدیهی نمی باشند و برای اثبات ارتباط آنها با نتیجه ما نیازمند به توجیه داریم، لذا اموری نظری به حساب می آیند. استاد مصباح گاهی از بدیهی بودن برخی گزاره ها مانند حسن عدالت سخن گفته اند اما در تبیین آن بدیهی بودنش را

به تحلیلی بودن توجیه کرده اند. به این معنا که عدالت به گونه ای در نظر گرفته شده باشد که حسن و نیکویی در معنای آن گنجانده شود.

قضایای تحلیلی مانند قضیه فوق اگر چه بدیهی هستند اما مصداق خود را نشان نمی دهند از این رو برای پیدا کردن مصادیق در قضایای اخلاقی طبق دیدگاه استاد مصباح ما نیازمند استدلال هستیم و باید آنها را به امور بدیهی ارجاع دهیم. این استدلال باید به گونه ای باشد که ارتباط ضروری بین فعل و نتیجه آن که کمال نهایی است اثبات کند. در این صورت قضیه اخلاقی نظری به امری غیر اخلاقی و بدیهی مستدل خواهد شد.

از دیدگاه استاد مصباح اثبات محمول برای موضوع در گزاره های اخلاقی همیشه به وسیله یک کبرای کلی حاصل می شود و آن کبرا این است که هر فعلی که منجر به نتیجه مطلوب (یعنی سعادت حقیقی یا قرب به خدا) شود، خوب است. اما تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق از سه طریق انجام می گیرد: یا به وسیله خود عقل و تحلیل های ذهنی است که در این صورت گزاره اخلاقی به هیچ چیز ماورای عقل نیاز ندارد و مصداق اتم مستقلات عقلیه است. و گاهی به کمک تجربه انجام می گیرد؛ یعنی عقل به کمک تجربه، آن کبرای بدیهی را بر مصادیق خاص تطبیق می کند و در اینجاست که حکم اخلاقی نیاز به تجربه دارد و گاهی عقل به کمک تجربه هم موفق نمی شود تا مصداق آن کلی را تعیین کند و در اینجاست که احتیاج به وحی دارد.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

پس از توضیحات آقای دکتر احمدی امین، مدیر علمی جلسه آقای دکتر پاکپور جمع بندی از بحث های آقای دکتر احمدی امین ارایه کردند. و سپس از جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر حسن محیطی به عنوان ناقد اول خواستند تا نظراتشان را ارایه کنند.

حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر حسن محیطی استاد همکار دانشگاه مجازی المصطفی (ص) که به عنوان ناقد در این جلسه حضور داشتند، به نقد ایده دکتر احمدی امین پرداختند:

ضمن عرض سلام خدمت دوستان خیلی خوشحالیم که در خدمت دوستان حاضر در این کرسی ترویجی و دوستانی که از طریق فضای مجای ما را دنبال می کنند هستیم.

نکاتی را که عرض می‌کنم خدمت شما بخشی از به اصطلاح مباحث ناظر به متن هستش که در اختیار ما قرار گرفت و برخی از نکات هم طبیعتاً اضافه فرمودند و نظر خودشون هست راجع به این که به عنوان نکته آخر یادداشت کرده بوم که نظر خودشان چی هست که الحمدلله فرمودند.

اگر از محسنات کار صرف نظر بکنیم، به نظرم بهتر است بر روی نکات چالشی تمرکز کنیم، نکته اول این است که ضرورت و فایده بحث بایستی مشخص باشد تا برای خوانندگان دارای فایده باشد. لذا بحث ضرورت و فایده مناسب است که داخل متن اضافه شود.

نکته دوم بحث پیشینه بحث هست که بنده ندیدم در داخل متن به آن اشاره ای شده باشد که آیا این کار سابقه ای داشته یا نداشته است.

نکته بعدی بحث تحلیل معناها و اقسام توجیه اخلاقی هست که این مطلب را ما به صورت خیلی کم‌رنگ داخل متن داشتیم، مباحثی که راجع به توجیه معرفت‌شناختی داشتند اما اینکه توجیه را مشخص کنند و آنرا گره بزنند به بحث‌های اخلاقی و توجیه اخلاقی را معلوم کنند و یک تحلیل داشته باشند از آن خیلی کم‌رنگ بود و این ممکنه که موجب خلط بحث بشه و برای مخاطب چالش‌هایی را به وجود بیاورد چراکه توجیه اخلاقی معانی متعددی برایش ذکر شده است.

