

نقد و بررسی نسبی‌گرایی اخلاقی از منظر علامه طباطبایی

عبداله صلواتی^۱

چکیده

علامه طباطبایی در *المیزان*، روایتی از نسبی‌گرایی اخلاقی را مطرح کرده، به نقد و بررسی آن می‌پردازد؛ نسبی‌نگری‌ای که به هیچ اصل اخلاقی جهان‌شمولی باور ندارد و اخلاق را تابع اهداف و شرایط متغیر اجتماعی و فرهنگی می‌داند. پرسش پایه این جستار این است: علامه طباطبایی چگونه و بر پایه چه پایگاه فکری‌ای نسبی‌نگری اخلاقی را نقد می‌کند؟ دستاورد پژوهش حاضر این است که علامه سه نوع مغالطه را در ادعای نسبی‌گرایان تشخیص می‌دهد که عبارت‌اند از: ۱. مغالطه خلط میان اصل اخلاقی و امور ناظر به واقع؛ ۲. مغالطه خلط میان اطلاق مفهومی (= کلیت) و اطلاق وجودی (= دوام)؛ ۳. مغالطه خلط میان امر عینی و فرضی. همچنین، به نظر می‌رسد: پایگاه فکری علامه طباطبایی در نقد نسبی‌گرایان اخلاقی، شهود‌گرایی اخلاقی مستند به فطرت است؛ شهود‌گرایی‌ای که از سوی عقل و نقل، تأیید و تفسیر و تبیین شده است و نقل و عقل در حل تعارض میان شهودات متعارض به ما کمک می‌کنند.

واژگان کلیدی: نسبی‌گرایی اخلاقی، شهود‌گرایی، فطرت، علامه طباطبایی.

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۱۲

۱. استادیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران؛ a.salavati@srttu.edu

مقدمه

در مطلق‌گرایی اخلاقی، حداقل پاره‌ای از اصول و ارزش‌های بنیادین اخلاق، همانند خوب بودن عدل و بد بودن ظلم، احکامی ثابت و لایتغیر هستند. در مقابل، در نسبی‌نگری اخلاقی، هیچ اصل ثابت و مطلق وجود ندارد و توجیه و داوری‌های اخلاقی تابع شخص یا فرهنگ جامعه خاصی است. متفکران غربی اشکالات و انتقادات متعددی بر نسبی‌نگری اخلاقی وارد کرده‌اند. این جستار نیز در صدد واکاوی این مسائل است: ۱. نسبی‌نگری اخلاقی چه ویژگی‌ها و اقسامی دارد؟ ۲. علامه طباطبایی چه تلقی‌ای از نسبی‌نگری اخلاقی دارد؟ ۳. اشکالات متفکران غربی و علامه طباطبایی بر نسبی‌نگری اخلاقی چیست؟ ۴. علامه طباطبایی بر اساس چه منظر و پایگاه فکری‌ای نسبی‌نگری را نقد می‌کند؟

نسبی‌نگری اخلاقی و گونه‌های آن

نسبی‌نگری اخلاقی موضوعی مهم در متافیزیک است (Gowans, 2015). در نسبی‌نگری اخلاقی، احکام اخلاقی ریشه در واقعیت ندارد و هیچ اصل معتبر اخلاقی جهان‌شمولی وجود ندارد؛^۱ بلکه اخلاق تابع امیال فردی یا سلیقه‌های اجتماعی است و با تغییر امیال و سلیقه‌ها متفاوت می‌شود. بنابراین، ممکن است رفتاری که امروز خوب تلقی می‌شود در آینده بد انگاشته شود (Pojman, 2012, p 15,19؛ Wong, 1984, p 1-2؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳) یا ممکن است همه داوری‌های افراد و گروه‌های مختلف در باب کرداری واحد درست باشد (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۴۶). به تعبیر دیگر، در

^۱ این به معنای آن نیست که نسبی‌گرایان لزوماً به ذهنی‌گرایی باور دارند؛ چنان‌که هولمز گفته: نسبی‌نگرها لزوماً ذهنی‌انگار نیستند؛ با این توضیح که صرفاً اندیشه، احساسات، نگرش‌ها یا عواطف شخصی که بر مسند داوری است تعیین‌کننده درستی یا نادرستی از حیث اخلاقی باشد؛ بلکه بیرون از ذهن شخص قضاوت‌کننده موازینی وجود دارد؛ اما این موازین از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است.

فضای نسبی‌گرایی، S1 می‌تواند معتقد باشد که p درست است و S2 می‌تواند باور داشته باشد که نقیض p درست است و هم اظهار کند: p و نقیض p هر دو درست است (Sheehy, 2006, p. 3).

به گزارش پویمن نسبی‌گرایی اخلاقی دو مؤلفه دارد: تنوع (درست و نادرست از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است) و وابستگی (وابستگی اعتبار اصول اخلاقی به پذیرش جامعه). پس گزاره «الف درست است» یعنی «جامعه من آن را تأیید می‌کند.» (Pojman, 2012, p 19,24-26؛ هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۴۶)

اگر درست و نادرست از حیث اخلاقی را علی‌الاصول از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت بدانیم، قائل به نسبی‌نگری فرهنگی-اجتماعی هستیم و اگر درست و نادرست را از شخصی به شخص دیگر مختلف بدانیم، به نسبی‌نگری افراطی-فردی باور داریم (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۳۸). در نگاه دیگر، اگر اعتبار همه اصول اخلاقی به پذیرش فرد وابسته باشد، نسبی‌گرایی اخلاقی ذهنی (=ذهنیت‌گرایی) شکل می‌گیرد و اگر اعتبار همه اصول اخلاقی بر پذیرش فرهنگی مبتنی باشد، با نسبی‌گرایی اخلاقی سنتی (سنت‌پرستی) مواجهیم و در هر دو قسم از نسبی‌گرایی یادشده (ذهنیت‌گرایی و سنت‌پرستی) هرگونه اصل عینی اخلاقی انکار و اصول اخلاقی اختراع بشر تلقی می‌شود (Pojman, 2012, pp. 16-19, 24; Kellenberger, 2008, p. 54).

به دیگر سخن، بنابر نسبی‌گرایی اخلاقی، اصل و حقیقت ثابت و دستورعمل کلی‌ای وجود ندارد که برای همه زمانها و همه مکانها خوب باشد؛ بلکه در هر زمان و مکان، به-حسب اقتضائات مختلف، دستورهای اخلاقی متفاوت و متعارضی وجود دارد. (ر.ک. محمدی، ۱۳۸۹، ص ۳۲)

محققان سه گونه متفاوت اما مرتبط برای نسبی‌گرایی رصد و گزارش کرده‌اند که طرح آنها برای فهم نسبی‌گرایی و مختصات و مؤلفه‌های ثابت و متغیر آن ضروری است: یکم. نسبی‌گرایی توصیفی: مدعای نسبی‌گرایی توصیفی اعلام تعارض بنیادین و گسترده در ارزش‌ها و اصول اخلاقی است. آنها بر اساس نمونه‌های مردم‌شناسانه و تجربی، اخلاق را نسبی و غیرجهانی معرفی می‌کنند (Kellenberger, 2008, p 45; Gowans, 2015). به عنوان نمونه نسبی‌گرایی توصیفی بیان می‌دارد که کشتن

والدین، کشتن کودک، ازدواج با دختر زیر هشت سال و خوردن گوشت خوک در جامعه‌ای نیک و در جامعه دیگر بسیار ناپسند است (Kellenberger, 2008, pp. 41, 39). پس ارزش‌های اخلاقی ثابتی وجود ندارد.

