

تحلیلی انتقادی بر اقسام و ادله نسبیت در اخلاق

مجتبی مصباح*

چکیده

بر اساس تعریف برگزیده ما، مطلق بودن اخلاق به معنای معتبر بودن برخی احکام اخلاقی بدون هیچ قید و شرط، یا مقید نبودن هیچ حکم اخلاقی به قیود ذهنی و غیر واقعی است و نسبیت اخلاق هم به معنای آن است که همه احکام اخلاقی با قید و شرط معتبرند و اعتبار هر حکم اخلاقی وابسته به قیودی ذهنی و غیر واقعی، مانند دستور، سلیقه و قرارداد است.

در ادامه، این پژوهش به نقد مبانی و مهم‌ترین دلایل نسبیت اخلاقی پرداخته، تناقض‌های نظری و پیامدهای غیر قابل قبول التزام عملی به آن را برمی‌شمرد. ضمن آنکه مکتب اخلاقی اسلام با نسبیت اخلاقی سازگار نیست و باید این مکتب را واقع‌گرا و مطلق‌گرا دانست.

واژگان کلیدی

اخلاق، اطلاق، نسبیت، اقسام نسبیت، لیبرالیسم اخلاقی، تساهل اخلاقی، واقع‌گرایی.

m_mesbah@qabas.net

تاریخ تألیف: ۸۹/۹/۳۰

*. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۱۵

طرح مسئله

مطلق یا نسبی بودن اخلاق، از مباحث مهم فلسفه اخلاق شمرده می‌شود. این دو به ترتیب، از نتایج وقوع‌گرایی و غیر وقوع‌گرایی در اخلاق هستند و برای هر کدام، معانی و تعاریف مختلفی ذکر شده یا قابل ذکر است که بنا بر هر یک، نتیجه بحث متفاوت خواهد بود. در این پژوهش، فارغ از آنچه درباره تعریف اطلاق و نسبیت اخلاق گفته شده، وجوه ممکن بررسی می‌گردد و با توجه به ثمره بحث در فلسفه اخلاق و علم اخلاق، معنای قابل قبول ارائه می‌شود. نسبیت اخلاقی در سه مرحله توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری قابل بررسی است.

انواع نسبیت اخلاقی

نسبیت اخلاقی دارای سه نوع یا مرحله است: نسبیت توصیفی، نسبیت فرااخلاقی و نسبیت هنجاری.

۱. نسبیت توصیفی

نسبیت‌گرا در این مرحله مدعی است افراد و جوامع مختلف درباره احکام اخلاقی قضاوت یکسانی ندارند. وجود اختلاف نظر در ارزش‌گذاری‌های اخلاقی میان جوامع مختلف، امری تقریباً روشن است؛ حتی چه بسا افراد یک جامعه نیز ارزش‌های اخلاقی واحدی را نمی‌پذیرند و درباره دست‌کم برخی احکام اخلاقی بایکدیگر اختلاف نظر دارند؛ لذا آنچه نسبیت‌گرا در این مرحله بر آن تأکید می‌ورزد، اختلاف بنیادین در احکام اخلاقی است که به دو صورت افراطی و معتدل مطرح می‌شود. برخی معتقدند اختلاف بنیادین درباره همه احکام اخلاقی وجود دارد؛ لذا برخی دیگر با ادعای معتدل‌تری برآنند که این اختلاف شامل برخی احکام اخلاقی می‌شود.

مقصود از اختلاف بنیادین در احکام اخلاقی آن است که این اختلاف تنها به احکام جزئی و مصداق‌عناوین کلی محدود نمی‌شود؛ بلکه ناشی از اختلاف در عام‌ترین احکام اخلاقی است؛ یعنی همان اصول اخلاقی که نمی‌توان آنها را از احکام اخلاقی کلی‌تر استنتاج کرد و موضوع آنها مصداقی از موضوع اخلاقی کلی‌تر نیست.

مثلاً ممکن است دو نفر درباره ارزش اخلاقی برداشتن سکه افتاده در میان راه، اختلاف داشته باشند و یکی این کار را اخلاقاً بد و نادرست بداند و دیگری همان کار را خوب بداند یا دست کم آن را ضد ارزش نداند؛ حال ممکن است این اختلاف ناشی از تفاوت رأی در حکم اخلاقی عام‌تری نباشد و هر دو بر این حکم اخلاقی که «دزدیدن پول کار نادرستی است»، توافق داشته باشند و اختلاف مربوط به این باشد که یکی این کار را مصداق دزدی بداند و دیگری نه.

این امر نیز ممکن است به اختلاف دیدگاه حقوقی آن دو نفر باز گردد؛ به طوری که یکی پیدا کردن چیزی را با شریطی، موجب حصول ملکیت بداند و دیگری منکر این امر باشد. در این صورت، گرچه این دو فرد درباره حکم اخلاقی برداشتن آن سکه اختلاف دارند، این اختلاف به لحاظ اخلاقی، بنیادین محسوب نمی‌شود. به سخن دیگر، اختلاف نظر در ارزش‌گذاری‌های اخلاقی در صورتی که ناشی از تفاوت رأی در حوزه‌های دیگری همچون حقوق، انسان‌شناسی و جهان‌بینی باشد، به لحاظ اخلاقی بنیادین نیست. بنابراین اختلاف اخلاقی در صورتی بنیادین است که با فرض توافق درباره همه گزاره‌ها و احکام دیگر - به جز اخلاق - باز هم قابل رفع نباشد.

پس نسبیت‌گرا در مرحله توصیفی، مدعی وجود اختلاف در اصول اخلاقی است؛ اختلافی که به خارج از حوزه اخلاق باز نمی‌گردد و با فرض توافق درباره همه احکام و گزاره‌های خارج از حوزه اخلاق همچنان پابرجا خواهد بود.

صورت افراطی آن یعنی اینکه هیچ اصل اخلاقی را نمی‌توان یافت که درباره آن میان همه افراد و جوامع - اعم از افراد و جوامعی که اکنون وجود دارند یا تا کنون در طول تاریخ وجود داشته‌اند - اتفاق نظر وجود داشته باشد.

نسبیت‌گرایان معتدل، نیز تأکیدی بر فراگیر بودن این اختلاف بنیادین در همه اصول اخلاقی ندارند و می‌پذیرند که ممکن است برخی اصول اخلاقی نیز مورد توافق همگان باشند؛ لذا اصول اخلاقی مورد اختلاف نیز وجود دارد.

۱ - ۱. دلایل نسبیت توصیفی

نسبیت‌گرایان توصیفی به تفاوت‌های فرهنگی اقوام و ملل مختلف یا قومی خاص در طول

زمان که در گزارش‌های تاریخی، مردم‌شناسان و زیست‌شناسان اجتماعی آمده است، استناد می‌کنند. از جمله:

یک. هرودوت (۴۸۵ - ۴۳۰ ق.م) در تاریخ خود درباره اختلاف دیدگاه یونانی‌ها با کلاتی‌ها (قبیله‌ای از سرخ‌پوستان) می‌گوید: کلاتی‌ها بدن پدران مرده خود را می‌خوردند و یونانی‌ها آنها را می‌سوزاندند. روزی داریوش (پادشاه معروف ایرانی) به برخی از یونانی‌ها گفت: به ازای چه چیزی حاضر هستید بدن پدران مرده خود را بخورید؟ آنان با تعجب گفتند: هیچ چیزی نمی‌تواند ما را به چنین کار وحشتناکی وادار سازد. داریوش به افراد کلاتی گفت: به ازای چه حاضر هستید بدن پدران مرده خود را بسوزانید؟ آنان پاسخ دادند: به هیچ وجه حاضر به ارتکاب چنین کار ناشایستی نیستیم.

دو. اسکیموها ولدین پیر خود را رها می‌کنند تا از گرسنگی بمیرند؛ درحالی‌که ما این کار را نادرست می‌دانیم.

سه. حدود صد سال پیش، اکثر مردم در ایالت‌های جنوبی آمریکا برده‌داری را کار درستی می‌دانستند؛ اما اکنون آن را نادرست می‌شمارند.

چهار. اعضای قبیله‌ای در شرق آفریقا فرزندان ناقص خود را که بنا بر اعتقاد ایشان به هیپوپوتلموس (خدای رودخانه) تعلق دارند، به رودخانه می‌اندازند؛ کاری که از نظر دیگران ناشایست است.

پنج. برخی با سقط جنین مخالف و برخی با آن موافق هستند.

۱ - ۲. بررسی نسبیّت توصیفی

حتی اگر نمونه‌های یادشده و مشابه آنها نشان‌دهنده اختلاف‌های بنیادین در اخلاق باشند، نمی‌توانند وجود اتفاق نظر در موارد دیگر را نفی کنند. بنابراین اثبات صورت افراطی نسبیّت توصیفی با برشمردن چند نمونه ممکن نیست. به بیان دیگر، این استنادها از نوع استقرار ناقص است که به لحاظ منطقی، یقین‌آور نیست.

افزون بر این، برخی متفکران و مردم‌شناسان، ویژگی‌های ثابت و مشترک در وجود همه انسان‌ها و جوامع گوناگون را شناسایی کرده‌اند که همه اصول اخلاقی به آنها باز می‌گردد و

بدین وسیله نشان داده‌اند همه افراد و جوامع در همه اصول کلی اخلاقی مشترک هستند. آنها همه اختلاف دیدگاه‌های ارزشی را به اختلاف نظر در کاربرد این اصول کلی بازگردانده‌اند و حتی صورت معتدل این نسبیت را در ورطه تردید جدی یا انکار انداخته‌اند. (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۶: ۲۷۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۷۴۰ - ۶۸۵)

مثلاً گفته‌اند همه انسان‌ها و جوامع - آگله‌انه یا ناآگله‌انه - خوبی عدالت را می‌پذیرند؛ ولی در تعیین برخی موارد آن اختلاف دارند؛ همگی توجه و احترام به والدین را یک اصل می‌دانند؛ لذا تنها در نوع ابراز آن اختلاف دارند؛ هم طرف‌داران و هم مخالفان سقط جنین ممکن است بپذیرند که کشتن انسان بی‌گناه کار نادرستی است؛ ولی اختلاف آنان در این است که آیا جنین، انسان هست یا نه؟ حتی در صورت اختلاف در این موارد، اصول کلی‌تری مثل خوبی رفتارهایی که موجب کمال انسان هستند و بدی‌صفتی که برای انسان نقص به حساب می‌آیند، وجود دارند که چون ناظر به نحوه وجود انسان می‌باشند و همه انسان‌ها دارای حب ذات و طالب کمال خود هستند، افراد و جوامع مختلف با اجماع بر آنها صرفاً در کاربرد این اصول اختلاف دارند.