سه معنا برای توجیه اخلاقی ذکر می‌کند که خیلی مهم هست، گاهی ما بحث می‌کنیم بر سر این که اصلاً انسان چرا باید اخلاقی باشد؟ من چرا باید اخلاقی باشم؟ چرا باید اخلاقی زندگی بکنم؟ چرا باید راست بگم؟ یه موقع بحث توجیه روی سبک زندگی انسان و گاهی این رویکرد یعنی روی توجیه به سمت بحث گزاره‌ها می‌رود و به بحث علم اخلاق می‌رود، خوب بود که به این بحث هم توجه می‌شد و معنای توجیه اخلاقی بیشتر باز می‌شد، همین‌طور معنای بداهت هم به نظرم بیشتر میشد بازش کرد چرا که برای بداهت هم معانی متعددی ذکر کرده‌اند. گاهی ما بدیع رو به این معنا می‌گیریم که اصلاً نیازی به تفکر نداره ولی گاهی به این معنا می‌گیریم که اصلاً استدلال آوردن در آن امکان ندارد، این دو معنا از هم دیگه به وضوح متمایز اند و تفکیکیاز آن در متن ندیدم.

نکته بعدی راجع به بحث توجیه اخلاقی هست، وقتی وارد ادبیات اندیشمندان اسلامی می‌شوند بحث توجیه را از نظر آیت‌الله مصباح ره مطرح فرمودید و اونجا بحث اولیات که مطرح فرمودید بازم دیدگاه آیت‌الله مصباح را به مانند پیشینیان مطرح کردید در صورتی که بین حالا توجیه اولیات از منظر ایشان و پیشینیان بازم یک تفکیکی هست و ایشان یک نوآوری در این بحث دارند که بحث خود اولیات رو هم وقتی تبیین می‌کند برمی‌گردد به

علم حضوری، در عباراتی که در مقاله داشتیم این بحث به نظر من جای تبیین بیشتر دارد و همان دیدگاه آیت الله مصباح را در همان جا اضافه بکنیم تبیین و یا توجیه اولیات دقیق تر خواهد شد.

بحثی را در شهود گرایي مطرح فرمودید که عمده بحث شهود گرایي یا بخش قابل توجهی از بحث شهود گرایي رفته روی مغالطه طبیعت گرایانه، این بحث مغالطه طبیعت گرایانه مربوط به تصورات هست یعنی مور وارد بحث تصدیقات نشد یا کمتری شده لذا این بحث تعریف پذیری و تعریف ناپذیری را شما مطرح فرمودید که همه در دایره تصوراتند در حالی که بحث توجیهی که به نظر من مد نظر شما بوده بحث معرفت شناختی است یعنی ناظر به حوزه تصدیقات است نه تصورات، به نظر من خوبه که یک تفکیکی به تصورات و تصدیقات بشه و ارتباطش را دیدگاه مور حداقل ما داشته باشیم.

نکته بعدی این است که ما در خلال نظریات مختلف بله گفته شده که این دیدگاه گزاره های نظری و نظریات برمی گردونیم بدیهیات دیدگاه راست دیدگاه مو و دیدگاه های مختلف رو ما می تونیم نام ببریم همانطور که فرمودید نظریات و اما اون چیزی که مهم هست شیوهی ارجاع نظریات به بدیهیات هستش که آیت الله مصباح وارد این بحث شدند و به تفصیل آنرا توضیح دادند که ما چه جور گزاره های نظری را بر می گردانیم به بدیهیات و یک فرایند را به تفکیک کامل توضیح دادند از نظریات به بدیهیات، اما جا داشت که هر یک از دیدگاه ها که بررسی می شد این شیوه ارجاع نظریات به بدیهیات، این نکته اساسی در نظریات باید باشه و مناسب که به این نکته هم توجه شود.