به دیگر سخن، در نسبیت‌گرایی توصیفی، از گزارش و توصیف اخلاقیات متفاوت افراد و جوامع گوناگون، نتیجه گرفته می‌شود که درباره اخلاق اختلاف نظر بنیادین وجود دارد و ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول و مطلق در کار نیست (ریچلز، ۱۳۸۹، صص ۳۸-۳۹؛ محمدی، ۱۳۸۹، ص ۳۴). به تعبیری، نسبیت‌گرایی توصیفی اظهار می‌دارد که باورهای اخلاقی اصلی افراد و جوامع مختلف، متفاوت است. (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۲۲۸) گفتنی است که تقریر تقویت‌شده و به‌نحوی افراطی نسبیت‌گرایی توصیفی، تعارض بنیادین را در همه اصول و ارزش‌های اخلاقی جاری می‌داند و صورت معتدل آن، تعارض بنیادین را در برخی اصول مطرح می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳).

دوم. نسبیت‌گرایی فرااخلاقی: مدعای کلی و مورد اتفاق نسبیت‌گرایی فرااخلاقی، نفی انحصار نظام ارزشیابی و پذیرش تکثر نظام ارزشیابی اخلاقی است؛ یعنی در مورد احکام اخلاقی اصلی، شیوه معقول و معتبر عینی‌ای برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد؛ در نتیجه ممکن است دو حکم اصلی متعارض، اعتبار یکسانی داشته باشند (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۲۲۸). بنا بر این نوع از نسبی‌گرایی، هیچ قاعده اخلاقی منفرد یا استاندارد یا سنجه‌ای برای ارزشیابی گزاره‌های اخلاقی وجود ندارد و حقیقت احکام اخلاقی وابسته و مرتبط با بافت تاریخی و فرهنگی جامعه است (Sheehy, 2006, p.4; Shapiro, 2008, p.1). بر اساس نسبیت‌گرایی فرااخلاقی افراطی، همه نظام‌های اخلاقی صادق و برخوردار از اعتبار یکسان‌اند؛ اما نسبیت‌گرایی فرااخلاقی معتدل برخی نظام‌ها را صادق‌تر و موجه‌تر از بقیه ارزیابی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶).

سوم. نسبیت‌گرایی هنجاری: دو گونه نسبیت‌گرایی یادشده شخص را منطقاً به گزاره-ای اخلاقی ملزم نمی‌کند؛ اما نسبیت‌گرایی هنجاری تعلیم می‌دهد که آنچه برای شخص یا جامعه‌ای درست یا خوب است، حتی اگر هم شرایط مربوط مشابه باشد، برای شخص یا جامعه دیگر درست یا خوب نیست و در شیوه برخورد با ارزش‌های متفاوت اخلاقی

دیگران توصیه می‌کند که نباید بر رعایت اصول ثابت اخلاقی پافشاری کرد و نباید ارزش‌های اخلاقی مورد پذیرش دیگران را بر اساس معیارهای خودشان مورد ارزش-گذاری قرار داد (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۲۲۸؛ Sheehy, 2006, p.4). به عقیده برخی، نسبی‌گرایی هنجاری اغلب از سوی مردم‌شناسان و احتمالاً در واکنش به اندیشه‌های مؤثر غربی در دوران استعمار مورد دفاع قرار گرفته است؛ استثماری که فرهنگ‌های دیگر را نازل و مادون فرهنگ خود می‌دانست (شمالی، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

مدعیات نسبی‌گرایی هنجاری به قرار زیر است:

۱. ضوابط اخلاقی در جوامع مختلف متفاوت است.
۲. هیچ معیار عینی‌ای برای داوری در مورد خوب بودن و بد بودن ضوابط اجتماعی وجود ندارد.
۳. ضوابط اجتماعی یک جامعه هیچ شأن ویژه‌ای ندارد و صرفاً یکی از بسیار است.
۴. هیچ حقیقت جهان‌شمولی در اخلاق وجود ندارد.
۵. در هر جامعه‌ای ضوابط اخلاقی آن جامعه تعیین می‌کند که چه چیز درست است و چه چیز نادرست.
۶. داوری درباره رفتار مردمان دیگر جوامع صرفاً حاکی از نخوت و تکبر است و باید با شیوه‌ها و عادات سایر فرهنگ‌ها با تسامح برخورد کرد (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۳۷).

گفتنی است که نسبی‌گرایی فرااخلاقی و هنجاری به گونه‌ای مبتنی بر نسبی‌گرایی توصیفی است و با نشان دادن نادرستی نسبی‌گرایی توصیفی، می‌توان بنیان دو نسبی-گرایی یادشده را سست کرد (Gowans, 2015). بنابراین به طور کلی می‌توان گفت: نسبی‌گرایی اخلاقی در هسته اصلی خود واجد این مؤلفه‌هاست: ۱. انکار وجود معرفت عام و جهان‌شمول؛ ۲. فقدان معیار کلی و جهان‌شمول؛ ۳. تردید در ماهیت گزاره‌های اخلاقی؛ ۴. عدم ارتباط واقعیت و ارزش (باید و هست) (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۸۱-۸۳).

۲. روایت علامه طباطبایی از نسبی‌گرایی اخلاقی

علامه طباطبایی حسن و قبح را عناوین اعتباری‌ای می‌داند که به ترتیب، ملائم و

غیرملائم با غرض حقیقی اجتماع یعنی سعادت یا بهره‌مندی انسان از حیات است و از آنجا که برخی افعال، همانند عدل، همواره با این نوع از غرض اجتماع سازگار است، خوب بودنشان دائمی و ثابت است و پاره‌ای رفتارها، همانند ظلم، بد بودنشان دائمی و ثابت است و بد بودن و خوب بودن دسته دیگری از افعال، به حسب اختلاف احوال، اوقات، مکان‌ها و مجتمعات، مختلف می‌شود؛ مانند: خنده و مزاح که نزد دوستان، مجالس سرور و جشن‌ها خوب و در محضر بزرگان، مجالس ماتم و عزا، مساجد و معابد بد است؛ همچنین، زنا و می‌خوارگی که در جامعه غربی خوب و در جهان اسلام زشت است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۰).

بنابراین، علامه طباطبایی به طور محدود می‌پذیرد که گاهی خوب بودن و بد بودن در ارتباط با چهار مؤلفه متغیر «زمان»، «احوالات شخصی»، «مکان» و «اجتماع» در نوسان است و با تغییر در آنها، رفتار واحد در مقام ارزشیابی از خوبی به بدی و از بدی به خوبی تغییر می‌یابد. آیا این سخن به این معنی است که علامه نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی را می‌پذیرد؟ در مثالی که علامه در بالا ذکر کرده است، زنا و می‌خوارگی در جامعه‌ای خوب و در جامعه‌ای دیگر بد تلقی شده است. آیا این بدان معناست که علامه به غیر از چند اصل کلی، به هیچ اصل ثابت، کلی و دائمی‌ای در اخلاق باور ندارد؟ آیا علامه فضایل را در همه جا خوب و رذایل را در همه مواضع بد نمی‌داند؟

در پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده می‌توان گفت:

اولاً: خوبی در نسبت با فضایل چهارگانه، یعنی عدالت، شجاعت، حکمت و عفت و بدی در نسبت با رذایل مقابل فضایل چهارگانه یاد شده امری ثابت است و علامه طباطبایی سخنان کسانی را که قائل به نسبی‌گرایی در فضایل چهارگانه بطور عام و نسبی‌گرایی در عدالت بطور خاص شده‌اند نقد و رد کرده است. به دیگر سخن: علامه طباطبایی، حسن و قبح را بطور مطلق، مختلف و متغیر نمی‌داند، بلکه او در درون عمارت فضایل چهارگانه و رذایل مقابل آنها، حسن و قبح را ثابت و دائمی دانسته اما در بیرون از عمارت یاد شده، حسن و قبح را در برخی از رفتارها نسبی می‌داند. (رک: همان، ج ۵، ص ۱۰).