همچنین ارزش برخی آداب و رسوم اجتماعی که متناسب با شرایط محیطی و باورهای مختلف - درست یا نادرست - قرارداد می‌شوند، در میان جوامع گوناگون مختلف است؛ لذا این نشان‌دهنده اختلاف بنیادین در اخلاق نیست؛ زیرا آنها صرفاً برای تأمین نوعی توافق در زندگی اجتماعی وضع می‌شوند. مهم وحدت رویه است، نه شکل خاص آنها؛ لذا اخلاق، مجموع رفتارها و صفات اختیاری انسان را در نظر می‌گیرد و هدف آن بیش از صرف نوعی توافق اجتماعی است. رعایت آداب و رسوم اجتماعی و احترام به آنها، بخشی از رفتارهای اختیاری انسان می‌باشد که با توجه به هدف کلی اخلاق، قابل ارزیابی اخلاقی است.

گیلبرت هارمان اشاره می‌کند که آداب و رسوم اجتماعی - مانند شکل و رنگ لباس جشن - برای ایجاد هم‌لهنگی و وحدت رویه و جلوگیری از اختلاف و اغتشاش وضع می‌شوند. این قراردادها شبیه قراردادهای زبانی و رانندگی هستند و بیش از آنکه شکل این قراردادها مهم باشد، هم‌لهنگی اجتماعی حاصل از آنها اهمیت دارد. (Harman, 1977: 96)

راچلز نیز معتقد است دو جامعه با وجود اختلاف در آداب و رسوم اجتماعی ممکن است قواعد اخلاقی واحدی را پذیرفته باشند؛ زیرا عوامل بسیاری با یکدیگر تعامل می‌کنند تا آداب و رسوم اجتماعی پدید می‌آیند؛ ارزش‌های جامعه تنها یکی از این عوامل است و موارد دیگر، مانند دیگر باورهای ناظر به واقع - که مورد قبول اعضای آن جامعه است - و شرایط فیزیکی زندگی افراد نیز اهمیت دارند. بنابراین نمی‌توانیم صرفاً به دلیل وجود اختلاف جوامع در آداب و رسوم نتیجه بگیریم که در ارزش‌های اخلاقی اختلاف نظر بنیادین وجود دارد. (Rachels, 1993: 23; Shomali, 2001: 201 - 203)

۲. نسبییت فرااخلاقی

برخی نسبییت فرااخلاقی را وابسته دانستن صدق یا توجیه اصول اخلاق به عواملی می‌داند که به لحاظ فرهنگی یا تاریخی مشروط هستند. (Wong, 1996: 442) بنابراین نسبییت فرااخلاقی به معنای نسبی بودن اعتبار اخلاق است و مطلق بودن اخلاق در این مرحله، تغییرناپذیر بودن اعتبار آن است. اطلاق اخلاق در حکم عدم ملکه نسبییت اخلاق است. مطلق یا نسبی بودن اخلاق از جهت متعلق ممکن است در این موارد به کار رود: مطلق یا نسبی بودن بسان یک مجموعه، مطلق یا نسبی بودن یک گزاره اخلاقی، مطلق یا نسبی بودن یک اصل اخلاقی - که هر یک را می‌توان نسبت به هر قید و شرط یا نسبت به قیود و شرایط خاص (زمان، مکان، افراد، همه قیود و شرایط خارجی، یا همه قیود و شرایط ذهنی) - در نظر گرفت. مثلاً اگر بگوییم: «هر کس در هر زمان و در هر جا، انسان بی‌گناهی را بکشد، کار بدی کرده است و این امر وابسته به سلیقه فرد یا توافق جمع یا دستور کسی نیست»، آنگاه گزاره «کشتن انسان بد است» را نسبت به زمان، مکان، افراد، قیود و شرایط ذهنی مطلق دانسته‌ایم و اگر بگوییم: «هیچ کس جز آنها که بر ایشان ظلمی رفته است، نباید بدی دیگران را آشکارا بیان کنند»، گزاره «نیلد بدی دیگران آشکارا بیان شود» را نسبت به افراد مختلف نسبی دانسته‌ایم و آن را نسبت به سایر قیود، مطلق بیان کرده‌ایم. همچنین اگر بگوییم: «در زمانی که بیشتر مردم فریبکار هستند، نیلد بدون تحقیق به کسی اعتماد کرد»،

گزاره «نباید بدون تحقیق به کسی اعتماد کرد» را نسبت به زمان، نسبی و درباره سایر قیود، مطلق دانسته‌ام.

معنای تغییر؛ بالقوه یا بالفعل

معنای عام مطلق بودن اخلاق در مرحله مورد بحث، تغییرناپذیری اعتبار آن و معنای عام نسبی بودن اخلاق، تغییرپذیری اعتبار آن است. حال مقصود از تغییرپذیری، تغییر یافتن بالفعل اخلاق نیست؛ بلکه امکان تغییر اخلاق برای تغییرپذیری آن کافی است. همچنین مقصود از اعتقاد به نسبی بودن و تغییرپذیری یک گزاره یا اصل اخلاقی آن نیست که معتقد باشیم مواردی واقعی وجود دارد یا وجود خواهد داشت که آن گزاره یا اصل در آن موارد قابل قبول نیست. مثلاً، اگر کسی معتقد باشد اعتبار گزاره «عدالت خوب است» به سلیقه فرد بستگی دارد؛ اما خود وی معتقد باشد یا تحقیقات نشان دهد همه در این سلیقه بایکدیگر مشترک هستند و هیچ‌کس عدالت را بد نمی‌داند، باز هم این گزاره در دیدگاه او نسبی است.

نمونه دیگر اینکه، ظاهر کلام اشاعره دلالت دارد ایشان اعتبار همه گزاره‌های اخلاقی را وابسته به دستوره‌های الهی می‌دانند. (بنگرید به: اشعری، ۱۹۹۳: ۱۱۶ و ۱۱۷) در نتیجه اعتبار گزاره «عدالت خوب است» وابسته به آن است که خداوند به عدالت امر کرده باشد. فرض کنید می‌دانیم و اشاعره نیز معتقدند دستوره‌های الهی از این پس هیچ تغییری نمی‌کنند؛ اما این مقدار برای مطلق دانستن گزاره‌های اخلاقی کافی نیست. همین اعتقاد که هر حکم اخلاقی - حتی حکم «ظلم خوب است» - تنها بدان شرط که خداوند به آن امر کند، می‌تواند معتبر باشد، به معنای اعتقاد به تغییرپذیری احکام اخلاقی و نسبیت آنهاست.

این امر با توجه به ماهیت گزاره‌های اخلاقی روشن‌تر می‌شود. گزاره‌های اخلاقی را چه واقع‌نما بدانیم و چه غیر واقع‌نما، به اصطلاح منطق سنتی، از نوع قضایای حقیقیه هستند، نه قضایای خارجی. قضایای حقیقیه - برخلاف قضایای خارجی - به مصداق خارجی خاصی نظر ندارند و حکم خود را برای هر مصداق محقق یا مفروض از موضوع خود ثابت می‌دانند. حال وقتی حکمی اخلاقی را درباره موضوعی خاص بیان می‌کنیم، معتقدیم این حکم برای

هر موضوعی مشابه آن نیز صادق است، حتی اگر این حکم را به زمان و شرایط صدور حکم محدود نماییم و اعتبار آن را در همان شرایط محصور کنیم.

بدین ترتیب، صرف نظر از آنکه در اخلاق، وقوع گرا باشیم یا غیرواقع‌گرا، بید گزاره‌های اخلاقی را مانند همه گزاره‌هایی که در دیگر علوم کلی به کار می‌روند، ناظر به حقیقت کلی موضوع بدانیم، نه مصایق موجود در خارج. وقتی می‌گوییم «عدالت خوب است» خوبی را برای هر چیزی که حقیقت عدالت بر آن صادق باشد، ثابت دانسته‌ایم، خواه عدالتی در خارج محقق باشد یا نباشد. بنابراین نه تحقق بلفعل فرد یا افرادی از موضوعات اخلاقی در اعتبار احکام اخلاقی دخلت دارد و نه تعبیر بلفعل احکام اخلاقی، ملاک تعبیرپذیری آن احکام است. «عدالت خوب است» می‌تواند حکم اخلاقی معتبری باشد، حتی اگر هیچ‌کس هیچ‌گاه عدالت نورد و یک فرد از عدالت نیز تحقق نیابد. همچنین «خوبی عدالت وابسته به سلیقه افراد است» به معنای وابسته دانستن این حکم است به سلیقه افراد، حتی اگر هیچ‌گاه سلیقه افراد در خوب دانستن عدالت بایکدیگر تفاوت نداشته باشد و در خارج عملاً همگی بر این سلیقه اتفاق نظر داشته باشند.

بدین ترتیب، احساس‌گرایان اعتبار همه گزاره‌های اخلاقی را با توجه به سلیقه افراد، قراردادگرایان نسبت به قرارداد جمعه و لمرگرایان با توجه به لمر کسی مانند خداوند نسبی می‌دانند.

تعریف برگزیده گزاره‌های اخلاقی

در علم اخلاق درباره صفات یا رفتارهای اختیاری انسان سخن گفته می‌شود؛ اما این بررسی تنها از جهت عام‌ترین هدف یا هدفی است که می‌توان با این امور اختیاری به آنها دست یافت؛ همان هدفی که برخی آن را «سعادت» نامیده‌اند و برخی مصداق آن را نیز با عناوینی همچون کمال، لذت، سود و آرامش خاطر مشخص کرده‌اند. بدین ترتیب، مقصود ما از گزاره اخلاقی، هر گزاره‌ای است که موضوع آن صفت یا رفتاری اختیاری باشد و در آن درباره ارزش یا لزوم اخلاقی آن صفت یا رفتار اختیاری سخن گفته باشیم. در نتیجه هر جمله‌ای را که در آن از منظر اخلاق به صفت یا رفتاری اختیاری نگریسته باشیم و آن را دارای ارزش مثبت، منفی یا فاقد ارزش

دانسته، درباره لزوم انجام یا ترک آن یا لزوم وجود یا عدم وصفی اختیاری از دیدگاه اخلاقی سخن گفته باشیم، جمله‌ای اخلاقی محسوب می‌کنیم. بنابراین جملات «راستگویی خوب است»، «این کار تو اخلاقاً نادرست بود» و «تبلید در لمانت خیانت کرد» اخلاقی هستند. حتی جمله «راه رفتن خوب است» اگر ارزش اخلاقی راه رفتن را بیان کند، جمله‌ای اخلاقی است.

معنای نسبیت فرااخلاقی

تعیین و انتخاب یک تعریف ممکن است به صورتهای مختلف صورت گیرد. برای مثال می‌توانیم مطلق بودن اخلاق را به معنای آن بگیریم که همه گزاره‌های اخلاقی بدون هر گونه قید و شرطی معتبرند و نسبی بودن یعنی اینکه اعتبار دست‌کم یک گزاره اخلاقی، مقید به قیدی است؛ اما چنانچه این تعریف را ملاک قرار دهیم، باید پیروان همه مکاتب اخلاقی را در زمره نسبی‌گرایان محسوب کنیم! زیرا هیچ مکتب اخلاقی نیست که همه گزاره‌های اخلاقی را بدین معنا مطلق و اعتبار آنها را بدون هر گونه قید و شرطی معتبر بداند.

مناسب‌ترین معیار آن است که به نتیجه انتخاب آن توجه کنیم. بر این اساس، نسبی بودن اخلاق یعنی آنکه هیچ گزاره اخلاقی نیست که بدون هرگونه قید و شرط معتبر باشد؛ به سخن دیگر، اعتبار هر گزاره اخلاقی مقید و مشروط است. این قید و شرط می‌تواند زمان، مکان، فرد، جامعه یا ... باشد. در مقابل، مطلق بودن اخلاق بدین معناست که اعتبار دست‌کم برخی گزاره‌های اخلاقی - که آنها را اصول اخلاقی می‌نامند - مطلق و بدون هر گونه قید و شرط باشد.

بنابراین همه مکاتب واقع‌گرا، مطلق‌گرا و همه مکاتب غیر واقع‌گرا هستند. مقصود از واقع‌گرایی، اعتقاد به یک منشأ برای ارزش‌های اخلاقی است که صرف‌نظر از امور ذهنی (احساس و سلیقه، توافق و قرارداد، دستور و توصیه) واقعیتی عینی دارند و گزاره‌های اخلاقی از آن حکایت می‌کنند. افراد غیر واقع‌گرا، منکر وجود چنین منشأ عینی هستند و در جستجوی ریشه ارزش اخلاقی، به چیزی فراتر از سلیقه فردی، قراردادهای اجتماعی یا دستوری - که برخاسته از خواست، میل و اراده افراد است - دست نمی‌یابند و یکی از امور ذهنی مذکور را سرچشمه ارزش‌های اخلاقی می‌دانند.

برای مثال، مکتب سودگری، منشأ ارزش اخلاق را «سود» می‌داند. سود به هر معنایی تفسیر شود، واقعییتی عینی دارد که صرف‌نظر از سلیقه فرد یا توافق جمع یا خواست کسی، در شرایطی واقعاً حاصل می‌شود. طبق دیدگاه سودگرایان، ارزش اخلاقی افعال، بر اساس نتایج سودمند یا زیان‌بار آنها تعیین می‌شود. کار سودمند واقعاً خوب است و کار زیان‌بار واقعاً بد است. ممکن است مقدار سود یا زیان نوعی کار معینی مانند «کمک به متکدی» در شرایط مختلف فرق کند. در نتیجه، ارزش اخلاقی این کار، وابسته به سود یا زیان آن است. مثلاً اگر کمک به متکدیان موجب رفع نیازمندی‌های افراد شود، خوب است و اگر موجب گداپروری، تنبلی و فرار از کار و مسئولیت شود، بد است.

پس اعتبار این گزاره اخلاقی که «کمک به متکدی خوب است» مطلق نیست و وابسته به نتایج واقعی این کار است؛ لذا اصل اخلاقی «تولید سود خوب است» در این مکتب اعتباری مطلق دارد؛ زیرا مبنای ارزشمندی هر کار، سودمندی آن است و بس. همچنین در هر مکتب اخلاقی واقع‌گرا اگر منشأ واقعی ارزش را در نظر بگیریم و عنوان کلی کارهایی را که با آن منشأ واقعی سازگاری دارند، موضوع گزاره‌ای اخلاقی قرار دهیم، به یک اصل اخلاقی دست می‌یابیم که اعتبارش از دیدگاه آن مکتب واقع‌گرا، مطلق و بدون هر گونه قید و شرط است. بدین ترتیب، این مدعای کلی اثبات می‌شود که همه مکاتب واقع‌گرا، مطلق‌گرا نیز هستند.

از سوی دیگر، غیر واقع‌گرایان به هیچ منشأ واقعی برای ارزش‌های اخلاقی اعتقاد ندارند و اعتبار هر گزاره اخلاقی را به قیود و شرایط ذهنی وابسته می‌دانند و مطابق تعریف، نسبی‌گرا هستند. بنابراین یکی از نتایج تعریف مطلق و نسبی بودن اخلاق آن است که نشان می‌دهد کسی که یکی از این دو دیدگاه را می‌پذیرد، کدامیک از دو دیدگاه اساسی واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی را در اخلاق پذیرفته است. پس از اثبات ملازمه میان واقع‌گرایی و مطلق‌گرایی از سویی و غیر واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی از سوی دیگر می‌توان تعریف دیگری نیز برای مطلق و نسبی بودن اخلاق در نظر گرفت که با تعریف قبلی تلازم دارد. به این بیان که مطلق بودن اخلاق بدین معناست که اعتبار هیچ گزاره اخلاقی به هیچ قیود ذهنی مقید

نیست و نسبی بودن آن به معنای مقید بودن اعتبار همه گزاره‌های اخلاقی به یکی از قیود نهنی است.

برای آنکه تلازم این دو تعریف معلوم شود، کافی است بدانیم وقوع‌گرایان، اصول اخلاقی مورد قبول خود را بدون هر قید و شرط معتبر می‌دانند؛ لذا قیودی که احیاناً برای اعتبار سلیبر گزاره‌های اخلاقی می‌پذیرند، قیودی واقعی است. مثلاً «تولید سود خوب است» در مکتب سودگرایی بدون هر قید و شرطی معتبر است و «کمک به متکدی خوب است» به آن است که این کار واقعاً سودمند باشد.

پس همه واقع‌گرایان مطابق تعریف اول، مطلق‌گرا و همه غیرواقع‌گرایان، نسبی‌گرا هستند. از سوی دیگر، همه واقع‌گرایان مطابق تعریف دوم نیز مطلق‌گرا و همه غیرواقع‌گرایان نسبی‌گرا هستند و دو تعریفی که برای مطلق و نسبی بودن اخلاق ارائه شد، تلازم دارند. در ادامه این بحث ذکر چند نکته ضروری می‌نماید:

یکم. از نتایج تعریف برگزیده از مطلق و نسبی بودن اخلاق در مرحله فرااخلاقی آن است که مکتب احساس‌گرایی را نسبی‌گرا و مکتب لذت‌گرایی را مطلق‌گرا بدانیم. احساس‌گرایی بر آن است که هیچ منشأ واقعی برای خوب یا بد دانستن رفتارهای اختیاری وجود ندارد و کار خوب تنها بدان دلیل خوب است که موافق سلیقه و احساسات اظهارکننده این حکم اخلاقی است و کار بد تنها بدان دلیل بد است که با سلیقه و احساسات وی موافق نیست. از آنجا که احساس‌گرا پیرو غیرواقع‌گرایی در اخلاق است، نباید برای ارزش اخلاقی خود این احساسات و سلیق فردی، منشأ واقعی قائل باشد. به سخن دیگر، هیچ امر واقعی در ورای این احساسات و سلیق نیست که موجب ارزش اخلاقی مثبت یا منفی برای آنها شود. همچنین او نمی‌تواند غیبت‌گرا باشد و ارزش اخلاقی کارها را بر اساس پیمانه‌های حاصل از آنها ارزیابی کند و نیز نمی‌تواند از صدق و کذب عینی گزاره‌های اخلاقی سخن بگوید. در نتیجه از دیدگاه وی، پذیرفتن اینکه دزدی فارغ از سلیقه فردی که درباره آن اظهار نظر اخلاقی می‌کند، واقعاً بد باشد، امری بی‌معناست.

در مقابل، لذت‌گرا، واقع‌گرا و غیبت‌گرا می‌باشد و منشأ ارزش اخلاقی را حصول کیفیتی

نفسانی برای فاعل اخلاقی به‌نام لذت می‌داند. او رفتارها را بر اساس آنکه تا چه اندازه به حصول این غایت می‌انجامند، ارزیابی می‌کند و گزاره‌های اخلاقی را بر اساس آنکه از این واقعیت به‌درستی حکایت می‌کنند یا نه، قابل صدق و کذب عینی می‌داند. به عبارت دیگر، برخی کارها در برخی شرایط عینی، واقعاً لذت‌بخش و خوب هستند، هرچند فاعل اخلاقی در تشخیص این واقعیت احیاناً دچار اشتباه شود و با این پندار که این کار لذت‌بخش نیست، آن را خوب نداند که در این صورت، وی در صدور حکم اخلاقی خود به‌خطا رفته است و گزاره‌ای را بیان کرده که حقیقتاً کاذب است. البته ممکن است کاری در شرایط مختلف، ارزش‌های متفاوتی داشته باشد؛ اما تفاوت ارزش کار با تفاوت شرایط واقعی، مانع مطلق دانستن اخلاق نیست. سایر مکاتب مطلق‌گرا نیز می‌پذیرند که ارزش یک کار با تفاوت شرایط واقعی تغییر می‌کند.

دوم. وقع‌گرایان به منشأ واقعی برای اخلاق قائل هستند و همه افعال اختیاری را با مقیسه با آن ارزیابی می‌کنند. این بدان معنا نیست که همه وقع‌گرایان غایت‌گرا هستند و یا همه وقع‌گرایان، احکام اخلاقی را در مقیسه رفتار با نتیجه واقعی آن، قابل ردّ و اثبات می‌دانند. مثلاً کانت با ردّ غایت‌گرایی در اخلاق، بر وظیفه‌گرایی تأکید می‌کند و شهودگرایان نیز بر شهودی بودن دست‌کم اصول اخلاقی تأکید می‌ورزند و آنها را بر اساس واقعیتی دیگر، قابل اثبات نمی‌دانند. کانت منشأ اخلاق را مطابقت فعل با حکم عقل عملی می‌داند و بنابراین گزاره «متابعت عقل عملی، وظیفه اخلاقی ماست» از نظر وی، بدون هیچ قید و شرطی معتبر است؛ هرچند او مدعی است دیگر وظایف اخلاقی نیز بدون قید و شرط معتبرند و تنها ارزش‌های اخلاقی رفتارها را مقید به داشتن نیت متابعت عقل می‌داند. از منظر شهودگرایان نیز دست‌کم واقعیت ارزش‌ها و وظایف اصلی اخلاقی به‌طور شهودی معلوم هستند و در نتیجه، پیروی از ارزش‌های اخلاقی واقعی و عینی - که دست‌کم در مواردی شهوداً قابل تشخیص هستند - بدون قید و شرط خوب است.

سوم. برخی از غیر وقع‌گرایان تعاریف خاصی از نسبی‌گرایی در مرحله فرآخلاقی ارائه داده‌اند که لخص از تعریف برگزیده است. برای مثال، استیونسون احساس‌گرا و هیبر توصیه‌گرا،

نسبی‌گرا را کسی می‌دانند که اخلاق را صرفاً توصیف‌کننده وضعیت ذهنی فرد بدانند؛ اما چنان‌که بوتینگ اشاره می‌کند ممکن است لمثال ایشان این‌گونه تعاریف را از آن جهت برگزیده باشند تا خود را از اتهام نسبیت‌گرایی مبرا بدانند. (Bunting, 1996: 82) از سوی دیگر، پیلمها و مشکلات ناشی از قبول نسبیت‌گرایی فراگیرتر از آن است که تنها شامل کسانی شود که نسبیت را به معنای محدود آن می‌پذیرند.

ادله نسبیت فرااخلاقی

بنا بر تعریف، نسبیت فرااخلاقی یعنی اینکه اعتبار هر گزاره اخلاقی، مقید و مشروط به قیودی ذهنی، مانند دستور، سلیقه فردی یا توافق اجتماعی است. برای اختصار، این سه نوع نسبیت را به ترتیب، نسبیت دستوری، فردی و اجتماعی می‌نامند. البته در بحث از نسبیت‌گرایی در مرحله فرااخلاقی، فقط دو نوع نسبیت فردی و اجتماعی طرح می‌شود و اعتبار گزاره‌های اخلاقی را یا مقید به سلیقه فردی می‌دانند یا مقید به توافق اجتماعی. این بدان دلیل است که کسانی که از نسبیت بحث می‌کنند، یا مقید بودن گزاره‌های اخلاقی به دستور کسی مانند خداوند را موجب نسبیت نمی‌دانند یا این‌گونه نسبیت چندان شایع نیست. به هر حال، برخی دلائلی که برای اثبات نسبیت فرااخلاقی به آنها استناد می‌شود، به دو نوع نسبیت فردی و اجتماعی اختصاص دارد که به بیان این دلائل و بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. نسبیت توصیفی

از نسبیت توصیفی به صورت مقله‌های برای اثبات نسبیت فرااخلاقی استفاده می‌شود. آنها ادعا می‌کنند اختلاف درباره ارزش‌های اخلاقی به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را با مطلق‌گرایی توجیه کرد؛ بنابراین باید پذیرفت که اعتبار همه گزاره‌های اخلاقی، مقید به قیود غیر واقعی است.

شاید بتوان این استدلال را چنین توضیح داد که اگر گزاره‌های اخلاقی، ناظر به عالم واقع بودند و اعتبارشان وابسته به لموری ذهنی همچون سلیقه افراد یا توافق آنها نبود، دست‌کم در اصول اخلاقی - که نیاز به استدلال و استنتاج از واقعیات دیگر نداشتند - همه افراد در همه

زمان‌ها به طور بدیهی، واقعیاتی اخلاقی را - که اصول اخلاقی حاکی از آنها بودند - درک می‌کردند و هیچ اختلافی پدید نمی‌آمد؛ لذا از آنجا که بنابر نسبت توصیفی، چنین اختلاف نظر گسترده‌ای حتی در اصول اخلاقی وجود دارد و با پذیرفتن واقع‌گرایی و مطلق‌گرایی قابل توجیه نیست، باید پذیرفت اخلاق، ناظر به واقع، عینی نیست و این گزاره‌ها از لموری ذهنی، مانند سالیق فردی و توافقی‌های جمعی حکایت دارند و در نتیجه اعتبارشان نیز به این‌مور وابسته است.

در نقد این دلیل کافی است نمونه‌ای نقضی برای آن ذکر شود. به‌رغم وجود اختلاف در اصول فیزیک، این دانش ناظر به واقع است و اعتبار آن وابسته به سالیق فردی و توافقی‌های جمعی نیست. همان‌گونه که اختلاف نظر در فیزیک و حتی اصول آن با پذیرفتن واقعیت‌های فیزیکی قابل توجیه است، اختلاف در اخلاق نیز چنین است.

برای پاسخ تفصیلی باید به سه نکته توجه داشت:

۱. ممکن است ادعا شود حتی اصول اخلاقی، بدیهی نیستند و بنابر ارتباط اخلاق با غیر اخلاق، اصول اخلاقی از گزاره‌های عام‌تری در علوم دیگر قابل استنتاج هستند. همان‌گونه که اختلاف در گزاره‌های نظری علوم دیگر ممکن است و منافاتی با واقعی بودن آنها ندارد. تفاوت رأی در اصول اخلاق نیز چنین است.

۲. اختلاف درباره گزاره‌های بدیهی نیز در صورتی که افراد، برداشت یکسانی از مفهیم گزاره‌های بدیهی نداشته باشند، ممکن است. مثلاً درباره اصل تناقض - که از بدیهی‌ترین اصول عقلی است - هنوز اختلاف نظر وجود دارد که این ناشی از اختلاف تفسیر درباره مفهوم «تناقض» است.

۳. اختلاف در اصول اخلاقی در بسیاری از موارد، ناشی از در نظر گرفتن پدیده‌های عملی التزام به واقعیت‌های اخلاقی است، نه سلیقه و قرارداد. ممکن است پذیرفتن برخی واقعیت‌ها در التزام عملی ما تأثیری نداشته باشند و در نتیجه، چیزی بر عهده ما نگذارند. برای مثال، پذیرفتن این واقعیت که آب در فشار یک اتمسفر در دمای صد درجه می‌جوشد یا نیرو موجب شتاب جسمی می‌شود که بدان نیرو وارد شده است، التزام و مسئولیتی برای افراد ایجاد نمی‌کند؛ لذا

پذیرفتن اینکه فلان کار، خوب یا بد است، چنین نیست و فرد با پذیرفتن خوبی یا بدی کاری، می‌پذیرد که بید مطابق آن عمل کند و مسئولیتی را بر اساس آن بر عهده گیرد. بدین جهت ممکن است افراد یا جوامع مختلف در شرایط متفاوت از پذیرفتن برخی واقعیت‌های اخلاقی سر باز زنند؛ نه بدان جهت که اخلاق واقعی ندرتاً تا آن را درک کنند، بلکه از آن رو که نمی‌خواهند بر اساس پذیرفتن آن واقعیات، خود را زیر بار مسئولیتی قرار دهند.

همه آنچه گفته شد، با فرض این است که نسبیت توصیفی را بپذیریم؛ خود این مقدمه نیز قابل اثبات نیست؛ بلکه نادرستی آن اثبات شده است.

۲ - ۲. نسبیت عام معرفت

متمسکین به این دلیل نه تنها اخلاق، بلکه همه علوم را نسبی می‌دانند. اگر اعتبار همه گزاره‌ها وابسته به سلیقه فردی یا توافق‌های جمعی باشد، طبیعی است که گزاره‌های اخلاقی نیز از این امر مطلق مستثنا نباشند و آنها نیز نسبی باشند.

فردی مانند پروتاگوراس را می‌توان طرفدار این دلیل دانست. بنابر آنچه از وی نقل شده، او انسان را معیار همه چیز می‌دانست؛ معیار بودن چیزهایی که هستند و چیزهایی که نیستند. بر همین اساس، خوب بودن یا بد بودن صفات یا رفتارهای اختیاری نیز وابسته به انسان‌هایی است که آنها را خوب یا بد می‌دانند و واقعیتی عینی و مطلق از انسان و سلیقه‌ها و قراردادهای انسانی ندارد.

بررسی این دلیل بر عهده معرفت‌شناسی است. نسبی دانستن معرفت به طور مطلق، خودمتناقض است. هر ادعایی، ادعای امری مطلق است و نسبی‌گرا با ادعای نسبیت مطلق، امری مطلق (نسبیت عام) را به طور مطلق ادعا می‌کند که در صورت درستی، مدعای خود او را نقض می‌کند. البته خودمتناقض بودن این مدعا ربطی به کارکردهای زبان و محدودیت‌های آن ندارد؛ بنابراین، نمی‌توان با تمسک به سخن تارسکی که زبان را دارای سطوح مختلف دانسته، هیچ سطحی از زبان را ناظر به خودش نمی‌داند، مشکل خودمتناقض بودن مدعای نسبی‌گرای عام را پاسخ داد. گرچه سخن تارسکی در جای خود قابل بررسی است و عمومیت آن قابل قبول نیست، مسئله خودمتناقض بودن مدعای نسبیت‌گرای عام، مسئله‌ای زبان‌شناختی

نیست. مشکل این است که این مدعا خود را نقض می‌کند، چه این مدعا بایک سطح زبان و یک گزاره قابل بیان باشد، یا نه. حتی اگر بپذیریم که هرگز این مدعا را نمی‌توان با تعدادی محدود از گزاره‌ها بیان کرد، مشکل به قوت خود باقی است.

همچنین ادعای نسبی‌گرایی عام بید اثبات شود که این نیازمند پذیرفتن معرفت‌های مطلق دیگر و مطلق بودن اعتبار شیوه استدلال نیز هست و پذیرفتن تک‌تک آنها مدعای نسبی‌گرایی عام را نقض می‌کند.

۳ - ۳. غیر واقع‌گرایی

شاید غیر واقع‌گرایی در اخلاق را بتوان مهم‌ترین دلیل بر اثبات نسبی‌ت فرااخلاقی به حساب آورد؛ زیرا غیر واقع‌گرایی در اخلاق، منطقاً مستلزم نسبی‌ت‌گرایی فرااخلاقی است.

غیر واقع‌گریان، منشأ ارزش‌ها و لزام‌های اخلاقی را امری غیر واقعی (دستورها و اوامر خدا، احساسات و سلیق فردی یا توفی‌ها و قراردادهای اجتماعی) می‌دانند و معتقدند اعتبار هر گزاره اخلاقی وابسته به منشأ آن است. بدین ترتیب، پیروان دیدگاه امر الهی معتقدند آنچه یک کار را خوب و انجام آن را لازم می‌کند، دستور خداست. پس بید از اوامر خداوند اطاعت کرد؛ لذا این اوامر مبتنی بر ویژگی‌های واقعی در خود کارها نیست. بنابراین صرف‌نظر از امر و نهی الهی نمی‌توان تعیین کرد چه کاری خوب و چه کاری بد است و چه بید کرد و چه نبی‌د کرد.

احساس‌گریان، احساسات فرد را منشأ اخلاق می‌دانند و معتقدند وقتی درباره خوبی و بدی اخلاقی کاری اظهار نظر می‌کنیم، تنها احساس درونی خود را درباره آن بیان می‌کنیم و چیزی درباره ویژگی‌های واقعی آن نمی‌گوییم. پس به لحاظ اخلاقی تنها می‌توانیم بگوییم هرکس بید طبق سلیق خود عمل کند؛ لذا هیچ معیار مطلق و علمی برای تعیین این سلیق نیست و نمی‌توان گفت آنها چه بید باشند.

قرارداد‌گریان نیز بر آن هستند که منشأ اخلاق صرفاً نوعی قرارداد اجتماعی است و قواعد اخلاق برای رفع تناقض‌ها یا تأمین منافع جمع، مورد توفیق قرار می‌گیرند. پس بید از قراردادهای اجتماعی پیروی کرد؛ لذا اینکه این قراردادها چه بید باشند، هیچ معیار عینی ندارد.

همه دیدگاه‌های غیر واقع‌گرایانه یادشده در این مشکل اشتراک دارند که راهی برای توجیه عام‌ترین اصول اخلاقی ندارند. به سخن دیگر، «بیلد» یا «خوب» اصلی در این دیدگاه‌ها هیچ توجیهی ندارد. درحالی‌که هر «بیلد» یا «خوبی مطابق این دیدگاه‌ها» تنها می‌تواند به وسیله دستور خدا، سلیقه فرد یا توافق جمع اعتبار یابد، مولد اصلی را نمی‌توان بدین صورت توجیه کرد؛ زیرا این امر به تسلسل محال می‌انجامد و در نتیجه هیچ‌گاه هیچ حکم اخلاقی اعتبار نمی‌یابد.

استدلال به امور واقعی برای اثبات لزوم پیروی از دستوره‌های خداوند یا تبعیت از قراردادهای اجتماعی، صرف‌نظر از آنکه به لحاظ محتوایی، استدلالی درست باشد یا نه، مبتنی بر این پیش‌فرض است که اخلاق مبتنی بر اموری واقعی است؛ پیش‌فرضی که مورد قبول غیرواقع‌گرایان نیست. بنابراین آنها نمی‌توانند از این نوع استدلال‌ها سود ببرند که تبعیت خداوند از مصلح و مفاسد واقعی کارها در امر و نهی خود و هدایت انسان‌ها به راه‌های سعادت واقعی‌شان، امر و نهی بر اساس وصف حکمت خود اوست، نه جبر.

احساسی بودن یک واژه اگر بدین معناست که واژه بار احساسی داشته باشد، با واقع‌نما بودن آن منافاتی ندارد. یعنی ممکن است واژه‌ای هم احساسی باشد و هم واقع‌نما. برای مثال، واژه «یار» در زبان فارسی هم بار احساسی دارد و هم واقع‌نماست؛ اما اگر مقصود از واژه احساسی چیزی است که صرفاً بار احساسی داشته باشد، نمی‌توان واژه‌های اخلاقی خوب و بد، بیلد و نیلید و مانند آنها را احساسی دانست؛ زیرا این واژه‌ها صرف‌نظر از احساس، از امری عینی حکایت دارند.

بنابراین نسبیت‌گرایان نمی‌توانند با تمسک به این دلایل، غیرواقع‌گرایی و به تبع آن نسبیت فرااخلاقی را اثبات کنند. در اینجا بیلد به نکته منطقی توجه کنیم که رد دلایل یک مدعا برای اثبات نادرستی آن مدعا کافی نیست. اگر بخواهیم نشان دهیم غیرواقع‌گرایی در اخلاق نادرست است، نقد دلایل آن کافی نیست و حتی رد این دلایل برای رد مدعای غیرواقع‌گرایان و اثبات واقع‌گرایی، لازم هم نیست. نشان دادن نادرستی این دلایل تنها این فیلده را دارد که مغالطات این استدلال‌ها نشان می‌دهد. بنابراین اگر بخواهیم نشان دهیم

استناد به غیرواقع‌گرایی برای اثبات نسبیّت فرابخلاقی نلممکن است، بلید نشان دهیم غیرواقع‌گرایی نادرست است یا واقع‌گرایی درست است.

برای اثبات واقع‌گرایی در اخلاق کافی است اشاره کنیم اخلاق دارای آرمان دستیابی به مطلوب‌ترین زندگی ممکن است که به طور خلاصه «سعادت» نامیده می‌شود؛ اما مطلوبیت سعادت صرفاً به جهت سلیقه‌های فردی یا قراردادهای اجتماعی نیست؛ بلکه به دلیل حب ذات است که در همه انسان‌ها وجود دارد. هر موجود مختار، دارای علم و آگاهی است و در نتیجه دارای علم حضوری و توجه به خود است که از لوازم آن، حبّ به خود یا حبّ ذات است. از پدیده‌های آن، حبّ به کمال‌تر شدن ذات و از توابع آن، حبّ به کمال‌تر شدن اختیاری خود است. در حوزه امور اختیاری، این مطلوبیت به مطلوبیت امری دیگر وابسته نیست و اصطلاحاً کمال اختیاری، ارزش ذاتی اخلاقی دارد. پس مطلوبیت و ارزش اخلاقی هر صفت یا کار اختیاری وابسته به این است که تا چه حد موجب دستیابی به این آرمان شود؛ اما تأثیر صفت یا کار اختیاری در دستیابی به این آرمان، امری حقیقی و عینی و از نوع تأثیر علّت در تحقق معلول است و به دستور، سلیقه یا قرارداد وابسته نیست. پس ارزش‌های اخلاقی منشأ واقعی دارند. لزام‌های اخلاقی نیز از نوع لزوم بلقیاس هستند که رابطه ضروری علّت با معلول را نشان می‌دهند.

غیرواقع‌گرایان، با توجه به معانی غیر واقعی واژه‌های خوب و بد یا بلید و نبلید در کاربردهای دیگر، از منشأ واقعی اخلاق غافل مانده‌اند یا به واسطه اختلاف درباره تشخیص مؤلفه‌های واقعی سعادت یا کمال، آن را امری غیر واقعی قلمداد کرده‌اند. این مفهیم در اخلاق، کاربرد عینی دارند و از رابطه علیّ و معلولی کارها و صفات اختیاری انسان با کمال حقیقی او انتزاع می‌شوند و وجود اختلاف، دلیل کافی بر غیر واقعی بودن آن نیست.

بدین ترتیب، نه تنها دلیل کافی برای استناد به غیرواقع‌گرایی جهت اثبات نسبیّت فرابخلاقی نداریم، خود غیر واقع‌گرایی، مبنای نادرستی است.

۲. نسبیّت فردی و اجتماعی

نسبیّت‌گرایان غیرواقع‌گرا هستند و به هیچ مبنای واقعی برای ارزش‌های اخلاقی قائل نیستند.

مثل بشریت نزد ایشان مانند انسان‌های سرگردان در میان بیابان است که به هیچ مکان آبادی رلهی ندارند. آنگاه که امید رسیدن به جایی نیست، حرکت به سمت همه‌ناکجاآبادها یکسان است.

آنها در مرحله‌ی فرابخلاقی یا به نسبیت فردی قائل هستند یا به نسبیت اجتماعی: اما اگر هیچ مبنای واقعی برای ارزش‌گذاری اخلاقی وجود نداشته باشد، نسبیت فردی معقول‌تر از نسبیت اجتماعی به نظر می‌رسد؛ زیرا دلیل معقولی وجود ندارد که به انسان‌های سرگردان در میان بیابان بگوییم بید با گروه حرکت کنند و در هر گروه، همه‌ی افراد موظفاندر سمت‌وسوی حرکت، تابع نظر گروه باشند. وقتی هیچ مقصد واقعی در کار نیست، تفاوتی ندارد هر کسی هر کجا برود.

با این حال، در میان نظریه‌پردازان نسبیت، طرفداران دیدگاه نسبیت اجتماعی بیش از طرفداران نسبیت فردی است؛ چراکه دیدگاه نسبیت فردی، لوازم ناپذیرفتنی فراوانی دارد که کمتر اندیشمندی رسوایی دفاع از آن را تحمل می‌کند.