نکته بعد اینکه ما باید بین ارزش و لزوم یا ارزش و الزام تفکیک کنیم، یک سری خوبی ها و بدی ها داریم و یک سری باید ها و نبایدها، باید ها و نبایدها که الزام یا لزوم اخلاقی اند با خوب ها و بد ها متفاوت اند، در دیدگاه غربی به این تفکیک توجه شده اما در دیدگاه اسلامی این تفکیک ارزش و لزوم را هم به نظر من باید بهش پردازیم.

فرمودید که آیت الله مصباح می فرمایند این که من باید چه کنم یا نکنم یا راست گویی خوب است دروغ گویی بد است، این برمی گرده به این که آیا کمال خوب است یا بد است لذا اگر کمال خوب باشد کمال و سعادت انسان خوب باشد که بالذات خوب است بنابراین چون راست گویی باعث کمال من می شود راست گویی هم می شود خوب، لذا خوبی صداقت برمی گردد به خوبی کمال، اشکالی که شما فرمودید این بود که خب کمال یک امر اختیاری نیست و چرا کمال انسان اختیاری نیست؟ برای اینکه کمال نتیجه فعل اختیاری انسان است من اگر امانت دار باشم اگر عفت بورزم و اگر راست بگویم به صورت تکوینی باعث می شه که کمال هم در من به وجود

بیاد و حاصل بشود لذا نتیجه فعل اختیاری است نه فعل اختیاری، لذا فرمودند که کمال از دایره اخلاق خارج می‌شود لذا خوبی‌های اخلاقی برمی‌گردد به یه چیزی که اخلاقی نیست ولی کمال وجودی است.

ظاهراً معنیش این می‌شه که چرا راست گفتن من خوب است برای این که صداقت درونی خوب است، اون ویژگی و ملکه درونی خوب است، که شما اینجا متوقف شدید درحالی که اینجا جای سوال باقی است که چرا این صداقت درونی عفت و همه ملکات درونی خوبند؟ خب این خودش چرا بردار است بنابراین این گزاره نهایی نشد.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

مدیر علمی جلسه پس از ارائه نقد دکتر محیطی، از ایشان تشکر کردند و گفتند: در این بخش از دیدگاه‌های آقای دکتر محمدجواد فلاح و نقدهای ایشان استفاده می‌کنیم.

آقای دکتر محمدجواد فلاح، دانشیار دانشگاه معارف اسلامی که به عنوان ناقد و به صورت مجازی در این جلسه حضور داشتند، به نقد ایده دکتر احمدی امین پرداختند و گفتند:

عرض سلام دارم خدمت حضار محترم، اساتید بزرگوار و آرزوی توفیق از این که در این جلسه حضور دارم خوشحالم و نکاتی رو عرض می‌کنم که امیدوارم که مفید فایده باشد:

البته بعضی از مباحثی را که آقای دکتر محیطی فرمودند را بنده سعی می‌کنم که تکرار نکنم ولی به هر حال داعیه جناب آقای دکتر احمدی این است که نتیجه این کار یک افزوده‌ای بر مباحث مربوط به حوزه مسائل فرااخلاق هست به ویژه بحث بدیهی بودن بعضی از گزاره‌های اخلاقی که می‌تونه پایه بعضی از مباحث اخلاقی قرار بگیرد. نکته اول اینکه عنوان گویا نیست و یکی از اشکالاتی که به بحث وارد هست این است که عنوان ناظر به یک مسئله جدید نیست، کما اینکه عنوان یک ابهامی هم دارد، عنوان توجیه بر مبنای بدیهیات هست (بدیهیات اخلاقی و غیراخلاقی) اینجا یک خلطی اتفاق افتاده بین این که آیا مسئله و تبار بحث، بحث معرفت‌شناسی هست یا بحث فرااخلاقی، که این عنوان این ابهام را ایجاد می‌کند که البته قطعاً وقتی که مقاله مطالعه می‌شود، می‌فهمیم که مساله شما مساله فرااخلاقی نیست و به هر حال می‌خواهید مسئله بدیهی بودن بعضی از گزاره‌های اخلاقی که درعین حال منجر به توجیه به هر حال خود گزاره‌های اخلاقی پیش رو مدنظر قرار دادید. لذا از این جهت به نظر باید اصلاحی در خود عنوان اتفاق بیفته و این نکته را مدنظر قرار دهید.