ثانیاً: علامه به اصول و ارزش‌های ثابت اخلاقی باور دارد و بیرون از این ارزش‌ها، در

محور آداب و رسوم اجتماعی، قائل به تنوع و نسبییت آنها بر اساس چهار مؤلفه متغیر «زمان»، «احوالات شخصی»، «مکان» و «اجتماع» است.

ثالثاً: افزون بر آن، علامه طباطبایی، جهان‌شمول ندانستن ارزش‌های اخلاقی همانند عدل و نسبییت آنها را مغالطه خلط میان مفهوم و مصداق می‌داند؛ با این توضیح که عدل و ظلم به طور ثابت، دائمی و کلی در همه جوامع به ترتیب خوب و زشت است؛ یعنی همگان در مقام مفهوم، عدل را خوب و ظلم را بد می‌دانند؛ اما چنین نیست که اتفاق نظر کلی در باب مصادیق عدل و ظلم وجود داشته باشد؛ چنان‌که تازیانه زدن به زناکار در جامعه‌ای از مصادیق عدل و در جامعه‌ای ظلم است. بنابراین، آنچه دستخوش تحول و تغییر می‌شود، مصادیق عدل و ظلم است؛ اما خود عدل و ظلم ثابت است و عدل، همواره مورد تحسین و دفاع است و ظلم همیشه زشت و غیرقابل توجیه است (رک. همان، ج ۵، صص ۱۱-۱۰).

همچنین، علامه طباطبایی در موضع دیگر، روایتی از نسبی‌گرایی اخلاقی را نقد و رد می‌کند؛ نسبی‌گرایی‌ای که مطرح می‌کند: **هیچ اصل ثابتی در اخلاق وجود ندارد** و اخلاق به حسب اصول و فروع در اجتماعات و تمدن‌های گوناگون متفاوت است. فضایل در همه جا خوب و رذایل در همه مواضع بد نیست؛ بنا بر آنکه اجتماع انسانی نتیجه نیازهای وجودی انسان‌هاست و همان‌طوری که در طبیعت، تحول و تکامل جاری است، در اجتماع هم تحول و دگردیسی راه پیدا می‌کند و از آنجا که حسن و قبح عبارت است از موافقت عمل با هدف اجتماع، با تحول اجتماع و اهداف آن، حسن و قبح هم تغییر پیدا کرده، حسن و قبح مطلق جای خود را به حسن و قبح نسبی (حسن و قبح تابع جامعه) می‌دهد؛ یعنی هر خلقی که مقدمات دستیابی جامعه به کمال و هدف مورد نظر جامعه را تأمین کند، فضیلت و حسن است و خلقی که سبب رکود یا توقف جامعه شود رذیلت و زشت است. در این فضا علم اخلاق تابع مرام‌های قومی است و هر جامعه‌ای اخلاق متناسب با خود را داراست. بنابراین، امکان دارد رذایلی همانند دروغ و افتراء و فحشاء، شقاوت، قساوت و دزدی و بی‌شرمی، در جامعه‌ای جزو حسنات و فضایل تلقی شوند (همان، ج ۱، ص ۳۷۵).

بنابراین، آنچه در هسته مرکزی روایت نسبی‌گرایی اخلاقی به روایت علامه وجود

دارد، عبارت است از اختلاف بنیادین بر سر باورها و اصول اخلاقی؛ عدم پذیرش عینیت ارزش‌ها و در پی آن، راهیابی تغییر در ارزش‌ها؛ فقدان حقایق جهان‌شمول در اخلاق همانند نیک بودن همیشگی عدالت و زشت بودن ظلم. بنابراین، این روایت از نسبی-گرایی به نوعی نسبی‌گرایی توصیفی و نسبی‌گرایی فرااخلاقی را در بر می‌گیرد.

۳. مغالطات نسبی‌گرایان اخلاقی به روایت علامه طباطبایی و دیگران

محققان اشکالات متعددی را بر نسبی‌گرایی اخلاقی فهرست می‌کنند که از آن جمله‌اند:

۱. عدم محکومیت و نقد رفتار متفاوت جوامع دیگر؛ به عنوان نمونه جامعه‌ای را که به قصد برده‌گیری با جامعه ما وارد جنگ می‌شود نمی‌توان محکوم کرد؛ ۲. عدم نقد ضوابط جامعه خود؛ ۳. تردید درباره ایده پیشرفت اخلاقی (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۴۰-۴۳)؛
۴. بی‌معنا بودن پافشاری بر مواضع ارزشی خاص با استفاده از معیارهای عقلانی و وحیانی؛ ۵. همسان شدن خوبان و بدان؛ ۶. لغو شدن یا کم ارزش دانستن کار مصلحان و پیامبران الهی (محمدی، ۱۳۸۹، ص ۴۳)؛ ۷. نابودی موازین اخلاقی و مجوزی برای تأیید هرگونه رفتاری (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۳۳)؛ ۸. در نسبی‌گرایی توصیفی، اخلاق همان آداب اجتماعی تلقی شده است؛ درحالی‌که اخلاق و آداب رفتارهای ما را هدایت می‌کنند، دو قلمرو با احکام متفاوت هستند. در اخلاق، حرکت به سوی آرمانی متعالی مطرح است و دستیابی به آرمان با مؤلفه‌هایی چون مجاهده و مبارزه با خودخواهی و حسن فاعلی امکان‌پذیر می‌شود (ر.ک. شمالی، ۱۳۸۸، ص ۶۴-۶۶). ۹. رسالت حداقلی اخلاق، جلوگیری از ناهنجاری‌ای اخلاقی بویژه خشونت، بی‌رحمی و ستم است. اما نسبی‌گرایی اخلاقی در این فرایند نمی‌تواند کمکی به ما کند؛ زیرا در نسبی‌گرایی اخلاقی هیچ ارزش عینی ثابتی که همه را به واسطه خیر عامه با یکدیگر پیوند دهد، وجود ندارد و ارزش‌ها و اصول اخلاقی در حد توافقات اجتماعی و سلیقه‌های شخصی تنزل می‌یابد. در این حالت، نسبی‌گرایی اخلاقی با افراد انسانی همانند گوی‌های بیلیارد عمل می‌کند. در زمانی که با آنها برخورد رادیکال می‌شود، هریک به سمت هدف خود حرکت می‌کند و سعی می‌کند تا پیش از آنکه به او آسیبی برسد به دیگران صدمه نزند. (Pojman, 2012, p.18). بنابراین، نسبی‌گرایی اخلاقی بجای جلوگیری از ناهنجاری-هایی همانند خشونت و ستم، به گسترش آنها کمک می‌کند.

علامه طباطبایی نیز در مواجهه با روایتی از نسبی‌گرایی، اشکالاتی را مطرح می‌کند که می‌توان آنها را در قالب سه مغالطه مطرح کرد: ۱. مغالطه خلط میان اصل اخلاقی و عدم انطباق آن بر واقع؛ ۲. مغالطه خلط میان اطلاق مفهومی (کلیت) و اطلاق وجودی (استمرار وجود)؛ ۳. مغالطه خلط میان امر عینی و فرضی (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۳۷۶-۳۸۰).

۳-۱. مغالطه نخست: خلط میان اصل اخلاقی و عدم انطباق آن بر واقع

علامه مغالطه خلط میان اصل اخلاقی و عدم انطباق آن بر واقع را طی مقدماتی تبیین می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. موجود خارجی، از جمله انسان، عین تشخیص و شخصیت است و به دلیل همین تشخیص، غیر از موجودات دیگر است.
۲. موجود خارجی (مادی) به دلیل حرکتش امتداد دارد؛ یعنی در عین آنکه به قطعاتی قابل تقسیم است، وحدت دارد (واحد شخصی است) و قطعاتش به هم پیوسته است. پس انسان واحد شخصی است و در عین وحدتش در مجرای حرکت و تحول و سیر از نقص به سوی کمال واقع شده است.
۳. در آفرینش، اصالت با فرد انسانی است نه مجموع افراد (اجتماع)؛ با این توضیح که آنچه آفریده می‌شود، فرد فرد انسان است نه مجموع افراد، و فرد انسان مقصود بالذات خلقت است و اجتماع مقصود ثانوی، و طبیعت انسانی جهت رفع نقص خویش اقتضای تشکیل اجتماع را دارد.
۴. فرد انسانی در عین تشخیص خویش، طبیعت سیال واحدی دارد؛ با این توضیح که فرد انسان پیوسته از نقص به سوی کمال در حرکت است و هر یک از قطعات، حرکتش مغایر با دیگری است؛ اما در همه این تغییرات، طبیعت سیال و مطلق و واحد وجود دارد و همان‌طوری که طبیعت شخصی و فردی مانند نخ تسبیح در همه قطعات وجودی فرد و در مسیر حرکت از نقص فرد به سوی کمالش محفوظ است، طبیعت نوعی انسان در میان نسل‌ها در مسیر حرکت به سوی کمال، حفظ می‌شود و این طبیعت (طبیعت نوعی انسان) موجود در همه افراد انسان، در همه نسل‌ها محفوظ می‌ماند؛ حتی اگر تک‌تک افراد از بین

بروند و دستخوش کون و فساد شوند.

۵. انسان افزون بر استکمال فردی، برخوردار از استکمال نوعی است؛ با این توضیح که طبیعت شخصی در انسان متوجه کمال فردی و طبیعت نوعی انسان متوجه کمال به طور مطلق است، و دقیقاً به همین دلیل گفته می‌شود انسان امروزی کامل‌تر از انسان دیروزی است و بر همین اساس نظریه تکامل انواع مطرح می‌شود.

۶. نوع اجتماع همان نوع انسان است. پس با تحول و دگردیسی در انسان، اجتماع هم تغییر یافته، متحول می‌شود. به دیگر سخن، چون اجتماع از احکام طبیعت انسانی و از خواص آن است، مطلق اجتماع هم از احکام نوع مطلق انسانی است، و منظور ما از مطلق اجتماع، اجتماعی است که از بدو پیدایش انسانی پیدا شده و همچنان تا عهد ما برقرار مانده است. این اجتماع تا بقای نوع، باقی است، و تا وقتی که اجتماع باقی است، آن احکام نیز باقی است؛ هرچند که به سبب تبدل‌های جزئی تبدل یابد، اصلش همانند نوعش باقی است.

۷. فرد انسان در هستی و بقایش محتاج به این است که کمالات و منافع را دارا باشد و ساختار وجودی‌اش هم امکانات دسترسی به آن کمالات و منافع را دارد. بنابراین، انسان باید در جلب هر کمال و منفعت راه میانه را پیش گیرد و از افراط و تفریط پرهیز کند، و این راه میانه چهار ملکه و فضیلت را رقم می‌زند: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. از آنجا که حُسن عبارت است از سازگاری با غرض خلقت و کمال، پس چهار ملکه یادشده، که سازگار با سعادت فرد انسانی‌اند، حُسن هستند و مقابل آنها، همگی، رذایل و زشت‌اند.

۸. از آنجا که حقیقت اجتماع چیزی جز تعاون افراد در تسهیل طریق استکمال طبایع و دستیابی به اغراضشان نیست، حسن در همه جوامع، همان حسن افراد انسانی، یعنی چهار ملکه یادشده است و قبح عبارت است از مقابل آن ملکات (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۸۰).

علامه طباطبایی پس از ذکر این مقدمات، اظهار می‌دارد: مثال‌های جزئی‌ای که در باب نسیت اخلاق گفته شد، تفاوت و تغییر در حکم اجتماعی و اصول اخلاقی نیست تا

مردمی پیروی کردن فضیلت و حسنه‌ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب نداند و فعلی در جامعه‌ای نیک و در جامعه‌ای زشت باشد؛ بلکه تفاوت در انطباق و عدم انطباق حکم بر مصادق است. بنابراین، با وجود همه تبدلات و دگرذیسی‌ها در جامعه انسانی، حسن و قبح دائمی در آن جاری است و اگر اختلافی در حسن و قبح است، به دلیل تفاوت در تطبیق حسن و قبح بر مصادیق است (همان، ج ۱، ص ۳۸۱). این بیان به نوعی بازگشت به کلام فیلسوفان اخلاق غربی است که معتقدند اصول بنیادین اخلاق مشترک است؛ اما اختلاف در باورهای ناظر به واقع است؛ مانند رفتار کاملاً متفاوت با سالخورده‌گان؛ حال آنکه هر دوی آنها احترام به والدین را ضروری و درست می‌دانند و این فعل خود را مصادیقی از آن باور می‌دانند که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

علامه در ادامه، برای اثبات نظرش، بیان می‌کند: در جوامعی که حکومت استبدادی جریان دارد، موافقت مردم با این حکومت نه به خاطر مخالفت با عدالت و تردید در آن، بلکه بدین جهت است که استبداد و خودکامگی را حق مشروع سلطان می‌دانند و در این فضا افعال سلطان ظلم نیست؛ بلکه استیفای حقوق حقه اوست.

همچنین، بنابر آنچه نقل شده است، ملت فرانسه در قرون وسطی علم را برای پادشاه ننگ می‌دانستند و این نه به سبب تحقیر علم، بلکه بدان سبب است که آنها گمان می‌کرده‌اند علم به سیاست و فنون اداره حکومت، با مشاغل سلطنت در تضاد است و سلطان را از وظایفی که بدو محول شده باز می‌دارد. همچنین در برخی جوامع، پاره‌ای از رفتارهای زنان و مردان را از مصادیق عفت، حیا و غیرت به‌شمار نمی‌آورند؛ اما این تلقی بدان سبب نیست که مردمان آن جوامع اساساً عفت، حیا و غیرت را فضیلت نمی‌دانند. به‌عنوان نمونه، عفت را فضیلت و خوب می‌دانند، اما مرادۀ زن شوهردار با مرد غریبه را از مصادیق بی‌عفتی نمی‌دانند.

در مقابل، می‌توان نمونه‌هایی به دست داد که اصل فضایی چون عدالت، حیا، غیرت، قناعت و تواضع را در آنها سراغ گرفت؛ چنان‌که در همان جوامع مخالف انطباق فضایل بر برخی مصادیق، قاضی را در قضاوت برحقش مدح می‌کنند و حیای کسی را که از شکستن قانون شرم داشته باشد، می‌ستایند و غیرت کسی را که از استقلال مملکتش دفاع کند، تحسین می‌کنند و اگر کسی به آنچه قانون برایش معین نموده است اکتفا کند،

قانعش می‌شمارند و تواضع در برابر زمامداران و رهبران اجتماعی را درخور تحسین می‌دانند (همان، ج ۱، ص ۳۸۱).

بنابراین، به نظر علامه رذیلت‌انگاری برخی فضایل و فضیلت‌انگاری پاره‌ای رذایل، به معنای فقدان اصول اخلاقی جهان‌شمول نیست؛ بنا بر آنکه هرچند این اصول در موضعی بر برخی مصادیق متناسب تطبیق پیدا نمی‌کند، اما در مواضع دیگر تصدیق و تطبیق داده می‌شود.

مغالطه یادشده به گونه‌ای قابل مقایسه با مغالطه خلط میان امر ناظر به واقع و اصل اخلاقی است؛ با این توضیح که منتقدان نسبی‌گرایی توصیفی معتقدند نمونه‌هایی که مردم-شناسان در راستای دفاع از نسبی‌نگری توصیفی ارائه کرده‌اند، می‌تواند اختلاف بر سر امر واقع و اعمال اخلاقی باشد، نه لزوماً اختلاف در باورها و اصول اخلاقی؛ یعنی در مثال حُسن کشتن والدین در جامعه‌ای و قبح آن در جامعه‌ای دیگر، اختلاف دو جامعه نه در اصل اخلاقی احترام به والدین، بلکه در تعیین مصداق آن اصل اخلاقی و بهترین است. جامعه‌ای که سالخوردگان را می‌کشد، کشتن در سنین ضعف و کهولت را نوعی حفظ عزت آنها و مایه راحتی‌شان و از مصادیق احترام به والدین می‌داند و هر دو گروه سعی دارند آنچه به حال سالخوردگان بهترین است اجرا شود؛ اما باورهای آنان درباره آنکه آن بهترین چیست تفاوت دارد (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۵۴؛ فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۲۲۷-۲۲۸).

به دیگر سخن، عادت و رفتار یک جامعه منحصراً محصول ارزش‌های آن جامعه نیست؛ بلکه عادت مردمان جامعه‌ای، افزون بر ارزش‌ها، محصول باورهای مذهبی و ناظر به واقع افراد جامعه و شرایط فیزیکی جامعه است. به عنوان نمونه نخوردن گوشت گاو در جامعه‌ای ریشه در تناسخ به عنوان یک باور مذهبی است، نه اختلاف ارزشی؛ کشتن نوزادان دختر در میان اسکیموها نیز نه به دلیل تفاوت آنان در نوع نگاه به کودکان، بلکه به عنوان آخرین چاره برای مدیریت مشکلات زندگی است (ریچلز، ۱۳۸۹، صص ۴۴-۴۷).

راه حل علامه در مواجهه با مغالطه نخست جز در محور تعبیر و مثال، تفاوت جوهری‌ای با راه حل منتقدان غربی نسبی‌گرایی اخلاقی ندارد.

۲-۳. مغالطه دوم: خلط میان اطلاق مفهومی و اطلاق وجودی

علامه طباطبایی انکار همه‌جانبه فضیلت و در پی آن تغییر حسن و قبح و انکار حسن و

قبح مطلق را نوعی مغالطه تلقی می‌کند. او در این زمینه می‌نویسد:

«أما قولهم: إن الحسن و القبح المطلقين غير موجودين، بل الموجود منهما النسبي من الحسن و القبح و هو متغير مختلف باختلاف المناطق و الأزمنة و الاجتماعات، فهو مغالطة ناشئة من الخلط بين الإطلاق المفهومى بمعنى الكلية و الإطلاق الوجودى بمعنى استمرار الوجود.» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۰).

۱. حسن و قبح به دو صورت نسبی و مطلق قابل طرح است.
۲. حسن و قبح مطلق، به دو گونه حسن و قبح مفهومی، یعنی حسن و قبح با وصف کلیت و اطلاق، و حسن و قبح وجودی، یعنی حسن و قبح دائمی، قابل فهم است. (در ادامه اثبات می‌شود که گونه دوم حسن و قبح وجود دارد.)
۳. حسن و قبح با وصف کلیت و اطلاق، در خارج وجود ندارد؛ بنا بر آنکه هر چه در خارج است، شخصی است نه کلی.
۴. حسن و قبح دائمی بدین معناست که یک مؤلفه (موصوف به حسن و قبح) در همه اجتماعات و در همه زمان‌هایی که اجتماع برقرار است، حسن یا قبیح است.
۵. غرض حقیقی اجتماع بشری دستیابی به سعادت است.
۶. انسان‌ها افعال اختیاری‌شان را در جهت برطرف کردن نقص وجودی و رفع نیازهای دنیوی به کار می‌گیرند.
۷. چنین نیست که همه رفتارهای ما موافق با سعادت انسانی باشد؛ بلکه دائماً رفتارهایی موافق با سعادت و رفتارهایی مخالف با آن است. پس دائماً افعالی وجود دارد که متصف به حسن و قبح می‌شود.

بنابراین حسن و قبح دائمی وجود دارد. بنابراین، آنکه می‌گوید: «حسن و قبح دائمی نیست» ناظر به حسن و قبح با وصف کلیت و اطلاق است نه حسن و قبح وجودی. به دیگر سخن، آنکه اظهار می‌دارد: «حسن و قبح دائمی نیست»، دچار مغالطه خلط میان اطلاق مفهومی (کلیت) و اطلاق وجودی (دائمی) شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۰).

گفتنی است که وجود داشتن گونه دوم حسن و قبح همانند وجود داشتن یک متن

(مثل درخت) یا یک کیفیت (مثل سفیدی) نیست؛ بلکه به تعبیر علامه، از نوع ادراکات اعتباری است که عقل برای آن، در همان خارج، ثبوتی واقعی و نفس‌الامری در نظر می‌گیرد و نفس‌الامر گسترده‌تر از وجود (وجود خارجی و ذهنی) است (رک. همان، ج ۳، ص ۵۲؛ ج ۷؛ ص ۱۱۹). به دیگر سخن، علامه در مبحث حسن و قبح، واقع‌گرا و قائل به ثبوت و خارجیت حسن و قبح است؛ اما از دیدگاه او، خارجیت حسن و قبح، نه خارجیت متنی (مثل خارجیت درخت) و نه خارجیت عرضی (مثل خارجیت کمی و کیفی و نسبتی)، بلکه خارجیت اعتباری است.

۳-۳. مغالطه سوم: خلط میان امر عینی و فرضی

مغالطه دیگری که علامه طباطبایی بر ادعای نسبی‌گرایان وارد می‌کند، خلط میان امر عینی و فرضی است؛ با این توضیح که در نسبی‌گرایی به روایت علامه، هویت اخلاق به موافقت با هدف‌های متبدل اجتماعی تعریف شده است. علامه در نقد این ادعا مطالبی را مطرح می‌کند که می‌توان آن را در طی مقدماتی در قالب دو تقریر عرضه کرد.

۳-۳-۱. تقریر نخست

۱. جامعه‌هیأتی است که با عمل به مجموع قوانین طبیعی پدید می‌آید و اگر اختلالی در نظم و فرایند طبیعی آن رخ ندهد انسان را به سعادت رهنمون می‌کند؛ یعنی غرض طبیعی و حقیقی جامعه سعادت است (همان، ج ۱، ص ۳۸۲).
۲. اجتماع احکامی دارد، همانند حسن و قبح و فضیلت و رذیلت، و این احکام را اجتماع عام به اقتضای طبیعت بشر تعیین می‌کند. به دیگر سخن، حسن و قبح به تلائم یا عدم تلائم با غرض حقیقی اجتماع، یعنی سعادت یا بهره‌مندی انسان از حیات، است و از آنجا که برخی افعال، همانند عدل، همواره با این نوع از غرض اجتماع سازگار است، خوب بودنشان دائمی و ثابت است و پاره‌ای رفتارها، همانند ظلم، بد بودنشان دائمی و ثابت است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۰).
۳. اما اجتماع به غیر از غرض حقیقی‌اش، یعنی سعادت، مرام‌های اجتماعی، یعنی مجموع فرضیات و ایده‌های متغیری، دارد که برای پدید آوردن اجتماع نوین آنها را بر افراد جامعه تحمیل می‌کند.

۴. گاهی مرام‌های اجتماعی با یکدیگر متعارض و متباین اند، یعنی ممکن است هیچوقت در هیچ اجتماعی یک هدف اجتماعی مشترک که مقبول همه افراد و اجتماعات بوده باشد، یافت نشود. بنابراین آن هدفی نیک و در نتیجه پیگیری می‌شود که پیروان آن قدرتمندتر باشند. (همان، ج ۱، ص ۳۸۲).

پس اجتماع به مثابه امر ثابت متفاوت با مرام‌های اجتماعی به مثابه امور متغیر و متعارض است و حسن و قبح دائمی برخی افعال ناظر به اجتماع و طبیعت ثابت بشری است، نه مرام‌های متغیر و متعارض اجتماعی.

۳-۲-۳. تقریر دوم

۱. انسان موجودی اجتماعی خلق شده است.
 ۲. اجزای هر اجتماعی با یکدیگر تلائم دارند نه تزاخمی که خاستگاه تباهی و فروپاشی است.
 ۳. اجزای متلائم اجتماع بشری در پی تأمین سعادت است.
 ۴. امر به عدل و نهی از ظلم به منظور تأمین سعادت است و این دو حکم حق‌اند و ثابت و غیرمتبدل.
 ۵. انسان هم با افعال اختیاری‌اش در پی تکمیل نقص خویش و رفع نیازهای زندگی است.
 ۶. افعال انسان گاهی مطابق سعادت اوست و گاهی نیست.
 ۷. در راستای صلاح حال انسان و سعادت او قوانین و احکام ضروری‌ای وضع می‌شود.
 ۸. مصالح یادشده در راستای سعادت انسان و صفات و احکام برآمده از آنها، همانند حسن و قبح، ثبوت واقعی و عینی و غیرقابل زوال و غیرقابل تبدل دارد.
 ۹. مرام‌های اجتماعی فرضی و متبدل‌اند.
 ۱۰. اجتماع امری فعلیت یافته و محقق و مستمر است.
 ۱۱. مرام‌های اجتماعی، امر بالقوه و متبدل و در حد فرض است.
 ۱۲. امر بالفعل و مستمر متفاوت و متمایز با امر بالقوه و متبدل است.
- پس اجتماع به مثابه امر محقق و مستمر متفاوت با مرام‌های اجتماعی به مثابه امور

فرضی و بالقوه است و حسن و قبح به عنوان امر دائمی نمی تواند تابعی از مرام های متغیر اجتماعی باشد. (همان، ج ۷، ص ۱۱۹)

بنابراین، اعمال اخلاقی بسیار متفاوتی در جهان وجود دارد؛ اما امکان دارد توافقی بنیادین بر سر ارزش ها و اصول اخلاقی پایه وجود داشته باشد (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۵۴). پس اقرار به وجود اعمال اخلاقی مختلف در جوامع گوناگون، قدر مشترک موافقان و مخالفان نسبی گرای اخلاقی است؛ اما مخالفان این تفاوت را موافق با توافقی بنیادین بر سر ارزش ها و اصول اخلاقی تلقی می کنند و موافقان تفاوت را مخالف با توافق بنیادین در اصول اخلاقی ترسیم می کنند.

علامه طباطبایی نیز، با تأکید بر توافق بنیادین بر سر ارزش ها و اصول اخلاقی، نسبی - گرای اخلاقی را نمی پذیرد؛ اما پرسش دیگر آن است که علامه طباطبایی بر اساس چه پایگاه فکری ای به نقد نسبی گرایان اخلاقی پرداخته است؟

۴. پایگاه فکری علامه طباطبایی در نقد نسبی گرایان اخلاقی

از نظر علامه طباطبایی، فطرت چه در مؤمن و چه در کافر محفوظ است؛ با این تفاوت که کافر و گمراه در مقام عمل، ادراک فطری خود را بر غیر مصداق حقیقی (خیر و سعادت) تطبیق می دهد و در نتیجه باطل را حق، و شر و شقاوت را به گمان^۱ خیر و سعادت اخذ می کند. اما مؤمن که فطرتش قرین هدایت شده است، تمامی مقاصد خود را با مصداق حقیقی (حیات جاودان و سعادت) تطبیق می دهد. بنابراین همه انسانها اعم از کافر و مؤمن، از امور، از آن جهت که حق است، پیروی می کنند و امور را، از آن حیث که سعادت است، برمی گزینند. به دیگر سخن، پیروی از باطل، از آن جهت که باطل است، و قصد

^۱ این گمان در آیات «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» و «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً» به عنوان یکی از لوازم ضلالت بیان شده است.

شقاوت، از آن جهت که شقاوت است، محال است^۱ (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۷۷).

حال از آنجا که این هدایت الهی که نوع انسانی را به سوی سعادت و خیر و به سوی منافع وجودش راهنمایی می‌کند، هدایتی است تکوینی و از مشخصات نحوه خلقت اوست و نظام تکوین در هیچ موردی اشتباه نمی‌کند، انسان سعادت وجود خود را قطعاً درمی‌یابد و در آن دچار تردید نمی‌شود؛ همچنان که دیگر انواع مخلوقات، بی‌اینکه دچار سهو و اشتباه شوند، به جبلت و فطرت خود، راهی را که منتهی به سعادت و منفعت و خیرشان می‌شود طی می‌کنند و رخ دادن اشتباه به علت عوامل نامناسب دیگر است که موجودی را از خیرات و منافعش دور می‌سازد و به سمت ضرر و شرش سوق می‌دهد؛ همانند جسم سنگینی که به حسب طبع باید در روی زمین باشد، اما نیرویی او را اجباراً از زمین دور می‌کند و به بالا می‌برد و با ابطال اثر نیروی واردشده، دوباره به سوی زمین برمی‌گردد و این بازگشت به طور طبیعی در خط مستقیم صورت می‌گیرد؛ اما با ورود نیروی مخالف، دستخوش انحراف می‌شود (همان، ج ۹، ص ۴۳-۴۴).

قرآن کریم نیز بر این نکته تأکید و بیان می‌کند که راه سعادت در زندگی، در محور علم و عمل، بر هیچ انسانی پوشیده نیست و هر انسانی با سرمایه فطرت خود اعتقادات حق و عمل صالح را می‌شناسد؛ چنان که در آیاتی آمده است: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم/۳۰)؛ «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى - وَ پس از پنج آیه - فَذَكَّرَ إِنَّ نَفَعَتِ الذِّكْرَى سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى وَ يَتَجَبَّبَهَا الْأَشْقَى» (اعلیٰ / ۵-۱)؛ «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس / ۱۰).

گاهی انسان در اعتقاد و یا عملش از راه حق منحرف و دچار اشتباه می‌شود؛ اما این خطا مستند به فطرت انسانی او و هدایت الهی نیست؛ بلکه به این علت است که او عقل

^۱ فالإدراك الفطري محفوظ له غير أنه يطبقه في مقام العمل على غير مصداقه. قال تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا»: النساء: ۴۷، و أما إنسان يتبع الباطل بما هو باطل، و يقصد الشقاء و الخسران بما هو شقاء و خسران فمن المحال ذلك. قال تعالى: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»: الروم: ۳۰.

خود را به کار نبسته و راه رشد را گم کرده است، از هوای نفس پیروی نموده و جنود شیطان او را فریفته است؛ چنان که در قرآن آمده است: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى» (نجم/۲۳) و «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» (جاثیه/۲۲)

پس خدای سبحان حایل میان انسان و قلب او است، و انسان هر چه دارد و به هر چیزی که به نحوی از انحا اتصال و ارتباط دارد، خداوند به آن چیز نزدیک‌تر است؛ چنان که فرموده: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶) آیه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال/۲۴) نیز به همین حقیقت اشاره می‌کند که خدای تعالی مالک حقیقی تمامی موجودات از جمله انسان است، پس او از خود انسان به انسان و قوای او، نزدیک‌تر است؛ چون هر چه انسان دارد، خدای تعالی به او تملیک کرده؛ پس او میان انسان و مایملکش حائل و رابط است.

درباره وجه ارتباط عبارت «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ...» (انفال/۲۴) با «اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال/۲۴) می‌توان گفت که حائل بودن خداوند میان انسان و قلب او راه را بر تمامی عذرهای در نپذیرفتن دعوت خدا و رسولش می‌بندد؛ زیرا حقیقت این دعوت، دعوت به توحید است که سبب حیات حقیقی انسان است، و چون خدا از هر چیزی حتی از قلب انسان به او نزدیک‌تر است، و از سوی دیگر قلب اولین چیزی است که انسان آن را به و جدان خود درک نموده، می‌شناسد، پس انسان خدای تعالی را از قلب خود که وسیله ادراک و سبب اصلی علم و معرفت او است بهتر و زودتر می‌شناسد (همان، ج ۹، ص ۴۵-۴۹).

همچنین، علامه طباطبایی با تأکید بر شهود و مؤلفه فطرت بیان می‌دارد: انسان با شهود تام و ساده، خوبی امور خوب و بدی امور بد را در خود می‌یابد (طباطبایی، بی‌تا ب، ص ۱۷) و در موضع دیگر اظهار می‌دارد: با استناد به کریمه «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/۸)، فجور و تقوای انسان‌ها برای آنها به الهام فطری و الهی معلوم است و هر که می‌داند چه کارهایی شایسته است و چه کارهایی را نباید کرد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۵). بالاتر از آن، از دیدگاه علامه طباطبایی، دین فطری است و اگر اختلافی در دین هست، مستند به بغی (حسادت و طغیان) است نه فطرت

(طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۰۵، ج ۲، ص ۱۲۵).

علاوه بر این، او در مقام بیان مصداق خوبی، سه مصداق کلان توحید ذاتی، ولایت مطلقه و نبوت عامه را نام می‌برد؛ مصداقی که ما از سویی به اقتضای فطرت و شهود تام برآمده از آن، بدان رهنمون می‌شویم و از سوی دیگر، اسلام به نحو تام و کامل بدانها می‌پردازد (طباطبایی، بی تا ب، ص ۱۷). بنابراین، علامه طباطبایی با تأکید بر مؤلفه فطرت به طرح نوعی شهودباوری در اخلاق پرداخته است. به تعبیر علامه، هر انسانی با سرمایه فطرت خود اعتقادات حق و عمل صالح را می‌شناسد. منظور از شهودی بودن اخلاق نزد علامه این است که خوبی و بدی را ما با مواجهه مستقیم در خود می‌یابیم؛ فارغ از تجربه و استدلال. به تعبیری، خوب بودن خوبی‌ها و بد بودن بدی‌ها را بدون هیچ واسطه‌ای می‌فهمیم، نه از طریق حواس یا فرمان الهی یا تجربه یا عقل یا احساسات عاطفی. اما دیگر مؤلفه‌ها، همانند فرمان الهی، تجربه و عقل، می‌توانند در تأیید، ترجمه، کشف، تفسیر و تبیین اصول اخلاقی برآمده از شهود نقش مهمی ایفا کنند. به دیگر سخن، مؤلفه‌هایی همانند فرمان الهی و تجربه و عقل در جلوگیری از خطا در داوری اخلاقی و کشف و توجیه بهتر احکام اخلاقی به یافته‌های شهودی در قلمرو اخلاق مدد می‌رسانند.

گفتنی است که گاهی ممکن است به دلایلی، از جمله مداخله قوای ادراکی و تحریکی و غرایز و تربیت‌های متفاوت اجتماعی، شهودات متفاوت و تفسیرهای متفاوت و متعارضی از شهود به عمل آید یا به تعبیر علامه طباطبایی، دو حکم فطری با یکدیگر تزامن یابند. در چنین حالتی می‌توان در شهودگرایی اخلاقی علامه طباطبایی، از نقش آفرینی نقل (دین و به تعبیری، فرمان الهی) و عقل سخن گفت^۱ (ر.ک. طباطبایی،

^۱. به تعبیر مور، شهود بسیط، تعریف‌ناپذیر و در پی آن، بدیهی است (مور، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹ و ۱۲۵)؛ اما مخالفان مور و شهودگرایی اخلاقی بر این باورند که شهودگرایی اخلاقی در هنگام تعارض و تنوع شهودها نمی‌تواند کارآمد باشد. افزون بر آن، شهودهای اخلاقی تا حد زیادی برآمده از تربیت‌های اجتماعی ماست و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است (برای آگاهی از اشکالات شهودگرایی اخلاقی ر.ک. پالمر، ۱۳۸۹، ص ۳۲۲؛ همان، پانویس ۱؛ گنسلر، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴). اما همان‌طور که گفته

۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۲۵؛ با این توضیح که:

۱. خدا احکم/خیر الحاکمین است. به تعبیری، خدا ناظر آرمانی است (همان، ج ۷، ص ۱۱۹؛ ج ۸، ص ۱۹۰؛ ج ۲۰، ص ۳۲۱؛ فنایی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲، ۲۳۶).
۲. خوبی و بدی را شهوداً به فطرت درمی یابیم (طباطبایی، بی تا ب، ص ۱۷).
۳. فطرت، و به تبع آن شهود، دارای مراتب است (همو، بی تا ج، ص ۲۹، ۷۲).
۴. هر که به خدای خیر الحاکمین نزدیک تر باشد، شهود قوی تری خواهد داشت.
۵. هر که شهود قوی تری داشته باشد، در شناخت و تشخیص و داوری اخلاقی صائب تر است.
۶. هر که به خدای خیر الحاکمین نزدیک تر باشد، در شناخت و تشخیص و داوری اخلاقی صائب تر است (همو، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۹؛ ج ۷، ص ۳۷۹؛ ج ۹، ص ۵۶؛ فنایی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲، ۲۳۶).
۷. انسان کامل مقرب ترین انسان به خداست و در نتیجه قوی ترین شهود و صائب ترین شناخت و تشخیص و داوری اخلاقی را داراست (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱؛ ص ۸۳؛ همو، بی تا الف، ص ۳۴۰).
۸. پیامبر اکرم (ص) مصداق اتم انسان کامل است (رک: همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۴؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲؛ ص ۱۸۰).
۹. قرآن به عنوان کشف اتم محمدی است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۱۸). در نتیجه قرآن، به عنوان کتاب آسمانی، مشتمل بر صائب ترین شناخت و تشخیص و داوری اخلاقی است. بنابراین، شهود پیامبر اکرم (ص) به عنوان انسان کامل، به ویژه شهود اتم او، یعنی قرآن کریم، میزان مهمی در تعارضات شهودهای متعارف اخلاقی است؛ چنان که علامه طباطبایی در این باب آورده است:

شد، شهود گرایی اخلاقی علامه طباطبایی در دستگاهی سازوار با عقل و نقل طراحی شده است و اشکالات شهود گرایی اخلاقی بر شهود گرایی اخلاقی علامه کارگر نیست. (ر.ک. پالمر، ۱۳۸۹، ص ۳۲۲)

«والتنافی بین حکمین فطریین فما نحن فیہ من هذا القبیل، فسلوک فطرة الإنسان إلى المدنية ثم سلوکها إلى الاختلاف يؤديان إلى التنافی، و لكن الله يرفع التنافی برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتبشير و الإنذار، و إنزال الكتاب الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فیہ.» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۲۵).

کار علامه طباطبایی را در طرح عقلانی اصول اخلاقی و تاکید بر دریافت عقلانی اصول ثابت و نفس‌الامری اخلاق و تحلیل‌های عقلانی مفصل از شهودهای اخلاقی، می‌توان از محورهای نقش عقل در قلمرو اخلاق و شهودهای اخلاقی دانست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۴۸؛ ج ۷، ص ۱۱۹).

اما همچنان این پرسش از علامه طباطبایی پابرجاست: دین و اخلاق چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ آیا رابطه آنها با یکدیگر، رابطه وجودی است یا رابطه معرفتی؟ آن دو رابطه روان‌شناسانه با یکدیگر دارند یا رابطه منطقی؟ یا اساساً رابطه‌ای میان آنها برقرار نیست و آن دو مستقل از یکدیگر به حیاتشان ادامه می‌دهند؟ به نظر می‌رسد در این زمینه ابهاماتی وجود دارد و صرفاً می‌توان گفت: دین می‌تواند در محورهای متنوعی در قلمرو اخلاق نقش‌آفرینی کند. برخی از آن محورها به این قرار است: تصحیح نگرش انسان در قبال زندگی دنیا، بیان صور غیبی و نتایج اخروی اعمال، مهار و تعدیل خودخواهی، عبادت به مثابه امر مقرب به خدای ناظر آرمانی و ارائه الگوهای اخلاقی و بیان فضایل عالی و رذایل پنهان (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۲۷، ۳۳۳؛ ج ۸، ص ۴۹؛ فنایی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸).

همچنین، تردید در خصوص امکان مراجعه همگانی به شهود انسان کامل در همه موارد و پیوند شهود با دین از مواضع در خور تأمل تأسیس نظریه شهود‌گرایی اخلاقی بر مبنای آرای علامه طباطبایی است. افزون بر آن، اگر دین و عقل مصحح شهودهای اخلاقی ما هستند، علی‌القاعده آن دو، مقدم بر شهود، می‌توانند مبنای اخلاق قرار گیرند و شهود‌گرایی لغو به نظر می‌رسد.

۵. نتیجه‌گیری

اولاً در هسته مرکزی فرااخلاق علامه طباطبایی این مؤلفه‌ها وجود دارد: اختلاف بر سر امر واقع و اعمال اخلاقی، نه در باورها و اصول اخلاقی؛ پذیرش عینیت ارزش‌ها و انکار فروکاست اخلاق به چانه‌زنی؛ فهم شهودی و عقلانی ارزشها؛ تأکید بر حقایق

جهان شمول در اخلاق، همانند نیک بودن همیشگی عدالت و زشت بودن ظلم؛ نقش آفرینی نهاد مشترک و فطری بشر در تعیین درستی و نادرستی کردار بر پایه حقایق جهان شمول اخلاقی؛ امکان داوری اخلاقی درباره رفتار مردمان جامعه خود و دیگر جوامع بر پایه حقایق جهان شمول اخلاقی.

ثانیاً نسبی گرایی اخلاقی نزد علامه طباطبایی متضمن سه مغالطه است که عبارت‌اند از: ۱. مغالطه خلط میان اصل اخلاقی و عدم انطباق آن بر واقع؛ ۲. مغالطه خلط میان اطلاق مفهومی (کلیت) و اطلاق وجودی (استمرار وجود)؛ ۳. مغالطه خلط میان امر عینی و فرضی.

ثالثاً پایگاه فکری علامه در نقد نسبی گرایی اخلاقی، شهود گرایی مستند به فطرت است؛ با این توضیح که خداوند نامتناهی است و دقیقاً به همین دلیل، حضور فراگیر دارد و نزدیک‌ترین حقیقت به آدم و عالم است و علامه طباطبایی بنا بر این حضور و فطرت الهی انسان‌ها، معتقد است که خدا راه را بر تمامی عذر‌ها در نپذیرفتن دعوت خدا و رسولش می‌بندد، و دقیقاً به همین دلیل می‌توان نوعی شهود گرایی اخلاقی را در علامه سراغ گرفت؛ شهود گرایی‌ای که عقل و نقل آن را تأیید و تفسیر و تبیین کرده، به مثابه میزانی در حل تعارض میان شهودات متعارض به ما کمک می‌کنند. بنابراین، در این فضا می‌توان ادعا کرد در نظریه فرا اخلاقی علامه طباطبایی، انسان بنیاد اخلاقی دارد و بایدها و نبایدهای اخلاقی را باید در سرشت او و سازوار با نقل و عقل جستجو کرد، نه به مثابه امر تحمیلی و بیرون از عمارت وجودش.

منابع

- پالمر، مایکل (۱۳۸۹)، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی‌رضا آل‌بویه، تهران، سمت، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی، محسن و سلاطین، مصطفی (۱۳۹۱)، «گزارش و تحلیل دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره نسبی‌گرایی اخلاقی»، *اخلاق و حیانی*، شماره ۱، صص ۷۵-۱۰۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، *هنر و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- ریچلز، جیمز (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران، انتشارات حکمت.
- شمالی، محمدعلی (۱۳۸۸)، «نسبیت‌گرایی اخلاقی؛ نماها و مباحث»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۴۲، صص ۵۶-۷۷.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، *بررسی‌های اسلامی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- _____ (بی تا الف) *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- _____ (بی تا ب)، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، موسسه النعمان.
- _____ (بی تا ج)، *رسالة لب اللباب فی سیر و سلوک اولی الألباب*، جلد ۱، دارالمحجة البيضاء، بیروت، چاپ: اول.
- _____ (۱۳۷۸)، *شیعه در اسلام* (طبع قدیم)، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
- _____ (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- _____ (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۹۲)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
- فناهی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- گنسلر، هری جی. (۱۳۹۲)، *درآمدی جدید بر فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، آسمان خیال.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مور، جورج ادوارد (۱۳۸۸)، *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، تهران، سمت، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

Harman, Gilbert and Thomson, Judith Jarvis (1988), *Moral Relativism and Moral objectivity*, Blackwell,.

Gowans, Chris, "Moral Relativism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-relativism/>.

Pojman, Louis P & Fieser, James (2012), *Ethics Discovering Right And Wrong*, Seventh Edition, United States Of America, Wadsworth.

Kellenberger, J (2008), *Moral relativism: a dialogue*, Rowman & littlefield publishers, United States of America.

Nilson, Kai (1967), "Ethical Relativism and the Facts of cultural Relativity", in *Social Research*, vol 33, pp. 35-49.

Shapiro, Dan (2008), "What is ethical relativism?" Presentation to the Knights of the Round Table, *Research Associate Sheldon Chumir Foundation for Ethics in Leadership*, October 14.

Sheehy, Paul (2006), "Moral Relativism", in *Richmond Journal of Philosophy*, 13, Autumn. Availabe at: http://www.richmond-philosophy.net/rjp/rjp_back_issues.php

Sumner, William; Graham, Folkways (1902), *A study of the Sociological importance of Usages, manners, customs , Mores, and morals*, The Athenæum Press, Boston.

Wong, David. B (1984), *Moral Relativity*, University of California Press, Berkeley.