بر مبنای نسبیت فردی، همه‌ی افرادی که به خواست خود عمل می‌کنند؛ ارزش برابر دارند و هیتلر یا گاندی، تفاوتی ندارند! همچنین هرگونه تلاش برای جلوگیری از تجاوز و تعدی فرد به دیگران یا حتی اصلاح رفتار وی نلموجه است. بدین ترتیب، وضع حقوق و قوانین، تشکیل حکومت، مجازات و حتی تربیت اخلاقی، توجیه معقولی ندارد.

لوازم لمعقول نسبیت فردی، بیشتر نظریه‌پردازان نسبیت را بر آن داشت تا از نسبیت اجتماعی دفاع کنند. در بررسی نسبیت اجتماعی، ابتدا باید به دو دیدگاه درباره‌ی جمله - که مبنای خلق ارزش‌های اخلاقی در این نوع نسبیت است - اشاره کنیم. برخی طرفداران نسبیت اجتماعی، جمله را به لحاظ فلسفی دارای وجودی منحاز از افراد تشکیل‌دهنده‌ی آن می‌دانند. از منظر ایشان، سلیقه‌ی افراد ارزش‌آفرین نیست؛ بلکه آنچه «روح جمعی» نامیده می‌شود، خلق ارزش‌هاست و برای آنکه در هر جمله بدانیم چه چیزی ارزش مثبت و چه چیزی ارزش منفی دارد، و چه بید کرد و چه نبیاد کرد، باید اقتضای روح جمعی را دریابیم. این مقوله مطلوب‌های ارزشی خود را به صورت آداب و رسوم اجتماعی ظاهر می‌سازد و با

مراجعه به آن می‌توان ارزش‌های معتبر در آن جامعه را تعیین کرد.

دیدگاه دوم بر آن است که جامعه، برآیند افراد است، نه موجودی دیگر و آفریننده ارزش، برآیند سلیقه افراد است، نه سلیقه فرد خاص. بدین ترتیب، راه تعیین ارزش‌های اخلاقی، مراجعه به آمار است و هر گزاره اخلاقی که موافقت اکثریت را به دست آورد، معتبر است. اکثریت، عدد خاصی نیست و اگر در جامعه‌ای با تعداد افراد ۱۰۰۰ نفر، بیش از ۵۰۰ نفر از حکم اخلاقی «الف» حمایت کنند، این حکم برای آن جامعه معتبر است و اگر در جامعه‌ای با ۱۰۰۰۰ نفر، بیش از ۵۰۰۰ نفر از «تقیض الف» حمایت می‌کنند، «تقیض الف» معتبر است. هر دو دیدگاه با مشکلاتی مواجه است. جامعه به لحاظ فلسفی، وجودی منحاز از وجود افراد ندارد و می‌توان نشان داد که همه آثار جامعه، برآیند آثار افراد است، البته به شرط اجتماع، نه به شرط انفراد. به سخن دیگر، «جامعه» همچون «ساعت»، ترکیبی اعتباری است، نه حقیقی و در اینجا کل، وجودی غیر از وجود اجزا ندارد؛ لذا در دیدگاه دوم، معلوم نیست چگونه برآیند سلائق افراد که بی ارزش هستند، ارزش می‌آفریند و از مجموع صفرها عدد تولید می‌شود.

گذشته از این نقدهای مبنایی، نسبییت اجتماعی با مشکلات دیگری نیز مواجه است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

یک. مقصود از جامعه، یک منطقه جغرافیایی نیست؛ چنان‌که هیچ دلیلی وجود ندارد که اصطلاح «جامعه» را بر گروه خاصی اطلاق کنیم. پس باید منظور، همان اصطلاح جامعه‌شناسانه آن باشد که به هر گروه باهدف مشترک اطلاق می‌گردد. در این صورت، یک فرد می‌تواند عضو بیش از یک جامعه باشد و معمولاً همه افراد، عضو جامعه‌های بسیاری هستند: خانواده، کشور، گروه‌های علمی، شغلی، سیاسی، مذهبی، هنری، ورزشی و... با توجه به این امر، در مواردی که ارزش‌های مورد توافق در دو گروه با عضو مشترک، متعارض باشند، نظریه نسبییت اجتماعی، رفتار عضو مشترک را به گونه‌ای متناقض ارزیابی می‌کند. در این صورت، معلوم نیست وظیفه اخلاقی این فرد چیست.

دو. بنا بر نسبییت اجتماعی، باید همواره تبعیت از جمع را درست و ارزشمند و نیز هرگونه

حرکت اصلاحی برای تغییر نهنجاری‌های اجتماعی را نادرست و ضد ارزش بدانیم؛ بدین ترتیب، دزدان و تبه‌کاران که طبق توافق گروه خود عمل می‌کنند، درستکارند و پیلمبران و مصلحان اجتماعی که به عدالت و وفاداری دعوت کرده، برای رفع ظلم و فریب مبارزه می‌کنند، خطاکار تلقی می‌شوند؛ زیرا همان نهنجاری‌هایی که ایشان برای رفع آن مبارزه می‌کنند، مورد توافق و عمل عموم مردم است. افزون بر این، از نظر نسبیت اجتماعی، هنجار و نهنجار و صلاح و فساد فراتر از توافق جمع وجود ندارد.

لوئیس پوومن در این باره می‌گوید:

نسبیت‌گرایی فرهنگی (نسبیت‌گرایی اجتماعی) نتایج نگران‌کننده دیگری نیز دارد. این نظریه مستلزم این است که اصلاح‌گرایان همواره به لحاظ اخلاقی بر خطا هستند؛ زیرا آنها بر ضد گرایش به ملاک‌های فرهنگی، دست به قیام می‌زنند. قیام ویلیام ویلبرفورس در قرن هیجدهم علیه برده‌داری خطا بود؛ مخالفت انگلستان با ساتی (سوزاندن زن بیوه هندی همراه با شوهر متوفایش) در هند نیز خطا بود؛ خودداری مسیحیان اولیه از خدمت در ارتش روم یا تعظیم در برابر قیصر، یعنی اعمالی که اکثریت امپراتوری روم معتقد بودند که وظیفه اخلاقی است، نیز خطا بود؛ و عیسی با شفا دادن بیماران در روز شنبه، و ایراد موعظه بر کوه، قانون روزگار خویش را زیر پا گذاشت و کاری غیر اخلاقی انجام داد؛ زیرا تعداد اندکی در آن روزگار (و نیز روزگار ما) اصول او را پذیرفتند! (پوومن، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷: ۳۳۲؛ 319, 318, 2002: Pojman)

سه. بر اساس نسبیت اجتماعی، گرچه هیچ جنایتکاری نمی‌تواند کار خود را به این بهانه که آن را می‌پسندد، توجیه کند، جنایتکاران می‌توانند از کار خود دفاع کنند؛ زیرا نظر گروه ارزش می‌آفریند.

از آنچه گفتیم، روشن می‌شود صرف‌نظر از مبانی و دلایلی که برای نسبیت فرآخلاقی ارائه شده است، هیچ‌یک از نسبیت فردی و اجتماعی معقول و قابل قبول نیست.

۳. نسبیت هنجاری

نسبیت هنجاری مرحله‌ای از نسبیت در اخلاق است که نتیجه دو مرحله قبل به حساب می‌آید.

(Wong, 1998: 6 / 541) 'نسبیت‌گرا در این مرحله، برخی اصول اخلاقی را نتیجه می‌گیرد و بر آنها به صورت هنجارهای عام تأکید می‌کند. سه اصل عام اخلاقی زیر «نسبیت هنجاری» نلمیده می‌شوند:

یک. قضاوت اخلاقی، ذیل رفتار و منش دیگران، بر اساس نظریه اخلاقی مورد قبول خود، اخلاقاً درست نیست.

دو. هر فرد/جمعه‌ای باید در انتخاب و عمل به نظریه اخلاقی مورد قبول خود آزاد باشد. (اصل آزادی اخلاقی)^۲

سه. هر فرد/جمعه‌ای باید دیگران را - که نظریه اخلاقی مخالف او را انتخاب و به آن عمل می‌کنند - تحمل کند و به انتخاب و عمل آنها احترام بگذارد. (تسهل و تسلمح^۳ اخلاقی)^۴

منظور از «دیگران»، بنا بر نسبیت فردی، هر فرد دیگر با نظریه اخلاقی متفاوت و بنابر نسبیت اجتماعی، هر جمعه دیگر با نظریه اخلاقی متفاوت است.

اینها تنها اصول اخلاقی هستند که هر فرد و جمعه‌ای در هر شرایطی باید آنها را رعایت کند. از آنجا که نسبیت‌گرایان هیچ اصل اخلاقی دیگری را به طور مطلق قبول ندارند و هیچ مبنای واقعی را برای قبول ارزش‌های اخلاقی و توصیه آن به دیگران نمی‌پذیرند، وقتی می‌خواهند سخنی اخلاقی بگویند و دیگران را موعظه کنند، تنها ذکرشان آزادی، تحمل مخالف و نفی خشونت است و بی‌آنکه هیچ سخن دیگری در باب اخلاق داشته باشند، پیوسته همین اصول را تکرار می‌کنند و رهنمودی هدفمند ارائه نمی‌دهند. گویا زندگی برای همین

۱. بُس (Boas)، بنلیکت (Benedict) و هرسکویتس (Herskovits) از مردم‌شناسان قرن بیستم هستند که از نسبیت هنجاری حمایت کرده‌اند. وانگ معتقد است مردم‌شناسان شاید در واکنش به تصور غربی‌ها از پست‌تر بودن فرهنگ‌های دیگر - که در استعمار نقش داشته است - اغلب از نسبیت هنجاری حمایت کرده‌اند.

2. Ethical Liberalism.

3. Tolerance.

۴. درباره ریشه و معنای لغوی و اصطلاحی «Tolerance» معادل فارسی آن و نیز توضیح بیشتر بنگرید به: فتحعلی، ۱۳۷۸.

است که آزادانه و بدون هدف به هر سوی حرکت کنیم یا بنشینیم و دیگران را تحمل کنیم! برای اثبات این اصول، دو دلیل ارائه شده است: دلیل اول، مبتنی بر نسبیت توصیفی است که در آن از وجود اختلاف نظر میان افراد و جوامع مختلف درباره اصول اخلاقی نتیجه گرفته می‌شود که اخلاقاً نباید درباره رفتار و منش دیگران بر اساس نظریه اخلاقی مورد قبول خود، قضاوت کرد؛ به دلیل وجود همین اختلاف بنیادین، هر فرد/جمعه‌ای باید در انتخاب نظریه اخلاقی مورد قبول خود و نیز در عمل کردن به آن آزاد باشد؛ همچنین باید دیگران را تحمل کرد و به انتخاب و عمل آنان احترام گذاشت.

گذشته از آنکه نشان دادیم نسبیت توصیفی قابل قبول نیست و میان مقدمه و نتیجه این استدلال، ارتباط منطقی وجود ندارد. صرف وجود اختلاف بنیادین در احکام اخلاقی، دلیل کافی برای اثبات اصول نسبیت هنجاری نیست؛ زیرا منطقی است که کسی می‌تواند مقدمه این استدلال را بپذیرد و نتیجه آن را نپذیرد. همچنین استناد به نسبیت توصیفی برای اثبات اصول نسبیت هنجاری، نوعی استناد به واقعیت‌ها برای اثبات احکام اخلاقی است و نسبیت‌گرایان بنا بر مبنای غیرواقع‌گرایانه خود نمی‌توانند چنین ارتباطی را میان احکام اخلاقی و واقعیت‌ها بپذیرند. این را مغلطه «باید» و «هست» می‌نموند.

دلیل دوم مبتنی بر نسبیت فرااخلاقی است و در آن چنین استدلال می‌شود که چون از میان احکام اخلاقی، هیچ‌یک به طور مطلق معتبر نیست و تنها برای فرد/جمعه‌ای که آنها را پذیرفته‌اند، اعتبار دارند، قضاوت اخلاقی درباره رفتار و منش دیگران بر اساس نظریه اخلاقی مورد قبول خود، اخلاقاً درست نیست و هر فرد/جمعه‌ای باید در انتخاب و عمل به نظریه اخلاقی مورد قبول خود آزاد باشد، دیگران را تحمل کند و به انتخاب و عمل آنان احترام بگذارد. در اینجا هم علاوه بر آنکه نشان دادیم نسبیت فرااخلاقی قابل قبول نیست، چند اشکال دیگر نیز به نظر می‌رسد:

۱. درست است که با فرض پذیرش مقدمه این استدلال و معتبر دانستن احکام اخلاقی تنها برای فرد/جمعه‌ای که آنها را پذیرفته‌اند، قضاوت اخلاقی درباره رفتار و منش دیگران، بر اساس نظریه اخلاقی مورد قبول خود معتبر نخواهد بود؛ اما این استدلال نشان نمی‌دهد

چرا چنین قضاوتی به لحاظ «اخلاقی» نادرست و ضد ارزش است. ظاهراً در این استدلال میان نیاید و نادرست منطقی و نیاید و نادرست اخلاقی خلط شده است.

۲. مقدمه استدلال (نسبیت فر اخلاقی) با نتیجه آن (نسبیت هنجاری) ناسازگار است؛ زیرا نسبیت فر اخلاقی، مطلق بودن اعتبار همه احکام اخلاقی را نفی می‌کند؛ در حالی که نسبیت هنجاری، خود اصول مطلق را بیان می‌کند. چگونه ممکن است از نسبی بودن همه ارزش‌ها، مطلق بودن برخی از آنها را نتیجه گرفت؟! به سخن دیگر، قبول برخی اصول عام اخلاقی، بمعنای پذیرفتن مطلق بودن اخلاق و نفی نسبیت در مرحله فر اخلاقی است و نسبیت‌گرا با پذیرفتن اصول مزبور در مرحله هنجاری، مقدمه استدلال خود را نقض کرده است.

۳. بنا بر نسبیت فر اخلاقی، هر حکم اخلاقی با خواست فرد / توافق جمع می‌تواند اعتبار یابد. بنا بر این اگر فرد / جامعه بر نقیض اصول نسبیت هنجاری تأکید داشته باشد، باید آنها نیز معتبر باشند؛ پس نسبیت‌گرا نمی‌تواند بر لزوم پذیرفتن این اصول تأکید ورزد.

۴. طبق مبانی مورد قبول نسبیت‌گرا، مشکل مغلطه «باید» و «هست» در این استدلال

نیز وجود دارد.

همه آنچه گفتیم مربوط به دلائلی است که نسبیت هنجاری بر آنها استوار شده است؛ لذا پیش از آن، این اصول حاوی تناقضات نظری هستند. نسبیت هنجاری، قضاوت‌های عام اخلاقی نسبیت‌گرا و شمل رفتار و منش دیگران نیز می‌باشد؛ لذا اصل اول از همین اصول، چنین قضاوتی را اخلاقاً نادرست می‌داند. پس اصل اول نسبیت هنجاری، تلمی اصل اول آن را به لحاظ اخلاقی نفی می‌کند. مانند آنکه کسی در جلیگهی بیستد و اعلام کند: «سخن گفتن هرکس از این جلیگاه کار ناپسندی است». اصل آزادی مطلق نیز - به لحاظ نظری - شمل نفی خود می‌شود؛ چون شمل آزادی سلب آزادی نیز می‌شود.

اصل تسهل مطلق نیز - به لحاظ نظری - به تحمل کردن مخالفان تسهل و احترام گذاردن به نقض‌کنندگان این اصل فرمان می‌دهد. به بیان دیگر، قبول و دفاع از این اصول، مستلزم قبول و دفاع از نفی این اصول نیز خواهد بود. در این صورت معلوم نیست نسبیت‌گرا از چه چیزی دفاع می‌کند.

به لحاظ همین تناقض نظری است که نسبیت‌گرایان - به‌رغم شعار فریبنده خود - نه می‌خواهند و نه می‌توانند برای مخلفان منافع خود، آزادی قائل باشند یا با مخلفان نسبیت با تسهیل رفتار کنند! بدین ترتیب، دلستان تناقض در نظریه نسبیت اخلاقی کار را به جایی می‌رساند که گویا نسبیت‌گرایان به مخلفان خود می‌گویند که - بنابر نظریه مورد قبول ما - باید با ما با تسهیل رفتار کنید و به خود می‌گویند - بر خلاف نظریه خود - نباید مخلفان را تحمل کنیم و عجیب‌تر و تأسف‌بارتر آنکه با صدای بلند فریاد می‌زنند: هر کس بیلد مطابق نظریه اخلاقی خود عمل کند!

در جایی که تعهد به نظریه اخلاقی مورد قبول خود، مستلزم عدم تحمل رفتار دیگری است، اصل آزادی و تسهیل بایکدیگر تعارض پیدا می‌کنند. پذیرفتن اصل تسهیل در این موارد به معنای نادیده گرفتن نظریه اخلاقی مورد قبول خود و عمل نکردن به آن است و این با اصل آزادی در تعارض است.^۱ برای مثال، جامعه‌ای نژادپرست که نژاد خود را برتر می‌داند، ممکن است بر این عقیده باشد که بیلد سایر نژادها را از بین برد. جامعه‌ای دیگر می‌تواند بنا بر نظریه اخلاقی خود، نژادپرستی را نادرست بداند و حتی مقابله با نژادپرستی را وظیفه‌ای اخلاقی بشمار آورد. اصل آزادی، درگیری و جنگ با جامعه دیگر و اصل تسهیل، پرهیز از آن را وظیفه اخلاقی هر دو جامعه می‌داند. البته این تناقض‌ها صرفاً در مرحله نظری نیست و در مرحله عمل و برخورد عملی با مخلفان، خود را بروز می‌دهد.

در اینجا به برخی از مشکلات عملی نسبیت‌هنجاری اشاره می‌کنیم: اگر قرار باشد هر فرد یا گروهی آزادانه مطابق میل خود عمل کند و هیچ کس مانع او نشود، هرج و مرج عظیمی رخ می‌دهد.^۲ آزاد بودن فردی که از کشتن یا آزار دیگران احساس خوبی دارد یا گروه

۱. جف جردن نقدی نزدیک به این دارد. (فتحعلی، ۳۷۸: ۶۲ و ۶۳ به نقل از: Jordan, 1997: 213)
مک ناوتن این اشکال را به دو بیان (ناسازگاری آزادی انتخاب نگرش اخلاقی با برتر دانستن تسهیل اخلاقی و نیز عدم امکان تسهیل مطلق) مطرح کرده است. (مک ناوتن، ۳۸۰: ۳۳)
۲. قرآن کریم به این ملازمه اشاره کرده، لازمه عدم دفع و منع مردم را فساد و تباهی زمین ذکر فرموده است: «... و لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ الْبَغْضَاءَ بَعْضُهُمْ لَبَغَّضُوا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ». (بقره ۴):

تبه‌کاران یا راه‌زنان، لمنیت جان و مال مردم را به مخلطه می‌اندازد. لذا از آنجا که نسبی‌گرایی هیچ مبنای واقعی را برای ارزش‌های اخلاقی نمی‌پذیرد و رفتارها را بر اساس پدیده‌های آنها ارزیابی نمی‌کند، این عواقب نامطلوب، دلیل موجهی بر محدود ساختن آزادی فرد یا گروه نیستند. بدین ترتیب، جامعه‌ای که بر مبنای نظریه نسبی‌ت هنجاری بنا شود، از جنگل نیز وحشتناک‌تر خواهد بود.

همچنین خود نسبی‌گرایان نیز نمی‌توانند به اصول نسبی‌ت هنجاری در مقام عمل بپیوندند. زمانی سیدنی مورجنسیر، استاد دانشگاه کلمبیا، فلسفه تدریس می‌کرد و دانشجویان وی به شدت طرفدار نسبی‌ت‌گرایی بودند. وقتی امتحان برگزار شد، مورجنسیر به همه دانشجویان نمره مردودی داد؛ گرچه توضیحات او نشان می‌داد اغلب افراد امتحان را خیلی خوب پاسخ داده بودند. وقتی دانشجویان به این بی‌عدالتی اعتراض کردند، مورجنسیر پاسخ داد او نظریه نسبی‌ت‌گرایی فردی را برای ارزیابی امتحان به کار بسته است و اصل عدالت، بدون آنکه اعتباری واقعی داشته باشد، از نظر او در این مورد بی‌اعتبار است.