یکی از نکاتی که در طول مقاله و فرآیند مقاله و نظریه مدنظر هست به نظرم اگر از تعبیر نا اخلاقی استفاده نکنید خیلی بهتر است چون شما وقتی بگید که تقسیم می‌کنید گزاره‌های پایه رو می‌گید تقسیم نکنیم به گزاره‌های اخلاقی یعنی خودی گزاره‌های بدیهی می‌تونیم بگیم بدیهی اخلاقی یا نا اخلاقی یعنی این که آیا ما گزاره‌های اخلاقی را مبتنی بر گزاره‌های پایه نا اخلاقی یا اخلاقی است که این تاویل دقیق‌تر است تا اخلاقی و غیر اخلاقی. مشکلی که به نظر من اینجا با آن مواجه هستیم این است که شما ممکنه بگید دغدغه من در وهله اول ارائه جامع دیدگاه‌ها در این مسئله هست، که خب این اتفاق کامل نیفتاد یعنی نه دیدگاه‌ها در حوزه مطالعات غربی به شکل جامع ارائه شده که به نظرم علت دیدگاه غربی سعی کردید مبتنی بر دیدگاه راس مور و کانت این‌ها را با سه رویکرد جمع‌آوری کنید، ولی مادر بحث نظریات اسلامی این مشکل را بیشتر باهاش مواجه هستیم یعنی که دیدگاه‌های اسلامی را ما از علامه و شهید مطهری و معاصرین مثل آیت الله جوادی و دیگران این‌ها را می‌تونیم با یک دسته‌بندی و طبقه‌بندی مناسب ارائه نکنیم و برسیم به مسئله خودمون که شما ظاهراً دیدگاه آیت الله مصباح را ترجیح دادید و خواستید مبتنی بر دیدگاه آیت الله مصباح ره، دیدگاه خودتون را ارائه بفرمایید.

به نظرم اگر قرار باشه شما مبتنی بر نظریه خودتون و آن دیدگاه آخر به‌رحال مباحث را ارائه بکنید، ارائه دیدگاه‌ها با این وسعت و فراوانی به نظرم لزومی ندارد. به نظرم شما اگر توضیح می‌دادید که با چه دغدغه، با چه مشکلی مواجه شدید در این نظریات رایجی که مطرح شده، که این لازمه اش ارائه پیشینه قوی است.

یعنی شما در درجه اولی باید موضع بحثتون را روشن کنید و مشکل را خوب تبیین کنید، بعد بفرمایید به چه روشی می‌خواهید این مشکل را تبدیل به مسئله و مسئله را حل کنید براساس دیدگاه خودتان، این را ما می‌بینیم که اتفاق نیفتاده است و ما مواجهیم با انبوهی از نظریاتی که حالا به جاهایی ناتمام و ناقص به جای خیلی برجسته مطرح شده، در مورد دیدگاه‌های اسلامی هم باز با این دغدغه و مشکل مواجه هستیم.

لذا به نظرم اصل ماجرا هرچه بتواند روشن‌تر شود و شما هر چه بتوانید این ادله رو تبیین بفرمایید این می‌تونه خیلی کمک کنه به مسئله.

به نظرم غفلت کردین از تبیین مفهوم بدیهی که باید بیشتر توضیح میدادید مفهوم بدیهی را که اشکال آقای دکتر محیطی هم به مساله وارد هست.

در بحث قضایای بدیهی نهایتاً شما تعیین موضع نکردید هرچند اینجا فرمودید که من دیدگاه آیت الله مصباح را به‌عنوان نظریه پذیرفتم ولی خود نظر ایشون را خواستک که یک نکته‌ای را اضافه بکنم ولی در این مقاله ان کاری که به ما ارائه شده فرمودید که در نهایت دیدگاه آیت الله مصباح که بدیهیات را ناظر به دو قسم بدیهیات اولیه و وجدانیات آوردند و پذیرفتند، این را شما تعیین موضع نکردید که من این دیدگاه را پذیرفتم.

