

تبیین تلازم مطلق گرایی و واقع گرایی

سیدحسین رکن‌الدینی*

چکیده

یکی از شیوه‌های دسته‌بندی مکاتب اخلاقی، تقسیم این مکاتب به واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی بر اساس نظریه‌های مربوط به فرا اخلاق است. هر یک از مکاتب واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا، لوازم و پیامدهایی را در پی دارند. از جمله لوازم و پیامدهای واقع‌گرایی اخلاقی، مطلق‌گرایی اخلاقی عنوان شده است. در این نوشتار تلاش شده تا ضمن اشاره به منبع این تقسیم‌بندی و ارائه تعریف مورد قبول از واقع‌گرایی اخلاقی و بیان مراد خود از مطلق‌گرایی و تفاوت آن با نسبی‌گرایی اخلاقی، با استفاده از نظریه‌های اندیشمندان اسلامی معاصر، پاسخ قانع‌کننده‌ای برای سؤال اصلی این نوشتار مبنی بر اینکه «آیا می‌توان جاودانه بودن اصول ارزش‌های اخلاقی را اثبات کرد؟» و نیز «نحوه استنتاج جاودانه بودن این اصول از واقع‌گرایی اخلاقی چگونه است؟» ارائه شود. بر این اساس، ضمن انتخاب دیدگاه خود مبنی بر مطلق‌گرایی حداقلی، دیدگاه سه اندیشمند اسلامی معاصر، یعنی شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح که هر کدام تلاش کرده‌اند تا با تبیینی متفاوت، مطلق‌گرایی و جاودانه بودن احکام اخلاقی را اثبات کنند، نقد و بررسی شده و این نتیجه به دست آمده که در مجموع، مطلق‌گرایی اخلاقی می‌تواند به عنوان یکی از پیامدها و لوازم واقع‌گرایی اخلاقی مورد توجه قرار گیرد و دست‌کم با توجه به تبیین آیت‌الله مصباح این مهم دست‌یافتنی است.

کلیدواژه‌ها: مطلق‌گرایی اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی اخلاقی، آیت‌الله مصباح، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله شهید مطهری.

مقدمه

یکی از محوری‌ترین و مهم‌ترین مباحث در حوزه فلسفه اخلاق، بحث از هستی‌شناسی جملات اخلاقی است. سؤال اصلی آن است که «آیا محکی جملات اخلاقی در عالم واقع، وجود دارد؟» جهتگیری ما در این زمینه، بر سایر مباحث فلسفه اخلاق، به ویژه معرفت‌شناسی اخلاقی تأثیر مستقیم و چشم‌گیری دارد. مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح شده در بحث هستی‌شناسی جملات اخلاقی، ذیل دو عنوان کلی و مشهور «واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی»^۱ قرار می‌گیرد.

اندیشمندان در این بحث فلسفی مهم که هم بسیار قدیمی است و هم فراز و نشیب‌هایی را طی کرده، رویکردهای متفاوتی را ابراز کرده‌اند و نتیجه این رویکردها این بوده که در یک تقسیم‌بندی کلی، آنها را واقع‌گرا یا غیرواقع‌گرا نامیده‌اند.^۲ برای مثال، بعضی، وجود حقایق اخلاقی، مثل خیر و خوبی یا شر و بدی را در قالب مثل فرض کرده‌اند.^۳ همچنین بعضی دیگر، آنها را زائیده امر و نهی الهی^۴ دانسته‌اند و گروهی دیگر نیز این حقایق را جزء طبیعت عالم^۵ به شمار آورده و عده‌ای این حقایق را تابع امر گوینده^۶ و توصیه توصیه‌گر یا تابع احساسات^۷ و امثال آن دانسته‌اند.

منشأ این تقسیم‌بندی و این اختلاف دیدگاه این است که برخی معتقدند احکام و جملات اخلاقی از سنخ جملات انشایی است و هیچ‌گونه حکایتگری از واقعیت خارجی ندارند و عده‌ای دیگر معتقدند احکام و جملات اخلاقی از سنخ جملات خبری بوده و از عالم واقع و خارج، حکایت می‌کنند. دسته اول، غیر واقع‌گرا و دسته دوم، واقع‌گرا نام گرفته‌اند. به همین دلیل به جرأت می‌توان گفت که مهم‌ترین عامل تعدد و تنوع مکاتب اخلاقی همین مسئله است؛ یعنی اختلاف در واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی اخلاقی.

از طرفی هر یک از دو طرف تقسیم، لوازم و پیامدهایی دارند و به تبع آن هر یک از مکاتب اخلاقی لوازم و پیامدهای خاص خود را پیدا می‌کند که در جای خود درباره آنها بحث شده است. با توجه به عنوان این نوشتار و با عنایت به اینکه یکی از لوازم و پیامدهای واقع‌گرایی اخلاقی، مطلق‌گرایی اخلاقی عنوان شده است، پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که «چگونه می‌توان جاودانه بودن اصول و ارزش‌های اخلاقی و مطلق بودن آنها را از طریق واقع‌گرایی اثبات کرد؟»

در این نوشتار، کوشش ما آن است که پاسخ این پرسش را از دیدگاه سه فیلسوف و اندیشمند بزرگ اسلامی معاصر، آیت‌الله شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح جویا شویم و چگونگی این تلازم را از نگاه هر یک از این سه اندیشمند، تحلیل و بررسی کنیم. پیش از بررسی پاسخ این سه بزرگوار، توضیح مختصری درباره چند موضوع لازم به نظر می‌رسد.

نکات مقدماتی

۱. واقع‌گرایی

واقع‌گرایی در حوزه‌های مختلف فلسفه وارد شده و لازم است ابتدا به انواع واقع‌گرایی در این حوزه‌ها اشاره کرده، سپس بحث واقع‌گرایی اخلاقی را پی بگیریم.

۱-۱. واقع‌گرایی در حوزه هستی‌شناسی

متافیزیک یا هستی‌شناسی در پی پاسخ به دو پرسش است: وجود چیست؟ و چه اقسامی از اشیا و امور، حقیقتاً در عالم وجود دارد؟^۸ هستی‌شناسی^۹ دانشی است که در آن از ویژگی‌های موجود مطلق بحث می‌کند؛ دانشی است که در آن خواص «بودن» را بررسی می‌کنند؛^{۱۰} یا در آن «از مطلق وجود و احکام و عوارض آن گفت‌وگو می‌کنند.»^{۱۱} واقع‌گرایی از قرن چهاردهم میلادی در برابر نومیالیسم^{۱۲} (= اصالت تسمیه) قرار گرفت؛ به این معنا که واقع‌گرایان، کلیات و مفاهیم کلی را دارای وجودی حقیقی می‌دانستند و نومیالیست‌ها منکر وجود حقیقی برای کلیات بودند.^{۱۳} همچنین ایده‌آلیست‌ها که ناواقع‌گرا بودند، در مقطعی، منکر وجود جهانی مستقل از ذهن شدند.^{۱۴} به هر حال، نتیجه این نزاع در حوزه هستی‌شناسی موجب شد تا دو دیدگاه فوق، پدید آید.