قیده‌های نسبی‌ت هنجاری

ممکن است نسبی‌ت‌گرایان قیده‌ایی را برای اصول نسبی‌ت هنجاری بپذیرند؛ مثلاً ممکن است برای فرار از تناقض نظری، اصل آزادی را با خودش قید بزنند و آن را تاجیلی که مانع آزادی دیگران نباشد، ارزشمند بدانند یا برای پرهیز از هرج و مرج عملی، از اطلاق ارزش آزادی دست بشویند و به جای آنکه بر مطلق بودن ارزش آزادی در عمل تأکید کنند، آزادی بی‌ان، قلم و انیسه را دارای ارزش مطلق بدانند.

لذا اولاً، خود نسبی‌ت دلیل موجهی برای اثبات خود ندارد و در نتیجه نمی‌تواند مبنای مناسبی برای اصول یادشده به‌شمار آید؛ چه این اصول را مطلق تلقی کنیم، چه نسبی و مقید. ثانیاً، مقید کردن اصول نسبی‌ت هنجاری به قیود واقعی - بنابر مبنای نسبی‌ت‌گرایی که غیر واقع‌گرایی است - نادرست است.

ثالثاً، به فرض آنکه آزادی را تا جایی که مانع آزادی دیگران است، ارزشمند بدانیم، معلوم نیست در تعارض آزادی یک جنبیت‌تک‌ار برای ارتکاب جنبیت با آزادی کسی که جنبیت بر وی انجام می‌گیرد، بدون تمسک به پدیده‌های واقعی، کدام آزادی را بیلد فدای دیگری کرد. رابعاً، مرز دقیق «نظر» و «عمل» معین نیست؛ آیا شلیعه‌سازی، دروغ‌برگانی و ناسزاگویی از مقوله نظر و مجاز است یا از مقوله عمل است و ممنوع؟

خامساً، اگر بپذیریم آزادی‌هایی که به پدیده‌های نامطلوب منجر می‌شوند، در دیدگاه نسبیت‌گرایی مجاز نیستند، معلوم نیست چرا پدیده‌های آزادی بیان، قلم و اندیشه هیچ‌گاه نامطلوب به شمار نمی‌روند. کسانی که سعادت اخروی را مشروط به داشتن ایمان و اعتقادات درست می‌دانند، معتقدند آزادی بیان در مواردی موجب از دست رفتن این اعتقادات و شقاوت ابدی فرد می‌شود. نسبیت‌گرا با چه استدلالی، نامطلوب بودن این پدیده را نفی می‌کند؟

مطلق بودن اخلاق در اسلام

مکتب اخلاقی اسلام غایت‌گراست و ارزش اخلاقی هر فعل را بر اساس نتیجه‌ای که از آن فعل عائد فاعل اخلاقی می‌شود، تعیین می‌کند. نتیجه‌ای که عائد فاعل می‌شود، کمال به معنای فلسفی آن است و مصداق آن، تقرب اختیاری فاعل به خداوند متعال است. در نتیجه، ارزش هر فعل اخلاقی وابسته به این است که آن فعل به چه میزان، فاعل را به خداوند متعال نزدیک می‌کند. کاری که موجب تقرب انسان به خداوند متعال است، «عبادت به معنای عام» نامیده می‌شود و عبادت مطلقاً ارزش مثبت دارد. هر کار در هر شرایط، بسته به آنکه مصداق عبادت محسوب می‌شود یا نه، ارزشمند یا فاقد ارزش مثبت است. این شرایط، واقعی هستند و به دستور یا سلیقه کسی یا قرارداد و توافق گروهی وابسته نیستند. حتی دستورهای خداوند نیز کاری را خوب یا بد نمی‌کنند؛ بلکه انسان را به کارهایی که واقعاً خوب یا بد هستند، راهنمایی می‌کنند. بدین ترتیب، مکتب اخلاقی اسلام واقع‌گراست و اصول اخلاقی ثابت و بدون قیدی را می‌پذیرد و نتیجه، طبق تعریفی که برای مطلق بودن اخلاق برگزیدیم، مطلق‌گراست.

نتیجه‌گیری

نسبیت اخلاق به معنای مقید بودن اعتبار همه احکام اخلاقی به قیلهای غیر عینی، از قبیل دستور، سلیقه و قرارداد، مبتنی بر غیرواقع‌گرایی و از لوازم منطقی آن است، گرچه برخی کوشیده‌اند آن را از راه تمسک به نسبیت توصیفی یا نسبیت عام معرفت نیز توجیه کنند. نسبیت‌گرایان از نسبیت به معنای مزبور یا از نسبیت توصیفی، سه اصل عام و مطلق اخلاقی را نتیجه گرفته و آن را نسبیت هنجاری نلمیده‌اند که هم این استنتاج دارای اشکال منطقی است و هم خود این اصول مبنای خود در نسبیت فرابخلاقی و نیز یکدیگر را نقض می‌کند و دارای لوازم ناپذیرفتنی عملی است؛ به طوری که خود نسبیت‌گرایان نیز نمی‌توانند در عمل بدان پایبند بمانند.

از سوی دیگر، مطلق بودن اخلاق به معنای مقید نبودن اعتبار هیچ حکم اخلاقی به هیچ قید ذهنی و عینی نیز مستند به دلیل موجهی نیست و هیچ قائلی نیز ندارد. حتی کانت که از سرمداران اطلاق اخلاق به‌شمار می‌رود، ارزش همه افعال اخلاقی را مقید به نیت متابعت از حکم عقل عملی می‌داند و تنها نیت خیر را مطلقاً و بدون هیچ قیدی خیر می‌شمارد.

بر اساس مبانی فلسفه اخلاق اسلامی با توجه به اینکه آرمان نهایی اخلاق، کمال حقیقی انسان و مصداق آن نیز قرب به خداوند متعال است، همه رفتارها بر حسب آنکه تا چه اندازه فعل را به این هدف نزدیک می‌کنند، ارزش اخلاقی مثبت دارند. بنابراین، در مکتب اخلاقی اسلام، اصول اخلاقی ثابتی وجود دارد که به موجب آنها این مکتب را مطلق‌گرا می‌دانیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آیر، آلفرد جولز، ۱۳۵۶، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
۳. اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۹۹۳، *الدمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، قاهره، المكتبة الازهرية للتراث.
۴. باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. پویمن، لوئیس، ۷۷ - ۱۳۷۶، «نقدی بر نسبیت اخلاقی»، ترجمه محمود فتحعلی، *فصلنامه نقد و نظر*، ش ۱۳ و ۱۴.
۶. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، *مسئله باید و هست؛ بحثی در رابطه ارزش و واقع*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. حسینزاده، محمد، ۱۳۸۱، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. رجبی، محمود، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. روبیژک، پُل، ۷۷ - ۱۳۷۶، «اخلاق نسبی است یا مطلق؟»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، *فصلنامه نقد و نظر*، ش ۱۳ و ۱۴.
۱۰. شیروانی، علی، ۷۷ - ۱۳۷۶، *فرااخلاق*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۱۲. _____، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق و مبانی رفتار*، تهران، سروش.

۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
۱۴. فتحعلی، محمود، ۱۳۷۸، *تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی*، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۱۵. فتحعلی‌خانی، محمد، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۶. فرانکنا، ویلیام کی.، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۱۷. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
۱۸. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۳، «فلسفه اخلاق»، *فصلنامه کلام اسلامی*، ش ۱۱.
۱۹. محمدرضایی، محمد، ۱۳۷۹، *تبدیلین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. مدرس‌سی، سید محمدرضا، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، تهران، سروش.
۲۱. مصباح، مجتبی، ۱۳۸۲، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
۲۳. _____، ۱۳۷۶ الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. _____، ۱۳۷۶ ب، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. _____، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، تهران، بین‌الملل.

۲۶. _____ ، ۱۳۸۱ الف، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. _____ ، ۱۳۸۱ ب، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، بین الملل.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، صدرا.
۲۹. _____ ، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، صدرا.
۳۰. مغنیه، محمدجواد، ۱۳۶۱، *فلسفه اخلاق در اسلام*، ترجمه دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، تهران، بدر.
۳۱. مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۰، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۲. مک اینتایر، ال سدر، ۱۳۷۹، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
۳۳. وارنوک، جفری جیمز، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، تهران، علمی و فرهنگی.
۳۴. وارنوک، مری، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب.
35. Bunting, Harry, 1996, "A Single True Morality? The Challenge of Relativism", ed. David Archard, *Philosophy and Pluralism*, NewYork: Cambridge University Press.
36. Craig, Edward, 1998, "Realism and Antirealism", *Routledge Encyclopedia Of Philosophy*, Vol. 8, London & NewYork: Routledge.
37. *Encyclopedia of Ethics*, 2001, ed. Lawrence C. Becker & Charlotte B. Becker, London & NewYork: Routledge.
38. Freeman, Samuel, 1998, "Contractarianism", *Routledge Encyclopedia*

- of Philosophy*, Vol. 3, London & New York: Routledge.
39. Harman, Gilbert, 1977, *The Nature of Morality*, Oxford: Oxford University Press.
 40. Harrison, Geoffery, 1979, "Relativism and Tolerance", ed. Peter Laslet and James Fishkin, *Philosophy Politics and Society*, New Haven: Yale University Press.
 41. Jordan, Jeff, 1997, "Concerning Moral Toleration", ed. Mehdi Amin Razavi & David Ambuel, *Philosophy Religion and the Question of Intolerance*, New York: State University of New York Press.
 42. Kant, Immanuel, 1972, "Groundwork of Metaphysics of Morals", trans H. J. Paton, *The Moral Law*, London: Hutchinson University Library.
 43. Pojman, Louis P., 1995, "Relativism", ed. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press.
 44. _____, 2002, *Philosophy: The Quest for Truth*, Oxford: Oxford University.
 45. Rachels, James, 1993, *The Elements of Moral Philosophy*, New York: McGraw Hill.
 46. Shomali, Mohammad A., 2001, *Ethical Relativism: An Analysis of the Foundations of Morality*, London: Islamic College for Advanced Studies Press.
 47. Wong, David, 1996, "Relativism", ed. P. Singer, *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell.
 48. _____, 1998, "Moral Relativism", ed. Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York: Routledge.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی