

اخلاق مجالی

«گزارش و تحلیل دیدگاه آیت الله جوادی آملی در باره نسبی گرایی اخلاقی»

محسن جوادی * مصطفی سلاطین **

چکیده

اطلاق و نسبیت اخلاق از مباحث مهم در حوزه فلسفه در طول تاریخ این رشته است. برخی مقهور یافته‌هایی همچون تفاوت فرهنگ‌ها، جوامع، آداب و رسوم و حتی سلاطین فردی شده و با نفی هرگونه عام‌گرایی و اطلاق در حوزه قواعد و احکام اخلاقی، به سوی نسبی‌گرایی متمایل شده‌اند. در مقابل، گروهی نسبیت را نه تنها خلاف یافته‌های عقلی دانسته‌اند، اعتقاد به آن را به ضرر افراد و مصالح عام اجتماعی می‌دانند. فیلسوفان مسلمان با تکیه بر اعتقادات دینی و دریافت‌های عقلی، احکام اخلاقی را کاشف از واقع می‌دانند و منکر جعلی بودن این اصول هستند. آیت الله جوادی آملی، مفسر حکمت متعالیه و فیلسوف اسلامی، با توجه به علم بشری و نحوه تحصیل آن و نیز کلیت و جاودانگی اصول و احکام اخلاقی، هرگونه نسبیت در اخلاق - بلکه در شناخت انسانی - را نفی کرده‌اند و با ارجاع امکان شناخت احکام اخلاقی به تجربه بشری، علمی بودن و برهان‌پذیری اصول اخلاقی را اثبات کرده‌اند. این مقاله با ذکر مؤلفه‌های اصلی نسبی‌گرایی اخلاقی، دلایل این حکیم متأله را در نقد این مؤلفه‌ها تشریح می‌کند و با توجه به مبنای واقعی بودن اصول و احکام اخلاقی، مستندات ایشان بر اطلاق و کلیت این اصول را تبیین خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: نسبی‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی معرفتی، واقعیت اخلاقی، واقعیت و ارزش، اصول اخلاقی.

* استاد دانشگاه قم.

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

طرح مسأله

منظور از نسبی بودن امری این است که وجود آن به نحوی وابسته یا مربوط به امر دیگری باشد. اگر بگوییم چیزی خاصیتی نسبی دارد، می‌تواند مرادمان این باشد که آن خاصیت را باید به نحو مقایسه‌ای درک کرد. برای نمونه تصور کنید شخصی در یک صبح بهاری از خانه خارج شود و بگوید «هوا نسبتاً گرم است». منظور او این است که گرچه هوا در مقایسه با روزهای اواسط تابستان خنک است، در مقایسه با روزهای اخیر گرم‌تر است. بنابراین در قضاوت نسبی، به مسأله‌ای دیگر که با آن مقایسه می‌شود، ارجاع داده می‌شود. حقیقت چنان قضاوتی، به موقعیتی که در آن قضاوت صورت می‌گیرد، بستگی دارد. بنابراین درستی و حقیقت این گزاره که «امروز هوا نسبتاً گرم است» نه تنها به دمای هوای فعلی، که به دمای روزهای گذشته نیز بستگی دارد. (see: moral relativism)

این‌گونه قضاوت‌ها «دیدگاه کسانی است که می‌پندارند بخش اعظمی از تجربه، اندیشه، ارزیابی یا حتی واقعیت، وابسته به چیز دیگری است. به عنوان مثال، معیارهای توجیه، اصول اخلاقی یا حقیقت، برخی مواقع وابسته به زبان، فرهنگ یا ساختار زیستی است.» (relativism p:1).

در واکاوی گزاره‌های نسبی، به دو نوع عنصر اصلی دست می‌یازیم: متغیر وابسته (Dependent Variables) و متغیر مستقل (Independent Variables) برای فهم بهتر این دو عنصر، بیان این الگو کارگشا خواهد بود که « x وابسته است به y ». در این الگو x متغیر وابسته و y متغیر مستقل محسوب می‌شود.

تفسیرهای مختلف نسبی‌گرایی، از جایگزینی موضوعات مختلف به جای x ناشی می‌شوند. برای نمونه، به جای x می‌توان از اندیشه، تجربه، ارزیابی، واقعیت، حقیقت، اخلاق و... استفاده کرد. همچنین به جای y از مفاهیمی می‌توان استفاده کرد که نتیجه آن غیر از مفاهیم قبلی خواهد بود، مانند زبان، دوره تاریخی، فرهنگ، دین، قانون و... اگر مراد از نسبی‌گرایی موضوعاتی همچون اخلاق، ادراک، حقیقت، واقعیت و... باشد، در ارجاع به الگوی نسبی‌گرایی، این موضوعات جایگزین x خواهند بود. از آنجا

که در این نوع از نسبی گرایی به گوناگونی موضوعات اشاره شده است و این موضوعات در بستر عناوینی همچون فرهنگ، زبان، دین و... تحقق می‌یابند، این موضوعات را «متغیر وابسته» و ظرف تحقق آن را «متغیر مستقل» می‌نامیم.

نسبی گرایی مدعی است موضوعاتی همچون اخلاق، حتماً باید در یک چارچوب قرار گیرند. در این نگاه، چارچوب‌ها در نسبت با عوامل متغیر دارای یک ثبات نسبی هستند، هرچند در یک نگاه دقیق، خود این چارچوب‌ها تلفیقی از مفاهیم تصویری مانند: جهان‌بینی (Worldview)، برنامه‌های طبقه‌بندی شده مانند قانون، شیوه زندگی (Form of life)، پارادایم، زیست جهان (Life world) و چارچوب‌های واقعی مانند زبان، فرهنگ، دوره تاریخی، دین و... هستند.

وقتی مردم درباره نسبت نوع خاصی از نسبی گرایی گفت‌وگو می‌کنند، بیشتر بر مؤلفه‌هایی تمرکز می‌کنند که کارکرد متغیری دارند، مانند نسبیت اخلاقی؛ گاهی نیز مؤلفه‌های مورد توجه آنان عوامل مستقل نسبی گرایی همچون نسبیت فرهنگی، زبانی و... است؛ اما تفسیر کامل از نسبی گرایی، نیازمند توجه به هر دو قسم از مؤلفه‌های اساسی نسبی گرایی (مستقل و متغیر) است.

همچنین تحلیل روابط بین هر یک از این فاکتورها اهمیت ویژه‌ای دارد. همه چارچوب‌های نسبی گرایی دارای وضوح و نظم مورد انتظار نیستند؛ بلکه اغلب به صورت آشفته و مبهم نمایان می‌شوند. به هر حال، نباید از این نکته نیز غافل بود که خود نسبی گرایی، واقعیت‌هایی را پیش فرض می‌گیرد که بدون آنها قابل تصور نخواهد بود؛ چراکه اگر عواملی مانند مفاهیم، اعتقادات یا شیوه استدلال واقعیت نداشته باشد، گروه‌ها نمی‌توانند با توسل به برخی از آنها از همدیگر متمایز گردند. همچنین اگر تکلم به زبان‌های مختلف و تعلق داشتن به فرهنگ‌های گوناگون منجر به اختلاف در نحوه اندیشیدن خواهد شد، در این صورت باید دلایلی عینی وجود داشته باشد که بین صحبت به گونه‌ای خاص یا با داشتن فرهنگی خاص، با شیوه اندیشیدن ارتباط برقرار

کند. (relativism, p:10)

سخن از این نوع اختلافات و گوناگونی‌ها سابقه طولانی دارد. با نگاهی به تاریخ درمی‌یابیم که نسبی‌گرایی قبل از سقراط و در آیین توسط سوفیسطائیان مطرح شده است. آنها همه چیز را وابسته به انسان دانسته، هر چیز مستقل از انسان را بی‌معنا می‌پنداشتند. گفتگوی میان سقراط و پروتاگوراس در رساله تیمائوس افلاطون به این نکته اشاره دارد.

«پروتاگوراس بر این باور بود که چون انسان معیار همه چیز است و از طرف دیگر انسان‌ها با یکدیگر اختلاف نظر دارند، هیچ حقیقت عینی وجود ندارد تا به وسیله آن بتوانیم درستی یا نادرستی یک نظریه فردی را تعیین کنیم.» (the nature of Moral thinting, p:92).

این نوع از نسبیت که به «نسبی‌گرایی معرفتی» مشهور است، افراطی‌ترین نوع آن به شمار می‌آید؛ چرا که همه حقایق را نسبی می‌شمارد.

به عقیده ایشان هیچ معرفت یا حقیقت کلی و جهان‌شمولی درباره جهان وجود ندارد. جهان در معرض تفسیرهای گوناگون است؛ زیرا از یک سو، خود فاقد ویژگی‌های ذاتی است و از سوی دیگر، مجموعه‌ای از معیارهای معرفتی که به لحاظ مابعدالطبیعی بر سایر معیارها ترجیح داشته باشد، وجود ندارد. (نسبیت اخلاقی، نماها و میناها، ۱۳۸۸)

این در حالی است که نسبی‌گرایی اخلاقی به دلیل نفی نسبیت در دیگر زمینه‌ها - غیر از اخلاق - از انتقادهای وارد شده بر نسبی‌گرایی معرفتی مبرا است.

ادعای نسبی‌گرایی اخلاقی این است که گزاره‌های اخلاقی از نوع الگوی x می‌باشند؛ یعنی در تمام شرایط به‌گونه متغیر وابسته یافت می‌شوند، در این صورت، می‌توان نسبی‌گرایی اخلاقی را دیدگاهی دانست که مدعی است خوبی و بدی اعمال اخلاقی از شخصی به شخص دیگر یا از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است و هیچ معیار مطلق و جهان‌شمولی که برای بشر الزام‌آور باشد، در هیچ برهه‌ای از تاریخ وجود نداشته است. (discovering right and wrong. P.14) نفی وجود معیار مطلق و جهان‌شمول، به

این معنا می‌انجامد که اعتبار همه اصول اخلاقی، یا وابسته به چارچوب‌های واقعی – از جمله شخص، جامعه، فرهنگ، دین، قانون و ... – می‌باشد یا منتسب به چارچوب‌های تصویری است. به هر حال، در نظریات نسبی‌گرایی می‌توان دو نوع رویکرد را از هم تفکیک کرد:

الف) دیدگاه گروهی که نسبی‌گرایی اخلاقی را تا جایی می‌پذیرند که برای هر فرد، ملاک ویژه‌ای قائل شده و معتقدند تمامی اصول اخلاقی با پذیرش تک‌تک افراد قابل توجیه خواهند بود.

ب) ایده کسانی که نسبت اخلاقی را بر اساس تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و گروه‌های اجتماعی بزرگ دانسته و معتقدند اصول اخلاقی بر اساس پذیرش اجتماعی – فرهنگی قابل توجیه است. (Ibid)

انواع نسبی‌گرایی اخلاقی

سه نوع نسبی‌گرایی در اخلاق مطرح شده که در طول یکدیگر قرار دارند:

۱. نسبی‌گرایی توصیفی (Descriptive Relativism)

مراد از نسبی‌گرایی توصیفی این است که فرهنگ‌ها یا افراد گوناگون، اصول اخلاقی بنیادی متفاوتی دارند که حتی گاهی این اصول اخلاقی با هم در تضاد هستند. برای اثبات این نوع نسبی‌گرایی کافی است به گوناگونی رسوم و عقایدی که در جای‌جای جهان و حتی در درون یک جامعه وجود دارد، نگریسته شود. (Moral relativis m,p:4) اهمیت نسبی‌گرایی توصیفی از این‌روست که برخی آن را دلیل اثبات نسبی‌گرایی هنجاری و فرااخلاقی می‌دانند. این نوع نسبی‌گرایی نشان‌گر تنوع و اختلافات اخلاقی مورد ادعاست و اگر نتواند خود را اثبات کند، اثبات نسبی‌گرایی اخلاقی در دیگر زمینه‌ها دچار مشکل خواهد شد.

۲. نسبی‌گرایی هنجاری (Normative Relativism)

این نوع از نسبی‌گرایی شامل دسته‌ای از ادعاهای هنجاری و یا ارزش‌های غیر

تجربی با این محتواسست که روش‌های تفکر یا معیارهای استدلال، فقط در نسبت با یک چارچوب صحیح یا غلط، درست یا نادرست و صادق یا کاذب هستند. بنابراین اصول اخلاقی نمی‌توانند به سادگی مورد ارزیابی قرار گیرند؛ بلکه ارزش‌های واقعی اخلاقی تنها در مقایسه با نظام‌های اخلاقی قابل فهم خواهند بود. (relativism, p.5) آنچه برای یک شخص یا جامعه ارزش تلقی می‌شود، چه بسا برای شخص یا جامعه دیگری بی‌ارزش و یا حتی ضد ارزش باشد.

با این توضیح می‌توان برای نسبی‌گرایی هنجاری سه اصل پی‌ریزی کرد: يك. داوری اخلاقی درباره ارزش‌های دیگران بر اساس نظام اخلاقی مورد قبول خود، اخلاقاً درست نیست.

دو. افراد و جوامع در انتخاب اصول اخلاقی خود آزاد هستند. سه. هر فرد و جامعه‌ای باید دیگران را که نظریه‌ای مخالف با نظریه اخلاقی او دارند، تحمل کند و به انتخاب آنها احترام بگذارد.

۳. نسبی‌گرایی فرااخلاقی (Metaethical Relativism)

طبق این دیدگاه، در میان نظام‌های اخلاقی که تفاوت‌های اساسی و بنیادین دارند، بیش از یک نظام می‌تواند دارای حقیقت یا بهترین توجیه باشد. بنا بر تقریر افراطی، همه نظام‌ها درست یا دارای بهترین توجیه هستند. بر اساس این نوع نسبی‌گرایی نمی‌توان هیچ مکتب اخلاقی را معتبر و دیگران را غیر معتبر تلقی کرد. این دیدگاه بر آن است که در مورد احکام اخلاقی اصلی، شیوه معقول و معتبری برای توجیه عقلانی یکی در مقابل دیگری وجود ندارد. در نتیجه ممکن است دو حکم اصلی و متعارض، مثل خوبی عدالت و بدی آن، اعتبار یکسانی داشته باشند. (فلسفه اخلاق فرانکنا، ص ۲۲۸)

در این مرحله، نسبی‌گرا به قضاوت درباره دیدگاه‌های مختلف می‌پردازد. معتقدان به نسبی‌گرایی فرااخلاقی، اعتبار احکام اخلاق را به احساس یا سلیقه فرد یا توافق و قرارداد جمع نسبت داده، احکام اخلاقی را تنها برای فرد یا جامعه‌ای که آن‌ها را پذیرفته‌اند، معتبر می‌شمارند؛ بدین معنا که اعتبار عام و مطلق ندارند.

مؤلفه‌های اصلی نسبی گرایی اخلاقی

نسبی گرایی دارای عناصر و مؤلفه‌هایی است که به مثابه دلیل برای اعتقاد به آن به کار برده می‌شود. هر نحله از معتقدان نسبی گرایی به برخی از این عناصر پرداخته و سعی در اثبات مدعای خود نموده‌اند. به طور کلی می‌توان چهار مؤلفه برای نسبی گرایی ذکر کرد:

۱. نفی وجود معرفت عام و جهان‌شمول

در این دیدگاه، هر آنچه را می‌دانیم یا ادعا داریم که می‌دانیم، جزء جدایی‌ناپذیر از تاریخ، فرهنگ و حتی دیدگاه و شرایط فردی است. بنابراین نمی‌تواند به صورت عام یا بدون بستری خاص مطرح شود. معرفت‌شناسی بخشی از فلسفه است که با ماهیت و توجیه معرفت سروکار دارد؛ معارفی مانند عقیده، حقیقت، عینیت، ملاک و توجیه، که برای یک فاعل معرفتی و همچنین برای به چالش کشیدن شکاکیت مورد نیاز است.

(The Problems of philosophy, p. 138)

نسبی گرایی معرفتی، «معرفت» (Knowledge) یا «صدق» (Truth) را به حسب زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، دوره تاریخی، چارچوب یا طرح مفهومی و تربیت و اعتقاد شخصی، امری نسبی می‌داند؛ به گونه‌ای که آنچه معرفت شمرده می‌شود، وابسته به ارزش و اهمیت یک یا چند متغیر فوق است. بدین ترتیب اگر «معرفت» و «صدق»، امور نسبی تلقی می‌شوند، از آن روست که فرهنگ‌ها، جوامع و دیگر امور متفاوت، مجموعه‌های مختلفی از اصول پیشینی و معیارها را برای ارزیابی دعاوی معرفتی می‌پذیرند و شیوه‌ای خنثا و بی‌طرفانه برای گزینش یکی از این مجموعه معیارهای بدیل وجود ندارد. از این رو ادعای اصلی نسبی‌گرا آن است که صدق و توجیه عقلانی دعاوی معرفتی (Epistemic claims) بر حسب معیارهایی که در ارزیابی این‌گونه دعاوی به کار می‌رود، نسبی است.

۲. عدم وجود معیار کلی و جهان‌شمول (نفی واقعیت اخلاقی)

به گمان طرفداران چنین دیدگاهی، واقعیت‌های اخلاقی (Moral facts) وجود ندارند.

چیزی در ذات اشیا وجود ندارد که نوعی عمل را درست و گونه دیگر را نادرست سازد. به قول دیوژن، پیرهون بر این عقیده بود که: «هیچ چیز قابل احترام یا غیر قابل احترام و عادلانه یا ناعادلانه، نیست.» (Ibid). او به طور کلی بر آن بود که چیزی واقعاً موجود نیست، جز آداب و رسوم و قراردادهایی که حاکم بر اعمال انسان است؛ زیرا «هیچ چیزی بیش از آنکه عادلانه باشد، ناعادلانه نیست و بیش از آنکه قابل احترام باشد، غیر قابل احترام نیست.» (Ibid).

وجود چنین دیدگاه‌هایی، برخی را بر آن داشت تا اخلاق را مبتنی بر امیال و احساسات فردی بدانند. تامس هابز و دیوید هیوم از جمله این افرادند. هیوم می‌نویسد: هنگامی که عملی یا خلقی را شرورانه می‌خوانید، مرادتان چیزی نیست جز اینکه با تأمل درباره آن عمل یا خلق، به دلیل ساختار طبیعت‌تان سرزندی درباره آن احساس یا حس می‌کنید. (Selby-Bigge, 1889, p. 469)

این گفته هیوم را می‌توانیم چنین بسط دهیم که واقعیتی اخلاقی، وری ابراز احساسات وجود ندارد. اگر ما تمامی واقعیت‌های عالم را برشماریم، آیا در میان آنها می‌توان چیزی به نام خوبی، بدی، عدالت و ... یافت؟ به طور واضح‌تر، در تحلیل یک عمل اخلاقی مانند کودک‌آزاری، آنچه به وضوح دیده می‌شود، زجر کشیدن کودک و فریادهای او، عمل شکنجه و زدن است. تنها چیزی که در این میان ملاحظه نمی‌شود، «بد» بودن است. نهایت چیزی که می‌توان گفت، این است که برخی با مشاهده این واقعیت در خود احساس ناراحتی و انزجار می‌کنند؛ حال آنکه شاید حتی خود شکنجه‌گر نیز این احساس را نداشته باشد. اشکال بعدی این است که با فرض قبول اینکه واقعیتی در پس پرده وجود دارد، چگونه می‌توان به آن دست یافت؟ ما می‌توانیم واقعیت‌های علمی را در آزمایشگاه‌ها بررسی و مطالعه کنیم؛ اما آیا می‌توان همین ادعا را در مورد واقعیات اخلاقی نیز داشت؟

۳. شک در ماهیت گزاره‌های اخلاقی

طرفداران این عقیده می‌گویند در صورت مواجهه با یک گزاره اخلاقی و مقایسه آن با

دیگر گزاره‌ها، چند پرسش به وجود می‌آید: آیا گزاره‌های اخلاقی از سنخ قضایای واقعی و خارجی هستند یا از نوع قضایای اعتباری؟ اگر اعتباری هستند، آیا از امور اعتباری محض‌اند که تنها بستگی به اعتبار معتبر دارد، یا از اعتباراتی است که ریشه تکوینی و منشأ انتزاع واقعی دارند؟ خلاصه آنکه، گزاره‌های اخلاقی از سنخ گزاره‌های اخباری هستند یا انشایی؟ از پیروان این نحله می‌توان «عاطفه‌گراها» را نام برد. آنها معتقدند یکی از کاربردهای اصلی زبان، بیان واقعیات یا دست‌کم بیان آنچه ما آن را واقعیات می‌دانیم، است. برای نمونه، می‌توانیم بگوییم: «این میز در فاصله یک متری از من قرار دارد» و «انسان نوعی از حیوان است». در هر دو مورد، گفته ما یا صادق است یا کاذب و غرض از چنین گفته‌هایی، انتقال اطلاعات به شنونده است.

اما در کاربرد زبان اغراض دیگری نیز وجود دارد. مانند اینکه به کسی بگوییم: «دروغ نگو» که این گفته نه صادق است و نه کاذب؛ بلکه اصلاً گزاره نیست. تنها خواهشی است که به طور کلی با گزاره‌های قبلی فرق دارد و غرض از آن انتقال اطلاعات نیست؛ بلکه تأثیر گذاشتن بر رفتار دیگری است. یا اینکه به جای «دروغ نگو» بگوییم «نفرین بر دروغ» که این نوع گزاره، نه ناظر به واقع است و نه درخواست؛ بلکه غرض از آن فقط ابراز دیدگاه و احساسات است.

زبان اخلاق - بنابر عاطفه‌گرایی - برای بیان واقعیات، حتی واقعیات‌هائی درباره نگرش‌ها و احساسات گوینده به کار نمی‌رود؛ بلکه اولاً ابزاری است برای تأثیر گذاشتن بر رفتار انسان‌ها؛ اگر کسی بگوید «تو نباید آن کار را انجام دهی» می‌خواهد تو را از انجام آن کار باز دارد. بنابراین بیشتر شبیه یک درخواست است تا گزاره‌ای ناظر به واقع؛ گویا گفته است «آن کار را انجام نده». ثانیاً برای ابراز احساسات به کار می‌رود. گفتن اینکه «نژادپرستی» نادرست است، مانند این گفته نیست که «من با نژادپرستی مخالفم»؛ بلکه مانند این سخن است که «نفرین بر نژادپرستی». با این توضیح، گزاره‌های اخلاقی را باید از نوع گزاره‌های انشایی برشمرد؛ چراکه این گزاره‌ها تنها بیانگر احساسات و عواطف ناظر اخلاقی می‌باشند.

۴. عدم ارتباط بین واقعیت و ارزش (باید و هست)

ارتباط بین واقعیت و ارزش از سه منظر دارای اهمیت است:

الف) از لحاظ معناشناختی؛ به این معنا که آیا «واقعیت و ارزش» یا «باید و هست» می‌توانند معنای مشترکی در پی داشته باشند؟

ب) از لحاظ واقعی و اعتباری بودن؛ بدین گونه که آیا می‌توان بین گزاره‌های واقعی که از خارج خبر می‌دهند با گزاره‌های اخلاقی که امری اعتباری هستند، ارتباط برقرار کرد؟ آیا بین واقعیت و اعتبار رابطه‌ای هست؟

ج) از لحاظ منطقی؛ به این معنا که آیا می‌توان رابطه تولیدی بین هست‌ها و باید‌ها پیدا کرد؟ آیا می‌توان واقعیت و ارزش را از یکدیگر استنتاج کرد؟ (مسئله باید و هست، ص ۲۲) با توجه به روابط سه‌گانه باید‌ها و هست‌ها باید گفت آنچه به لحاظ تاریخی بیشتر مورد بحث و جدل فیلسوفان اخلاق قرار گرفته، استنتاج منطقی باید‌ها از هست‌ها بوده است. (همان، ص ۲۵)

منشأ این بحث به دیوید هیوم برمی‌گردد. وی متن مختصری در این‌باره نگاشته و در آن این مسأله را طرح کرده است. ادعای وی این است که:

در هر نظام اخلاقی که تا کنون به آن برخورد کرده‌ایم، به این مطلب وقوف یافته و به دانشجویان فلسفه گوشزد کرده‌ایم که متفکران فلسفه اخلاق در طرح و بحث مسائل خود تا مدت‌ها با روش و زبان متداول و معمولی فلسفه به گفتگو می‌پرداختند و همه جا با شیوه معلوم و مشخص فلسفه‌اندیشی، نخست مسأله هستی خدا را بررسی می‌کردند و از همان طریق و مطابق همان روش معمولی فلسفه، مطالعات و نظریات خود را درباره خصایص و خصلت‌های اختصاصی انسان‌ها ابراز می‌داشتند؛ اما ناگهان به محض ورود در مسائل اخلاقی با تعجب بسیار می‌یابیم که این روش هماهنگی با فلسفه دگرگون می‌گردد و دیگر اثری از رابطه‌های منطقی «است و نیست» که به طور معمول در تشکیل قضایا و مسائل

فلسفه به کار برده می‌شود، به چشم نمی‌خورد و در این سیستم اندیشه، هیچ قضیه یا مسأله‌ای نیست که با بایستی و نبایستی سازمان نیافته

باشد...» (A Treatise of Human Nature, p.335)

از این سخن هیوم تفسیرهای متفاوتی ارائه شده است که مفاد متناقضی از کلام وی استنباط کرده‌اند. به نظر می‌رسد صحیح‌ترین برداشت از سخنان وی گویای این حقیقت است که او درصدد انکار ارتباط منطقی دو دسته از گزاره‌هاست. در نظر وی عجیب می‌نماید که گزاره‌های مربوط به هستی و مرتبط با احساسات آدمی بتوانند دلیل و سند صحت و سقم احکام مربوط به طبیعت آدمی یا احکام اخلاقی باشند. (مسأله باید و هست، ص ۳۹) از همین رو امروزه سخنان هیوم مورد استشهاد بسیاری از معتقدان به وجود گسست منطقی بین گزاره‌های از نوع هستی و گزاره‌های از نوع بایستی است.

ارزیابی آیت‌الله جوادی آملی از نسبیه گرایی اخلاقی

ایشان در مقام تشبیه علم اخلاق به علم پزشکی، اخلاق را به مثابه طب‌الارواح تلقی کرده، می‌فرماید: همان‌طور که خوبی و بدی پزشکی از روی سلیقه نیست، بلکه بر اساس علم و علت است، خوبی و بدی مسائل اخلاقی نیز بر اساس مجرد روح و واقعیت است نه از روی سلیقه؛ و چون بر اساس واقعیت است، برهان‌پذیر است. (مبادی اخلاق در قرآن، ص: ۲۸)

این نوع تعریف از اخلاق، بیشتر با این نگرش که انسان علاوه بر بدن مادی، دارای نفس مجرد نیز هست، تطابق دارد. اصل حیات انسان و منشأ ادراکات او همین نفس مجرد است. بنابراین از نظر ایشان، دانشی که به بررسی حالت‌های مختلف نفس و بیماری‌های آن و چگونگی درمان آن می‌پردازد، طب‌الارواح یا علم اخلاق نامیده می‌شود؛ در برابر طب‌الابدان که به بعد مادی و جسمانی آدمی توجه دارد.

تحلیل و نقد نسبیه گرایی معرفتی

آیت‌الله جوادی آملی برای اثبات واقعیات اخلاقی و رد نسبیه گرایی، ابتدا مبنای

نسبی‌گرایی معرفتی را به چالش می‌کشد و سپس با ارائه ادله خاص، واقعیات اخلاقی را اثبات می‌نماید. ایشان نسبی‌گرایی معرفتی را چیزی جز سفسطه و شکاکیت نمی‌داند: بسیاری از حس‌گرایان علی‌رغم اینکه در ابتدا منکر حقایق خارجی نبودند، بعد از اندکی تأمل به ورطه سفسطه و شکاکیتی از این قبیل دچار گردیده‌اند. دلیل مطلب این است که آنها شناخت حسی را تنها راه تماس با واقعیت خارجی می‌دانستند؛ به این معنا که می‌کوشیدند تا مفاهیم بشری را به طور مستقیم و یا از راه تعمیم و تجرید داده‌های حسی توجیه نمایند. بر این اساس، چون به داده‌های حسی نظر کرده و محدودیت‌های آنها را دریافتند و نیز خطاهای هر یک را مشاهده کردند، به مصونیت شناخت در ارائه جهان خارج شك نمودند (شریعت درآینه معرفت، ص ۲۷۱).

فیلسوفان جدید نیز در مقام دفاع از نسبی‌گرایی معرفتی، نظریاتی را پرورانده‌اند که ایشان آنها را در چهار صورت دسته‌بندی کرده است:

الف) در این دیدگاه، در جهت توجیه نسبی بودن فهم بشر، از فعل و انفعالات مادی که از زمره علل قابلی برای حدوث اندیشه در ذهن می‌باشند، برای اثبات مادی یا نسبی و عصری بودن دانش استفاده شده است.

ب) در این نظر، با تأکید بر شماری از انگیزه‌های اجتماعی یا روانی که زمینه توسعه آرای متناسب علمی را فراهم می‌آورند، هدف فوق تعقیب شده است؛ به این معنا که هر دریافت علمی جدید، قبل از آنکه در ظرف فهم درآید، در قالب پیش‌فرض‌های گذشته سامان می‌یابد. بنابراین یافته‌های علمی انسان هرگز واقعیت خارجی نمی‌باشند و واقعیت خارجی نمی‌تواند بدون تصرف ذهنی بشر تحقق یابد. (همان، ص ۲۷۰ و ۲۷۱)

ج) این نظریه بر این پایه استوار است که در طول تاریخ شاهد دگرگونی و رد نظریات و علوم گوناگونی بوده‌ایم که آنها را یقینی می‌پنداشتیم. این تغییر و تحول در اندیشه‌ها و یافته‌های بشری، گویای وجود مجهولات فراوان است و تبیین هر مجهول، دانش‌های پیشین را در معرض تغییر قرار می‌دهد:

فهم مطلق هر واقعیت خارجی تنها آن زمان میسر است که تمامی اسرار جهان آشکار شده باشند. از این رو مادام که جمیع مجهولات برطرف نشده است، به هیچ‌یک از علوم به طور مطلق نمی‌توان اعتماد کرد؛ بلکه همواره با احتمال پیدایش دانش‌های نوین در انتظار دگرگونی و تغییر علوم پیشین نیز باید بود. (همان، ص ۲۷۱)

د) تلفیق دو نظریه قبل، صورت چهارم نظریه نسبیت معرفتی را شکل می‌دهد؛ به این بیان که هم معلومات پیشین و هم دانش‌های پسین، مانع از دریافت مستقیم حقیقت و واقعیت می‌شوند. «بر اساس مبنای این گروه، نه تنها معرفت فاقد هویت فردی است، بلکه یک حقیقت و واقعیت جمعی است؛ به این معنا که مفاهیم جزئی در یک ارتباط جمعی با دیگر مفاهیم معنای خود را باز می‌یابند. این پیوند و انسجام ارگانیک، هر تغییری را که در مجموعه معرفت بشری پیش می‌آید، به جمیع عناصر آن منتقل می‌گرداند. آنچه که تغییر پیدا می‌کند، ساخت و سازمان این منظومه معرفتی است. با تغییر ساخت این مجموعه، نقش مفاهیم سازنده آن و مدار عناصر موجود در آن نیز دگرگون و متحول می‌شود و همراه با این تغییر، هر مفهوم معنای جدید خود را در سازمان نوینی که با دیگر مفاهیم پیدا کرده است، باز می‌یابد.» (همان، ص، ۲۷۱)

وجه مشترک نظریات چهارگانه، قبول نسبیت فهم و شناخت بشری است که او را از دریافت حقیقت بازمی‌دارد. این نوع تفکر، ریشه در سفسطه و شکاکیت دارد؛ هرچند داعیان این نظریه خود را میرای از آن بدانند. بنابراین بطلان این تفکر آشکار است؛ چرا که اگر کسی قائل به نسبیت بودن فهم بشری باشد - چه علم بشر را یک پدیده مادی بداند و چه بدون در نظر گرفتن مادی بودن ذهن، یافته‌های انسان را برآیند فعل و انفعال‌های اندیشه‌های پیشین قلمداد کند - هرگز نمی‌تواند برای اثبات ادعاهای خود به حقیقت و واقعیت خارجی اعتماد کند که این همان وجه خود تخریب‌گری این نوع اندیشه‌هاست. استاد جوادی آملی حدود چهارده اشکال بر این تفکر وارد دانسته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. وجود علم و مفهوم آن، بزرگ‌ترین اشکال وارد بر این نوع از تفکر است، به این بیان که خصیصه ذاتی علم حکایت‌گری و مرآتیت آن است و همین وجه تمایز بین جهل و علم می‌باشد. بنابراین مفهوم علم با حفظ عنوان علم بودن نمی‌تواند نسبت به شرایط یا زمان‌های گوناگون در ارائه و حکایت خود تغییر کند؛ زیرا هرگونه تغییر در این مورد، موجب از بین رفتن خصیصه ذاتی آن می‌شود؛ مگر اینکه بگوییم یک واقعیت علمی دارای ابعاد گوناگون می‌باشد و تغییر و تحول در آن، یعنی آشکار شدن ابعاد نهفته آن. در این صورت می‌توان به صورت مسامحه و مجاز، علم گذشته و حال را متحول یا نسبی خواند. در غیر این صورت شکی نیست که علم گذشته نسبت به بُعد خاصی از آن واقعیت همچنان ثابت است و علم آینده نیز در حکایت مختص به خود تغییری نخواهد کرد.

۲. «تمام دلایلی که بر تجرد و غیر مادی بودن علم اقامه می‌شوند، ثبات و دوام علم و یا نسبی نبودن آن را نیز اثبات می‌کنند.» (همان، ص ۲۷۹)

از جمله دلایل تجرد علم، حضور آن در نزد نفس بشری است. از آنجا که نفس انسان، ظرف علم غیر مادی و مجرد است، مظهر آن نیز باید مجرد و غیر مادی باشد. همچنین اگر ادراک علمی از امور مادی بود، باید ویژگی‌های امور مادی را می‌داشت؛ خواصی که ملازم با امور مادی و غیر قابل انفکاک از آن هستند. اینها ویژگی‌هایی است که در هر امر مادی یافت می‌شود، مانند انقسام؛ در حالی که علم از آن جهت که علم است، قابل انقسام نیست.

۳. اگر تمام معارف بشری نتیجه پیش‌فرض‌ها باشند و داشته‌های قبلی، قالب اندیشه‌های جدید را تشکیل دهند، باید هر اندیشه جدیدی متناسب با اندیشه‌های قبلی باشد و حرکت‌های علمی و پیشرفت علوم نیز تدریجی باشند که تأثیر و تأثر هر مقطع آن متناسب با مقطع گذشته و آینده باشد؛ به این معنا که هرگز نباید اندیشه‌های جدیدی پیدا شود که متناسب با اندیشه‌های گذشته نباشد یا آنکه اندیشه قبلی را نقض کند؛ در صورتی که دانشمندان علی‌رغم داشتن پیش‌فرض‌های فراوان به یافته‌های جدیدی

رسیده‌اند که به ابطال فرضیه‌های قبلی و دستیابی به معارف نوین انجامیده است. انقلاب کپرنیک، نسبیت انیشتین و اصالت وجود صدرا از جمله این یافته‌ها هستند. ۴. مغالطه‌ای که نسبیه‌گراها مرتکب آن شده‌اند این است که حرکت و تحول در عالم را به حرکت در علم سرایت داده‌اند:

نفس آدمی که از عالم طبیعت نشأت گرفته و جسمانیة‌الحدوث است، با حرکت جوهری مراتب گوناگون کمال را تا رسیدن به مقام‌های مختلف روحانی طی می‌نماید و تا آن زمان که به مجرد کامل خود نرسیده و با ماده در ارتباط است، از تحصیل مقام‌های جدید باز نمی‌ماند؛ هر چند که گاه به دلیل خصوصیت برخی از کمال‌های به دست آمده، بعضی از مراتب را از دست می‌دهد. این حرکت مستمر که تحت تأثیر عوامل و شرایط مختلف ایجاد شده و در اشکال و صور گوناگون ظاهر می‌شود، زمینه پیدایش کمالات علمی را نیز فراهم می‌آورد. (همان، ص ۲۸۲)

نیازهای مختلف فردی و اجتماعی و انگیزه‌های متناسب با آن نیازها از شرایط مختلف برای تحصیل علوم گوناگون هستند؛ زیرا تلاش‌های متفاوت را برای تحصیل علوم متناسب با آن نیازها ایجاد می‌کنند یا آنکه مانع تلاش برای تحصیل علمی مغایر می‌گردند.

آنچه در متن زمان انجام می‌شود و تاریخی است و آنچه متناسب با شرایط گوناگون تغییر می‌یابد، حرکت‌ها و تلاش‌های عالم است؛ اما عالم آنگاه که به مطلوب علمی خود باری می‌یابد، از تاریخ گذر کرده، به حقیقت ثابتی دست می‌یابد که فایق بر زمان و مطلق است.

۵. در صورت نسبیه بودن تمام معارف بشری، دور و تسلسل در یک منظومه پیش خواهد آمد که بطلان آن واضح است:

هرگز هیچ منظومه‌ای را نمی‌توان یافت که تمامی عناصر آن از هویتی نسبیه برخوردار باشند؛ بلکه در میان هر مجموعه، عنصر و یا عناصری

است که از وجود نفسی و مطلق برخوردارند؛ زیرا هر نسبت که بخواهد تحقق پیدا کند، یا نسبت اشراقی است که در بود خود نیازمند به يك حقیقت مطلق است و یا نسبت مقولی است که متکی بر دو ماهیت غیر نسبی است. بدین ترتیب معرفت بشری نیز آنگاه که مجموعه‌ای مرتبط و منسجم باشد، چنان نیست که تمامی عناصر آن در نسبت با دیگر عناصر تفسیر و تفهیم شوند؛ بلکه این معرفت اگر معرفت شهودی باشد، دریافت‌های مربوط به آن در پرتو يك حقیقت مطلق، معنا بلکه ثبات، دوام و قرار می‌یابد؛ به گونه‌ای که علم و یا جهل نسبت به بخشی از آنها هرگز موجب تزلزل و تحول در دیگر بخش‌ها نمی‌شود و اگر معرفت حصولی باشد، در درون آن مجموعه یقیناً مفاهیم و مقولاتی است که فهم نفسی داشته و مستقلاً ادراک می‌شوند و مفاهیم نسبی آن نیز در پرتو ربطی که با معانی نفسی دارند، از ثبات و قرار برخوردار می‌شوند. (همان، ص ۲۸۶)

تجربی بودن احکام اخلاقی

آیت‌الله جوادی آملی برای اثبات واقعی بودن احکام اخلاقی، آنها را در زمره علوم تجربی قرار داده، به یافته‌های پزشکی تشبیه می‌کند؛ چرا که پزشک از آن جهت که صاحب علم تجربی است، از بود و نبود خبر می‌دهد و از آن جهت که معالج است، «باید و نباید» سخن می‌گوید و توصیه اخلاقی دارد. اخلاق مایه سلامت یا بیماری روح و جزء علوم تجربی است که وحی از آن پرده برداشته است. جهان هستی و هستی‌آفرین، کسانی را که از راه ظلم و فساد اخلاقی زندگی می‌کنند، کامیاب نخواهد کرد و پایان ظلم، تعدی، ربا، رشوه‌خواری و بدآموزی، هلاکت افراد، سقوط خانواده‌ها و ویرانی جامعه است. اینها مسائل تجربی است که روایات اسلامی از آنها پرده برداشته است. قرآن کریم نیز در تبیین اصول کلی آن می‌فرماید: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (سوره آل عمران، آیه ۱۳۷) و ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

المُجْرِمِينَ ﴿۶۹﴾. (سوره نمل، آیه ۶۹) (مبای اخلاق در قرآن، ص ۲۹)

شاید ابتدا این اشکال به ذهن خطور کند که هیچ‌یک از این فرمان‌های الهی یا دستورات اخلاقی ائمه اطهار (علیهم‌السلام) جزء علوم تجربی متداول، همچون اثبات نقطه جوش و انجماد آب یا علوم آزمایشگاهی نیست. استاد در پاسخ به این اشکال می‌فرماید:

البته اگر ما تجربه و تواتر را مخصوص آزمایشگاه بدانیم، اخلاق جزء علوم تجربی آن‌چنانی نیست؛ اما اگر تجربه هر چیز را مناسب با همان چیز دانسته و روح را مثل بدن، بلکه قوی‌تر از آن بدانیم و برای آن، مانند بدن سلامت و مرض و حیات و مرگ قائل باشیم، البته مرگ به معنای قرآنی که رشدش را از دست می‌دهد، نه اینکه نابود می‌شود، در آن صورت، مسائل اخلاقی نیز جزء مسائل تجربی خواهد بود. بنابراین می‌توان از مقدمات تجربی و نیز از تواتر، بلکه بالاتر، از علوم متعارفه کمک گرفت و مسائل اخلاقی، اعم از عقاید، ملکات و نتایج اعمال را اثبات و برهانی کرد. (همان، ص ۲۹)

۱. کلی بودن اصول اخلاقی

تجربی بودن اخلاق آن را در زمره علوم قرار می‌دهد که می‌توان در پی اثبات یا رد گزاره‌های آن از برهان، قیاس و همچنین استقرا استفاده کرد که لازمه آن وجود اصول و مبانی ثابت و کلی است. بنابراین اخلاق به مثابه یک علم، دارای مبادی و اصول کلی و ثابتی خواهد بود. «در قرآن کریم و سنت معصومین (علیهم‌السلام) این دو راه، یعنی باید و نباید و بود و نبود کاملاً محسوس است. آنان هم از راه بود و نبود هشدار تلویحی داده و تهدید ضمنی کرده و گفته‌اند: انجام این کار، پایانش هلاکت و شقاوت و آن کار، پایانش حیات و سعادت است و هم مستقیماً دستور تحریم یا ایجاب (باید و نباید) داده‌اند؛ همان دو کاری که پزشک می‌کند، در ادله نقلی اعم از قرآن و روایت دیده می‌شود و از همین جا اصول کلی اخلاق نشأت می‌گیرد و چون این اصول برای شخص معینی

نیست، بلکه برای انسان از آن جهت که انسان است، یعنی برای فطرت آدمی است و این فطرت در همگان وجود دارد: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (سوره روم، آیه ۳۰) لذا این اصول «علم» می شود؛ در نتیجه هم قضایا و مبانی و مبادی کلی دارد و هم فلسفه اخلاق قابل توجیه است؛ ولی اگر اخلاق قضیه شخصی باشد، نه قابل استدلال است، برای اینکه علم و برهانی نیست و نه فلسفه‌ای برای آن می توان ذکر کرد. (همان، ص ۳۰)

به مطلق بودن اخلاق نیز اشکال شده است که اگر احکام و ارزش‌های اخلاقی نسبی نباشند، همواره باید مطلق و ثابت باشند و تحت هیچ شرائط و مصالحی تغییر نکنند؛ در حالی که برخی از افعال اخلاقی، همچون راستگویی، در شرایطی تغییر حکم می دهد و قبیح تلقی می شود. استاد جوادی آملی در پاسخ به این اشکال، افعال انسان را به سه دسته تقسیم می کنند:

الف) افعالی که علت تامه حسن و قبح هستند؛ مانند عدل و ظلم. این دسته از افعال به هیچ وجه استثنای پذیر نیستند و همیشه و تحت هر شرایطی حکم ثابتی دارند.

ب) افعالی که نه اقتضای حُسن دارند و نه اقتضای قبح؛ بلکه از مباحات هستند، مانند قیام و قعود؛ مگر آنکه معروض عناوین دیگری قرار بگیرند که در این صورت در کلیت و اطلاق یا جزئیت و نسبت، تابع همان عناوین خواهند بود و از پیش خود، اقتضای هیچ حکمی را ندارند.

ج) افعالی که اقتضای حسن یا قبح را دارند. و عقل به آن اقتضا پی می برد، مانند صدق و کذب. راستگویی کار خوبی است؛ نه به این معنا که انسان در همه احوال باید راست بگوید. اگر جان مؤمنی در خطر است، نباید راست گفت و مقصود از «دروغ مصلحت‌آمیز» به از راست فتنه‌انگیز» همین است. این مسأله از موارد تقدیم اصلاح بر افساد است. پس راستگویی همیشه در حد اقتضا خوب است، نه اینکه علت تامی برای خوبی باشد و دروغ همیشه در حد اقتضا بد است، نه آنکه علت تامه برای بدی باشد.

(همان، ص ۲۷)

۲. جاودانگی اصول اخلاقی

استدلال بر جاودانگی اصول اخلاقی، ریشه در تجرد نفس و ادراک انسانی دارد؛ چراکه در این صورت، هرآنچه را به نفس و قوای مدرکه نسبت دهیم، مجرد می‌باشند و موجود مجرد قابل زوال نیست.

الف) در حکمت متعالیه، تمام مراحل ادراک، سلسله‌ای از پدیده‌های جسمانی و نفسانی است که از موجود مادی خارجی (object) نشأت می‌گیرد و لازمه آن، تطابق شناخت ذهنی با عین خارجی و همچنین وجود رابطه میان همه ادراکات انسان با واقعیات بیرونی است.

ب) چون ادراک، چیزی جز «حصول» صورت ادراک‌شده برای ادراک‌کننده نیست و «حصول» همان «وجود» است و وجود هر چیز «خود» اوست، پس ادراک همان معلوم بالذات و مدرک انسان است. و چیزی به نام ادراک، جدای از شیء ادراک‌شده در خارج نداریم؛ مگر آنکه ذهن انسان آن دو را تفکیک ذهنی کند.

ج) همان‌طور که فعل از فاعل جدا نیست، ادراک نیز - که همان مدرک است - از شخص مدرک جدا نمی‌باشد؛ زیرا ادراک، انفعال نفس نیست؛ بلکه فعل آن است. فعل نفس و ادراک هر دو زیر یک چتر هستند که همان نفس انسان است.

د) ذهن انسان نیز مجرد (غیرمادی) است؛ زیرا قدرت «تجريد»^۱ دارد و این نشانه غیرمادی بودن آن است. (الشواهد الربوبیه، ص ۳۵۰، ۲۰۸ و ۳۵۱)

نتیجه اینکه، هر ادراکی با نوعی تجريد همراه است. ادراک حسی کمتر از ادراک خیالی تجريد می‌کند و تجردش از آن کمتر است، همچنان که ادراک خیالی کمتر از ادراک عقلی تجريدسازی دارد و از این‌رو درجه تجردش از آن کمتر می‌باشد. از آنجا که نفس مجرد است، هرآنچه مظهر آن واقع شود نیز مجرد خواهد بود:

۱. «تجريد» ابزار ذهن برای شکار اشیای خارجی و انتقال آن به نفس ذهن است.

بنابراین وقتی این علوم و نیز صاحبان و موصوفان آنها، یعنی قوای یاد شده مجرد باشند، ملکات فاضله یا رذیله که همتای این علوم در حد احساس یا تخیل یا توهم، یعنی در حد شهوت یا غضب و مانند آن هستند، مجردند و مجرد، ابدیت و دایمی بودن را به همراه دارد و در نتیجه مسائل اخلاقی را با این ابدیت که با مجرد روح انسانی همراه است، می‌شود تضمین کرد و این همان ره‌آورد نو حکمت متعالیه است. (مبادی اخلاق در قرآن، ص ۱۲۳)

ماهیت گزاره‌های اخلاقی

تبیین ماهیت گزاره‌های اخلاقی اخباری یا انشایی بودن مهم‌ترین مسأله در فلسفه اخلاق است؛ به طوری که بیشتر مسائل مهم و اساسی فلسفه اخلاق و حتی تفکیک مکاتب مختلف آن، مبتنی بر نوع تبیین این مسأله است. گزاره‌های اخباری، معرفت‌بخش، قابل صدق و کذب و از نوع گزاره‌های کشفی هستند و از طریق آنها واقع بر ما مکشوف می‌گردد. گزاره‌های انشایی علم و معرفت ایجاد نمی‌کنند و به همین دلیل قابل صدق و کذب هم نیستند. آنها گزاره‌های جعلی هستند که به جعل و اعتبار فرد یا گروه بستگی دارد. البته خود گزاره‌های انشایی به دو نوع تقسیم می‌شوند:

الف) بیان‌کننده عواطف، امیال و خواسته‌های فرد یا گروه.

ب) حاکی از امور عینی و واقعی و دارای منشأ انتزاع خارجی.

در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، گزاره‌های اخلاقی یا از سنخ گزاره‌های اخباری است (ظلم قبیح است) یا از سنخ گزاره‌های انشایی از قسم دوم (نباید ظلم کرد) که در هر دو صورت از امور واقعی و عینی حکایت می‌کنند؛ چرا که تنها در این صورت می‌توانند موجه، کلی و مطلق باشند و می‌توان برای آنها پشتوانه واقعی و ملاک حقیقی در نظر گرفت؛ زیرا اولاً از روی خواست و میل شخصی نیستند؛ ثانیاً، در تأمین مطلوب حقیقی و نهایی اخلاق مؤثر هستند؛ ثالثاً، اگر حقیقت گزاره‌های اخلاقی از نوع انشایی قسم اول باشد، در این صورت اشکالاتی پیش خواهد آمد؛ از جمله:

۱. از آنجاکه هر انشایی، انشاکننده‌ای می‌خواهد، اگر گزاره‌های اخلاقی را از نوع انشایی صرف بدانیم، نیازمند به وجود انشاکننده خواهد بود و این سؤال مطرح می‌شود که او کیست؟ خدا، عقل، فرد، جامعه یا...؟ سؤال دیگر آنکه، به چه دلیل و با کدام مبنای ارزشی باید از وی اطاعت کرد؟ اما اگر گزاره‌های اخلاقی را از نوع اخباری و حکایت‌گر از واقعیت خارجی بدانیم، چنین سؤالاتی اصلاً مطرح نخواهد شد.

۲. اگر گزاره‌های اخلاقی منشأ انتزاع خارجی نداشته باشند، به مشکل شکاف بین ارزش و واقعیت دچار خواهیم بود. در ادامه بیان خواهیم کرد که استاد جوادی آملی به ارتباط و استنتاج منطقی بین باید و هست معتقد است.

۳. اگر گزاره‌های اخلاقی، انشایی صرف باشند، تابع امیال فردی یا علایق اجتماعی بوده، و هیچ ریشه‌ای در واقعیات خارجی نخواهند داشت. از این‌رو با تغییر میل و خواست افراد یا گرایش‌های اجتماعی آنان، ارزش‌گذاری اخلاقی آنان نیز دستخوش دگرگونی خواهد شد؛ در صورتی که با اثبات کلیت و جاودانه بودن اصول و احکام اخلاقی، جایی برای بروز این‌گونه اشکالات نخواهد ماند. با این حال، برخی بر اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی چنین ایراد گرفته‌اند که چون اعتباریات مطابق خارجی ندارند، نمی‌توان هیچ حقیقت خارجی برای آنها قائل شد. در نتیجه حجیت آن مربوط به اعتبار معتبر (شخص، جامعه، فرهنگ یا...) خواهد بود.

در پاسخ به این اشکال باید معنای اعتباری بودن را بررسی کنیم. اعتبار‌دارای چند معناست:

۱. در مقابل اصالت: این معنا به طور خاص در مباحث اصالت وجود در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود. وجود در مقابل ماهیت، دارای اصالت است و از این‌رو دارای ویژگی‌هایی خواهد بود که ماهیت به علت اعتباری بودن، آن ویژگی‌ها را ندارد.

۲. وجود رابطی: در این معنا، اعتبار به وجود ضعیفی اطلاق می‌شود که در اصطلاح، هستی مستقلی از خود ندارد و تنها در قضایای حملیه برای اذعان به ثبوت محمول برای موضوع به کار می‌رود.

۳. وضع شخصی یا اجتماعی: این نوع از اعتبار به ادراکاتی گفته می‌شود که گاهی اعتبار یک فرد است، مانند تخیلات فردی و گاهی اعتبار جامعه است که بر اساس اهداف و نیازهای اجتماعی خاص وضع می‌شود، مانند قوانین راهنمایی و رانندگی.

۴. مفاهیم انتزاعی: در این معنا، اعتبار به مفاهیم انتزاعی که از اشیای خارجی گرفته می‌شود، اطلاق می‌گردد، مانند مفهوم وجود شیء، ضرورت، وحدت و... به این مفاهیم در اصطلاح، معقولات ثانی فلسفی گفته می‌شود که ظرف عروض آن در ذهن و ظرف اتصاف آن در خارج می‌باشد.

آیت‌الله جوادی آملی معنای اخیر را برمی‌گزیند و ایشان در کتاب فلسفه حقوق بشر می‌فرمایند:

معنای اعتباری بودن اخلاق این است که اخلاق، در خارج ما به از آن ندارد؛ یعنی چیزی به عنوان صدق، کذب، عدل، ظلم و مانند آنها وجود ندارد که ما بتوانیم به آنها اشاره کنیم و بگوییم این حسن است و آن قبیح است؛ اما منشأ انتزاع اعتبار این امور در خارج وجود دارد. (فلسفه حقوق بشر، ص ۲۸)

این نوع از اعتباریات، شیوع فراوانی دارد. برای نمونه، اعتبار کلی انسان و درخت برای اطلاق بر مصادیق خارجی خاص از این دسته است. شیوه اعتبار این نوع از مفاهیم چنین است که انسان با ملاحظه نوع خاصی از مصادیق خارجی با ویژگی‌های یکسان، مفهوم خاصی را برای اطلاق بر آن اعتبار می‌کند. عروض این مفاهیم در ذهن صورت می‌گیرد؛ اما اتصاف آن در خارج و به مصادیق خارجی است. عقل انسان پیونددهنده ذهن و عین است:

پیونددهنده میان اعتبار و واقعیت و یا تشریح و تکوین عقل انسان است؛ زیرا انسان فقط در نشئه اعتبار یا فقط در نشئه تکوین محض به سر نمی‌برد؛ بلکه معجونی است که بین آن دو ارتباط برقرار می‌کند. از یک سو، از اعتبار با خبر است و حسن و قبح اشیا و افعال را درک می‌کند و از

سوی دیگر، از تکوین و واقعیت آینده آگاه است و می‌داند که پایان کارهای حسن و قبیح، بهشت و دوزخ است. (دین‌شناسی، ص ۱۴۸).

گزاره‌های اخلاقی، هم از نوع باید و نباید هستند و هم از نوع هست و نیست. حال اگر از نوع خوب و بد باشند، در آن صورت اخباری و حاکی از واقع خواهند بود و اگر از سنخ باید و نباید باشند، باز هم منشأ واقعی خواهند داشت؛ چون یا به خوب و بد برمی‌گردند یا به باید و نبایدهای اولی که در هر دو صورت حکایت از واقع دارند و دیگر اعتباری محض نخواهند بود.

رابطه بین واقعیت و ارزش (باید و هست)

آیت‌الله جوادی آملی، تقسیم حکمت به عملی و نظری را پایه این رابطه می‌دانند؛ چرا که انسان معجونی از علم و عمل است. ادراکات انسانی سرچشمه علم او و تفکرش تنظیم‌کننده عمل او می‌باشند. و هیچ‌یک از این دورا نمی‌توان از انسان جدا کرد.

پیوند دانش و کوشش انسان به گونه‌ای است که همه کوشش‌های او از دانش او ناشی می‌شود و از آن پیروی می‌کند؛ ولی همه دانش‌های او مستقیماً موجب کوشش او نمی‌گردد و زمینه سعی و تلاش او را فراهم نمی‌سازد؛ بلکه برخی دانش‌های انسان فقط جنبه علمی و نظری دارد و مستقیماً با عمل او پیوند ندارد. از این رو منطقه هستی علم انسان وسیع‌تر از قلمرو عمل اوست. از این رهگذر، تقسیم دانش به نظری و عملی (حکمت نظری و حکمت عملی) پی‌ریزی می‌شود. (فلسفه حقوق بشر، ص ۴۶۶)

ایشان اختلاف در عقل نظری و عملی را برحسب اختلاف مدرکات می‌دانند. اگر عقل، اصول مربوط به عمل را درک کند، عملی است و در صورتی که واقع و هست را درک کند، نظری خواهد بود. همچنین متعلق ادراک در حکمت عملی، بایدها و نبایدهاست. پس این نوع ادراکات انشایی هستند، نه خبری؛ بر خلاف ادراکات نظری که جنبه خبری دارند. بنابراین «محور بحث حکمت نظری (بود و نبود اشیا)، چیزی

است که هستی آن خارج از اراده انسان است و وجود انسان در تحقق یا عدم آن سهمی ندارد؛ خواه از اصل هستی و نیستی چیزی بحث شود که چنین کاری رسالت فلسفه و جهان‌بینی است یا از وجود مقید و هستی محدود آن که کار دانش ریاضی و تجربی و مانند آن است؛ ولی مسائل حکمت عملی در محدوده «باید و نباید» است و پایه‌های استدلال در آن، فجور و تقوای یقینی نفس انسانی است که از آن به «فطرت» یاد می‌شود: ﴿فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾ البته اصل امتناع جمع و رفع دو نقیض، مبدأ اولی تمام قضایای دو حکمت یاد شده است. (همان، ص ۴۶۷)

در توضیح این مطلب باید یادآور شد که در منطق، علم به تصور و تصدیق تقسیم شده که هر یک از آن مشتمل بر دو قسم بدیهی و نظری است. بدیهی قسمی از علم حصولی است که از طریق فکر و نظر حاصل نمی‌شود و در مقابل آن، نظری قرار دارد که حصول آن محتاج فکر و نظر است. بدیهیاتی که مبادی برهان به شمار می‌آیند، پایه‌ای برای نظریات قرار می‌گیرند و به کمک آنها نظریات نیز یقینی می‌شوند. از این رو آنچه ما باید به آن پردازیم، «بدیهیات» به عنوان قضایا و تصدیقاتی است که می‌توانند پایه‌ای برای معارف نظری قرار گیرند و نه تنها خود به واقع راه داشته باشند، بتوانند نظریات را نیز به واقع پیوند داده، صداقت، وثاقت و استحکام آنها را روشن سازند.

اکنون آیا می‌توان مدعی شد که باید و نبایدهای اخلاقی بر شماری از باید و نبایدهای بدیهی تکیه کرده، قوام خود را از آن می‌گیرد؟ آیت‌الله جوادی آملی معتقد است:

باید و نبایدهای اخلاقی را باید از «باید» و «نباید»های نخستین گرفت. هر علمی «نظریات» خود را از «ضروریات» مناسب خود می‌گیرد. همان‌گونه که مطالب حکمت نظری به مبادی بدیهی ختم می‌شوند، مطالب حکمت عملی که اخلاق نیز از این صنف است، به مبادی بدیهی منتهی می‌گردند و مبادی بدیهی آنها عدل و ظلم و حُسن آن و قبح این است. البته همه بدیهی‌ها به مبدأ اولی می‌رسد که اصل امتناع جمع دو نقیض باشد و آن از مطالب حکمت نظری است، نه حکمت عملی. (تسنیم، ج ۱۲، ص ۵۸۷)

البته از این جهت نمی‌توان گفت «هست»ی در جهان خارج به عنوان «باید» یعنی واجب و «نیست»ی در خارج به عنوان «نباید» یعنی ممتنع وجود دارد که منشأ پیدایش باید و نباید علوم عملی است؛ بلکه برخی از مبادی حکمت عملی بدیهی است و برخی نظری. تمام بایدهای نظری به یک باید بدیهی منتهی می‌شود که آن را از چیزی نمی‌گیرد؛ زیرا خود بدیهی است.

البته رابطه هست و باید چندان هم گسیخته نیست. این طور نیست که میان «باید» و «نباید» با «هست و نیست» هیچ پیوستگی نباشد. هیچ حکیمی مدعی نیست که ما می‌توانیم قیاسی داشته باشیم که هر دو مقدمه آن «هست»، ولی نتیجه‌اش «باید» باشد یا قیاسی داشته باشیم که هر دو مقدمه‌اش «باید» ولی نتیجه‌اش «هست» باشد. آنها که مدعی ارتباط هستند، بیش از این ادعا نکرده‌اند که می‌شود قیاسی تشکیل داد که یک مقدمه آن «هست» و مقدمه دیگر «باید» باشد و با همین مقدار، رابطه منطقی برقرار است. (مبادی اخلاق در قرآن، ص ۴۷)

چون حکمت عملی و اخلاق، فرع جهان‌بینی است و مقدمه قیاسی که به هست برمی‌گردد، «اشرف المقدمتین» و مقدمه‌ای که به باید برمی‌گردد، «اخص المقدمتین» است و نتیجه هم همواره تابع «اخص المقدمتین» است. بنابراین اگر قیاسی داشتیم که مقدمه‌ای از آن «هست» و مقدمه دیگرش «باید» باشد، نتیجه «باید» است، نه «هست»؛ مثلاً، می‌گوییم: «خدا ولی نعمت، خالق و مُنعم است» که یکی از مقدمات قیاس محسوب می‌شود. مقدمه دیگر این است که: «ولی نعمت را باید سپاس گزارد و در پیشگاه خالق باید خضوع کرد» که از مجموع این باید اخلاقی و آن هست نظری، یک «باید» اخلاقی استنتاج می‌شود که: «پس باید خدا را سپاس گزارد و در برابر او خاضع بود. (همان، ص ۴۴)

چنین قیاساتی در قرآن فراوان یافت می‌شود؛ از جمله آنها اعطای عقل عملی و نظری به حضرت عیسی علیه السلام است: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِي﴾. (سوره مریم،

آیات ۳۰-۳۲) روح بندگی، علم به ربوبیت حق تعالی و عبودیت خود است که جزء حکمت نظری و زیرمجموعه عقل نظری است و دستور به نماز و زکات و احسان به والدین، حکمت عملی و در کنار عقل عملی است.

در آیه‌ای دیگر از زبان آن حضرت آمده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ﴾ (سوره آل عمران، آیه ۵۱)، که نوعی قیاس منطقی است: صغرای آن جمله «خدا رب من و شماست»، کبرای مطوی آن، جمله «رب را باید عبادت کرد» و نتیجه‌اش «پس خدا را عبادت کنید» می‌باشد. در این قیاس، صغرا از مقوله «هست و نیست» و کبرا از سنخ «باید و نباید» است که اولی در زمره حکمت نظری و دومی در حوزه حکمت عملی است و چون نتیجه قیاس، تابع اخس مقدمات است و حکمت عملی اخس از حکمت نظری است - چرا که حکمت عملی با امور اعتباری در ارتباط است و حکمت نظری با امور تکوینی پیوند دارد - پس نتیجه آن «باید و نباید» (حکمت عملی) است. (تسنیم، ج ۱۲، ص ۴۴۲)

فهرست منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۷)، دین‌شناسی، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
۲. _____، (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، محقق: محمدرضا مصطفی پور، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
۳. _____، (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، محقق: حمید پارسانیا، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
۴. _____، (۱۳۸۶)، مراحل اخلاق در قرآن، محقق: علی اسلامی، قم: نشر اسراء، چاپ هفتم.
۵. _____، (۱۳۸۷)، مبادی اخلاق در قرآن، محقق: حسین شفیعی، قم: نشر اسراء، چاپ ششم.
۶. _____، (۱۳۸۸)، تسنیم، ج ۱۲، محقق: محمدحسین الهی‌زاده، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
۷. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۱۰، محقق: سعید بندعلی، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
۸. _____، (۱۳۸۹)، فلسفه حقوق بشر، قم: نشر اسراء، چاپ ششم.
۹. _____، (۱۳۸۸)، تسنیم، ج ۱، محقق: علی اسلامی، قم: نشر اسراء، چاپ هشتم.
۱۰. جوادی، محسن، (۱۳۷۵)، مسأله باید و هست، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. شمالی، محمدعلی، (۱۳۸۸)، «نسبیت اخلاقی: نماها و میناها»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال یازدهم، شماره دوم.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیة، محقق: سیدمصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی، چاپ اول.
۱۳. _____، (۱۳۸۴)، اسفار، ترجمه: محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم.

۱۴. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۶. لگنهاوزن، محمد، «اخلاق و پیوند آن با دین»، نقد و نظر، سال چهارم، شماره ۱۳ و ۱۴.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، تهران: انتشارات بین الملل.
۱۸. مصباح، مجتبی، (۱۳۸۳)، بنیاد اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
19. Baghramian, Maria,(2004), The Problems of Philosophy, Relativism, ed. Tim Crane and Jonathan Wolff , London and New York.
20. Diogenes laertius,(1955), Lives of Eminent philosophers, ii, loeb Classical Library Cambridge, MASS. Harvard University press.
21. Hume, David, (1739), A treatise of Human Nature, London: John Noon.
22. Levy, Neil, (2002), Moral Relativism: A ShortIntroduction, England: Oneworld.
23. Pojman, Louis P, and James Fieser (2006), Discovering Right and wrong, U.S.A: Wadsworth Publishing Company, vnd edition.
24. Snare, Francis, (1992), The nature of moral thinking, London and New York, Routledge, First published.
25. Sturgeon, Nicholas L.(2010), Relativism, in John Skorupski (ed), The Routledge Companion to Ethics
26. Swoyer, Chris, (2003), Relativism, Stanford Encyclopedia of Philosophy.