نکته دیگر اینکه در تمام این پراکندگی دیدگاه‌ها شما هیچ‌جا اعلام نظر نمیکنید که کدام دیدگاه را ترجیح می‌دهید، کدام دیدگاه را می‌پذیرید، کدام دیدگاه را نقض میکنید، یعنی نقض و ابرام‌ها باید مشخص باشد تا ما متوجه شویم که جهت‌گیری بحث شما به کدام سمت و سو می‌باشد.

عدم ارجاع به منابع اصلی به‌نظرم اشکال خیلی جدی‌ای هست که شما وقتی می‌خواهید دیدگاهی را طرح بکنید باید به منابع اصلی ارجاع دهید نه اینکه به منابع دست‌چندمی که خود دیدگاه‌ها را توضیح داده‌اند استناد کنید. مسئله دیگر این است که به‌نظرم باید مدنظر قرار گیرد این است که اگر شما میخواهید نظریه خودتان را بر مبنای دیدگاه آیت‌الله مصباح بیان کنید، نهایتاً دیدگاه‌ها و نظریاتی را که میخواهید بیان کنید ببرید در حوزه اسلامی و به‌نظرم ضرورتی ندارد شما وارد مطالعات غربی بشید.

نکته آخرم را بنده متمرکز می‌شوم بر نظریه خودتان و بپردازیم به اون دیدگاهی که خودتون مطرح کردید و آن اینکه شما مبنای توجیه گزاره‌های اخلاقی و اوصاف صفات را شما مبتنی بر یک امر وجودی قرار دادید و گفتید که چون سنخش از سنخ وجود هست، پس توجیه‌پذیر هست، برداشتی که بنده کردم این بود که شما فرمودید برخی از صفات اکتسابی که ما مثل صداقت و وفاداری، حاکی از نحوه‌ی کمالات هست.

من باب مثال شما ممکنه یک بار بروید در مبانی اخلاقی خودمون، در فضای اخلاق اسلامی و مثلاً مبتنی بر یک رویکرد نقلی حتی بهم بگین من ادله‌کند براساس این سامان بدم فرض کنید و ما در مباحث معارف اسلامی مون آیه‌ای داریم که اینکه در قرآن فرمود «و اوحینا الیهم فعل الخیرات»، شاید بر اساس این آیه با بتوانیم بگوییم خوب نیست اصلاً با فعل خیر و می‌گه ما وحی کردیم که این آیه در شأن نزولش درباره اهل بیت علیهم‌السلام هست ولی این که فعل خیر خودش در عین حال وحی شده، و اینکه ایا ما میتوانیم فعل خیر و حقیقت متصل به خیر محض که خدا هست بدونیم که این در این حال وحی شده آیا مبتنی بر این می‌تونیم دست به توجیه به گزاره‌های اخلاقی بزنینم و حقایق اخلاقی؟ یا مثلاً فرض بفرمایید که در قرآن فرموده «و وجدوا ما عملوا حاضراً»، ما عملوا صداقت، راست‌گویی، این‌ها همه جزء عمل میشوند، آیا میتونیم مبتنی بر همین آموزه‌هایی دست به تبیین‌هایی بزنینم و بعد مبانی و پایه‌هایی بحثش را روشن کنیم.

سوال من این است که آیا جناب آقای دکتر احمدی امین برای نظریه خودشان که به‌نظرم برداشت من این‌گونه بوده خلاف برداشت آقای دکتر محیطی که به‌نظرم توضیحی که آقای دکتر محیطی دادن فرمایش آقای دکتر احمدی نبود، فرمایش آقای دکتر احمدی این بود که ما توجیه گزاره‌های اخلاقی را مبتنی بر وجود یعنی یک امر وجودی بدیهی بودنش و مبتنی بر وجود تفسیر کردند.

در ادامه و پس از جمع‌بندی مدیر کرسی و درخواست از حضار و افرادی که به صورت آنلاین در جلسه حضور داشتند که اگر سوالی دارند مطرح نمایند، دکتر احمدی امین در مقام پاسخگویی به سوال‌ها برآمدند که این طور ادامه دادند:

تشکر میکنم از تمام اساتید و بزرگواری که وقت گذاشتند و نوشته بنده را مطالعه کردند، یکی از فایده‌های این جلسات همین است که از نظریات مختلف مطلع می‌شویم آقای دکتر فلاح به نظریه‌ای در ضمن همین مطالبشان اشاره کردند که مستنبط از آیات و روایات هست و خود همین گفتگوها نشون می‌ده که چقدر میتونیم این مباحث مفید بدونیم و ازش استفاده کنیم.

همانطور که آقای دکتر پاکپور فرمودند بنده وقت خود را برای پاسخ به اشکالات متن نمیگذارم و به اشکالات محتوایی می‌پردازم.

در تعریف بدیهیات بدیهی بودن در بعضی از حوادث بدین معنا است که آن قضیه نیازی به فکر کردن نداشته باشد که به یکی از این تعریف‌ها اینجا اشاره شده، بی‌نیاز بودن از استدلال هم باز بهش اشاره شده یه نکته‌ای هم که آقای دکتر محیطی فرمودند در رابطه با نظریه آیت‌الله مصباح ما در صفحه‌ی بیست و هفت عین مطلب ایشان را آوردیم بنابراین نظریه آیت‌الله مصباح در آنجا ذکر شده است.

اینکه چرا مور و یا راس انتخاب شده آن هم در مقاله به آن اشاره شده و بعد از این که دیدگاه‌های افراد مختلف را در آنجا آوردیم و حتی به برخی از این نظریات هم اشاره کنیم که سجویک اشاره کردیم در برخی دیگر از عقاید درواقع اندیشمندان غربی را آوردیم، گفتیم که به جهت اهمیت نقش مور در دفاع و تبیین شهود گروی و راس در پرورش و توسعه‌ی آن، جایگاه خاصی که این دو فرد دارند معمولاً در بحث توجیه به اینها پرداخته می‌شود.

اما برخی از بزرگان را که فرمودید چرا بهشان اشاره نشده یا برخی از اندیشمندان اسلامی مثل اشاعره، خب طبیعتاً کسی که غیر واقع‌گرا در ذیل این موضوع قرار نمی‌گیرد

یک بحث در مورد پیشینه مطرح شد، من فکر میکنم که این مقاله کلش به نحوی پیشینه هست، یعنی در واقع بحث بیان نظریات اگر ما بخواهیم پیشینه‌ی بحث را در توجیه بیاریم، باید به سراغ نظریات بریم لذا این نظریات را ما آوردیم یه مقداری به‌نظم این دغدغه وجود داشت که ما چرا این نظریات را به این وسعت آوردیم، آوردن نظریات عنوان اصلی ماست و اگر من در دقایقی کوتاهی به‌عنوان یک افزوده درواقع اون چیزی که مدنظر خودم بود رو عرض کردم این واقعاً به‌عنوان یک افزوده صرفاً می‌تونستیم ببینیمش یعنی اگر او را هم نمی‌دیدیم ما نظریات موجود را می‌دیدیم و در رابطه آنها داوری می‌کردیم همین عنوان را ما تامین کرده بودیم و اگر به اون نظریات نمی‌پرداختیم عنوان رو تامین نمی‌کردیم.

به تعبیری فرمودند تعبیر نا اخلاقی را به جای غیر اخلاقی به نظر میاد همین طور هست و اصطلاح نا اخلاقی شاید پسندیده تر باشد می شود، اما اصطلاح غیر اخلاقی مستعمل هست و استفاده می شود و اون چیزی که آقای دکتر فلاح مد نظرشون هست از ضد اخلاقی معمولاً ازش تعبیر می شود.

اشاره ای داشته باشم به ۲ نکته ای که آقای دکتر فلاح عرض کردند یکی بحث استنباط از آیات قرآنی است، ببینید ما یک دغدغه ای داریم در فرا اخلاق تحت عنوان معرفت شناسی، اینها اصلاً جدای از هم نیستش یعنی معرفت شناسی گزاره های اخلاقی و بحث از توجیه گزاره های اخلاقی یک بحث مهم فرا اخلاقی هست، شاید دیگه وقت نباشه که فرصت هایی زیادی رو به این اختصاص بدیم به این که اهمیت بحث توجیه را مطرح کنیم اصلاً به نظر نمی آید که مسئله توجیه نیاز به بیان اهمیت دارد از بس که یکی از مهم ترین مباحث می باشد.