۲-۱. واقع‌گرایی در حوزه معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی نیز شاخه‌ای از فلسفه به شمار می‌آید و در آن از ماهیت^{۱۵} و چیستی شناخت شناخت انسان و... بحث می‌شود. چنانچه در حوزه هستی‌شناسی دیدگاهی واقع‌گرایانه داشته باشیم مبنی بر اینکه موجودات می‌توانند مستقل از احساس و ذهن انسان در عالم وجود داشته باشند، در معرفت‌شناسی نیز نگاه واقع‌گرایانه این می‌شود که عقل انسان ممکن است دست‌کم برخی از حقایق را در عالم، درک و کشف کند؛ به عبارت دیگر «عقلی دانستن ارزش‌ها متفرع بر پذیرش ذاتی دانستن آنهاست. ابتدا باید پذیرفت که

حقیقتی یا صفتی یا چیزی در عالم واقع هست تا بعد نوبت آن برسد که آیا عقل، خود، توانایی درک و کشف آن را دارد یا نه؟^{۱۶}

۲. واقع‌گرایی اخلاقی

هر چند تعریف‌های متعددی برای واقع‌گرایی اخلاقی ارائه شده، لکن وجه مشترک تمام این تعریف‌ها این است که «واقع‌گرایی اخلاقی، یعنی اعتقاد به وجود حقایق اخلاقی و به تبع آن، وجود اوصافی نظیر خوب، بد، درست و... که البته این حقایق و اوصاف، از آگاهی‌ها، باورها، گرایش‌ها و امیال ما مستقل‌اند.»^{۱۷} از لوازم این تعریف این است که اولاً: اگر گزاره‌ای از حقیقت یا وصف اخلاقی حکایت کند، قابلیت صدق و کذب خواهد داشت، ثانیاً: دست‌کم برخی از گزاره‌های حکایتگر از حقیقت یا وصف اخلاقی صادق هستند.^{۱۸}

با دقت در این تعریف، به خوبی معلوم می‌شود که مراد ما از واقع‌گرایی اخلاقی، یک بحث هستی‌شناختی درباره جملات اخلاقی است مبنی بر اینکه «خوبی و بدی کارهای اختیاری و صفات برآمده از رفتارهای اختیاری انسان، در ذات و نهاد آنها نهفته است، و به خواست و آگاهی فرد یا جمع یا امثال آن ارتباطی ندارد.»^{۱۹} هرچند در اینکه مراد از ذاتی در «ذاتی بودن حسن و قبح» چیست؟ اختلاف نظر وجود دارد، ولی در عین حال، مراد طرف‌داران و مخالفان ذاتی بودن حسن و قبح کاملاً روشن است؛ به این معنا که مراد طرف‌داران ذاتی بودن حسن و قبح از ذاتی این است که ارزش افعال اخلاقی در ذات آنها نهفته و به عبارت دیگر، مصلحت و مفسده آنها در واقع و نفس‌الامر است.^{۲۰}

۳. پیامدهای واقع‌گرایی اخلاقی

گرایش به هر یک از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی اخلاقی پیامدهایی را در پی دارد. بعضی از پیامدهای واقع‌گرایی اخلاقی عبارت است از:

۱. صدق و کذب‌پذیر بودن گزاره‌های اخلاقی (قابلیت ردّ و اثبات)؛
 ۲. امکان ارائه معیار برای معقولیت احکام اخلاقی؛
 ۳. عدم امکان کثرت‌گرایی اخلاقی و در نتیجه، عدم پذیرش حجیت مکاتب اخلاقی متنوع (وحدت‌گرایی اخلاقی در مقابل کثرت‌گرایی اخلاقی)؛
 ۴. معناداری تلاش انبیا و مصلحان و خیراندیشان برای تکمیل ارزش‌های اخلاقی.^{۲۱}
- البته ممکن است گفته شود که این ویژگی، در برخی نظریه‌های ناواقع‌گرایی نیز

وجود دارد، لکن این امر منافاتی ندارد با اینکه این مهم یکی از ویژگی‌های واقع‌گرایی اخلاقی نیز باشد؛

۵. مطلق‌گرایی اخلاقی^{۲۲} که خود مانع بروز بسیاری از پیامدهای منفی خواهد بود.^{۲۳}

۴. مطلق‌گرایی اخلاقی

با توجه به بحث‌های بسیاری که دربارهٔ مطلق‌گرایی اخلاقی مطرح است، ضرورت دارد مقداری دربارهٔ مطلق‌گرایی اخلاقی، معنای آن و همچنین تعیین معنای مورد نظر، توضیح داده شود. مطلق‌گرایی در برابر نسبی‌گرایی اخلاقی است و برای روشن شدن مفهوم مطلق‌گرایی اخلاقی ابتدا باید نسبی‌گرایی اخلاقی را بهتر و بیشتر شناخت.^{۲۴}

نسبیت‌گرایی اخلاقی، بر سه دسته کلی توصیفی، فرا اخلاقی و هنجاری تقسیم می‌شود.^{۲۵} در این میان، آنچه در بحث حاضر در مقابل مطلق‌گرایی مطرح می‌شود، نسبیت‌گرایی فرا اخلاقی است و بحث‌هایی که از مکاتب نسبیت‌گرا؛ مثل لذت‌گرایی شخصی، اخلاق مارکسیستی، جامعه‌گرایی، احساس‌گرایی و... می‌شود، مراد همین قسم از نسبیت‌گرایی است. نسبی‌گرایی حداقل دو معنا دارد و توجه به تفاوت میان این دو معنا بسیار مهم است:

گاهی مراد از نسبی بودن یک حکم این است که آن حکم نسبت به شرایط و قیود واقعی موضوع خود، نسبی و تغییرپذیر است، مثل اینکه گفته شود: جوش آمدن آب در دمای صد درجه نسبی است؛ یعنی نسبت به شرایط و قیود واقعی خود متفاوت خواهد بود، در حالی که همین آب اگر مثلاً خالص باشد، در فشار هوای یک اتمسفر، همیشه در صد درجه جوش خواهد آمد؛ یعنی با این شرایط و قیود خاص، ثابت و لایتغیر خواهد بود. به عبارت دیگر، در این صورت، حکم، مطلق می‌شود و دیگر نسبیت معنا نخواهد داشت.

اما گاهی نسبی بودن یک حکم به معنای این است که حتی در شرایط واقعی، ثابت و تغییرناپذیر نباشد و بین حکم و واقعیت هیچ ارتباطی برقرار نشود. نتیجه این معنا از نسبیت این می‌شود که احکام، تابع شرایط و قیود واقعی خود نیستند، بلکه تابع میل و سلیقه افراد یا قرارداد و اعتبار جوامع هستند.^{۲۶}

اما مطلق‌گرایی، حداقل دو کاربرد متفاوت دارد که به مطلق‌گرایی حداکثری و حداقلی معروف شده است.

مطلق‌گرایی حداکثری که ایمانوئل کانت^{۲۷} نیز از آن دفاع کرده است، مدعی است که احکام و ارزش‌های اخلاقی، مطلق، ثابت و همیشگی‌اند^{۲۸} و در هیچ شرایطی تغییر نکرده و استثنای پذیر^{۲۹} نیستند. از نظر کانت کار خوب، کاری است که بر اساس اراده‌ی خوب و برای انجام وظیفه و بدون توجه به نتایج آن انجام پذیرد، ضمن اینکه باید تعمیم‌پذیر نیز باشد. و این همان چیزی است که عقل برای ما تعیین می‌کند. کانت معتقد است که این «امر مطلق» است که قانون عقل را برای^{۳۰} ما تعیین می‌کند تا نتیجه‌اش تعمیم‌پذیری باشد. او در یکی از تقریرهایش برای امر مطلق می‌گوید: «تنها بر پایه‌ی آن آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی که آن آیین، قانونی عام باشد».^{۳۱} براساس دیدگاه کانت راست‌گویی همیشه و در همه جا و برای همه کس و در هر شرایطی خوب است و باید راست گفت هر چند این راست‌گویی توالی فاسد زیادی داشته باشد و به طور مثال، به قتل فرد یا افراد بی‌گناهی منجر شود. آنچه از نظر او مهم است این است که براساس وظیفه‌ای که عقل انسان - که وجه مشترک میان تمام انسان‌هاست - برای او تعیین کرده، همیشه باید راست بگوید، نتیجه‌اش هر چه باشد مهم نیست.

اما مطلق‌گرایی حداقلی مدعی است که: «اصول احکام و ارزش‌های اخلاقی، اموری ثابت، همیشگی و همگانی‌اند و هرگز استثنا نمی‌پذیرند و نسبی بودن برخی دیگر از احکام و ارزش‌های اخلاقی به معنای نسبیت [ناظر به] شرایط واقعی است».^{۳۲} چنانچه دقت شود این معنا از مطلق‌گرایی با همان معنای اول نسبی‌گرایی مطابقت دارد که اشاره شد (حکم اخلاقی نسبت به شرایط و قیود واقعی موضوع خود، متفاوت و تغییرپذیر خواهد بود). برای مثال، گزاره «کشتن انسان بد است» نمی‌تواند حکمی مطلق باشد، بلکه نسبی است؛ یعنی بستگی به قیود واقعی آن دارد. اما گزاره «کشتن انسان بی‌گناه بد است» حکمی مطلق است؛ یعنی با قید «بی‌گناه» این حکم مطلق خواهد بود.

مراد از مطلق‌گرایی اخلاقی در اینجا همان مطلق‌گرایی حداقلی است و بر این اساس مدعا این است که اگر کسی مبنای واقع‌گرایی اخلاقی را بپذیرد و به وجود حقایق اخلاقی و به تبع آن وجود اوصافی نظیر خوب، بد، درست و... اعتقاد داشته باشد و نیز آنها را از آگاهی‌ها، گرایش‌ها و امیال خود مستقل بداند و نیز لوازم آن را از جمله صدق و کذب‌پذیر بودن قضایای اخلاقی و صادق بودن حداقل بعضی از آنها را بپذیرد، تنها یکی از پیامدهای این گرایش، مطلق‌گرایی خواهد بود؛ به این معنا که «همه ارزش‌های اخلاقی مطلق‌اند و

تابع سلیقه و قرارداد افراد نیستند و در عین حال می‌پذیریم که برخی از احکام اخلاقی، به معنای دیگری نسبی و مقید به شرایط خاص هستند.^{۳۳}

توضیح اینکه، برخی گزاره‌های اخلاقی، مانند «عدل خوب است»، مطلق است و تابع هیچ قید و شرطی نیست، بلکه فراگیر بوده و در هر زمان و مکان به اطلاق خود باقی است و در هیچ شرایطی استثنا نمی‌پذیرد. اما دسته‌ای دیگر از گزاره‌ها، مانند «کشتن انسان بد است» مقید به بی‌گناهی یا قیودی شبیه آن می‌باشد و با وجود این قید، مطلق و همیشگی بوده و استثنا نمی‌پذیرد. این در حالی است که هر دو قضیه فوق را طبق مبنای واقع‌گرایی اخلاقی، اخباری دانسته و حکایتگر از واقعیات اخلاقی می‌دانیم، چون بر این اساس، تمام احکام اخلاقی مبتنی بر واقعیات هستند. با وجود این، چگونه است که گزاره «عدل خوب است» بدون هیچ قید و شرطی مطلق است، ولی گزاره «کشتن انسان بد است» مطلق نیست، بلکه تابع قید یا قیود خاص خود است و از این جهت نسبی است و با قیود و شرایط خاص، مطلق خواهد بود؟ «ممکن است بگوییم تفاوت این دو دسته از احکام اخلاقی این است که برخی از آنها فقط ریشه در فطرت انسانی دارند و بدون قید و شرط با هدف اصلی و مطلوب نهایی انسان مرتبط هستند و چون فطرت انسان و غایت مطلوب واقعی او تغییرناپذیر است، ارزش‌هایی نیز که بر آن مبتنی هستند، تغییرناپذیرند و اینها همان اصول اخلاقی و ارزشی از دیدگاه اسلام می‌باشند. اما در برخی دیگر از احکام اخلاقی، مانند «بد بودن کشتن انسان»، موضوع به گونه‌ای است که مصلحت یا مفسد آن، تابع شرایط و قیود واقعی خاصی است و با تغییر آن شرایط، مصالح یا مفاسد واقعی تغییر می‌کند. و اینها همان احکام مقید اخلاقی‌اند و می‌توان به معنای مذکور آنها را نسبی دانست.»^{۳۴}

طبق بیان فوق، ثابت بودن و جاودانه بودن احکام اخلاقی بر مبنای واقع‌گرایی اخلاقی و اینکه اصول اخلاقی در واقعیات، ریشه دارند تبیین شد و احکام اخلاقی در قالب دو گروه معرفی شدند: یک گروه، احکامی که صریح و شفاف^{۳۵} هستند و بدون هیچ قید و شرطی حکایت‌گری از واقع دارند، مانند «خوب بودن عدل» و گروه دیگر، احکامی که صراحت و شفافیت آنها وابسته به قیود و شرایط آنهاست و قبل از آمدن قیود و شرایط، مبهم یا مجمل هستند، لکن بعد از آمدن قیود خاص و شفاف شدن، همواره ثابت و تغییرناپذیر خواهند بود.

سه تبیین متفاوت از جاودانگی اصول اخلاقی با توجه به التزام به واقع‌گرایی

بعد از بیان مطالب مقدماتی اکنون دیدگاه سه اندیشمند معاصر دربارهٔ تلازم واقع‌گرایی اخلاقی و مطلق‌گرایی بررسی می‌شود:

۱. تبیین استاد شهید مطهری

دیدگاه شهید مطهری^{۳۶} را ضمن یک مقدمه و چند نکته توضیح می‌دهیم:

مقدمه: براساس دیدگاه ایشان اولاً: دو نوع کار وجود دارد: نوع اول، کاری است که برای بشر قابل ستایش، تحسین و پاداش است و نوع دوم، کاری است که بی‌ارزش یا ضدارزش است. بدیهی است انسان در شرایط عادی، نوع اول را تحسین و نوع دوم را تقبیح می‌کند. ثانیاً، بایدها و نبایدها برای انسان عاقل مطرح است و حسن و قبح، حکم عقل عملی است؛ یعنی کارِ قوهٔ مفکره‌ای است که درک‌کننده «کلی» است از آن جهت که بدن را تدبیر می‌کند. ثالثاً: دو نوع باید و نباید داریم: نوع اول، باید و نبایدهای فردی و جزئی که در زندگی روزمره با آن روبه‌رو هستیم و بی‌شک این نوع بایدها و نبایدها نسبت به افراد متفاوت و زمان‌های مختلف، نسبی و متغیرند. نوع دوم، باید و نبایدهای کلی که به دلیل هم‌سنگ بودن یا نبودن با من‌علوی انسان از یک‌سو، و واقعی بودن (نه اعتباری) آنها و در نتیجه کمال بودن یا نبودن آنها برای من‌علوی از دیگر سو، و نیز مشابه بودن تمام انسان‌ها در این جهت، کلیت پیدا کرده‌اند. رابعاً، خوبی و بدی، صفت عینی نیست به معنایی که متکلمان قائل هستند؛ مبنی بر اینکه حسن و قبح ذاتی افعال باشد، بلکه خوبی و بدی از رابطه بین انسان و آن کاری که نسبت به آن احساس خوب یا بد پیدا می‌کند، حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، تمام خوبی‌ها و بدی‌ها بیان‌کنندهٔ رابطهٔ شیء با کمال خودش است؛ پس خوبی و بدی، ذاتی افعال نمی‌باشد.

با توجه به مقدمهٔ فوق دیدگاه ایشان ضمن چند نکتهٔ ذیل، تبیین می‌شود:

یک. انسان دو من «علوی» (بُعد حقیقی و واقعی) و «سُفلی» (بُعد حیوانی) دارد و واقعیت وجودی انسان از این دو من شکل گرفته است. هر چند واقعیت انسان بیشتر به من‌علوی وابسته است و بخش اصیل‌تر انسان به شمار می‌آید و در واقع بُعد ملکوتی انسان است.

دو. کمالاتی که انسان به حسب من‌علوی خود دارد، کاملاً واقعی و حقیقی‌اند نه اعتباری. این کمالات مربوط به نفس هستند و کمالات متناسب با کمال روحی و معنوی

انسان، کار ارزشمند (علوی) به حساب می‌آیند. بر خلاف کارهای عادی و مبتذل که با بُعد علوی انسان سر و کار ندارند.

سه. خوبی و بدی به معنای خوب بودن و خوب نبودن یا دوست داشتن و دوست نداشتن است. در نتیجه، دوست داشتنی که به من علوی انسان مربوط است، اخلاق و ارزش است و چنین اخلاقی اعتباری نیست، چون من علوی، این حالت (دوست داشتن) را در خود به صورت کمال، احساس می‌کند و همه کمالات به همین وجود (من علوی) برمی‌گردد.

چهار. تمام گزاره‌های اخلاقی و ارزشی با من علوی انسان، سنخیت داشته و تناسب پیدا می‌کنند.

نتیجه: از دیدگاه شهید مطهری پذیرش تبیین فوق، جاودانگی اصول اخلاقی را در پی خواهد داشت؛ به این بیان که «انسان به حکم اینکه دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است که همان جنبه ملکوتی و نفعه الهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند، بعد در میان کارها و ملکات، احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست. وقتی احساس تناسب و هماهنگی می‌کند، آن را خیر و فضیلت می‌شمارد و وقتی آن را برخلاف آن کرامت می‌یابد، آن را رذیلت می‌داند... [براین اساس] بایدها و نبایدها و خوب و بدهای کلی توجیهش این است که: انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده‌اند، و وقتی متشابه آفریده شده‌اند دوست داشتن‌ها هم همه یک رنگ می‌شود، دیدگاه‌ها هم در آنجا یک رنگ می‌شود؛ یعنی علی‌رغم اینکه انسان‌ها از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موضع‌ها و موقع‌های مختلف قرار گرفته‌اند و در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه آن کمال صعودی و کمال معنوی، همه انسان‌ها در وضع مشابهی قرار گرفته‌اند و قهرماً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بدها در آنجا یک‌سان و کلی و دایم می‌شود و تمام فضایل اخلاقی... با این بیان، توجیه می‌شوند.»^{۳۷}

ایشان از نظر مبنا واقع‌گرا هستند و بر این اساس، با تبیین فوق تلاش کردند تا جاودانگی فضایل اخلاقی را اثبات کنند. واقع‌گرا بودن ایشان به عنوان یک اصل موضوع، قابل قبول است و به اثبات، نیاز ندارد. اما اینکه چگونه جاودانه بودن احکام اخلاقی را از واقع‌گرایی استنتاج کرده‌اند، شاید بتوان با این‌گونه توضیح داد که از نظر ایشان هر چیزی که من علوی انسان داشته باشد، یک ارزش (اخلاق) است و این ارزش، اعتباری نیست

(واقعی یا ذاتی است)، زیرا آن را به عنوان یک کمال در خود احساس می‌کند، چون آن را با منِ علوی خود هم‌سنخ می‌داند و در نتیجه، آن چیز را برای خود یک خیر و فضیلت به حساب می‌آورد. حالا چون در این جهت و احساس، تمام انسان‌ها، متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها، خواسته‌ها و دیدگاه‌ها نیز همه یک‌سان و یک رنگ می‌شوند و هر کجا که بر وی آسمان همین رنگ است، هر چند شرایط متفاوت باشند، از این‌رو، آنچه محور جامعیت و عمومیت و جاودانگی فضایل اخلاقی می‌شود، ارزش‌بودن خواسته‌های منِ علوی است که موجب پیدایش احساس کمال در انسان‌هاست و به دلیل تشابه در آفرینش، این احساس با منِ علوی تمام انسان‌ها سنخیت دارد. و از این‌رو، جامعیت و عمومیت دارد، و از طرفی چون کمالات و ارزش‌های مربوط به منِ علوی در ارتباط با نفس، روح یا فطرت انسان هستند و غیراعتباری (ذاتی) می‌باشند، جاودانه‌اند.

۲. تبیین آیت‌الله جوادی آملی^{۳۸}

ایشان مراد خود را از جاودانگی چنین بیان می‌کنند که «اگر چیزی خوب است، برای همه در هر عصر و نسلی خوب است و مردم هر زمان و زمینی باید این فضیلت را تحصیل کنند و اگر چیزی بد است نیز برای همه ... بد است و همگان در همیشه تاریخ باید از آن بپرهیزند.»^{۳۹} سپس جاودانگی اخلاق را با سه تفسیر تبیین می‌کنند:

الف - ادراک معانی کلی توسط نفس

تبیین ایشان را می‌توان به شکل زیر ارائه کرد:

یک. تمام حقیقت‌ها در خارج هستند و عوض نمی‌شوند. (چون ما واقعیت متغیر و نسبی نداریم. و اگر تغیر دارند، تغیرشان هم دائمی است. چنین نیست که یک واقعیت با حفظ همه حدود و شرایط با مقیاس‌ها و سنجش‌های گوناگون به صورت واقعیت‌های متعدد درآید. توضیح اینکه وقتی در امور محسوس، مانند قلم و غیر محسوس، مانند محبت جست‌وجو می‌کنیم، «کلی» را درک می‌کنیم که بر تمام مصادیقش قابل صدق بوده و بر آنها حمل می‌شود. این مفهوم کلی که منتزَع از مصادیق عینی و جزئی است، امری ذهنی است که با تمام مصادیقش در معنا شریک بوده و از این‌رو، مشترک معنوی هستند. البته باید توجه داشت که آنچه در خارج به عنوان یک حقیقت و واقعیت شناخته می‌شود، امری کلی است نه اینکه مراد از حقیقت موجود در خارج، مصادیق کلی باشد که مساوق با جزئیت

است و این دو امر با هم منافات‌ی ندارند. بر این اساس، حقیقت موجود در خارج، و غیرقابل تغییر است، چون واقعیت متغیر و نسبی نداریم. اگر تغییر داشته باشند، تغییرشان هم دائمی است. این طور نیست که یک واقعیت با حفظ تمام حدود و شرایط، با مقیاس‌ها و سنجش‌های گوناگون به صورت واقعیت‌های متعدد درآید.

دو ویژگی «کلی» این است که اولاً: قابل حمل بر تمام مصادیقش می‌باشد، ثانیاً: بین تمام مصادیقش مشترک معنوی است (نه لفظی) هم در علوم نظری و طبیعی و هم در حکمت عملی و اخلاق.

سه. ذهن، «کلی» را درک می‌کند و بخشی از مسائل «کلی» در ذهن وجود دارد.

چهار. «کلی» را روح مجرد درک می‌کند.

پنج. روح مجرد امری جاودانه است.

شش. اگر امری جاودانه شد، برای تطهیر و تهذیب آن به مسائل جاودانه نیاز است.

نتیجه: اخلاق مسئله‌ای جاودانه است؛ یعنی ثابت و لایتغیر است.

ب) تجرد روح و اثبات اوصاف نفسانی

تبیین و تفسیر دوم ایشان را می‌توان به شکل زیر ارائه کرد:

یک. روح انسان و کمالات آن مجرد است، یعنی معرفت خدا، ایمان، عقل، عدالت و سایر ملکات نفسانی مجرد هستند، چون مکان و زمان ندارند و قابل تقسیم به نصف و ثلث و ... نیستند و اگر ملکات نفسانی مجرد باشند، روح نیز که موصوف اینهاست، یقیناً مجرد است. دو. تمام قوای حسّی، خیالی و وهمی انسان نیز مجرد است. (حکمت متعالیه، تجرد روح و تمام شئون آن، از جمله قوای نفس را ثابت کرده است. هر چند تجرد درجاتی دارد و درجات برترش مخصوص قوه عاقله و درجه وسط و پایین آن هم مربوط به «واهمه»، «متخیله»، «خیال»، «حسن مشترک» و ... است.)

سه. با تجرد قوای انسان، تمام کارهای علمی و عملی انسان ثابت خواهد بود. (یعنی

علمی که در حدّ وهم و خیال فراهم کرده، مجرد است، چون اصولاً اندیشه، مجرد و غیر قابل زوال، تغیر و تقسیم است. آنچه متغیر است «معلوم» است و انسان علم به تغیر دارد.)

چهار. با تجرد علوم و قوا، ملکات فاضله یا رذیله‌ای که همتای این علوم در حدّ

احساس یا تخیل یا توهم ... هستند، مجرد می‌باشند.

پنج. تجرد، ابدیت و دائمی بودن را به همراه دارد. نتیجه. مسائل اخلاقی با این ابدیت که با تجرد روح انسانی همراه است، تضمین می‌شود.

«پس چون روح مجرد تغییرناپذیر در همهٔ انسان‌ها وجود دارد و در گرو زمان و مکان نیست، فضایل اخلاقی هم که برای تهذیب روح ثابت مجرد است، قهراً اصولی ثابت، پایدار، کلی و نامحدود است.»^{۴۰}

ج - ادراک قضایای جزئی توسط نفس

تبیین و تفسیر سوم ایشان چنین است:

یک. نفس، قضایای جزئی را نیز مانند کلیات درک می‌کند.

دو. نفس، کارها را بر وفق قضایای جزئی انجام می‌دهد.

سه. قضایای جزئی ابتدا صبغه مادیت دارند.

چهار. با وارد شدن این قضایای جزئی به دالان ورودی روح، با روح متحد شده و با آن حرکت می‌کنند.

پنج. به دلیل همراهی این قضایای جزئی با روح و حرکت با آن، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» شده و به مقام تجرد می‌رسند.

شش. ملکات و اوصافی که در متن آن تعبیه شده و همگام با روح، سیر و حرکت جوهری یافته‌اند نیز «روحانیة البقاء» و مجرد می‌شوند.

نتیجه: این ملکات و اوصاف به دلیل کسب تجرد «برای همیشه در روح می‌ماند و جاویدان می‌شود.»^{۴۱}

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ایشان جاودانگی اصول اخلاقی را با سه بیان متفاوت تبیین کردند که وجه مشترک هر سه بیان ایشان به مسئلهٔ تجرد روح و تغییرناپذیر بودن آن برمی‌گردد؛ به این معنا که چون روح انسان مجرد است، مدرکات آن نیز در نهایت مجرد خواهند بود و هر امر مجردی جاودانه است، از جمله فضایل و رذایل اخلاقی که نفس انسان آنها را به صورت کلی یا جزئی درک می‌کند.

اینکه ایشان واقع‌گرا هستند و گزاره‌های اخلاقی را از سنخ جملات خبری می‌دانند، تردیدی نیست، از این‌رو، این مطلب را به عنوان یک اصل موضوعه دربارهٔ ایشان

می‌پذیریم، و از طرفی تمام تلاش ایشان در تبیین‌های سه‌گانه فوق، بر این بوده است که جاودانگی اخلاق و گزاره‌های اخلاقی را اثبات کنند. لکن آنچه مهم است پاسخ به این سؤال است که بر اساس دیدگاه ایشان، جاودانگی اخلاق و اصول ارزش‌های اخلاقی (مطلق‌گرایی) چگونه از واقع‌گرایی استنتاج می‌شود؛ به عبارت دیگر، بر اساس این دیدگاه، چگونه مطلق‌گرایی از لوازم واقع‌گرایی به حساب می‌آید؟ به نظر می‌رسد نحوه استنتاج چنین باشد: ایشان معتقد هستند که حقایق در خارج تغییر نمی‌کنند، چون ممکن نیست چیزی واقعیت و حقیقت باشد، در عین حال، متغیر یا نسبی باشد. از طرفی تمام حقایق در خارج کلی هستند و روح مجرد، کلی را درک می‌کند و چون روح به سبب تجرّدش جاودانه است، برای تطهیر و تهذیبش به امور جاودانه (فضایل اخلاقی) نیاز دارد. پس اخلاق، جاودانه است و با توجه به اینکه ایشان در هر سه تبیین خود، بر تجرّد روح و تغییرناپذیر بودن آن تأکید دارد، شاید بتوان به گونه‌ای بیان فوق را با اندکی تغییر در هر سه تبیین ایشان جاری دانست.

۳. تبیین آیت‌الله مصباح

آیت‌الله مصباح^{۴۲} در آغاز با توجه به اینکه مبانی نسبیت و نسبیت‌گرایی را قبول ندارند، می‌فرماید: «در نتیجه باید اخلاق را مطلق بدانیم.»^{۴۳} در عین حال به منظور پاسخ‌گویی به برخی شبهه‌ها دو پاسخ ارائه می‌دهند که در واقع هر کدام از آنها تبیینی برای اثبات جاودانگی اخلاق به حساب می‌آید. هرچند ایشان تبیین دوم را بیشتر می‌پسندند و آن را به عنوان «راه حلّ مورد قبول»^{۴۴} ارائه می‌کنند.

اما اصل اشکالی که ایشان به پاسخ آن پرداخته‌اند این است: چگونه مدعی شویم گزاره‌های اخلاقی مطلق هستند، در حالی که در مقام عمل غیر از اطلاق را شاهد هستیم. برای مثال، بر اساس ادعای مطلق‌گرایی، راست‌گویی به طور مطلق خوب است، ولی در مقام عمل، معتقدیم در مواردی نباید راست گفت و حتی در مواردی لازم است دروغ گفته شود، مثل جایی که راست‌گویی به قتل و ظلم یا هتک حرمت منجر شود. این امر با مطلق‌گرایی جمع نمی‌شود، بلکه نسبیت است.

در پاسخ به این نوع شبهه‌ها دو پاسخ و تبیین ارائه کرده‌اند:

الف. ملاک مدح و ذم در فعل، برتری حسن بر قبح یا برعکس است. توضیح اینکه:

یک. فعل اخلاقی (مثلاً راست‌گویی) ممکن است به مفسده‌ای، مانند قتل، هتک حرمت و ظلم منجر شود.

دو. چنین فعلی در خارج، دو عنوان حسن و قبح دارد؛ از حیث راست‌گویی حسن، و از حیث مفسده منتج از آن، قبیح است.

سه. حسن و قبح، دارای مراتبی دارد.

چهار. در چنین مواردی:

اگر حسن و قبح یک‌سان باشند، تعارض و تراحم پیدا می‌کند و هیچ کدام معنا پیدا نمی‌کنند. در نتیجه، قابلیت مدح و ذم پیدا نمی‌کند و اگر حسن بر قبح رجحان پیدا کند، فاعل آن استحقاق مدح پیدا می‌کند و فعل، حسن می‌شود، و اگر قبح بر حسن رجحان پیدا کند، فاعل آن استحقاق ذم پیدا می‌کند و فعل، قبیح می‌شود.

پنج. چنین معیاری همیشگی و جاویدان است و در مورد هر فعل اخلاقی نیز صدق می‌کند.

نتیجه: حسن و قبح افعال اخلاقی، ثابت و پایدارند و «این یک راه برای پاسخ دادن به این شبهه است که دست از اطلاق حسن و قبح افعال اخلاقی برداریم و بگوییم هر دوی آنها ثابت است.»^{۴۵}

این راه حلی^{۴۶} است که متکلمان و اصولیان ارائه کرده‌اند و بر اساس مبانی اصولی نیز قابل دفاع است، لکن راه حل مورد قبول ایشان راه حل دوم است که به آن اشاره خواهد شد.

ب) معیار جاودانگی گزاره‌های اخلاقی مصالح و مفاسد هستند. توضیح اینک:

یک. اگر موضوع حسن اخلاقی در گزاره «راست‌گویی خوب است» راست گفتن باشد، این حکم، مطلق و جاودانه نخواهد بود.

دو. در عین حال، قضاوت عمومی بر این است که راست‌گویی خوب است.

سه. ممکن است مثلاً به این نتیجه برسیم که علت خوب بودن راست‌گویی، وجود مصالح جامعه در آن است و در واقع، علت ثبوت حسن برای راست‌گویی، وجوب مصلحت اجتماعی است.

چهار. علت معمم و مخصیص است؛ یعنی هر جا مصلحت اجتماعی باشد، خوب است، گرچه دروغ گفتن باشد، و هر جا موجب مفسده اجتماعی شود، بد است، اگرچه راست گفتن باشد.^{۴۷}

پنج. «در واقع این محمول [خوب بودن] ذاتاً مال این موضوع [راست‌گویی] نیست، بلکه ذاتاً مال چیز دیگری است که موجب مصلحت یا مفسده اجتماعی می‌شود و بالعرض به راست گفتن و دروغ گفتن نسبت داده می‌شود.»^{۴۸}

شش. با دقت در مطلب فوق، متوجه این موضوع می‌شویم که اگر راست‌گویی موجب مفسده باشد، دیگر محمول خوب بودن نیست یا حسن بر آن صدق نمی‌کند.

نتیجه: «ما قبول نداریم که صدق مطلق، خوب است، اما نه به این معنا که اخلاق نسبی است؛ یعنی این حکم «الصدق حسن» نسبی باشد، بلکه به این معنا که اصل موضوع حکم، مقید است... اگر دقت کنیم می‌بینیم که موضوع حقیقی، «الصدق المفید للمجتمع» است. وقتی می‌گوییم صدق حسن است، از آن جهت است که مصداق این موضوع قرار می‌گیرد. و اشتباه از خلط بین ما بالذات و ما بالعرض ناشی شده؛ یعنی موضوع ذاتی قضیه را با موضوع بالعرض آن اشتباه کرده‌ایم.»^{۴۹}

«حاصل کلام آنکه قضایای اخلاقی در صورتی که قیود موضوع آنها را تشخیص دهیم، مطلق هستند. البته تعبیر «قیود موضوع» تعبیر دقیقی نیست. اگر موضوع و عنوان ذاتی یک حکم شناخته شود، قید نمی‌خواهد.»^{۵۰} مثلاً در قضیه «حیوان ضاحک است»^{۵۱} نمی‌توان حکم به صدق آن کرد، چون محمول (ضاحک) ذاتی موضوع نیست. برای اینکه این قضیه صادق باشد دو راه وجود دارد: یکی، اینکه این موضوع را قید بزنیم. برای مثال، بگوییم: «حیوان ناطق ضاحک است.» راه دوم، این است که موضوع حقیقی آن را ذکر کنیم؛ یعنی بگوییم: «انسان ضاحک است» که در این صورت، دیگر به آوردن قید نیز نیازی نیست. در قضایای اخلاقی نیز همین طور است. اگر بتوان عنوان ذاتی را برای محمول پیدا کرد، دیگر نیازی به قید نخواهد بود. در عین حال، خواه عنوان ذاتی موضوع آورده شود یا عنوان غیرذاتی همراه با قید، در هر دو صورت، گزاره‌های اخلاقی به این معنا مطلق هستند و از دوام و استمرار و جاودانگی بهره‌مند می‌باشند.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ایشان براساس تبیین دوم که مورد قبول ایشان نیز می‌باشد، معیار جاودانگی گزاره‌های اخلاقی را روی مصالح و مفاسد واقعی امور بردند و با توجه به اینکه واقع‌گرا هستند نحوه استنتاج مطلق‌گرایی و جاودانگی گزاره‌های اخلاقی از واقع‌گرایی، از طریق مصالح و مفاسد واقعی امور صورت پذیرفته است - به بیانی که در بالا به آن اشاره شده است - و از نظر ایشان در قضایای اخلاقی، در صورتی که بتوان عنوان ذاتی و حقیقی را برای محمول ذکر کرد یا اگر عنوان ذاتی هم برای محمول ذکر نشود، ولی عنوان غیرذاتی همراه با قید برای محمول بیان شود، در این صورت، گزاره‌های اخلاقی، مطلق و جاودانه خواهند بود، چون ملاک در احکام اخلاقی، مصالح و مفاسد واقعی امور هستند و این مصالح و مفاسد واقعی هستند که ملاک حسن و قبح ذاتی امور قرار گرفته‌اند. در نتیجه، هر گاه موضوع حقیقی حکم، شناسایی شود یا قید آن به طور صحیح انتخاب شود، مصلحت و مفاسد واقعی، خود را نشان می‌دهد و چنین حکمی دائمی و مطلق خواهد بود.

نتیجه اینکه تبیین‌های سه‌گانه‌ای که از سه اندیشمند اسلامی معاصر ذکر شد، بیانگر یک حقیقت هستند و آن اینکه گزاره‌های اخلاقی از یک نحو اطلاق و جاودانگی بهره‌مند هستند و در گزاره‌های اخلاقی نسبت به هیچ عنوان راه ندارد. هر سه اندیشمند با استفاده از اصول عقلی و فلسفی و با شش بیان متفاوت به اثبات این حقیقت پرداخته‌اند.

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد بعضی از تبیین‌های فوق، قابل مناقشه است و نیز نحوه استنتاج هر یک متفاوت از یکدیگر است؛ یعنی چگونگی اثبات جاودانگی احکام اخلاقی (مطلق‌گرایی) و استنتاج آن از واقع‌گرایی اخلاقی در هر یک از تبیین‌ها کاملاً متفاوت از یکدیگر می‌باشد، هرچند هر سه اندیشمند در پی یک هدف بوده‌اند.

بررسی تبیین شهید مطهری

اولاً: اینکه انسان دو من علوی و سفلی دارد و حقیقت وجودی انسان از این دو من شکل گرفته، جای تأمل دارد. حقیقت انسان مرکب از جسم و روح است و یک من (نفس) بیشتر ندارد که البته این نفس می‌تواند مراتبی داشته باشد که سه مرتبه کلی آن را قرآن کریم با تعبیر «أمازه»،^{۵۲} «لوامه»^{۵۳} و «مطمئنه»^{۵۴} بیان کرده است.

ثانیاً: اینکه ایشان خوبی و بدی را به معنای دوست داشتن و دوست نداشتن دانسته‌اند، این مطلب خیلی ابهام دارد، زیرا همان‌طور که می‌دانیم - خوبی و بدی یا حسن و قبح، دست‌کم چهار^{۵۰} معنا دارد؛ یعنی کمال و نقص، ملایمت و منافرت با طبع، تناسب و عدم تناسب با هدف و ستایش و نکوهش توسط عقلای عالم. مراد ایشان از دوست داشتن و دوست نداشتن کدام معناست؟ با توجه به اینکه هریک از معانی فوق، لوازم خاص خود را دارد، لازم است ایشان دقیقاً مراد خود را از معنای خوب و بد بیان کنند، چون بسیاری از امور دوست‌داشتنی، اموری نسبی هستند. برای مثال، در اموری که ملایمت با طبع انسان یا تناسب با هدف انسان دارند، با توجه به اینکه طبع‌ها و اهداف انسان‌ها بسیار متفاوت است، نمی‌توان معیار ثابتی برای آنها معین کرد. همچنین است در معنای نقص و کمال. علاوه بر این، بسیاری از دوست‌داشتن‌ها به افعال اختیاری انسان، ارتباطی ندارد و نیز بسیاری از دوست‌داشتن‌ها با من علوی انسان (طبق بیان ایشان) سنخیت ندارند.

ثالثاً: اینکه ایشان می‌فرمایند: انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان است، متشابه آفریده شده‌اند، آیا مراد ایشان از نفس، فطرت است یا غیر فطرت؟ اگر مراد، فطرت انسان‌ها باشد در یک سری از اصول اخلاقی، مثل «عدل خوب است» و «ظلم بد است» فرمایش ایشان صائب است، لکن وجود اختلاف نظر در سایر قضایای اخلاقی، مثل خوبی صدق، و بدی کذب، نشان از این دارد که انسان‌ها متشابه آفریده نشده‌اند. و در نتیجه، آنچه در واقعیت خارجی شاهد آن هستیم این است که دوست‌داشتنی‌ها یک رنگ نمی‌باشند و خوب و بد‌ها نیز یک‌سان و دائمی نیستند. و گرنه نباید شاهد این همه اختلاف نظر باشیم. و اگر مراد ایشان از نفس، غیر فطرت باشد که قطعاً نفوس انسان‌ها متشابه آفریده نشده‌اند.

با توجه به مطالب فوق به نظر می‌رسد که دست‌کم برخی از این مقدمات پنج‌گانه‌ای که ایشان برای تبیین خود فراهم کرده‌اند، ابهام دارد و بر این اساس نیازمند بازنگری دقیقی است تا پاسخ‌گوی ابهام‌های موجود باشد. و نیز با توجه به ابهام‌های موجود در مقدمات، نمی‌توان به ذی‌المقدمه اعتماد نمود؛ به عبارت دیگر، تبیین ایشان در پاسخ‌گویی به سؤال اصلی این نوشتار مبنی بر اینکه «چگونه مطلق‌گرایی از لوازم واقع‌گرایی به حساب می‌آید؟» قانع‌کننده نیست.

بررسی تبیین‌های سه‌گانه آیت‌الله جوادی آملی

همان‌طور که اشاره شد، ایشان در هر سه تبیین خویش روی تجرّد روح و جاودانه بودن روح تأکید داشتند. طبق بیان ایشان که در تبیین سوم فرمودند: «ملکات و اوصافی که در روح وارد می‌شوند به دلیل کسب تجرّد، برای همیشه در روح می‌مانند و جاوید می‌گردند.» یا بیانی که در تبیین اول فرمودند: «ذهن، کلی را درک می‌کند و کلی را، روح مجرّد درک می‌کند و روح مجرّد امری جاودانه است و اگر امری جاودانه شد (روح) برای تطهیر و تهذیب آن به مسائل جاویدان، نیاز است.» لازمه تطهیر و تهذیب روح مجرد لایتغیر و جاویدان، وجود امری (فضایلی) جاویدان است.

به نظر می‌رسد که در تبیین‌های ایشان نیز می‌توان تأمل نمود و به چند نکته توجه کرد: اولاً: ایشان جاودانه بودن گزاره‌های اخلاقی را در طول تاریخ بشریت، برای تمام انسان‌ها و در تمام مکان‌ها و در هر زمان و زمینی ثابت می‌دانند و تحصیل فضایل اخلاقی را برای آنها لازم می‌دانند، لکن چگونگی اثبات این جاودانگی برای گزاره‌ها و فضایل اخلاقی - با بیانی که به آن اشاره شد - از طریق تجرّد روح و نیز تجرّد یافتن این ملکات و فضایل، پس از پیوستن به روح است. در حالی که بحث ما در ملکات و اوصاف مستقر در روح نیست که پس از کسب تجرّد، جاودانه می‌شوند. با فرض قبول این مطلب، بحث ما در چگونگی این ملکات و اوصاف قبل از تبدیل شدنشان به ملکه و وصف است، صرف نظر از اینکه بعد از تحصیل و ملکه شدن جاویدان خواهند شد؛ یعنی آیا این ملکات و اوصاف قبل از رسیدن به «دالان روح» و ارتباط پیدا کردن با روح، باز هم جاویدان هستند؟ علاوه بر این، لازمه این حرف این است که روح، امور غیرجاویدان را درک نمی‌کند، در حالی که چنین نیست و روح همه امور، اعم از جاویدان و غیرجاویدان را درک می‌کند و نیز شاید بتوان گفت: لازمه فرمایش ایشان این است که همه امور، جاویدان هستند، چون روح مجرّد، همه امور را درک می‌کند.

ثانیاً: درست است که روح، مجرّد و در نتیجه جاودانه است، لکن چه دلیلی وجود دارد که برای تطهیر و تهذیب آن به مسائل جاودانه نیاز باشد. اگر چنین است توجیه نسخ در شریعت اسلام چیست؟ بالأخره احکام و آدابی که در امت‌های گذشته و پیامبران گذشته بوده و اکنون نسخ شده‌اند، برای تطهیر و تهذیب همین روح جاویدان بوده است و اگر این

مدعا در اینجا صحیح باشد، لازمه‌اش این است که باید تمام احکام و آداب گذشته که از طرف صاحب شریعت جعل شده بودند، جاویدان باشند و اگر جاویدان بودند امروز باید ما به آن احکام برای تطهیر و تهذیب روحمان عمل می‌کردیم و دست‌کم ادعای اهل کتاب مبنی بر عدم نسخ دینشان را بپذیریم و ...

