**تبيين تلازم مطلق‌گرايي و واقع‌گرايي**

سال دوم، شماره چهارم، پاييز، 1390، صفحه 5 ـ 26

Ma'rifat-i Ākhlaqī, Vol.2. No.4, Fall 2011

**سيدحسين ركن‌الديني****[\*](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ftn1" \o ")**

چكيده

**يكي از شيوه‌هاي دسته‌بندي مكاتب اخلاقي، تقسيم اين مكاتب به واقع‌گرايي و غيرواقع‌گرايي بر اساس نظريه‌هاي مربوط به فرا اخلاق است. هر يك از مكاتب واقع‌گرا و غيرواقع‌گرا، لوازم و پيامدهايي را در پي دارند. از جمله لوازم و پيامدهاي واقع‌گرايي اخلاقي، مطلق‌گرايي اخلاقي عنوان شده است. در اين نوشتار تلاش شده تا ضمن اشاره به منبع اين تقسيم‌بندي و ارائه تعريف مورد قبول از واقع‌گرايي اخلاقي و بيان مراد خود از مطلق‌گرايي و تفاوت آن با نسبي‌گرايي اخلاقي، با استفاده از نظريه‌هاي انديشمندان اسلامي معاصر، پاسخ قانع‌كننده‌اي براي سؤال اصلي اين نوشتار مبني بر اينكه «آيا مي‌توان جاودانه بودن اصول ارزش‌هاي اخلاقي را اثبات كرد؟» و نيز «نحوة استنتاج جاودانه بودن اين اصول از واقع‌گرايي اخلاقي چگونه است؟» ارائه شود. بر اين اساس، ضمن انتخاب ديدگاه خود مبني بر مطلق‌گرايي حداقلي، ديدگاه سه انديشمند اسلامي معاصر، يعني شهيد مطهّري، آيت‌الله جوادي آملي و آيت‌الله مصباح كه هر كدام تلاش كرده‌اند تا با تبييني متفاوت، مطلق‌گرايي و جاودانه بودن احكام اخلاقي را اثبات كنند، نقد و بررسي شده و اين نتيجه به دست آمده كه در مجموع، مطلق‌گرايي اخلاقي مي‌تواند به عنوان يكي از پيامدها و لوازم واقع‌گرايي اخلاقي مورد توجه قرار گيرد و دست‌كم با توجه به تبيين آيت‌الله مصباح اين مهم دست يافتني است.**

**كليدواژه‌ها: مطلق‌گرايي اخلاقي، واقع‌گرايي اخلاقي، نسبي‌گرايي اخلاقي، آيت‌الله مصباح، آيت‌الله جوادي آملي، آيت‌الله شهيد مطهّري.**

**مقدّمه**

يكي از محوري‌ترين و مهم‌ترين مباحث در حوزة فلسفه اخلاق، بحث از هستي‌شناسي جملات اخلاقي است. سؤال اصلي آن است كه «آيا محكي جملات اخلاقي در عالم واقع، وجود دارد؟» جهتگيري ما در اين زمينه، بر ساير مباحث فلسفة اخلاق، به ويژه معرفت‌شناسي اخلاقي تأثير مستقيم و چشم‌گيري دارد. مهم‌ترين ديدگاه‌هاي مطرح شده در بحث هستي‌شناسي جملات اخلاقي، ذيل دو عنوان كلي و مشهور «واقع‌گرايي و ناواقع‌گرايي»[1](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn1" \o ") قرار مي‌گيرد.

انديشمندان در اين بحث فلسفي مهم كه هم بسيار قديمي است و هم فراز و نشيب‌هايي را طي كرده، رويكردهاي متفاوتي را ابراز كرده‌اند و نتيجه اين رويكردها اين بوده كه در يك تقسيم‌بندي كلي،‌ آنها را واقع‌گرا يا غيرواقع‌گرا ناميده‌اند[2](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn2" \o "). براي مثال، بعضي، وجود حقايق اخلاقي، مثل خير و خوبي يا شر و بدي را در قالب مُثُل فرض كرده‌اند.[3](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn3" \o ") همچنين بعضي ديگر، آنها را زاييدة امر و نهي الهي[4](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn4" \o ") دانسته‌اند و گروهي ديگر نيز اين حقايق را جزء طبيعت عالم[5](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn5" \o ") به شمار آورده و عده‌اي اين حقايق را تابع امر گوينده[6](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn6" \o ") و توصية توصيه‌گر يا تابع احساسات[7](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn7" \o ") و امثال آن دانسته‌اند.

منشأ اين تقسيم‌بندي و اين اختلاف ديدگاه اين است كه برخي معتقدند احكام و جملات اخلاقي از سنخ جملات انشايي است و هيچ‌گونه حكايتگري از واقعيت خارجي ندارند و عده‌اي ديگر معتقدند احكام و جملات اخلاقي از سنخ جملات خبري بوده و از عالم واقع و خارج، حكايت مي‌كنند. دستة اول، غير واقع‌گرا و دستة دوم، واقع‌گرا نام گرفته‌اند. به همين دليل به جرأت مي‌توان گفت كه مهم‌ترين عامل تعدّد و تنوّع مكاتب اخلاقي همين مسئله است؛ يعني اختلاف در واقع‌گرايي و ناواقع‌گرايي اخلاقي.

از طرفي هر يك از دو طرف تقسيم، لوازم و پيامدهايي دارند و به تبع آن هر يك از مكاتب اخلاقي لوازم و پيامدهاي خاص خود را پيدا مي‌كند كه در جاي خود دربارة آنها بحث شده است. با توجه به عنوان اين نوشتار و با عنايت به اينكه يكي از لوازم و پيامدهاي واقع‌گرايي اخلاقي، مطلق‌گرايي اخلاقي عنوان شده است، پرسش اصلي نوشتار حاضر اين است كه «چگونه مي‌توان جاودانه بودن اصول و ارزش‌هاي اخلاقي و مطلق بودن آنها را از طريق واقع‌گرايي اثبات كرد؟»

در اين نوشتار، كوشش ما آن است كه پاسخ اين پرسش را از ديدگاه سه فيلسوف و انديشمند بزرگ اسلامي معاصر، *آيت‌الله شهيد مطهّري*، *آيت‌الله جوادي آملي* و *آيت‌الله مصباح* جويا شويم و چگونگي اين تلازم را از نگاه هر يك از اين سه انديشمند، تحليل و بررسي كنيم. پيش از بررسي پاسخ اين سه بزرگوار، توضيح مختصري دربارة چند موضوع لازم به نظر مي‌رسد.

**نكات مقدّماتي**

**1. واقع‌گرايي**

واقع‌گرايي در حوزه‌هاي مختلف فلسفه وارد شده و لازم است ابتدا به انواع واقع‌گرايي در اين حوزه‌ها اشاره كرده، سپس بحث واقع‌گرايي اخلاقي را پي بگيريم.

**1-1. واقع‌گرايي در حوزه هستي‌شناسي**

متافيزيك يا هستي‌شناسي در پي پاسخ به دو پرسش است: وجود چيست؟ و چه اقسامي از اشيا و امور، حقيقتاً در عالم وجود دارد؟[8](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn8" \o ") هستي‌شناسي[9](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn9" \o ") «دانشي است كه در آن از ويژگي‌هاي موجودِ مطلق بحث مي‌كند؛ دانشي است كه در آن خواصِ «بودن» را بررسي مي‌كنند؛»[10](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn10" \o ") يا در آن «از مطلق ِوجود و احكام و عوارض آن گفت‌وگو مي‌كنند.»[11](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn11" \o ") واقع‌گرايي از قرن چهاردهم ميلادي در برابر نوميناليسم‌[12](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn12" \o ") (= اصالت تسميه) قرار گرفت؛ به اين معنا كه واقع‌گرايان، كليات و مفاهيم ِكلي را داراي وجودي حقيقي مي‌دانستند و نوميناليست‌ها منكر وجود حقيقي براي كليات بودند.[13](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn13" \o ") همچنين ايده‌آليست‌ها كه ناواقع‌گرا بودند، در مقطعي، منكر وجود جهاني مستقل از ذهن شدند.[14](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn14" \o ") به هر حال، نتيجه اين نزاع در حوزة هستي‌شناسي موجب شد تا دو ديدگاه فوق، پديد آيد.

**1-2. واقع‌گرايي در حوزة معرفت‌شناسي**

معرفت‌شناسي نيز شاخه‌اي از فلسفه به شمار مي‌آيد و در آن از ماهيت[15](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn15" \o ") و چيستي شناخت انسان و... بحث مي‌شود. چنانچه در حوزة هستي‌شناسي ديدگاهي واقع‌گرايانه داشته باشيم مبني بر اينكه موجودات مي‌توانند مستقل از احساس و ذهن انسان در عالم وجود داشته باشند، در معرفت‌شناسي نيز نگاه واقع‌گرايانه اين مي‌شود كه عقل انسان ممكن است دست‌كم برخي از حقايق را در عالم، درك و كشف ‌كند؛ به عبارت ديگر «عقلي دانستن ارزش‌ها متفرع بر پذيرش ذاتي دانستن آنهاست. ابتدا بايد پذيرفت كه حقيقتي يا صفتي يا چيزي در عالم ِواقع هست تا بعد نوبت آن برسد كه آيا عقل، خود، توانايي درك و كشف آن را دارد يا نه؟»[16](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn16" \o ")

**2. واقع‌گرايي اخلاقي**

هر چند تعريف‌هاي متعددي براي واقع‌گرايي اخلاقي ارائه شده، لكن وجه مشترك تمام اين تعريف‌ها اين است كه «واقع‌گرايي اخلاقي، يعني اعتقاد به وجود حقايق اخلاقي و به تبع آن، وجود اوصافي نظير خوب، بد، درست و... كه البته اين حقايق و اوصاف، از آگاهي‌ها، باورها، گرايش‌ها و اميال ما مستقل‌اند.»[17](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn17" \o ") از لوازم اين تعريف اين است كه اولاً: اگر گزاره‌اي از حقيقت يا وصف اخلاقي حكايت‌ كند، قابليت صدق و كذب خواهد داشت، ثانياً: دست‌كم برخي از گزاره‌هاي حكايتگر از حقيقت يا وصف اخلاقي صادق هستند.[18](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn18" \o ")

با دقت در اين تعريف، به خوبي معلوم مي‌شود كه مراد ما از واقع‌گرايي اخلاقي، يك بحث هستي‌شناختي دربارة جملات اخلاقي است مبني بر اينكه «خوبي و بديِ كارهاي اختياري و صفات برآمده از رفتارهاي اختياري انسان، در ذات و نهاد آنها نهفته است، و به خواست و آگاهي فرد يا جمع يا امثال آن ارتباطي ندارد.»[19](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn19" \o ") هرچند در اينكه مراد از ذاتي در «ذاتي بودن حسن و قبح» چيست؟ اختلاف نظر وجود دارد، ولي در عين حال، مراد طرف‌داران و مخالفان ذاتي بودن حسن و قبح كاملاً روشن است؛ به اين معنا كه مراد طرف‌داران ذاتي بودن حسن و قبح از ذاتي اين است كه ارزش افعال اخلاقي در ذات آنها نهفته و به عبارت ديگر، مصلحت و مفسده آنها در واقع و نفس‌الأمر است.[20](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn20" \o ")

**3.پيامدهاي واقع‌گرايي اخلاقي**

گرايش به هر يك از واقع‌گرايي و ناواقع‌گرايي اخلاقي پيامدهايي را در پي دارد. بعضي از پيامدهاي واقع‌گرايي اخلاقي عبارت است از:

1. صدق و كذب‌پذيربودن گزاره‌هاي اخلاقي (قابليت ردّ و اثبات)؛

2. امكان ارائة معيار براي معقوليت احكام اخلاقي؛

3. عدم امكان كثرت‌گرايي اخلاقي و در نتيجه، عدم پذيرش حجيت مكاتب اخلاقي متنوع (وحدت‌گرايي اخلاقي در مقابل كثرت‌گرايي اخلاقي)؛

4. معناداري تلاش انبيا و مصلحان و خيرانديشان براي تكميل ارزش‌هاي اخلاقي.[21](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn21" \o ")

البته ممكن است گفته شود كه اين ويژگي، در برخي نظريه‌هاي ناواقع‌گرايي نيز  
وجود دارد، لكن اين امر منافاتي ندارد با اينكه اين مهم يكي از ويژگي‌هاي واقع‌گرايي اخلاقي نيز باشد؛

5. مطلق‌گرايي اخلاقي[22](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn22" \o ") كه خود مانع بروز بسياري از پيامدهاي منفي خواهد بود.[23](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn23" \o ")

**4. مطلق‌گرايي اخلاقي**

با توجه به بحث‌هاي بسياري كه دربارة مطلق‌گرايي اخلاقي مطرح است، ضرورت دارد مقداري دربارة مطلق‌گرايي اخلاقي، معناي آن و همچنين تعيين معناي مورد نظر، توضيح داده شود. مطلق‌گرايي در برابر نسبي‌گرايي اخلاقي است و براي روشن شدن مفهوم مطلق‌گرايي اخلاقي ابتدا بايد نسبي‌گرايي اخلاقي را بهتر و بيشتر شناخت.[24](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn24" \o ")

نسبيت‌گرايي اخلاقي، بر سه دسته كلي توصيفي، فرا اخلاقي و هنجاري تقسيم مي‌شود.[25](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn25" \o ") در اين ميان، آنچه در بحث حاضر در مقابل مطلق‌گرايي مطرح مي‌شود، نسبيت‌گرايي فرا اخلاقي است و بحث‌هايي كه از مكاتب نسبيت‌گرا؛ مثل لذت‌گرايي شخصي، اخلاق ماركسيستي، جامعه‌گرايي، احساس‌گرايي و... مي‌شود، مراد همين قسم از نسبيت‌گرايي است. نسبي‌گرايي حداقل دو معنا دارد و توجه به تفاوت ميان اين دو معنا بسيار مهم است:

گاهي مراد از نسبي بودن يك حكم اين است كه آن حكم نسبت به شرايط و قيود واقعي موضوع خود، نسبي و تغييرپذير است، مثل اينكه گفته شود: جوش آمدن آب در دماي صد درجه نسبي است؛ يعني نسبت به شرايط و قيود واقعي خود متفاوت خواهد بود، در حالي كه همين آب اگر مثلاً خالص باشد، در فشار هواي يك اتمسفر، هميشه در صد درجه جوش خواهد آمد؛ يعني با اين شرايط و قيود خاص، ثابت و لايتغير خواهد بود. به عبارت ديگر، در اين صورت، حكم، مطلق مي‌شود و ديگر نسبيت معنا نخواهد داشت.

اما گاهي نسبي بودن يك حكم به معناي اين است كه حتي در شرايط واقعي، ثابت و تغييرناپذير نباشد و بين حكم و واقعيت هيچ ارتباطي برقرار نشود. نتيجه اين معنا از نسبيت اين مي‌شود كه احكام، تابع شرايط و قيود واقعي خود نيستند، بلكه تابع ميل و سليقه افراد يا قرارداد و اعتبار جوامع هستند.[26](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn26" \o ")

اما مطلق‌گرايي، حداقل دو كاربرد متفاوت دارد كه به مطلق‌گرايي حداكثري و حداقلي معروف شده است.

مطلق‌گرايي حداكثري كه *ايمانوئل كانت*[27](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn27" \o ") نيز از آن دفاع كرده است، مدعي است كه احكام و ارزش‌هاي اخلاقي، مطلق، ثابت و هميشگي‌اند[28](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn28" \o ") و در هيچ شرايطي تغيير نكرده و استثناپذير[29](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn29" \o ") نيستند. از نظر *كانت* كار خوب، كاري است كه بر اساس ارادة خوب و براي انجام وظيفه و بدون توجه به نتايج آن انجام پذيرد، ضمن اينكه بايد تعميم‌پذير نيز باشد. و اين همان چيزي است كه عقل براي ما تعيين مي‌كند. *كانت* معتقد است كه اين «امر مطلق» است كه قانون عقل را براي[30](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn30" \o ") ما تعيين مي‌كند تا نتيجه‌اش تعميم‌پذيري باشد. او در يكي از تقريرهايش براي امر مطلق مي‌گويد: «تنها بر پاية آن آييني رفتار كن كه در عين حال بخواهي كه آن آيين، قانوني عام باشد».[31](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn31" \o ") براساس ديدگاه *كانت* راست‌گويي هميشه و در همه جا و براي همه كس و در هر شرايطي خوب است و بايد راست گفت هر چند اين راست‌گويي توالي فاسد زيادي داشته باشد و به طور مثال، به قتل فرد يا افراد بي‌گناهي منجر شود. آنچه از نظر او مهم است اين است كه براساس وظيفه‌اي كه عقل انسان ـ كه وجه مشترك ميان تمام انسان‌هاست ـ براي او تعيين كرده، هميشه بايد راست بگويد، نتيجه‌اش هر چه باشد مهم نيست.

اما مطلق‌گرايي حداقلي مدعي است كه: «اصولِ احكام و ارزش‌هاي اخلاقي، اموري ثابت، هميشگي و همگاني‌اند و هرگز استثنا نمي‌پذيرند و نسبي بودن برخي ديگر از احكام و ارزش‌هاي اخلاقي به معناي نسبيت [ناظر به] شرايط واقعي است.»[32](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn32" \o ") چنانچه دقت شود اين معنا از مطلق‌گرايي با همان معناي اول نسبي‌گرايي مطابقت دارد كه اشاره شد (حكم اخلاقي نسبت به شرايط و قيود واقعي موضوع خود، متفاوت و تغييرپذير خواهد بود.) براي مثال، گزاره «كشتن انسان بد است» نمي‌تواند حكمي مطلق باشد، بلكه نسبي است؛ يعني بستگي به قيود واقعي آن دارد. اما گزاره «كشتن انسان بي‌گناه بد است» حكمي مطلق است؛ يعني با قيد «بي‌گناه» اين حكم مطلق خواهد بود.

مراد از مطلق‌گرايي اخلاقي در اينجا همان مطلق‌گرايي حداقلي است و بر اين اساس مدعا اين است كه اگر كسي مبناي واقع‌گرايي اخلاقي را بپذيرد و به وجود حقايق اخلاقي و به تبع آن وجود اوصافي نظير خوب، بد، درست و... اعتقاد داشته باشد و نيز آنها را از آگاهي‌ها، گرايش‌ها و اميال خود مستقل بداند و نيز لوازم آن را از جمله صدق و كذب‌پذير بودن قضاياي اخلاقي و صادق بودن حداقل بعضي از آنها را بپذيرد، تنها يكي از پيامدهاي اين گرايش، مطلق‌گرايي خواهد بود؛ به اين معنا كه «همه ارزش‌هاي اخلاقي مطلق‌اند و تابع سليقه و قرارداد افراد نيستند و در عين حال مي‌پذيريم كه برخي از احكام اخلاقي، به معناي ديگري نسبي و مقيد به شرايط خاص هستند.»[33](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn33" \o ")

توضيح اينكه، برخي گزاره‌هاي اخلاقي، مانند «عدل خوب است»، مطلق است و تابع هيچ قيد و شرطي نيست، بلكه فراگير بوده و در هر زمان و مكان به اطلاق خود باقي است و در هيچ شرايطي استثنا نمي‌پذيرد. اما دسته‌اي ديگر از گزاره‌ها، مانند «كشتن انسان بد است» مقيد به بي‌گناهي يا قيودي شبيه آن مي‌باشد و با وجود اين قيد، مطلق و هميشگي بوده و استثنا نمي‌پذيرد. اين در حالي است كه هر دو قضية فوق را طبق مبناي واقع‌گرايي اخلاقي، اخباري دانسته و حكايتگر از واقعيات اخلاقي مي‌دانيم، چون بر اين اساس، تمام احكام اخلاقي مبتني بر واقعيات هستند. با وجود اين، چگونه است كه گزاره «عدل خوب است» بدون هيچ قيد و شرطي مطلق است، ولي گزاره «كشتن انسان بد است» مطلق نيست، بلكه تابع قيد يا قيود خاص خود است و از اين جهت نسبي است و با قيود و شرايط خاص، مطلق خواهد بود؟ «ممكن است بگوييم تفاوت اين دو دسته از احكام اخلاقي اين است كه برخي از آنها فقط ريشه در فطرت انساني دارند و بدون قيد و شرط با هدف اصلي و مطلوب نهايي انسان مرتبط هستند و چون فطرت انسان و غايت مطلوب واقعي او تغييرناپذير است، ارزش‌هايي نيز كه بر آن مبتني هستند، تغييرناپذيرند و اينها همان اصول اخلاقي و ارزشي از ديدگاه اسلام مي‌باشند. اما در برخي ديگر از احكام اخلاقي، مانند «بد بودن كشتن انسان»، موضوع به گونه‌اي است كه مصلحت يا مفسد آن، تابع شرايط و قيود واقعي خاصي است و با تغيير آن شرايط، مصالح يا مفاسد واقعي تغيير مي‌كند. و اينها همان احكام مقيد اخلاقي‌اند و مي‌توان به معناي مذكور آنها را نسبي دانست.»[34](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn34" \o ")

طبق بيان فوق، ثابت بودن و جاودانه بودن احكام اخلاقي بر مبناي واقع‌گرايي اخلاقي و اينكه اصول اخلاقي در واقعيات، ريشه دارند تبيين شد و احكام اخلاقي در قالب دو گروه معرفي شدند: يك گروه، احكامي كه صريح و شفاف[35](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn35" \o ") هستند و بدون هيچ قيد و شرطي حكايت‌گري از واقع دارند، مانند «خوب بودن عدل» و گروه ديگر، احكامي كه صراحت و شفافيت آنها وابسته به قيود و شرايط آنهاست و قبل از آمدن قيود و شرايط، مبهم يا مجمل هستند، لكن بعد از آمدن قيود خاص و شفاف شدن، همواره ثابت و تغييرناپذير خواهند بود.

**سه تبيين متفاوت از جاودانگي اصول اخلاقي با توجه به التزام به واقع‌گرايي**

بعد از بيان مطالب مقدماتي اكنون ديدگاه سه انديشمند معاصر دربارة تلازم واقع‌گرايي اخلاقي و مطلق‌گرايي بررسي مي‌شود:

**1. تبيين استاد شهيد مطهّري**

ديدگاه *شهيد مطهّري*[36](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn36" \o ") را ضمن يك مقدمه و چند نكته توضيح مي‌دهيم:

***مقدّمه:*** براساس ديدگاه ايشان اوّلاً: دو نوع كار وجود دارد: نوع اول، كاري است كه براي بشر قابل ستايش، تحسين و پاداش است و نوع دوم، كاري است كه بي‌ارزش يا ضدارزش است. بديهي است انسان در شرايط عادي، نوع اول را تحسين و نوع دوم را تقبيح مي‌كند. ثانياً، بايدها و نبايدها براي انسان عاقل مطرح است وحسن و قبح، حكم عقل عملي است؛ يعني كارِ قوّه مفكره‌اي است كه درك‌كننده «كلّي» است از آن جهت كه بدن را تدبير مي‌كند. ثالثاً: دو نوع بايد و نبايد داريم: نوع اول، بايد و نبايدهاي فردي و جزئي كه در زندگي روزمره با آن روبه‌رو هستيم و بي‌شك اين نوع بايدها و نبايدها نسبت به افرادِ متفاوت و زمان‌هاي مختلف، نسبي و متغيرند. نوع دوم، بايد و نبايدهاي كلي كه به دليل هم‌سنخ بودن يا نبودن با من عِلوي انسان از يك‌سو، و واقعي‌بودن (نه اعتباري) آنها و در نتيجه كمال بودن يا نبودن آنها براي من عِلوي از ديگر سو، و نيز متشابه بودن تمام انسان‌ها در اين جهت، كليت پيدا كرده‌اند. رابعا،ً خوبي و بدي، صفت عيني نيست به معنايي كه متكلمان قائل هستند؛ مبني بر اينكه حسن و قبح ذاتي افعال باشد، بلكه خوبي و بدي از رابطه بين انسان وآن كاري كه نسبت به آن احساس خوب يا بد پيدا مي‌كند، حاصل مي‌شود؛ به عبارت ديگر، تمام خوبي‌ها و بدي‌ها بيان‌كنندة رابطة شيء با كمال خودش است؛ پس خوبي و بدي، ذاتي افعال نمي‌باشد.

با توجه به مقدمة فوق ديدگاه ايشان ضمن چند نكتة ذيل، تبيين مي‌شود:

يك. انسان دو من «عِلوي» (بُعد حقيقي و واقعي) و «سِفلي» (بُعد حيواني) دارد و واقعيت وجودي انسان از اين دو من شكل گرفته است. هر چند واقعيت انسان بيشتر به من عِلوي وابسته است و بخش اصيل‌تر انسان به شمار مي‌آيد و در واقع بُعد ملكوتي انسان است.

دو. كمالاتي كه انسان به حسب من عِلوي خود دارد، كاملاً واقعي و حقيقي‌اند نه اعتباري. اين كمالات مربوط به نفس هستند و كمالات متناسب با كمال روحي و معنوي انسان، كار ارزشمند (عِلوي) به حساب مي‌آيند. بر خلاف كارهاي عادي و مبتذل كه با بُعد عِلوي انسان سر و كار ندارند.

سه. خوبي و بدي به معناي خوب بودن و خوب نبودن يا دوست داشتن و دوست نداشتن است. در نتيجه، دوست داشتني كه به من عِلوي انسان مربوط است، اخلاق و ارزش است و چنين اخلاقي اعتباري نيست، چون من عِلوي، اين حالت (دوست داشتن) را در خود به صورت كمال، احساس مي‌كند و همه كمالات به همين وجود (من عِلوي) برمي‌گردد.

چهار. تمام گزاره‌هاي اخلاقي و ارزشي با من عِلوي انسان، سنخيت داشته و تناسب پيدا مي‌كنند.

نتيجه: از ديدگاه *شهيد مطهّري* پذيرش تبيين فوق، جاودانگي اصول اخلاقي را در پي خواهد داشت؛ به اين بيان كه «انسان به حكم اينكه داراي يك شرافت و كرامت ذاتي است كه همان جنبه ملكوتي و نفحه الهي است، ناآگاهانه آن كرامت را احساس مي‌كند، بعد در ميان كارها و ملكات، احساس مي‌كند كه اين كار يا اين ملكه با اين شرافت متناسب هست يا نيست. وقتي احساس تناسب و هماهنگي مي‌كند، آن را خير و فضيلت مي‌شمارد و وقتي آن را برخلاف آن كرامت مي‌يابد، آن را رذيلت مي‌داند.... [براين اساس] بايدها و نبايدها و خوب و بدهاي كلي توجيهش اين است كه: انسان‌ها در آنچه كمال نفسشان هست، متشابه آفريده شده‌اند، و وقتي متشابه آفريده شده‌اند دوست داشتن‌ها هم همه يك رنگ مي‌شود، ديدگاه‌ها هم در آنجا يك رنگ مي‌شود؛ يعني علي‌رغم اينكه انسان‌ها از نظر بدني و از نظر مادي و طبيعي در موضع‌ها و موقع‌هاي مختلف قرار گرفته‌اند و در شرايط مختلف نيازهاي بدني متغير است، از جنبه آن كمال صعودي و كمال معنوي، همه انسان‌ها در وضع مشابهي قرار گرفته‌اند و قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بدها در آنجا يك‌سان و كلي و دايم مي‌شود و تمام فضايل اخلاقي... با اين بيان، توجيه مي‌شوند.»[37](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn37" \o ")

ايشان از نظر مبنا واقع‌گرا هستند و بر اين اساس، با تبيين فوق تلاش كردند تا جاودانگي فضايل اخلاقي را اثبات كنند. واقع‌گرا بودن ايشان به عنوان يك اصلِ موضوع، قابل قبول است و به اثبات، نياز ندارد. اما اينكه چگونه جاودانه بودن احكام اخلاقي را از واقع‌گرايي استنتاج كرده‌اند، شايد بتوان با اين‌گونه توضيح داد كه از نظر ايشان هر چيزي كه منِ عِلوي انسان داشته باشد، يك ارزش (اخلاق) است و اين ارزش، اعتباري نيست (واقعي يا ذاتي است)، زيرا آن را به عنوان يك كمال در خود احساس مي‌كند، چون آن را با منِ عِلوي خود هم‌سنخ مي‌داند و در نتيجه، آن چيز را براي خود يك خير و فضيلت به حساب مي‌آورد. حالا چون در اين جهت و احساس، تمام انسان‌ها، متشابه آفريده شده‌اند، دوست داشتن‌ها، خواسته‌ها و ديدگاه‌ها نيز همه يك‌سان و يك رنگ مي‌شوند و هر كجا كه بر وي آسمان همين رنگ است، هر چند شرايط متفاوت باشند، از اين‌رو، آنچه محور جامعيت و عموميت و جاودانگي فضايل اخلاقي مي‌شود، ارزش‌بودن خواسته‌هاي منِ عِلوي است كه موجب پيدايش احساس كمال در انسان‌هاست و به دليل تشابه در آفرينش، اين احساس با منِ عِلوي تمام انسان‌ها سنخيت دارد. و از اين‌رو، جامعيت و عموميت دارد، و از طرفي چون كمالات و ارزش‌هاي مربوط به منِ عِلوي در ارتباط با نفس، روح يا فطرت انسان هستند و غيراعتباري (ذاتي) مي‌باشند، جاودانه‌اند.

**2. تبيين آيت‌الله جوادي آملي****[38](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn38" \o ")**

ايشان مراد خود را از جاودانگي چنين بيان مي‌كنند كه «اگر چيزي خوب است، براي همه در هر عصر و نسلي خوب است و مردم هر زمان و زميني بايد اين فضيلت را تحصيل كنند و اگر چيزي بد است نيز براي همه ... بد است و همگان در هميشة تاريخ بايد از آن بپرهيزند.»[39](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn39" \o ") سپس جاودانگي اخلاق را با سه تفسير تبيين مي‌كنند:

**الف ـ ادراك معاني كلي توسط نفس**

تبيين ايشان را مي‌توان به شكل زير ارائه كرد:

يك**.** تمام حقيقت‌ها در خارج هستند و عوض نمي‌شوند. (چون ما واقعيت متغير و نسبي نداريم. و اگر تغير دارند، تغيرشان هم دائمي است. چنين نيست كه يك واقعيت با حفظ همه حدود و شرايط با مقياس‌ها و سنجش‌هاي گوناگون به صورت واقعيت‌هاي متعدد درآيد. توضيح اينكه وقتي در امور محسوس، مانند قلم و غيرمحسوس، مانند محبت جست‌وجو مي‌كنيم، «كلّي» را درك مي‌كنيم كه بر تمام مصاديقش قابل صدق بوده و بر آنها حمل مي‌شود. اين مفهوم كلّي كه منتزَع از مصاديق عيني و جزئي است، امري ذهني است كه با تمام مصاديقش در معنا شريك بوده و از اين‌رو، مشترك معنوي هستند. البته بايد توجه داشت كه آنچه در خارج به عنوان يك حقيقت و واقعيت شناخته مي‌شود، امري كلي است نه اينكه مراد از حقيقت موجود در خارج، مصاديق كلي باشد كه مساوق با جزئيت است و اين دو امر با هم منافاتي ندارند. بر اين اساس، حقيقت موجود در خارج، و غيرقابل تغيير است، چون واقعيتِ متغير و نسبي نداريم. اگر تغير داشته باشند، تغيرشان هم دائمي است. اين طور نيست كه يك واقعيت با حفظ تمام حدود و شرايط، با مقياس‌ها و سنجش‌هاي گوناگون به صورت واقعيت‌هاي متعدد درآيد.

**دو**. ويژگي «كلي» اين است كه اولاً: قابل حمل بر تمام مصاديقش مي‌باشد، ثانياً: بين تمام مصاديقش مشترك معنوي است (نه لفظي) هم در علوم نظري و طبيعي و هم در حكمت عملي و اخلاق.

سه. ذهن، «كلي» را درك مي‌كند و بخشي از مسائل «كلي» در ذهن وجود دارد.

چهار. «كلي» را روح مجرّد درك مي‌كند.

پنج. روح مجرّد امري جاودانه است.

شش. اگر امري جاودانه شد، براي تطهير و تهذيب آن به مسائل جاودانه نياز است.

نتيجه:اخلاق مسئله‌اي جاودانه است؛ يعني ثابت و لايتغير است.

**ب) تجرّد روح و اثبات اوصاف نفساني**

تبيين و تفسير دوم ايشان را مي‌توان به شكل زير ارائه كرد:

يك. روح انسان و كمالات آن مجرّد است، يعني معرفت خدا، ايمان، عقل، عدالت و ساير ملكات نفساني مجرّد هستند، چون مكان و زمان ندارند و قابل تقسيم به نصف و ثلث و ... نيستند و اگر ملكات نفساني مجرّد باشند، روح نيز كه موصوف اينهاست، يقيناً مجرّد است.

دو. تمام قواي حسّي، خيالي و وهمي انسان نيز مجرّد است. (حكمت متعاليه، تجرّد روح و تمام شئون آن، از جمله قواي نفس را ثابت كرده است. هر چند تجرّد درجاتي دارد و درجات برترش مخصوص قوّة عاقله و درجة وسط و پايين آن هم مربوط به «واهمه»، «متخيله»، «خيال»، «حسّ مشترك» و ... است.)

سه. با تجرّد قواي انسان، تمام كارهاي علمي و عملي انسان ثابت خواهد بود. (يعني علومي كه در حدّ وهم و خيال فراهم كرده، مجرّد است، چون اصولاً انديشه، مجرّد و غير قابل زوال، تغير و تقسيم است. آنچه متغير است «معلوم» است و انسان علم به تغير دارد.)

چهار. با تجرّد علوم و قوا، ملكات فاضله يا رذيله‌اي كه همتاي اين علوم در حدّ احساس يا تخيل يا توّهم ... هستند، مجرّد مي‌باشند.

پنج. تجرّد، ابدّيت و دائمي بودن را به همراه دارد.

نتيجه. مسائل اخلاقي با اين ابديت كه با تجرّد روح انساني همراه است، تضمين مي‌شود.

«پس چون روحِ مجرِّد تغييرناپذير در همة انسان‌ها وجود دارد و در گرو زمان و مكان نيست، فضايل اخلاقي هم كه براي تهذيبِ روحِ ثابتِ مجرد است ،‌ قهراً اصولي ثابت، پايدار، كلي و نامحدود است.»[40](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn40" \o ")

**ج ـ ادراك قضاياي جزيي توسط نفس**

تبيين و تفسير سوم ايشان چنين است:

يك.نفس، قضاياي جزئي را نيز مانند كليات درك مي‌كند.

دو.نفس، كارها را بر وفق قضاياي جزئي انجام مي‌دهد.

سه.قضاياي جزئي ابتدا صبغه ماديت دارند.

چهار.با وارد شدن اين قضاياي جزئي به دالان ورودي روح، با روح متحد شده و با آن حركت مي‌كنند.

پنج. به دليل همراهي اين قضاياي جزئي با روح و حركت با آن، «جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» شده و به مقام تجرّد مي‌رسند.

شش. ملكات و اوصافي كه در متن آن تعبيه شده و همگام با روح، سير و حركت جوهري يافته‌اند نيز «روحانية البقاء» و مجرّد مي‌شوند.

نتيجه:اين ملكات و اوصاف به دليل كسب تجرّد «براي هميشه در روح مي‌ماند و جاويدان مي‌شود.»[41](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn41" \o ")

همان‌طور كه ملاحظه مي‌شود ايشان جاودانگي اصول اخلاقي را با سه بيان متفاوت تبيين كردند كه وجه مشترك هر سه بيان ايشان به مسئلة تجرّد روح و تغييرناپذير بودن آن برمي‌گردد؛ به اين معنا كه چون روح انسان مجرّد است، مدَركات آن نيز در نهايت مجرّد خواهند بود و هر امر مجرّدي جاودانه است، از جمله فضايل و رذايل اخلاقي كه نفس انسان آنها را به صورت كلي يا جزئي درك مي‌كند.

اينكه ايشان واقع‌گرا هستند و گزاره‌هاي اخلاقي را از سنخ جملات خبري مي‌دانند، ترديدي نيست، از اين‌رو، اين مطلب را به عنوان يك اصل موضوعه دربارة ايشان مي‌پذيريم، و از طرفي تمام تلاش ايشان در تبيين‌هاي سه‌گانه فوق، بر اين بوده است كه جاودانگي اخلاق و گزاره‌هاي اخلاقي را اثبات كنند. لكن آنچه مهم است پاسخ به اين سؤال است كه بر اساس ديدگاه ايشان، جاودانگي اخلاق و اصول ارزش‌هاي اخلاقي(مطلق‌گرايي) چگونه از واقع‌گرايي استنتاج مي‌شود؛ به عبارت ديگر، بر اساس اين ديدگاه، چگونه مطلق‌گرايي از لوازم واقع‌گرايي به حساب مي‌آيد؟ به نظر مي‌رسد نحوه استنتاج چنين باشد: ايشان معتقد هستند كه حقايق در خارج تغيير نمي‌كنند، چون ممكن نيست چيزي واقعيت و حقيقت باشد، در عين حال، متغير يا نسبي باشد. از طرفي تمام حقايق در خارج كلي هستند و روح مجرّد، كلي را درك مي‌كند و چون روح به سبب تجرّدش جاودانه است، براي تطهير و تهذيبش به امور جاودانه (فضايل اخلاقي) نياز دارد. پس اخلاق، جاودانه است و با توجه به اينكه ايشان در هر سه تبيين خود، بر تجرّد روح و تغييرناپذير بودن آن تأكيد دارد، شايد بتوان به گونه‌اي بيان فوق را با اندكي تغيير در هر سه تبيين ايشان جاري دانست.

**3. تبيين آيت‌الله مصباح**

*آيت‌الله مصباح*[42](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn42" \o ") در آغاز با توجه به اينكه مباني نسبيت و نسبيت‌گرايي را قبول ندارند، مي‌فرمايند: «در نتيجه بايد اخلاق را مطلق بدانيم.»[43](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn43" \o ") در عين حال به منظور پاسخ‌گويي به برخي شبهه‌ها دو پاسخ ارائه مي‌دهند كه در واقع هر كدام از آنها تبييني براي اثبات جاودانگي اخلاق به حساب مي‌آيد. هرچند ايشان تبيين دوم را بيشتر مي‌پسندند و آن را به عنوان «راه حلّ مورد قبول»[44](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn44" \o ") ارائه مي‌كنند.

اما اصل اشكالي كه ايشان به پاسخ آن پرداخته‌اند اين است: چگونه مدعي شويم گزاره‌هاي اخلاقي مطلق هستند، در حالي كه در مقام عمل غير از اطلاق را شاهد هستيم. براي مثال، بر اساس ادعاي مطلق‌گرايي، راست‌گويي به طور مطلق خوب است، ولي در مقام عمل، معتقديم در مواردي نبايد راست گفت و حتي در مواردي لازم است دروغ گفته شود، مثل جايي كه راست‌گويي به قتل و ظلم يا هتك حرمت منجر شود. اين امر با مطلق‌گرايي جمع نمي‌شود، بلكه نسبيت است.

در پاسخ به اين نوع شبهه‌ها دو پاسخ و تبيين ارائه كرده‌اند:

**الف.**ملاك مدح و ذم در فعل، برتري حسن بر قبح يا برعكس است. توضيح اينكه:

**يك.**فعل اخلاقي (مثلاً راست‌گويي) ممكن است به مفسده‌اي، مانند قتل، هتك حرمت و ظلم منجر شود.

**دو.**چنين فعلي در خارج، دو عنوان حسن و قبح دارد؛ از حيث راست‌گويي حَسَن، و از حيث مفسده منتَجّ از آن، قبيح است.

**سه.**حسن و قبح، داراي مراتبي دارد.

**چهار.**در چنين مواردي:

اگر حسن و قبح يك‌سان باشند، تعارض و تزاحم پيدا مي‌كنند و هيچ كدام معنا پيدا نمي‌كنند. در نتيجه، قابليت مدح و ذم پيدا نمي‌كنند و اگر حسن بر قبح رجحان پيدا كند، فاعل آن استحقاق مدح پيدا مي‌كند و فعل، حسن مي‌شود، و اگر قبح بر حسن رجحان پيدا كند، فاعل آن استحقاق ذم پيدا مي‌كند و فعل، قبيح مي‌شود.

**پنج.**چنين معياري هميشگي و جاويدان است و در مورد هر فعل اخلاقي نيز صدق مي‌كند.

**نتيجه:**حسن و قبح افعالِ اخلاقي، ثابت و پايدارند و «اين يك راه براي پاسخ دادن به اين شبهه است كه دست از اطلاق حسن و قبح افعال اخلاقي برنداريم و بگوييم هر دوي آنها ثابت است.»[45](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn45" \o ")

اين راه حلي[46](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn46" \o ") است كه متكلمان و اصوليان ارائه كرده‌اند و بر اساس مباني اصولي نيز قابل دفاع است، لكن راه حلّ مورد قبول ايشان راه حلّ دوم است كه به آن اشاره خواهد شد.

**ب)**معيار جاودانگي گزاره‌هاي اخلاقي مصالح و مفاسد هستند. توضيح اينكه:

يك. اگر موضوع حسن اخلاقي در گزاره «راست‌گويي خوب است» راست گفتن باشد، اين حكم، مطلق و جاودانه نخواهد بود.

دو. در عين حال، قضاوت عمومي بر اين است كه راست‌گويي خوب است.

سه. ممكن است مثلاً به اين نتيجه برسيم كه علت خوب بودن راست‌گويي، وجود مصالح جامعه در آن است و در واقع، علت ثبوت حسن براي راست‌گويي، وجوب مصلحت اجتماعي است.

چهار. علت معمِّم و مخصِصّ است؛ يعني هرجا مصلحت اجتماعي باشد، خوب است، گرچه دروغ گفتن باشد، و هر جا موجب مفسده اجتماعي شود، بد است، اگرچه راست گفتن باشد.[47](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn47" \o ")

پنج. «در واقع اين محمول [خوب بودن] ذاتاً مال اين موضوع [راست‌گويي] نيست، بلكه ذاتاً مال چيز ديگري است كه موجب مصلحت يا مفسده اجتماعي مي‌شود و بالعرض به راست گفتن و دروغ گفتن نسبت داده مي‌شود.»[48](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn48" \o ")

شش. با دقت در مطلب فوق، متوجه اين موضوع مي‌شويم كه اگر راست‌گويي موجب مفسده باشد، ديگر محمول خوب بودن نيست يا حسن بر آن صدق نمي‌كند.

**نتيجه:**«ما قبول نداريم كه صدقِ مطلق، خوب است، اما نه به اين معنا كه اخلاق نسبي است؛ يعني اين حكم «الصدق حسن» نسبي باشد، بلكه به اين معنا كه اصل موضوع حكم، مقيد است... اگر دقت كنيم مي‌بينيم كه موضوع حقيقي، «الصدق المفيد للمجتمع» است. وقتي مي‌گوييم صدق حسن است، از آن جهت است كه مصداق اين موضوع قرار مي‌گيرد. و اشتباه از خلط بين ما بالذات و ما بالعرض ناشي شده؛ يعني موضوعِ ذاتي قضيه را با موضوع بالعرض آن اشتباه كرده‌ايم.»[49](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn49" \o ")

«حاصل كلام آنكه قضاياي اخلاقي در صورتي كه قيود موضوع آنها را تشخيص دهيم، مطلق هستند. البته تعبير «قيود موضوع» تعبير دقيقي نيست. اگر موضوع و عنوان ذاتي يك حكم شناخته شود، قيد نمي‌خواهد.»[50](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn50" \o ") مثلاً در قضية «حيوان ضاحك است»[51](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn51" \o ") نمي‌توان حكم به صدق آن كرد، چون محمول (ضاحك) ذاتي موضوع نيست. براي اينكه اين قضيه صادق باشد دو راه وجود دارد: يكي، اينكه اين موضوع را قيد بزنيم. براي مثال، بگوييم: «حيوان ناطق ضاحك است.» راه دوم، اين است كه موضوع حقيقي آن را ذكر كنيم؛ يعني بگوييم: «انسان ضاحك است» كه در اين صورت، ديگر به آوردن قيد نيز نيازي نيست. در قضاياي اخلاقي نيز همين طور است. اگر بتوان عنوان ذاتي را براي محمول پيدا كرد، ديگر نيازي به قيد نخواهد بود. در عين حال، خواه عنوان ذاتي موضوع آورده شود يا عنوان غيرذاتي همراه با قيد، در هر دو صورت، گزاره‌هاي اخلاقي به اين معنا مطلق هستند و از دوام و استمرار و جاودانگي بهره‌مند مي‌باشند.

همان‌طور كه ملاحظه مي‌شود، ايشان براساس تبيين دوم كه مورد قبول ايشان نيز مي‌باشد، معيار جاودانگي گزاره‌هاي اخلاقي را روي مصالح و مفاسد واقعي امور بردند و با توجه به اينكه واقع‌گرا هستند نحوه استنتاج مطلق‌گرايي و جاودانگي گزاره‌هاي اخلاقي از واقع‌گرايي، از طريق مصالح و مفاسد واقعي امور صورت پذيرفته است ـ به بياني كه در بالا به آن اشاره شده است ـ و از نظر ايشان در قضاياي اخلاقي، در صورتي كه بتوان عنوان ذاتي و حقيقي را براي محمول ذكر كرد يا اگر عنوان ذاتي هم براي محمول ذكر نشود، ولي عنوان غيرذاتي همراه با قيد براي محمول بيان شود، در اين صورت، گزاره‌هاي اخلاقي، مطلق و جاودانه خواهند بود، چون ملاك در احكام اخلاقي، مصالح و مفاسد واقعي امور هستند و اين مصالح و مفاسد واقعي هستند كه ملاك حسن و قبح ذاتي امور قرار گرفته‌اند. در نتيجه، هر گاه موضوع حقيقي حكم، شناسايي شود يا قيد آن به طور صحيح انتخاب شود، مصلحت و مفسده واقعي، خود را نشان مي‌دهد و چنين حكمي دائمي و مطلق خواهد بود.

نتيجه اينكه تبيين‌هاي سه‌گانه‌اي كه از سه انديشمند اسلامي معاصر ذكر شد، بيانگر يك حقيقت هستند و آن اينكه گزاره‌هاي اخلاقي از يك نحو اطلاق و جاودانگي بهره‌مند هستند و در گزاره‌هاي اخلاقي نسبيت به هيچ عنوان راه ندارد. هر سه انديشمند با استفاده از اصول عقلي و فلسفي و با شش بيان متفاوت به اثبات اين حقيقت پرداخته‌اند.

**نقد و بررسي**

به نظر مي‌رسد بعضي از تبيين‌هاي فوق، قابل مناقشه است و نيز نحوة استنتاج هر يك متفاوت از يكديگر است؛ يعني چگونگي اثبات جاودانگي احكام اخلاقي (مطلق‌گرايي) و استنتاج آن از واقع‌گرايي اخلاقي در هر يك از تبيين‌ها كاملاً متفاوت از يكديگر مي‌باشد، هرچند هر سه انديشمند در پي يك هدف بوده‌اند.

**بررسي تبيين شهيد مطهّري**

اولاً: اينكه انسان دو منِ عِلوي و سِفلي دارد و حقيقت وجودي انسان از اين دو من شكل گرفته، جاي تأمّل دارد. حقيقت انسان مركب از جسم و روح است و يك من (نفس) بيشتر ندارد كه البته اين نفس مي‌تواند مراتبي داشته باشد كه سه مرتبة كلي آن را قرآن كريم با تعابير «أمّاره»،[52](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn52" \o ") «لوّامه»[53](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn53" \o ") و «مطمئنه»[54](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn54" \o ")بيان كرده است.

ثانياً: اينكه ايشان خوبي و بدي را به معناي دوست داشتن و دوست نداشتن دانسته‌اند، اين مطلب خيلي ابهام دارد، زيرا همان‌طور كه مي‌دانيم ـ خوبي و بدي يا حسن و قبح، دست‌كم چهار[55](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_edn55" \o ") معنا دارد؛ يعني كمال و نقص، ملايمت و منافرت با طبع، تناسب و عدم تناسب با هدف و ستايش و نكوهش توسط عقلاي عالم. مراد ايشان از دوست داشتن و دوست نداشتن كدام معناست؟ با توجه به اينكه هريك از معاني فوق، لوازم خاص خود را دارد، لازم است ايشان دقيقاً مراد خود را از معناي خوب و بد بيان كنند، چون بسياري از امورِ دوست داشتني، اموري نسبي هستند. براي مثال، در اموري كه ملايمت با طبع انسان يا تناسب با هدف انسان دارند، با توجه به اينكه طبع‌ها و اهداف انسان‌ها بسيار متفاوت است، نمي‌توان معيار ثابتي براي آنها معين كرد. همچنين است در معناي نقص و كمال. علاوه بر اين، بسياري از دوست داشتن‌ها به افعال اختياري انسان، ارتباطي ندارد و نيز بسياري از دوست داشتن‌ها با منِ عِلوي انسان (طبق بيان ايشان) سنخيت ندارند.

ثالثاً: اينكه ايشان مي‌فرمايند: انسان‌ها در آنچه كمال نفسشان است، متشابه آفريده شده‌اند، آيا مراد ايشان از نفس، فطرت است يا غير فطرت؟ اگر مراد، فطرت انسان‌ها باشد در يك سري از اصول اخلاقي، مثل «عدل خوب است» و «ظلم بد است» فرمايش ايشان صائب است، لكن وجود اختلاف نظر در ساير قضاياي اخلاقي، مثل خوبي صدق، و بدي كذب، نشان از اين دارد كه انسان‌ها متشابه آفريده نشده‌اند. و در نتيجه، آنچه در واقعيت خارجي شاهد آن هستيم اين است كه دوست داشتني‌ها يك رنگ نمي‌باشند و خوب و بدها نيز يك‌سان و دائمي نيستند. وگرنه نبايد شاهد اين همه اختلاف نظر باشيم. و اگر مراد ايشان از نفس، غير فطرت باشد كه قطعاً نفوس انسان‌ها متشابه آفريده نشده‌اند.

با توجه به مطالب فوق به نظر مي‌رسد كه دست‌كم برخي از اين مقدّمات پنج‌گانه‌اي كه ايشان براي تبيين خود فراهم كرده‌اند، ابهام دارد و بر اين اساس نيازمند بازنگري دقيقي است تا پاسخ‌گوي ابهام‌هاي موجود باشد. و نيز با توجه به ابهام‌هاي موجود در مقدّمات، نمي‌توان به ذي المقدمه اعتماد نمود؛ به عبارت ديگر، تبيين ايشان در پاسخ‌گويي به سؤال اصلي اين نوشتار مبني بر اينكه «چگونه مطلق‌گرايي از لوازم واقع‌گرايي به حساب مي‌آيد؟» قانع‌كننده نيست.

**بررسي تبيين‌هاي سه‌گانة آيت‌الله جوادي آملي**

همان‌طور كه اشاره شد، ايشان در هر سه تبيين خويش روي تجرّد روح و جاودانه بودن روح تأكيد داشتند. طبق بيان ايشان كه در تبيين سوم فرمودند: «ملكات و اوصافي كه در روح وارد مي‌شوند به دليل كسب تجرّد، براي هميشه در روح مي‌مانند و جاويد مي‌گردند.» يا بياني كه در تبيين اول فرمودند: «ذهن، كلي را درك مي‌كند و كلي را، روح مجّرد درك مي‌كند و روح مجرّد امري جاودانه است و اگر امري جاودانه شد (روح) براي تطهير و تهذيب آن به مسائل جاويدان، نياز است.» لازمة تطهير و تهذيب روحِ مجردِ لايتغير و جاويدان، وجود اموري (فضايلي) جاويدان است.

به نظر مي‌رسد كه در تبيين‌هاي ايشان نيز مي‌توان تأمل نمود و به چند نكته توجه كرد:

اولاً: ايشان جاودانه بودن گزاره‌هاي اخلاقي را در طول تاريخ بشريت، براي تمام انسان‌ها و در تمام مكان‌ها و در هر زمان و زميني ثابت مي‌دانند و تحصيل فضايل اخلاقي را براي آنها لازم مي‌دانند، لكن چگونگي اثبات اين جاودانگي براي گزاره‌ها و فضايل اخلاقي ـ با بياني كه به آن اشاره شد ـ از طريق تجرّد روح و نيز تجرّد يافتن اين ملكات و فضايل، پس از پيوستن به روح است. در حالي كه بحث ما در ملكات و اوصاف مستقر در روح نيست كه پس از كسب تجرّد، جاودانه مي‌شوند. با فرض قبول اين مطلب، بحث ما در چگونگي اين ملكات و اوصاف قبل از تبديل شدنشان به ملكه و وصف است، صرف نظر از اينكه بعد از تحصيل و ملكه شدن جاويدان خواهند شد؛ يعني آيا اين ملكات و اوصاف قبل از رسيدن به «دالان روح» و ارتباط پيدا كردن با روح، باز هم جاويدان هستند؟ علاوه بر اين، لازمه اين حرف اين است كه روح، امور غيرجاويدان را درك نمي‌كند، در حالي كه چنين نيست و روح همه امور، اعم از جاويدان و غيرجاويدان را درك مي‌كند و نيز شايد بتوان گفت: لازمه فرمايش ايشان اين است كه همه امور، جاويدان هستند، چون روحِ مجرّد، همة امور را درك مي‌كند.

ثانياً: درست است كه روح، مجرّد و در نتيجه جاودانه است، لكن چه دليلي وجود دارد كه براي تطهير و تهذيب آن به مسائل جاودانه نياز باشد. اگر چنين است توجيه نسخ در شريعت اسلام چيست؟ بالأخره احكام و آدابي كه در امت‌هاي گذشته و پيامبران گذشته بوده و اكنون نسخ شده‌اند، براي تطهير و تهذيب همين روح جاويدان بوده ‌است و اگر اين مدّعا در اينجا صحيح باشد، لازمه‌اش اين است كه بايد تمام احكام و آداب گذشته كه از طرف صاحب شريعت جعل شده بودند، جاويدان باشند و اگر جاويدان بودند امروز بايد ما به آن احكام براي تطهير و تهذيب روحمان عمل مي‌كرديم و دست‌كم ادعاي اهل كتاب مبني بر عدم نسخ دينشان را بپذيريم و... .

در نهايت به نظر مي‌رسد، كه استنتاج ايشان براي اثبات جاودانگي اخلاق، ضمن اينكه شفاف نيست، پاسخ‌گوي اشكال‌هايي شبيه آنچه ذكر شد نيز نمي‌باشد و در نتيجه، بيان ايشان براي اثبات اين مطلب كه مطلق‌گرايي لازمه واقع‌گرايي است، قانع‌كننده نيست.

**بررسي تبيين آيت‌الله مصباح**

به نظر مي‌رسد تبيين‌ دوم ايشان سير منطقي و معقولي دارد؛ يعني صرف‌نظر از اينكه انسان دو من عِلوي و سِفلي دارد. يا خوبي و بدي به معناي دوست داشتن و دوست نداشتن باشد و نيز صرف‌نظر از اينكه روح مجرّد باشد و ملكات ملحق به روح، كسب تجرّد نمايند، براساس تبيين دوم *استاد مصباح* كليه قضاياي اخلاقي در صورتي كه موضوع ذاتي در آنها براي محمول ذكر شود و يا قيد موضوع آنها (قيد واقعي) بيان شود،‌ آن‌گاه آن گزاره، جاويدان و هميشگي خواهد بود و استثناپذير نمي‌باشد. رمز موفقيت تبيين ايشان در اين است كه ملاك و معيار جاودانگي قضاياي اخلاقي را مصالح و مفاسد واقعي قرار داده‌اند و با توجه به ذاتي بودن حسن و قبح، مصالح و مفاسد امور، واقعي هستند و چنانچه در انتخاب موضوع واقعي و حقيقي براي احكام اخلاقي دقت شود و صحيح انتخاب شود، آن حكم، جاودانه خواهد بود.

چنانچه دقت شود، اين تبيين، جامعيت لازم را دارد، همچنان‌كه ابهاماتي كه در دو تبيين گذشته وجود داشت، در اينجا راه ندارد.

**نتيجه‌گيري**

در مجموع و با توجه به تبيين‌هاي شش‌گانه‌اي كه توسط سه انديشمند اسلامي معاصر براي اثبات جاودانگي گزاره‌هاي اخلاقي ارائه شده است، بخصوص تبيين دوم *استاد آيت‌الله مصباح* به نظر مي‌رسد، مطلق‌گرايي اخلاقي مي‌تواند به عنوان يكي از پيامدها و لوازم واقع‌گرايي اخلاقي مورد توجه قرار گيرد و دست‌كم با تبيين *آيت‌الله مصباح*، مطلق‌گرايي از واقع‌گرايي به سهولت قابل استنتاج است.

**منابع**

جوادي آملي، عبدالله، ***مبادي اخلاق در قرآن***، قم، اسرا، 1387.

حسيني قلعه بهمن، سيد اکبر، ***واقع‌گرايي اخلاق***، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني(ره)، 1383.

خواص، امير و ساير همکاران، ***فلسفة اخلاق با تکيه بر مباحث تربيتي***، قم، معارف، 1385.

شريفي، احمدحسين، ***خوب چيست؟بد کدام است***؟، قم، موسسة آموزشي وپژوهشي امام خميني(ره)، 1388.

طباطبايي، سيدمحمد حسين، ***اصول فلسفه و روش رئاليسم***، چاپ شرکت افست «سهامي عام» در مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني(ره).

طبرسي، رضي‌الدين، حسن بن فضل***، مکارم اخلاق***، قم، شريف رضي، 1412ق

عبوديت، عبدالرسول، ***درآمدي بر فلسفه اسلامي***، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني(ره)، 1380.

کانت، ايمانوئل، ***بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق***، حميد عنايت و علي قيصري، تهران، خوارزمي، 1369.

مصباح يزدي، محمد تقي، ***روش فلسفه اخلاق***، چ دوم، تهران، مؤسسه اطلاعات، 1370.

ـــــ ، ***آموزش فلسفه***، تهران، سازمان تبليغات، 1366

ـــــ ، ***نقد و بررسي مکاتب اخلاقي***، تحقيق و نگارش احمد حسين شريفي، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني(ره)، 1387.

مطهري، مرتضي***، مجموعه آثار***، قم، صدرا، 1382.

ويليام‌ کي، فرانکنا، ***فلسفه اخلاق***، هادي صادقي، قم، مؤسسه فرهنگي طه، 1376.

[\*](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ftnref1" \o ") دانشجوي دكتري اخلاق اسلامي دانشگاه معارف [Hosseinr12@Yahoo.com](mailto:Hosseinr12@Yahoo.com)

**دريافت**: 25/3/1390ـ **پذيرش**: 23/8/1390

[1](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref1" \o "). سيداکبر حسيني قلعه‌بهمن، ***واقع گرايي اخلاقي در نيمه دوم قرن بيستم***، ص 9.

[2](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref2" \o "). همان.

[3](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref3" \o "). محمدتقي مصباح، ***نقد و بررسي مکاتب اخلاقي***، ص 306.

[4](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref4" \o "). همان، ص 28.

[5](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref5" \o "). همان، ص 31.

[6](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref6" \o "). همان،ص 55 به بعد.

[7](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref7" \o "). همان، ص 37 به بعد.

[8](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref8" \o "). سيداکبر حسيني قلعه بهمن، همان، ‌ص 22.

[9](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref9" \o "). ontology.

[10](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref10" \o "). عبدالرسول عبوديت، ***درآمدي بر فلسفه اسلامي،***ص 24.

[11](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref11" \o "). سيدمحمدحسين طباطبايي، ***اصول فلسفه و روش رئاليسم***، ج1 ص 30.

[12](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref12" \o "). Nominalim.

[13](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref13" \o "). محمدتقي مصباح، ***آموزش فلسفه***، ج1، ص 39، ***اصول فلسفه و روش رئاليسم***، ج1 ص 44 و 45.

[14](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref14" \o "). سيداکبر حسيني، قلعه بهمن، همان، ص 23.

[15](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref15" \o "). همان، ص 24.

[16](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref16" \o "). احمدحسين شريفي، ***خوب چيست؟، بد کدام است؟***، ص 209.

[17](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref17" \o "). همان، ص 35.

[18](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref18" \o "). براي آشنايي با تعاريف متعدد ارايه شده براي واقع گرايي اخلاقي ر.کك همان، ص 35ـ31.

[19](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref19" \o "). احمدحسين شريفي، ***خوب چيست؟، بد کدام است؟***، ص 201.

[20](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref20" \o "). براي توضيح بيشتر ر.ك: احمدحسين شريفي، ***خوب چيست؟ بد كدام است؟***، ص 25و 201.

[21](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref21" \o "). همان.

[22](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref22" \o "). محمدتقي مصباح، ***نقد و بررسي مکاتب اخلاقي***، ص 34ـ33.

[23](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref23" \o "). امير خواص و ساير همکاران، ***فلسفه اخلاق با تکيه بر مباحث تربيتي***، ص 50ـ48.

[24](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref24" \o "). همان، ص 89.

[25](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref25" \o "). براي توضيح بيشتر ر.ک. همان، ص 148.

[26](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref26" \o "). امير خواص و ساير همکاران، همان، ص 91ـ90.

[27](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref27" \o "). ايمانوئل، کانت، ***بنياد ما بعدالطبيعة اخلاق***، حميد عنايت و علي قيصري، ص 20 به بعد.

[28](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref28" \o "). امير خواص و ساير همکاران، همان، ص 90.

[29](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref29" \o "). محمدتقي مصباح، همان، ص 161.

[30](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref30" \o "). همو، ***نقد و بررسي مکاتب اخلاقي***، ص 291ـ282.

[31](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref31" \o "). ايمانوئل کانت، ***بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق***، ص 60.

[32](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref32" \o "). اميرخواص و ساير همکاران، همان، ص 90.

[33](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref33" \o "). محمدتقي مصباح، ***فلسفه اخلاق***، ص 161.

[34](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref34" \o "). همان، ص 162.

[35](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref35" \o "). امير خواص و ساير همکاران، همان، ص 94ـ93

[36](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref36" \o "). مرتضي مطهري، ***مجموعه آثار***، ج13، ص 740ـ705.

[37](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref37" \o "). مرتضي مطهري، همان، ص 740ـ739.

[38](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref38" \o "). عبدالله جوادي، ***مبادي اخلاق در قرآن***، ص 126ـ119.

[39](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref39" \o "). همان، ص 119.

[40](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref40" \o "). همان، ص 125.

[41](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref41" \o "). همان، ص 125.

[42](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref42" \o "). محمدتقي مصباح، ***دروس فلسفه اخلاق***، ص 186 به بعد.

[43](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref43" \o "). همان، ص 186.

[44](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref44" \o "). محمدتقي مصباح، ***نقد و بررسي مکاتب اخلاقي***، ص 104.

[45](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref45" \o "). همان،‌ ص 187.

[46](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref46" \o "). همان، ص 103 و 104

[47](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref47" \o "). همان.

[48](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref48" \o "). همان، ص 188.

[49](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref49" \o "). همان.

[50](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref50" \o "). محمدتقي مصباح، ***فلسفه اخلاق***، ص 166.

[51](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref51" \o "). همان.

[52](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref52" \o "). يوسف: 53.

[53](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref53" \o "). قيامت: 2.

[54](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref54" \o "). فجر: 27.

[55](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/82" \l "_ednref55" \o "). محمدتقي مصباح، ***نقد و بررسي مکاتب اخلاقي***، ص83-93 کتاب‌نامه.