فرمودند که ما از این منابع نقلی آیا می تونیم استنباط کنیم که برخی از گزاره های اخلاقی به صورت مفتور وحی شده و شهودی در اختیار ما هست؟ ما این را نه نفی می کنیم نه اثبات می کنیم اما هر دو فرض را بررسی می کنیم.

من بقیه بحث را اختصاص می دهم به اون نظریه ای که من به عنوان افزوده بیان کردم، دلیل بر بحث ما نقد و بررسی نظریات و ترجیح یک نظریه از این نظریات بود اما این نظریه افزوده که خدمتون عرض کردم این بحث فکر می کنم که دکتر فلاح در واقع تقدیر نزدیک تری از عرایض من داشتند، بله همون طور که فرمودند عرض من این نیست، اولاً این مشخص بشه که در گزاره های اخلاقی هم صفات اکتسابی و همه افعال اختیاری موضوع اخلاق هستند، پس اینها در اخلاقند و نا اخلاقی نیستند به تعبیر آقای دکتر فلاح، حالا که اینها اخلاقی شدن صفات اکتسابی هم اخلاقی شدند پس بنابراین اینها گزاره های پایه اخلاقی می شوند، ما تبیین آیت الله مصباح را نمیخواهیم رد کنیم، اما این افزوده این را دارد نمی خوایم بگیم که این صفات ما را به کمال می رساند، که همان تعبیر آقای مصباح هست عرض ما این نیست که این صفات ما را به کمال می رساند عرض ما این است که این صفات عین کمال است، وجوه مختلفی از همان کمال است.

با یک استدلال صحیح این ن گزاره های اخلاقی رو برمی گردونن ایشون به گزاره بدیهی غیر اخلاقی یا نا اخلاقی این استدلال هیچ خدشه ای درش نیست اما اگر پای اخلاقیات را در همان مفهوم کمال آوردم اگر فضایل اخلاقی بشند خود کمال و اگر حب به ذات بخواد در واقع حب به کمال اختیاری بیاره گویا حب به ذات و حب به علم هم آورده بقیه کمالات اخلاقی اینک مفهوم کمال را در کنار اخلاق دارم بکار می برد مفهوم اخلاقی می شه حکایت کننده از کمال نه راهی برای رسیدن به کمال البته همون جور که در هر گزاره وجدانی ما وقتی تحلیل می کنیم مثلاً من علم رو هم به کمال برمی گردانم، و این میزان ما باید گزاره های پایه را تحلیل بکنیم و به کمال برگردیم اما این متفاوت با این که ما به این صفات اکتسابی و رفتار اختیاری خوبند چون ما را به کمال می رسانند، اینجا می شن صفات اکتسابی خوبن چون کمال اند و اگر شما بگید کمال حسن ذاتی دارد پس این صفات هم

که عین کمال اند حسن ذاتی دارند و ممکن ما به تحلیل نیاز داشته باشیم که نشون بدیم کدوم یکی از صفات صفات کمالی هستند اما این متفاوت با اون بیان استدلالی هست. بله در خیلی جاهای دیگر یه هم‌چین تحلیل هایی داریم اما آن گزاره‌ها بدین معنا نیست که از بداهت خودش می‌تونه بیفتد.

این افزوده همون‌طور که فرمودید توی نظریات نیست و من هم توقع نداشتم که این رو به‌عنوان در آن‌جا به‌عنوان درواقع موضوع محوری بحث قرار بگیره یه اشاره‌ای بهش کردم که شاید در واقع اگر نظر اساتید این باشد که این قابلیت طرح دارد ارزش گفتگو دارد طبیعتاً یک کرسی دیگه‌ای می‌خواد همون‌طور که دکتر فلاح فرمودند این یه مقاله‌ی دیگری می‌خواهد.

در انتهای جلسه نیز شور اعضای کمیته علمی انجام شد و علمیت کرسی ترویجی به تأیید ایشان رسید.