در نهایت به نظر می‌رسد، که استنتاج ایشان برای اثبات جاودانگی اخلاق، ضمن اینکه شفاف نیست، پاسخ‌گوی اشکال‌هایی شبیه آنچه ذکر شد نیز نمی‌باشد و در نتیجه، بیان ایشان برای اثبات این مطلب که مطلق‌گرایی لازمه واقع‌گرایی است، قانع‌کننده نیست.

بررسی تبیین آیت‌الله مصباح

به نظر می‌رسد تبیین دوم ایشان سیر منطقی و معقولی دارد؛ یعنی صرف‌نظر از اینکه انسان دو من علوی و سفلی دارد. یا خوبی و بدی به معنای دوست داشتن و دوست نداشتن باشد و نیز صرف‌نظر از اینکه روح مجرد باشد و ملکات ملحق به روح، کسب تجرد نمایند، براساس تبیین دوم استاد مصباح کلیه قضایای اخلاقی در صورتی که موضوع ذاتی در آنها برای محمول ذکر شود و یا قید موضوع آنها (قید واقعی) بیان شود، آن‌گاه آن گزاره، جاویدان و همیشگی خواهد بود و استثنای پذیر نمی‌باشد. رمز موفقیت تبیین ایشان در این است که ملاک و معیار جاودانگی قضایای اخلاقی را مصالح و مفاسد واقعی قرار داده‌اند و با توجه به ذاتی بودن حسن و قبح، مصالح و مفاسد امور، واقعی هستند و چنانچه در انتخاب موضوع واقعی و حقیقی برای احکام اخلاقی دقت شود و صحیح انتخاب شود، آن حکم، جاودانه خواهد بود.

چنانچه دقت شود، این تبیین، جامعیت لازم را دارد، همچنان‌که ابهاماتی که در دو تبیین گذشته وجود داشت، در اینجا راه ندارد.

نتیجه‌گیری

در مجموع و با توجه به تبیین‌های شش‌گانه‌ای که توسط سه اندیشمند اسلامی معاصر برای اثبات جاودانگی گزاره‌های اخلاقی ارائه شده است، بخصوص تبیین دوم استاد آیت‌الله مصباح به نظر می‌رسد، مطلق‌گرایی اخلاقی می‌تواند به عنوان یکی از پیامدها و لوازم واقع‌گرایی اخلاقی مورد توجه قرار گیرد و دست‌کم با تبیین آیت‌الله مصباح، مطلق‌گرایی از واقع‌گرایی به سهولت قابل استنتاج است.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن، واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، ص ۹.
 ۲. همان.
 ۳. محمدتقی مصباح، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۳۰۶.
 ۴. همان، ص ۲۸.
 ۵. همان، ص ۳۱.
 ۶. همان، ص ۵۵ به بعد.
 ۷. همان، ص ۳۷ به بعد.
 ۸. سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن، همان، ص ۲۲.
9. ontology.
۱۰. عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر فلسفه اسلامی، ص ۲۴.
 ۱۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ ص ۳۰.
12. Nominalim.
۱۳. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۹، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ ص ۴۴ و ۴۵.
 ۱۴. سیداکبر حسینی، قلعه‌بهمن، همان، ص ۲۳.
 ۱۵. همان، ص ۲۴.
 ۱۶. احمدحسین شریفی، خوب چیست؟، بد کدام است؟، ص ۲۰۹.
 ۱۷. همان، ص ۳۵.
 ۱۸. برای آشنایی با تعاریف متعدد ارایه شده برای واقع‌گرایی اخلاقی ر.کک همان، ص ۳۱-۳۵.
 ۱۹. احمدحسین شریفی، خوب چیست؟، بد کدام است؟، ص ۲۰۱.
 ۲۰. برای توضیح بیشتر ر.ک: احمدحسین شریفی، خوب چیست؟، بد کدام است؟، ص ۲۵ و ۲۰۱.
 ۲۱. همان.
 ۲۲. محمدتقی مصباح، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۳۳-۳۴.
 ۲۳. امیر خواص و سایر همکاران، فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی، ص ۴۸-۵۰.
 ۲۴. همان، ص ۸۹.
 ۲۵. برای توضیح بیشتر ر.ک. همان، ص ۱۴۸.
 ۲۶. امیر خواص و سایر همکاران، همان، ص ۹۰-۹۱.
 ۲۷. ایمانوئل کانت، بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق، حمید عنایت و علی قیصری، ص ۲۰ به بعد.
 ۲۸. امیر خواص و سایر همکاران، همان، ص ۹۰.
 ۲۹. محمدتقی مصباح، همان، ص ۱۶۱.
 ۳۰. همو، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۲۸۲-۲۹۱.
 ۳۱. ایمانوئل کانت، بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق، ص ۶۰.
 ۳۲. امیرخواص و سایر همکاران، همان، ص ۹۰.

۳۳. محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۶۱.
۳۴. همان، ص ۱۶۲.
۳۵. امیر خواص و سایر همکاران، همان، ص ۹۳-۹۴.
۳۶. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، ص ۷۰۵-۷۴۰.
۳۷. مرتضی مطهری، همان، ص ۷۳۹-۷۴۰.
۳۸. عبدالله جوادی، *مبایذ اخلاق در قرآن*، ص ۱۱۹-۱۲۶.
۳۹. همان، ص ۱۱۹.
۴۰. همان، ص ۱۲۵.
۴۱. همان، ص ۱۲۵.
۴۲. محمدتقی مصباح، *دروس فلسفه اخلاق*، ص ۱۸۶ به بعد.
۴۳. همان، ص ۱۸۶.
۴۴. محمدتقی مصباح، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، ص ۱۰۴.
۴۵. همان، ص ۱۸۷.
۴۶. همان، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.
۴۷. همان.
۴۸. همان، ص ۱۸۸.
۴۹. همان.
۵۰. محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۶۶.
۵۱. همان.
۵۲. یوسف: ۵۳.
۵۳. قیامت: ۲.
۵۴. فجر: ۲۷.
۵۵. محمدتقی مصباح، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، ص ۸۳-۹۳ کتاب‌نامه.



منابع

- جوادی آملی، عبدالله، مبادی اخلاق در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
- حسینی قلعه بهمن، سید اکبر، واقع‌گرایی اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- خواص، امیر و سایر همکاران، فلسفه اخلاق یا تکیه بر مباحث تربیتی، قم، معارف، ۱۳۸۵.
- شریفی، احمد-حسین، خوب چیست؟ بد کدام است؟، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ شرکت افست «سهامی عام» در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طبرسی، رضی‌الدین، حسن بن فضل، مکارم اخلاق، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر فلسفه اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- کانت، ایمانوئل، بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق، حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- مصباح یزدی، محمد تقی، روش فلسفه اخلاق، چ دوم، تهران، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۰.
- ____، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات، ۱۳۶۶.
- ____، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، ۱۳۸۲.
- ویلیام کی، فرانکنا، فلسفه اخلاق، هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی