

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۴۳۵۰

بررسی مبانی و پیامدهای فلسفی - کلامی، نسبت‌گرایی اخلاقی از نگاه قرآن و روایات

عبدالهادی رضایی تالاریشتی*
محمد رضا ضمیری**
محمدصادق جمشیدی***

چکیده

نسب‌گرایی اخلاقی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه اخلاق است که چالش‌ها و واکنش‌های فراوانی در نگاه مؤمنانه اخلاقی و پسا ساختارگرایی اخلاقی به وجود آورده است، در حوزه اصول و ارزش‌های اخلاقی از مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی با رویکرد فلسفی، کلامی بهره برده، به طوری که اموری همچون: شک‌گرایی، عقل‌گرایی، کثرت‌گرایی، نسبت در معرفت و شناخت، عقل‌گرایی خود بنیاد غیردینی، خاستگاه آن هستند.

این دیدگاه فلسفی و کلامی، اخلاق عملی را پایه‌گذاری کرده است که تحت تأثیر آن، انسان معاصر از کمال حقیقی که در منابع اسلامی از آن خبر داده شده است، محروم گردید؛ زیرا گرایش‌های انسانی به مبانی و پیامدهای نسبت‌گرایی اخلاقی از یک سو و ابتلا به پیامدهای آن از سوی دیگر، موجب دور شدن انسان از آموزه‌های وحیانی ناظر بر اخلاق مطلق و عینی است که البته در آیات و روایات از آن خبر داده شده است. در این مقاله، با شیوه تحلیل، تبیین و تطبیق، مبناها و پیامدهای نسبت‌گرایی اخلاقی را به آیات و روایات ارجاع داده و نتیجه آن، اثبات ناکارآمدی نسبت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی در اصول اخلاقی، نسبت به هدف نهایی اخلاق خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: مطلق‌گرایی، نسبت‌گرایی، پلورالیسم، سکولاریسم اخلاقی، قرآن، روایات.

abdolhadirezaee@yahoo.com
zamiri.mr@gmail.com
dr.gh.jamshidi@gmail.com

* عضو هیئت علمی تمام وقت گروه معارف دانشگاه آزاد قائم شهر
** عضو هیئت علمی تمام وقت دانشگاه پیام نور
*** عضو هیئت علمی تمام وقت دانشگاه پیام نور

تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۹

مقدمه

علم اخلاق در نخستین گام، راه تشخیص فضائل و رذایل و اتصاف به فضائل و دوری از رذایل را به انسان‌ها می‌آموزد. پس از تأثیرگذاری گسترده و عمیق بر زندگی انسان در حوزه‌های مختلف، بحث‌های فلسفی و کلامی در راستای آن علم در جهان معاصر مطرح شد، یکی از بحث‌های مرتبط آن علم، بحث مطلق و نسبی‌گرایی در اصول و ارزش‌های اخلاقی است. این بحث نظری با رویکرد فلسفی و کلامی به دلیل اینکه پایه و اساس اخلاق عملی است مورد هدف واقع گرفت تا نظریه درست، در راستای مسائل مطرح شده با توسل به منابع اسلامی استخراج شود که جهت دهنده اخلاق عملی است.

اهداف موردنظر با محوریت بررسی مبناها و پیامدهای نسبی‌گرایی اخلاقی از منظر قرآن و حدیث و همچنین تبیین فلسفی و کلامی مبناها و پیامدهای اخلاق نسبی و نقد و نظری بر اساس آیات و روایات مورد توجه قرار می‌گیرد.

طرح مسئله

گفتگو درباره مبانی فلسفی و کلامی از بعد تأثیر در سرانجام انسان اهمیت فراوانی دارد. بی‌تردید آنچه در مرحله عمل کاربرد و حضور دارد، دستورالعمل‌های اخلاقی است و بحث‌های فلسفی و منطقی درباره اخلاق، واجد چنین دستورالعمل‌هایی نیستند، اما مسیری که این مبانی برای اخلاق تعیین می‌کنند، تأثیر بسیار زیادی در تدوین این دستورالعمل‌ها دارند؛ بنابراین تفاوت در اصول و ارزش‌های اخلاقی، به تفاوت در دستورالعمل‌ها نیز می‌انجامد، اینجاست که مبناها و پیامدهای نسبی‌گرایی اخلاقی دغدغه اصلی اندیشمندان فلسفی و کلامی شد. از این رهگذر، نسبی‌گرایی اخلاقی، نظریه‌ای در باب معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی است (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۴). طرفداران آن، مکاتب اخلاقی غیر توصیفی هستند و بر این عقیده‌اند که اعتبار همه احکام اخلاقی شرایطی دارد و این احکام، با نظر به همان شرایط معتبرند، طوری که اگر آن شرایط را از هر جمله اخلاقی حذف کنیم، جمله اخلاقی متناقض با آن نیز می‌تواند در شرایط دیگر قابل قبول باشد. مثلاً: به نظر بعضی از نسبی‌گرایان اخلاقی حکم اخلاقی "حجاب برای زنان خوب است" تنها برای جامعه خاصی اعتبار دارد، پس می‌توان پذیرفت که "حجاب برای زنان خوب نیست" و نیز برای جامعه دیگر همین قدر معتبر است (مصباح، مجتبی، ۱۳۸۲، ص ۳۹). از این رو توجه و پیگیری مبحث نسبی‌گرایی اخلاقی و پیامدهای چالش‌برانگیز آن، به‌ویژه برای معتقدان به ادیان توحیدی

و الهی از منظر وحی، ضروری و اساسی به نظر می‌رسد. حال، با پذیرفتن نسبیّت، چگونه مبانی فلسفی و کلامی آن ثابت می‌شود؟ با بهره‌گیری از مبانی نسبیّت‌گرایی اخلاقی، پیامدهای آن چگونه است؟

پس از بهره‌گیری از پاسخ آن پرسش‌ها، به بررسی مبانی و پیامدهای نسبیّت‌گرایی اخلاقی از نگاه قرآن و حدیث خواهیم پرداخت.

اخلاق در معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی اخلاقی نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که به راه‌های معرفت به مفاهیم و قضایای اخلاقی می‌پردازد. از این جهت تعریفی از اخلاق مطلق و اخلاق نسبی ارائه داده است.

۱. اخلاق مطلق

اخلاق مطلق به اخلاقی گفته می‌شود که در هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند و هیچ استثنا هم ندارد (مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۴). دیگر اینکه مطلق‌گرایان به اصول اخلاقی غیرقابل اغماض و غیرقابل نقض اعتقاد دارند (پویمن، ۱۳۷۷، ص ۱۴).

۲. اخلاق نسبی

نسبی‌گرایی اخلاقی نگرشی است که بنا بر آن، هیچ حقیقت مطلق در اخلاق وجود ندارد؛ و داورها و آرمان‌های اخلاق وابسته به عوامل اجتماعی، تاریخی، شخصی‌اند، به بیان جامع‌تر می‌توان نسبی‌گرایی اخلاقی را چنین معنی کرد که حقیقتی نیست که برای همه وقت و همه جا خوب باشد و یک دستورالعمل کلی و همیشگی وجود ندارد، بلکه در هر زمان دستور اخلاقی باید به یک نحو خوب باشد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۴۱).

انواع نسبیّت‌گرایی اخلاقی

انواع تقسیم‌بندی نسبیّت‌گرایی اخلاقی عبارت‌اند از: نسبیّت‌گرایی توصیفی و هنجاری و فرا اخلاق (ادوارد مور، ۱۳۹۵، ص ۱۸۱-۱۷۸).

۱. نسبت‌گرایی توصیفی

نسبی‌گرایان اخلاقی توصیفی معتقدند که باورهای اخلاقی اصلی افراد و جوامع مختلف، متفاوت و حتی متعارض‌اند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۲۸). نسبت‌گرایی در شکل افراطی، همه ارزش‌های اخلاقی اساسی و پایه‌ای را میان افراد و جوامع، مختلف می‌داند، اما در شکل معتدل معتقد است که حداقل برخی از ارزش‌های اخلاقی اساسی و پایه متفاوت هستند (مصباح، مجتبی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰)، زیرا نسبیستی که ناظر بر شرایط واقعی است، مانند: "کشتن انسان بد است"، نمی‌تواند حکمی مطلق باشد و باقید "بی‌گناه" مطلق خواهد بود.

۲. نسبت‌گرایی فرااخلاق

در این نسبت‌گرایی پس‌ازآنکه توصیف و اثبات می‌شود که باورهای اخلاقی افراد و جوامع، متفاوت‌اند، نتیجه می‌گیرد که هیچ‌کدام از این گزاره‌های ارزشی ریشه در واقعیت ندارند. نسبی‌گرایی فرا اخلاقی این پیشنهاد را که همیشه یک ارزشیابی اخلاقی صائب وجود دارد منکر است و از این رو، همانند نسبی‌گرایی توصیفی، شخص را منطقیاً به گزاره‌های اخلاقی متعهد نمی‌کند (ادوارد مور، ۱۳۹۵، ص ۱۸۰)؛ زیرا این دیدگاه معتقد است که در مورد احکام اخلاقی یا ارزشی بنیادین لافل هیچ رویه‌ای عقلانی برخوردار از اعتبار عینی برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد. در نتیجه ممکن است دو حکم بنیادین متعارض به یک اندازه معتبر باشند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۷۰).

۳. نسبت‌گرایی هنجاری

نسبت‌گرایی توصیفی از نوع "هست‌هاست" و نسبت‌گرایی هنجاری از نوع "باید‌هاست" (همان، ص ۱۰۹). این نوع نسبت‌گرایی به این معنی است، حال که از توصیف گوناگون بودن باورهای اخلاقی مردم به نسبت فرا اخلاق رسیدیم که مفاهیم ارزشی ریشه در واقعیت ندارند؛ پس بر اساس نسبت‌گرایی هنجاری آنچه برای یک فرد یا جامعه خوب است، برای دیگری خوب نیست، حتی اگر موقعیت و شرایط مربوط مشابه باشد. یک دیدگاه به نسبت هنجاری آن است، در صورتی رفتار اخلاقی را نادرست و مذموم می‌دانیم که شخص یا گروهی آن را چنین بپندارند. از این جهت کسی که به دو قضیه متفاوت معتقد است نسبی‌گرایی هنجاری خواهد بود (ادوارد مور، ۱۳۹۵، ص ۱۸۲).

اخلاق مطلق و اخلاق دینی

با توجه به آنکه اخلاق مطلق تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند و استثناپذیر است از یک خاستگاه واحد جهت تشخیص خوبی و بدی برخوردار است و گزاره‌های ارزشی آن ریشه در واقعیت دارند. اخلاق دینی هم از یک مرجعیت دینی برخوردار است و آن‌اینکه در اخلاق دینی، اراده تشریحی خدای شارع، منشأ اخلاق به‌شمار می‌رود و آن دو ارتباط طولی با یکدیگر دارند (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۱۳-۱۲).

اخلاق نسبی و اخلاق سکولار

در اخلاق نسبی عواملی مانند زمان، مکان، سلیقه، قرارداد، عرف، عقل در آن‌ها تأثیرگذار بوده و آن‌ها را دستخوش تغییر خواهد کرد (برنارد، ۱۳۸۳، ص ۶۹). از این‌رو اخلاق امری شخصی خواهد بود، در اخلاق سکولار هیچ منبعی جز انگیزه‌های درونی انسان یا عقل خود بنیاد او، منبع ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌باشد (ساجدی، ۱۳۸۶، ص ۲۵). از این جهت در طول همدیگر می‌باشند، زیرا یکی از ویژگی‌های اخلاق سکولار، نسبی شدن ارزش‌های اخلاقی است، به این دلیل که همه چیز در جهان متغیر است؛ بنابراین، اصول اخلاقی حاکم بر آن‌هم باید متغیر باشد. از طرفی اخلاق دینی چون اصول ثابتی دارد، باید کنار گذاشته شود و اخلاق سکولار که اخلاق نسبی و غیرثابت است، جانشین آن شود. با نسبییت اخلاق سکولار، اخلاق به شکاکیت و پوچ‌گرایی و قرارداد گرایی منتهی می‌شود (سروش، ۱۳۶۳، ص ۵). از طرفی تبعیت ارزش‌های اخلاقی از تمایلات و اراده انسان آرمانی نیست (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۶).

اخلاق دینی و اخلاق سکولار

اخلاق دینی و سکولار به ترتیب بر محوریت دین و عقل بشری در بینش و گرایش انسان به اخلاقیات تأکید دارند، در اخلاق دینی، دین جهت دهنده و تأکید کننده محسوب می‌شود و در اخلاق سکولار فهم و برداشت انسان را مبنای عمل اخلاقی قرار داده است. به تعبیر دیگر، در اخلاق سکولار، اراده تشریحی خدای شارع تابع اخلاق است، ولی در اخلاق دینی، منشأ اخلاق به‌شمار می‌رود (همان، ص ۱۳-۱۲).

درواقع اختلاف هواداران اخلاق دینی و سکولار از آنجا ناشی می‌شود که گروه اول، دینی بودن اخلاق را به معنی تبعیت ارزش‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی از اراده خداوند شارع می‌دانند

و گروه دوم، سکولار بودن اخلاق را به معنی تبعیت ارزش‌های اخلاقی از تمایلات و اراده انسان؛ غیر آرمانی دانسته‌اند (همان، ص ۲۵۶-۲۵۵).

مبانی فلسفی و کلامی نسبیت‌گرایی اخلاقی

اخلاق نسبی و سکولار پدیده‌ای از تفکر لیبرالیسم و سکولاریسم است که خود را با مدار نیاز و حرکت جامعه بشری تطبیق می‌دهد و با این نگاه که در اخلاق سکولار، قبض و بسط، شناور و نسبی خواهد بود، هماهنگی محتوایی اخلاق نسبی و سکولار کاملاً روشن است و محتوای آن در برگرفته از مبانی و پیامدهایی است که به شرح و نقد آن می‌پردازیم.

۱. کثرت‌گرایی اخلاقی

بر مبنای کثرت‌گرایی اخلاقی، مکاتب اخلاقی و به‌ظاهر متناقض اخلاقی بر یکدیگر برتری ندارند و همه به یک‌اندازه قابل قبول خواهند بود. قابل قبول بودن اخلاقی مکاتب مختلف را کثرت‌گرایی اخلاقی می‌نامند.

کثرت‌گرایی اخلاقی، نوعی غیرواقع‌گرایی اخلاقی در باورها ارزش‌های اخلاقی و به نوعی رویکرد معرفت‌شناختی در حوزه احکام اخلاق است. بر اساس این دیدگاه، باورهای اخلاقی اموری عینی و واقعی نیست و تابع قرارداد و سلیقه افراد هستند و نمی‌توانند با ناظر بودن به یک امر خارجی، قابل صدق و کذب باشند، چنانکه می‌دانیم سلیقه افراد ممکن است متفاوت باشند (مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۷، ص ۳۴).

در کثرت‌گرایی اخلاقی نوعی نسبیت‌انگاری ارزشی و نفی ضوابط عام و ثابت وجود دارد که بر اساس آن، امکان پذیرش و مقبولیت‌ایده‌آل‌های اخلاقی متفاوت، در گستره جغرافیایی و فرهنگ‌های مختلف پذیرفته می‌شود. این نسبیت ارزشی، البته منحصر در کثرت عرضی و جغرافیایی نیست، بلکه کثرت ناشی از گذر زمان و تنوع و تطور در ارزش‌های اخلاقی به صورت طولی در زمان نیز پذیرفته می‌شود (لگه‌هان، ص ۱۳).

بنابراین نتیجه می‌گیریم که مهم‌ترین دلیل کثرت‌گرای اخلاقی، همان غیرواقعی بودن مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی است. به اعتقاد آن‌ها، ارزش‌ها، تابع سلیقه، احساسات، قرارداد افراد بوده و نسبی هستند و داوری ارزشی امکان‌پذیر نیست.

۱.۱. نظر قرآن و روایات

کثرت‌گرایی که از واحد بودن جوهر و تغییر پوسته دین دفاع می‌کند (دراز، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵)، از نگاه قرآن لازم نمی‌آید، زیرا در آیات، ارزش‌های اخلاقی اقوام گذشته محکوم و مذمت گردید "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيئَةً إِمْلَاقٍ.." (اسراء/۳۱). همچنین از نظر خداوند دین و اسلامی واقعی است که جامع جمیع مراتب باشد (طباطبایی، ج ۱، ۱۳۷۴، ص ۳۰۰). حضرت علی (ع) در خطبه ۱۶۱، کثرت‌گرایی را نفی نموده، زیرا انتخاب غیر دین اسلام موجب شقاوت است (دشتی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵) و در خطبه ۱۶، فقط سنت پیامبر (ص) را نافذ می‌داند (همان، ص ۴۰).

۲. شک‌گرایی اخلاقی

با ظهور شکاکیت، ارزش‌های اخلاقی ماهیت حقیقی خود را ازدست‌داده است. در حقیقت شکاکان؛ منکران شناخت اخلاقی نامیده می‌شوند. از نظر آن‌ها؛ ادعاهای اخلاقی یا از اساس قضیه نیستند و به هیچ‌وجه قابلیت صدق و کذب را ندارند یا اینکه قضایای ناموجه و همیشه کاذب‌اند. در برخی موارد ریشه شک‌گرایی در اخلاق، همان شکاکیت در عرصه معرفت‌های بشری است. به عبارت دیگر، برخی شک‌گرایان از آن‌رو در حیطه اخلاقی، شک‌گرا هستند که از اساس به امکان حصول هرگونه شناخت، شکاک‌اند؛ اما شک‌گرایی اخلاقی به معنای خاص خود به کسی گفته می‌شود که تنها در حیطه مسائل اخلاقی منکر شناخت هستند (برنارد، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰). علاوه بر شکاکیت اخلاقی معرفتی که اصل معرفت در درستی یا نادرستی احکام و داوری اخلاقی را رد می‌کند، شکاکیت اخلاقی پیرهونی است که معرفت حاصل‌شده اخلاقی را محل تردید قرار می‌دهد (sinnot, p.11). شک‌گرایی اخلاقی به معنای خاص خود ناشی از انشایی دانستن گزاره‌های اخلاقی است. کسی که به چنین دیدگاهی معتقد است، صدق و کذب گزاره اخلاقی را نمی‌پذیرد. باید توجه داشت که هیچ‌مکتب اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی، دینی را نمی‌توان بر شک‌گرایی استوار نمود، اما شک‌گرایان در زندگی عملی خود، اصول اخلاقی خاصی را مدنظر قرار می‌دهند و مطابق آن‌ها رفتار می‌کنند. از آنجایی که شک‌گرایی به انکار دین و اخلاق دینی می‌انجامد، لاجرم در اخلاق سکولار نسبی هستند (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷).

۲.۱. نظر قرآن و روایات

حس‌گرایان اخلاقی پوزیتیویسمی به واسطه حس و حاکمیت روحیه تجربه‌گرایی اخلاقی در ورطه

سفسطه و ظن و گمان و شک تصدیقی قرار گرفته‌اند و از درک حقایق اخلاقی عاجزند و نظام اخلاقی آنها جاهلی خواهد بود، زیرا "وَأَنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا"، ظن و گمان آدمی را از حق بی‌نیاز نمی‌نماید (یونس/۳۶) و با گمان و وهم و خیال، کسی به جایی از اسرار عالم پی نمی‌برد "... انَّ يَتَّبِعُونَ الظَّنَّ وَأَنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" (نجم/۲۸). آنان فقط از گمان‌های بی‌اساس پیروی می‌کنند..... قرآن و روایات افرادی از قوم نوح و هود "...أَفَى اللَّهُ شَكَّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..." (ابراهیم/۹) و قوم صالح "...مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا أَنَا إِنَّا لَنُفَى شَكِّئ.." (هود/۶۲) و قوم پیامبران دیگر را به علت شک نسبت به معارف پیامبران الهی مورد سرزنش قرار داده است، رسول خدا(ص) بهترین حکمت نظری و عملی در پیشگاه خداوند را آن حکمتی می‌داند که شک و دودلی در آن راه نداشته باشد (صدوق، ج ۲: ۱۳۷۲، ص ۱۳).

۳. عقل‌گرایی خود بنیاد غیردینی

عقل بشری خود بنیاد در حل مسائل فردی و اجتماعی خود، بی‌نیاز از دین است. از این جهت تفاوت اساسی در بحث حسن و قبح عقلی در سده‌های اولیه با بحث حسن و قبح عقلی در زمان معاصر وجود دارد و این که در گذشته عقل‌گرایی در مقابل نص‌گرایی و سنت‌گرایی قرار داشت، ولی در عصر حاضر، استقلال عقل و جدایی اخلاق از دین مطرح است، یعنی اخلاق سکولار در تعریف و توجیه ارزش‌های اخلاقی دین را کنار می‌گذارد (سربخشی، ۱۳۸۵، ص ۱۵). با عنایت به تبیین رفتارهای انسان از طریق عقل عملی، عقل‌گرایی لایب‌نیس معتقد است که ادراک نظری مابعدالطبیعه از طریق مفاهیم فطری امکان‌پذیر است. از این جهت عقل نظری و رفتارهای اخلاقی انسان متأثر از آن است، از طرفی دیدگاه تجربی‌گرایی هیوم ناظر بر آن است که ادراکات نظری از کانال حس مقبولیت پیدا می‌کند، بدین‌وسیله عقل تنها منبعی برای معرفت عادی از معنای عبارات تلقی می‌شود بدون اینکه قادر به شناخت واقعیت باشد (اسکروتن، ۱۳۸۸، ص ۴۱). غلبه دو دیدگاه بر اخلاق موجب ظهور ذهنیت‌گرایی، شهود‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی شد که همگی اخلاق را با شکاکیت و تخریب مواجه می‌کند؛ بنابراین چنین عقل خود بنیادی منجر به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌گردد (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳).

۳.۱. نظر قرآن و روایات

عقل خود بنیاد غیر و حیانی، تشخیص حق از باطل را دشواری سازد، لازم است مددی از وحی

گرفته شود، چنان‌که خداوند در قرآن پیروی از وحی را موجب تشخیص حق از باطل دانست "یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً.." (انفال/۲۹) و امام حسین (ع) کمال عقل را در پیروی از وحی دانست (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۸). حضرت علی (ع) می‌فرماید: "وَيُثِرُوا لَهُم دَفَائِنَ الْعُقُولِ" (دستی، ۱۳۸۹، خطبه ۱)، گنجینه‌های عقول، به واسطه درخشش وحی ظاهر و خود را از غبارهای تیر و تار پاک و مطهر می‌کند.

۴. نسبت در معرفت و شناخت

یکی از پیامدهای نسبی‌گرایی اخلاقی، تسامح مطلق نظری و عملی است که مبانی این تسامح، "نسبت در معرفت و شناخت" است. طبق این مبنا، هیچ معرفت و شناختی از قبیل معرفت اخلاقی و غیره، یقینی و مطلق نیست؛ زیرا هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد. این مبنا در غرب از اندیشه‌های پروتاگوراس است که معتقد بود حقیقت نسبی است و همه چیز همان است که به نظر انسان می‌آید. وی اصل واقعیت را انکار نمی‌کرد، اما گرگیاس و وفیست یونانی، اصل واقعیت را منکر بوده و بر این باور بود که اساساً واقعیتی وجود ندارد؛ اگر وجود دارد قابل شناخت نیست و اگر شناخت پذیر باشد قابل انتقال به دیگران نیست (هاملین، ۱۳۷۵، ص ۲). خلاصه مبانی نسبت در معرفت و شناخت، این است که حتی اگر واقعیتی وجود داشته باشد، آدمیان در برداشت از آن واقعیت ارزشی و غیر ارزشی گوناگون هستند و معیار مطلق وجود ندارد که درست یا نادرست، حق یا باطل بودن برداشت‌های مختلف را نشان دهد (اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۱۲).

۴. ۱. نظر قرآن و روایات

نسبت در معرفت اخلاقی، نوعی پلورالیسم معرفت‌شناسانه است و با شناخت عقلانی منطبق بر وحی و الهام و مکاشفه در تضاد است. قرآن با بکار بردن تعبیر مخلصین در حق اولیای الهی "سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ، أَلْعِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ" (صافات/۱۶۰-۱۵۹)، معرفت اولیای الهی را یقینی و مطلق می‌داند، چنانکه سخنی از پیامبر (ص) آمده است "اللَّهُمَّ ارْزِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ" (ابن ابی جمهور احسایی، ص ۱۳۲). این نشان می‌دهد که معرفت حقیقی اشیاء آن طور که هستند ممکن است، چون اگر ممکن نبود درخواست آن از خداوند امری لغو و بیهوده می‌نمود. همچنین از نگاه معصوم، معرفتی که منطبق بر عقل عارف و نفس عزوف نباشد (جوادی، ۱۳۸۰، ص ۵۴)

صادق نیست، زیرا معرفتی که منطبق بر عقل عارف و نفس عزوف باشد؛ معرفت یقینی و مطلق است.

پیامدهای فلسفی و کلامی نسبت‌گرایی اخلاقی

۱. جواز تساهل و تسامح در نظر و عمل

از پیامدهای نسبت‌گرایی اخلاقی تساهل و تسامح در عمل و نظر نسبت به اصول و ارزش‌های اخلاقی دیگران است. تساهل و تسامح در اینجا به معنی عدم مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخصی نباشد (فتحعلی، ۱۳۷۸، ص ۱۳).

بر اساس اصل تساهل مطلق، هیچ‌کس حق مداخله در کار دیگری و ممانعت از انجام کار دلخواه او را ندارد. برای تساهل عملی، جلوگیری از فساد و تباهی، ممنوع است و بالطبع نبود ساختن افراد و جوامع و تباه ساختن زمین مجاز است (مصباح، مجتبی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸). از نظر مدافعان برهان اخلاقی عینی و مطلق‌گرایی اخلاقی، نسبت‌گرایی اخلاقی به تسامح می‌انجامد و این تسامح خیر جامعه را می‌افزاید، یا موجب بقای نسل می‌شود (پترسون، ص ۱۶۳).

۱.۱. نظر قرآن و روایات

قرآن و حدیث معصومین (ع)، تساهل و تسامح را به این معنی که هیچ‌کس حق ندارد دیگری را به دلیل عمل زشتی که انجام داده است مؤاخذه کند نفی کرده است، چنانچه عدم دفع و منع مردم از فساد را موجب تباهی زمین و فراگیر شدن فساد یاد کرده است، "...وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ..." (بقره/۲۵۱). آیات زیادی در قرآن وجود دارد که نشان می‌دهد، به واسطه عدم دفع مفسدان در هر زمانی و مکانی، باید انتظار فاجعه و عذاب فراگیر را داشت، "وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا" (کهف/۵۹).

از نظر قرآن هرچند شایسته است در سخن گفتن و احتجاج با مخالفان تسامح ورزید، "...وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ...إِدْفَعِ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ..." (فصلت/۳۴-۳۳)، ولی در همان حال نمی‌توان کمترین عقب‌نشینی و تسامح و تساهلی نسبت به اصول و مبانی ارزش‌های دینی داشت، بلکه با حفظ اصول و مبانی باید تساهل و تسامح داشت، چنانکه جمعی از اهل کتاب بودند که بر اساس "میل و منافع یا تعصب‌های خود" احکام خدا را تغییر دادند، "...تَجْعَلُونَهُ قَرَاتِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا..." (انعام/۹۱)، همچنین در تفسیر این آیه به استناد روایتی از پیامبر (ص) در

خصوص سؤال عدی بن حاتم از پیامبر(ص) که حضرتش فرمود: آیا می‌دانستید آن‌ها، به میل خود احکام خدا را تغییر دادند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵۹۴). از طرفی خداوند به پیامبرش هشدار می‌دهد که تساهل و تسامح نسبت به تعالیم دینی می‌تواند بسیار خطرناک باشد و اگر امتی نسبت به یکی از اصول خود کوتاه آید، دشمن گستاخ‌تر می‌شود و خواهان کنار گذاشتن اصول دیگر خواهد شد، "وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ، قُلْ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْهُدَىٰ..." (بقره/۱۲۰). هدف کلی ادیان الهی برقراری عدالت اجتماعی است که زمینه تکامل اخلاقی افراد خواهد داشت، اما جایی که عدالت اجتماعی و حقوق افراد را نادیده می‌گیرند، تسامح و تساهلی در کار نیست، از این رو می‌بینیم که پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) با قاطعیت نسبت به کسانی که عمداً "متعرض حدود الهی می‌شدند، برخورد قاطع داشتند که به‌عنوان نمونه به دستور قتل ابوعزه از سوی پیامبر(ص) (لسان‌الملک، سپهر، ۱۳۸۰، ص ۸۰۲) و همچنین دستور پیامبر(ص) در قطع ید زن سارق را می‌توان اشاره کرد (نهج‌الفصاحه، پاینده، ۱۳۹۶، ص ۳۴۵).

علی(ع) در نهج‌البلاغه از جمله عوامل هلاکت انسان‌ها را به‌واسطه عدم موفقیت در آزمایش‌های الهی و سلب مسئولیت، هشدار می‌دهد، "...وَلَمْ يَجْبُرْ عَظَمَ أَحَدٍ مِنَ الْأُمَّمِ إِلَّا بَعْدَ وَبَلَاءٍ... وَمَا اسْتَدْبَرْتُمْ مِنْ خَطْبٍ مُعْتَبَرٍ" (دشتی، ص ۱۰۷). برخورد قاطع امام حسین(ع) با ولید بن عتبه، در راستای بیعت با یزید که ناظر بر دفاع از ارزش‌های اسلامی است می‌تواند دلیل محکمی بر رد تسامح و تساهل باشد(طبری، ج ۷، ص ۲۱۷-۲۱۶).

۲. سلب مسئولیت

برخی از نویسندگان مانند اف.اچ. برادلی، معتقدند که "مسئولیت" و "در معرض مجازات بودن" به یک معنا است، بر این اساس، وقتی گفته می‌شود "زید اخلاقاً مسئول فلان کار است"، مانند این است که گفته شود، او در معرض مجازات اخلاقی است (مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱-۱۲۰). "ارزشمندی" و "مسئولیت" دو رکن اساسی در داوری علم اخلاق‌اند. مراد از مسئولیت اخلاقی، مسئولیت در برابر پروردگار است و نتیجه آن مجازات و کیفر اخروی است؛ اعم از اینکه مسئولیت و کیفر دنیوی وجود داشته باشد یا خیر؟(دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص ۴۶). متکلمان اسلامی، یک قسم از اقسام مسئولیت را مربوط به مسئولیت انسان در برابر دستورات اخلاقی می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۲).

بنابراین با توجه به مباحث و پیامدهای نسبیتهای اخلاقی، به خصوص تساهل و تسامح در نظر و عمل، هرگونه مسئولیت از انسان سلب می‌شود. از این جهت است که انکار اخلاق مطلق و اصول همگانی و جاودانه اخلاق، هیچ فردی را در قبال رفتار خود از نظر اخلاقی و در بسیاری موارد از جهت حقوقی مسئول نمی‌شناسد (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص ۲۸).

نکته مهم دیگر در راستای مسئولیت، نوع نگاه انسان به جهان و اخلاق است. یکی تعهدآور است و دیگری نیست؛ یعنی یک جهان‌بینی برای انسان مسئولیت ایجاد می‌کند و دیگری نه؛ بنابراین جهان‌بینی توحیدی، تعهدآور و مسئولیت آور است (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۲۰). نظام اخلاقی اسلام بر اساس اطلاق در اصول و ارزش‌ها، تکلیف‌گرا است و اصولاً دین بدون مسئولیت‌پذیری و تعهد معنایی ندارد، چنانکه امام سجاد(ع) به آن تصریح نمود (صدوق، ۱۳۶۴، ص ۶۷۴)؛ اما تفکر اومانستی و مادی‌گرایانه مسئولیت‌گریز است، زیرا یکی از پیامدهای اومانسیم، "آزادی‌خواهی بدون قید و شرط" است. اومانست‌ها ارزش‌های دینی را لازم‌الرعا می‌دانند، زیرا با آزادی و استقلال انسان ناسازگار است، ملاک و مبنای این دیدگاه تأمین حقوق شخصی است، نه آن تکلیفی که از مافوق برای او تعیین گردید (رجبی، ۱۳۸۶، ص ۴۳). نتیجه این که اگر آزادی، بی‌قید و شرط باشد به هرج و مرج کشیده می‌شود، پس باید محدود باشد که در آن صورت مسئولیت‌آور خواهد بود.

۲.۱. نظر قرآن و روایات

در قرآن مجید، آیات فراوانی وجود دارد که اهمیت مسئولیت‌پذیری را برای انسان بیان کرده است؛ مثلاً قبول مسئولیت در قرآن به بار سنگین تشبیه شده است، "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى..." (فاطر/۱۸). در این آیه "وزر" به معنای سنگین است و در برخی از تفاسیر به معنای گناه و مسئولیت نیز آمده است؛ یعنی در روز رستاخیز هرکسی مسئول پاسخگویی به اعمال خویش است (مکارم شیرازی، ج ۱۸، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴). ابعاد پاسخگویی انسان نسبت به اعمال تکلیفی و اخلاقی نسبت به آن اصول و ارزش‌های اخلاقی به قدری وسیع است که حتی اعضا و جوارح انسان را دربرمی‌گیرد، "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" (اسراء/۳۶). نهی از پیروی از چیزهایی که به آن علم و آگاهی نداریم، معنی وسیعی دارد که موضوعات اعتقادی، سخن گفتن، شهادت دادن، قضاوت کردن و انجام سایر اعمال را

شامل می‌شود، زیرا اگر ملائک انسان علم و یقین باشد، غیر آن سزاوار اعتماد نیست. در حدیثی از پیامبر (ص) ذیل تفسیر این آیه به آن تصریح شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵).

اهمیت مسئولیت‌پذیری به اندازه‌ای است که در بسیاری از تفاسیر، از امانت الهی به تعهد و قبول مسئولیت یاد شده است، "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ..." (حزاب/۷۲). این آیه نشان می‌دهد که انسان به دلیل قابلیت‌هایش می‌توانسته ولایت الهی را بپذیرد؛ یعنی در جاده عبودیت و کمال به سوی معبود لایزال سیر کند (همو، ج ۱۷، ۱۳۸۰، ص ۴۰۹). همین مسئولیت‌پذیری بود که علی (ع) را به قبول خلافت یا سکوت وادار کرد و امام حسین (ع) را به قیام علیه یزید کشاند، چون احتمال می‌دهد وظایف لازم را در برابر خدا انجام نداده باشد. از منظر علی (ع) تعهد و مسئولیت، مرز انسانیت است (دشتی، خطبه ۱۵۳، ص ۲۸۴)؛ یعنی حیوانات وظیفه‌شناس و پاسخ‌و نیستند. آن حضرت انسان‌هایی که دچار غفلت شدند و از انجام مسئولیت، شانه خالی کرده‌اند، به چهارپایان تشبیه کرده است (همان، خطبه ۱۸۵، ص ۳۳۰).

خودسازی اخلاقی در کلام معصوم "کسی که خود را نشناخت؛ خدایش را نخواهد شناخت"، نمونه دیگر از مسئولیت‌های اخلاقی برای انسان است که امام سجاد (ع) در راستای خودسازی و مسئولیت انسان در برابر خویش و اعضا و جوارح به آن اشاره کرد (حسن ابن علی ابن شعبه، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵). نتیجه اینکه مسئولیت اخلاقی از مهم‌ترین، نوع مسئولیت‌ها به‌شمار می‌آید و در نظام اخلاقی نسبی‌گرایی نفی شده است.

۳. نفی کارکرد مفاهیم اخلاقی ناظر بر فضیلت

مراد از مفاهیم اخلاقی ناظر بر فضیلت آن دسته از فضائل اخلاقی است که به‌صورت صفت و ملکه نفسانی بوده و از جمله استعدادهای درونی انسان به‌شمار می‌آید. این مفاهیم در همه حوزه‌ها تأثیرگذار است. در ساختار اخلاق اسلامی "ایمان" به‌عنوان عالی‌ترین صفت نفسانی هدایت‌گر مورد تأکید فراوان واقع شده است (دیلمی، آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص ۶۳). با پذیرش نسبت در اخلاق، این‌گونه مفاهیم اخلاقی کارکرد و نقش خود را از دست‌داده و زمینه برای رسیدن به کمال حقیقی انسان فراهم نمی‌شود. چنانچه حکیمانه بودن خلقت عالم و آدم که از مبانی کلام اسلامی است و علم اخلاق و مفاهیم اخلاقی ناظر بر فضیلت؛ نسخه اجرایی تحقق این هدف می‌باشد و کارکردش را از دست می‌دهد؛ بنابراین با پذیرش نسبت در اخلاق انکار حکمت و هدفمندی در آفرینش را به دنبال خواهد داشت. بدیهی است که فضائل و مفاهیم

اخلاقی برای تحقق آن هدف، ضرورت منطقی نخواهد داشت. پس لازم است مفاهیم اخلاقی ناظر بر فضیلت چون "ایمان" مطلق باشد و همچنین ایمان به همه متعلقاتش، نظیر خداوند، ملائکه، کتب، رسل، روز جزا و غیره باید مطلق باشد (مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۶).

۳.۱. نظر آیات و روایات

از آنجایی که مفاهیم اخلاقی ناظر بر فضیلت مانند ایمان، مطلق است، اگر کسی بگوید: من به نبوت پیامبر اسلام (ص) ایمان دارم و به نبوت سایر انبیای الهی ایمان ندارم، یا بگوید: همه پیامبران را قبول دارم ولی فلان حکمی که یکی از پیامبران آورده است را قبول ندارم، برای مؤمن بودنش کافی نیست و او کافر خواهد بود (همان، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷)؛ بنابراین ایمان به جمیع انبیا و ما انزل الله و همچنین نسبت به جمیع محتویات رسالت هریک از پیامبران باید مطلق باشد و تجزیه پذیر نیست. خداوند در آیات متعددی، ایمان به متعلقاتش، به خصوص ایمان به خدا و انبیای الهی و کتب و روز جزا و غیره را مطلق می‌داند، "أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ..." (بقره/۲۸۵).

۴. شکاکیت اخلاقی و نفی داوری ارزشی

با اعتقاد به نسیت اخلاقی امکان داوری ارزشی قاطع نسبت به یک موضوع اخلاقی از بین می‌رود. نسبی‌گرایی اخلاقی، امکان حکم کردن به "قبیح صداقت" را در یک بستر فرهنگی یا نزد سلیقه‌های خاص، همان‌قدر محتمل می‌داند که امکان حکم کردن به "حسن صداقت" را. نسیت‌گرایی اخلاقی نه عنوان یک گزارشگر و توصیف‌کننده واقع؛ بلکه در مقام اعلام موضع نسبت به ماهیت احکام اخلاقی، معتقد است که صحت و سقم اصول اخلاقی وابسته به عوامل فردی یا اجتماعی متغیر است؛ بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان نسبت به یک موضوع اخلاقی حکم مطلق داشت و این همان شکاکیت اخلاقی است (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص ۲۹).

بر مبنای شکاکیت اخلاقی، هیچ‌کس نمی‌تواند معرفتی در خصوص درستی یا نادرستی احکام و داوری‌های اخلاقی داشته باشد، همچنین هیچ‌کس نمی‌تواند اعتقادات اخلاقی خود را توجیه کند (Sinnott, p. 11). برخی از شکاکان اخلاقی دلایل افراد برای عمل کردن به احکام اخلاقی را؛ حتی با فرض موجه بودن محل تردید می‌دانند. در این نوع از شکاکیت اخلاقی این مسئله مطرح می‌شود که اگر احکام اخلاقی معرفت بخش و صدق و کذب پذیر باشند، چگونه بدون

هیچ میل یا عنصر انگیزشی می‌تواند فرد را برای عمل برانگیزند؟ (brink, p.50). بر این اساس، شکاکان اخلاقی معتقدند که اعتقادات اخلاقی جوامع را باید به فرهنگ جامعه‌ای که فرد در درون آن رشد یافته؛ یا امیال روان‌شناختی خود فرد تقلیل داد؛ بنابراین با توجه به اینکه اعتقادات اخلاقی آدیان محصول امیال آن‌ها یا الزام‌های فرهنگی است، هیچ‌گونه معیار فرا شخصی و فرا فرهنگی وجود ندارد تا به استناد آن بتوان اعتقادات اخلاقی را توجیه کرد. در واقع هر معیاری که برای توجیه اعتقادات اخلاقی گوناگون به کار می‌رود، نمی‌تواند معیاری بی‌طرفانه باشد و از اعتقادات اخلاقی درونی یک فرهنگ و یا یک شخص تأثیر نپذیرد. به همین دلیل هیچ معیار بی‌طرفانه و استعلایی برای توجیه اعتقادات اخلاقی گوناگون وجود ندارد (sinnott, p.9).

۴.۱. نظر قرآن و روایات

نفس آدمی به هنگام شک، ناتوان از تمییز حق از باطل و در میان حق و باطل سرگردان است، براین اساس است که امام علی (ع) به شدت از شک و حیرت نهی می‌کند و آن را نافی ایمان و موجب کفر می‌داند (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص ۷۷)؛ زیرا شک، چون وسوسه و شرک از القائات شیطانیه در قلوب است (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۹). همچنین امام صادق (ع)، شک را مقابل یقین و از لشکر نادانی دانسته است (برقی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۷). تردیدی نیست که این بیماری نفس را فاسد و هلاک می‌کند و منافی یقین است و ایمان بدون یقین تحقق نمی‌یابد (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴)؛ زیرا شک به تساوی هست و نیست آن چیز، یا درستی و نادرستی آن مطلب می‌انجامد (دستغیب، ۱۳۶۸، ص ۱۳۳). پس شک اخلاقی باصفت نفسانی هدایت‌گرایمان که به واسطه یقین حاصل می‌گردد، کاملاً در تنافی است و قرآن کریم، افرادی از قوم حضرت نوح و حضرت هود (ع) را به رغم دلایل روشن الهی که از طریق پیامبرانشان نازل شد، سخت به واسطه شک گرایبی مورد مذمت و سرزنش قرار داده است، "...وَأَنآلَفَى شَكًّا مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ" (ابراهیم/۹-۸). همچنین قوم موسی (ع) را به واسطه توسل به شک، مورد سرزنش قرار داده است، "وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَآخْتَلَفَ فِيهِ... وَأَنَّهُمْ لَفَى شَكًّا مِنْهُ مُرِيبٌ" (هود/۱۱۰). اینجاست که قرآن شک را نوعی پلید اخلاقی دانسته است و خداوند آن را بر افرادی که ایمان نمی‌آورند القا می‌کند و سینه آن‌ها را به شکلی بسیار رنج‌آور تنگ می‌کند؛ همان‌طور که در آیه شریفه "... كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ" فرمودند: منظور از "رجس" در این آیه، "شک" است (عیاشی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۷). علامه طباطبائی (ره) شک را از مصادیق "مرض قلبی" در قرآن می‌داند که دل‌های مبتلایان به آن به پر کاهی می‌ماند که هر لحظه دستخوش نسیم‌ها گشته و به

این سو و آن سو کشیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۶۲۰). شک اخلاقی که از مبانی نسبیّت‌گرایی اخلاقی است، انسان را در درک حقیقت وجودی اصول اخلاقی و از متصف شدن به صفات نفسانی خوب محروم می‌سازد.

۵. نفی کمال و جاودانگی دین

نسبیّت‌گرایی اخلاقی نفی کمال و جاودانگی دین را موجب می‌شود؛ زیرا با توجه به گستره اخلاق و جایگاه اخلاق در اندیشه دینی، دین با لذات تکوین و تشریح را نیل به فضائل عالی و اخلاقی می‌داند، به همین دلیل در تمام تعالیم دینی، جهات اخلاقی لحاظ شده است، با توجه به این حقیقت، قبول تغییرپذیری وعدم ثبات احکام اخلاقی لحاظ شده است و این حقیقت، قبول تغییرپذیری وعدم ثبات احکام اخلاقی، به معنای موقتی شدن آموزه‌ها و تعالیم دینی و در نتیجه به انکار و خاتمیت دین منجر می‌انجامد (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۸۵). از آنجایی که اصول و مبانی مکاتب غیر توصیفی، من جمله مکتب لذت‌گرای شخصی ناظر بر نسبیّت احکام اخلاقی است (مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹) و از طرفی از نظر آن‌ها لذت جسمانی معیار ارزش‌های اخلاقی است و کمال را در لذت جسمانی جستجو می‌کنند (همان، ص ۱۱۶) و آن دیدگاه و پیروانش، لذت را منحصر در لذات دنیوی و این جهانی پنداشته و از لذات اخروی و پایدار و حقیقی، غفلت ورزیده‌اند (همان، ص ۱۲۵)؛ نتیجه می‌گیریم که آن‌ها، کمال حقیقی انسان را نفی کرده‌اند.

۵. ۱. نظر قرآن و روایات

قرآن کریم در برخی از آیاتش هدف خلقت انسان را رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی معرفی کرده "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً..." (بقره/۳۰) و هدف آن؛ دلالت بر اهمیت مقام انسان و موقعیت انسان در جهان هستی دارد که تحقق آن؛ در قالب بحث‌های اعتقادی و بحث‌های اخلاقی منطبق بر توحید اخلاقی خواهد بود. از طرفی خداوند؛ هدف خلقت را عبودیت معرفی کرده است، "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (الذاریات/۵۶)، عبودیت خداوند، هدف آفرینش انسان است تا از این راه تکامل یابند و به خدا نزدیک شوند. این عبادت و قرب خداوند، چیزی جز این نیست که انسان را به تصفیه و تزکیه درون رهنمون سازد و به آن بپردازد و با

انتخاب‌ها و گزینش‌های خویش، مراحل کمال را طی کند و انسانی کامل شود (نصیری، ۱۳۹۴، ص ۹۸).

با مطالعه در آیات قرآنی و حدیث، این حقیقت روشن می‌گردد که کمال حقیقی انسان تعلق به دنیا نداشته و متعلق به جهان ابدی که مقصد نهایی حیات انسانی است، مرتبتی است که از آن به "نزد خدا" یا "قرب خدا" تعبیر می‌شود، یعنی انسان در نقطه نهایی سیر استکمالی خویش به جایگاهی می‌رسد که آنجا، نزد خداوند و جوار رحمت اوست، "أَنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ، فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ" (قمر/۵۵-۵۴). پس ویژگی بهشت، به‌عنوان منزلگاه انسان کامل است که در نزد خداوند و در جوار قدس اوست (سادات، ۱۳۷۸، ص ۳۱). جایی که مطلوب نهایی و کمال حقیقی انسان، جز رسیدن به آن نیست در اندیشه‌های اخلاقی غیر توصیفی و ذهنی کاملاً نفی گردید. در جمع بین این آیات الهی می‌توان گفت که در حقیقت مقام خلیفه‌اللهی که همان قرب خداوند است، غایت قصوای سیر آدمی و نقطه فرجام کمال انسانی است.

۶. تساوی نیکوکاران و خیانت‌کاران

از پیامدهای ناپسند اغلب نظریات غیر توصیفی، لزوم پذیرش نسبت اخلاقی است؛ زیرا وقتی احکام اخلاقی تابع میل فرد و علایق اجتماعی است و هیچ ریشه‌ای در واقعیات خارجی ندارد، بالطبع با تغییر میل و ذائقه و گرایش‌های اجتماعی افراد، قضاوت‌های اخلاقی آن‌ها دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد شد (مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳). اینجاست که می‌توان نتیجه گرفت، داوری ارزشی منتفی می‌شود و با این نحو، خیانت‌کاران و نیکوکاران برابر می‌گردند. با این پیامد، خدمت و خیانت، اصلاح و جنایت، خیرخواهی و شرارت و... در دستگاه اخلاق از جایگاه واحدی برخوردار شده و به یک اندازه تحسین یا تقبیح می‌شوند (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۳، ص ۲۹).

۱.۶. نظر قرآن و روایات

از نظر قرآن، نیکوکاران و تبهکاران، هرگز یکسان نخواهند بود "أَقْمَنَ كَانُ مُؤْمِنًا كَمَنُ كَانُ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ" (سجده/۱۸). این آیه با طرح پرسش از وجدان مردم کمک گرفته و بیان می‌دارد که خدمت‌کاران با خیانت‌پیشگان برابر نیستند. همچنین مؤمن و کافر و عمل صالح و عمل ناصالح یکسان نخواهند بود. با توجه به آن، عقاب بدکاران و پاداش نیکوکاران کاملاً تفاوت

وجودی دارند. امام علی (ع) در نامه ۵۳ به جهت اصول اخلاق اجتماعی به مالک اشتر، نیکوکار و بدکار را به لحاظ ارزشی و پاداش یکسان ندانسته است، "...وَأَنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ..." (دشتی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۶). این در حالی است که در نگاه نسبی‌گرایی اخلاقی یکسان هستند. مضافاً اینکه وعده و وعید الهی و عدالت اجتماعی در نظام سیاسی بی‌معنی خواهد بود.

۷. نفی تبیین عقلانی و تأثیر و تأثر اخلاقی

از مهم‌ترین پیامد مکاتب اخلاقی؛ غیرواقعی‌گرایی؛ غیرتوصیفی؛ نسبی‌گرایی؛ صدق و کذب ناپذیری و نداشتن معیاری برای معقولیت احکام و اصول اخلاقی است که اخلاقیات، قابل استدلال و برهان‌پذیر نیستند. از این منظر، اگر جملات اخلاقی از سنخ انشایی و غیرواقعی‌گرا باشند در آن صورت نمی‌توان از مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع سخن گفت و هیچ رابطه منطقی وجود نخواهد داشت؛ بلکه هیچ دلیل عقلی نمی‌تواند آن‌ها را اثبات کند (مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۷، ص ۳۴-۳۳).

۷.۱. نظر قرآن و روایات

قرآن و حدیث رابطه و تأثیر تأثر اخلاقی یا تأثیر اعمال اختیاری انسان بر حوادث خارجی و حتی بر روح و شخصیت انسان پرده برداشته است و در جای، جای قرآن و حدیث، می‌توان این حقیقت را یافت. برای نمونه به بیان عقلانی و نقلانی اشاره می‌شود:

اگر جامعه‌ای رو به صلاح و سعادت برود، حوادث خارجی هم عوض می‌شود و اگر جامعه‌ای رو به طلاح، طغیان و تعدی حرکت کند، حوادث جامعه هم بر همان اساس، دگرگون می‌گردد، "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ" ... (اعراف/۹۶). متقن‌ترین بیان تفسیر عقلانی رابطه تکوینی فعل اختیاری و نتایج آن، نظریه‌ای است که در تحلیل بایدهای اخلاقی وارد شده است و بدین شرح است:

مفاهیم اخلاقی ناشی از روابط عینی و حقیقی بین افعال اختیاری انسان و نتایج حاصل آن است. در واقع از رابطه علی و معلولی بین آن دو انتزاع می‌شوند. این رابطه، حقیقی و مستقل از علم و جهل و اراده فاعل و وضعیت حاکم بر جامعه است. "خوبی" و "بدی" و "باید" و "نباید" اخلاقی، ناشی از چنین نسبت واقعی و تکوینی است (مطهری، ج ۱، ۱۳۶۰، ص ۴۱۸-۴۱۰). قرآن کریم در تحلیل آن می‌فرماید که "تقوا" موجب گشایش امور می‌گردد، "...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ"

يَجْعَلُ لَكَ مَخْرَجًا" ... (طلاق/۲). در تفسیر این آیه آمده است: تقوا راه مستقلى برای تحصیل معرفت نیست، بلکه تقوا موجب بازگشت طبیعت انسان به اعتدال فطری خود می‌گردد و این اعتدال، موجب می‌شود تا تمایلات انسان متعالی‌تر و اعمال بهتری از او صادر گردد؛ یعنی اعمال صالح موجب حفظ اخلاق نیکو و اخلاق پسندیده، منشأ پیدایش معارف حقیقی و علوم سودمند و افکار صحیح می‌شود (طباطبائی، ج ۹، ۱۳۶۵، ص ۳۱۵-۳۱۳).

نتیجه

در این پژوهش دریافتیم که بستر نسبت‌گرایی فرااخلاق از طریق نسبت‌گرایی توصیفی و هنجاری است و نسبت‌گرایی فرا اخلاق از مبانی فلسفی و کلامی چون کثرت‌گرایی و شک‌گرایی و مفاهیم اخلاقی ماورایی و متافیزیک و نسبت در باب معرفت اخلاقی و عقل‌گرایی خود بنیاد برخوردار است و رویکرد این مبانی برگرفته از پلورالیسم اخلاقی است، زیرا جملات اخلاقی قابلیت صدق و کذب را ندارد و اصول اخلاقی ناشی از تمایلات و سلايق و احساسات و قرارداد افراد است، از طرفی چون خاستگاه ارزش‌ها و اصول اخلاقی؛ انگیزه‌های درونی انسان است، آن مبانی فلسفی و کلامی نسبت‌گرایی اخلاقی غیرواقعی است و قابلیت تبیین و ترسیم را ندارد، از این جهت هیچ معیار مطلقی در داوری ارزشی و تبیین اصول و ارزش‌های اخلاقی وجود ندارد.

این دیدگاه نظری؛ پیامدهای فلسفی و کلامی با رویکرد اخلاقی را به دنبال خواهد داشت مانند، جواز تساهل و تسامح در عمل و نظر، نسبت به اخلاق نظری و عملی و سلب مسئولیت که عدم دفع و منع انسان نسبت به اعمالی که از انسان صادر می‌گردد، همچنین نفی داوری ارزشی در راستای گزاره‌های اخلاقی، ناکارآمدی مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی ناظر بر فضیلت و عدم ضرورت ترسیم رابطه علی و معلولی که متوجه افعال اختیاری انسان و نتایج حاصل آن است.

با ارجاع این مبناها و پیامدها و تطبیق آن با آیات و روایات و با اشاره نمونه‌ای از آن، نفی تساهل و تسامح مطلق در نظر و عمل و مسئولیت‌پذیری اخلاقی انسان و قابلیت صدق و کذب بودن گزاره‌ها و اصول و ارزش‌های اخلاقی و جامعیت و کارآمدی و اثربخشی تمام و کمال ارزش‌ها و مفاهیم ناظر بر فضیلت و ترسیم و تبیین‌پذیری اصول و ارزش‌های اخلاقی ثابت گردید ، همچنین آیات و روایات اذعان می‌دارد که تبعیت از مبانی و پیامدهای فلسفی و کلامی اخلاق ناظر بر توحید اطلاق موجب کمال حقیقی انسان است.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

- ابوالحسن محمد بن الحسن بن موسی (سید رضی)، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، چ ۳۱، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۰.
- _____، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چ ۱۰، تهران، پیام عدالت، ۱۳۸۹.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین، عوالی اللائمی، ج ۴، قم، نشر سید الشهداء، ۱۴۰۳ ق. ادواروز، پل، فلسفه اخلاق، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران، تیان، ۱۳۷۸.
- اسلامی، محمدتقی، تساهل و تسامح، ج ۱، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمی، ۱۳۸۱.
- ادوارد مور، جورج، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، تهران، سمت، ۱۳۹۵.
- اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۸.
- برنارد، ویلیامز، فلسفه اخلاق، ترجمه و تعلیقات زهرا امیر جلالی، قم، نشر معارف، ۱۳۸۳.
- پویمن، لویس، "نقدی بر نسبیت اخلاقی"، ترجمه محمود فتحعلی، نقد و نظر ۱۴ و ۱۳، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- جوادی، محسن، مسئله باید و هست، قم، نشر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- حسن ابن علی ابن شعبه، تحت العقول عن الرسول، ترجمه احمد جنتی، تهران، بین‌الملل، ۱۳۹۱.
- خمینی، سید روح‌الله، چهل حدیث، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- دراز، محمد عبدالله، مدخلی بر کاوش در تاریخ ادیان، ترجمه محمد باقر حجتی، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
- دیلمی، احمد و مسعود آذربایجانی، اخلاق اسلامی، چ ۷۹، قم، معارف، ۱۳۹۳.
- دیلمی، حسن بن محمد، اعلام الدین فی صفات المومنین، قم، آل‌البت، ۱۳۶۶.
- دستغیب، سید عبدالحسین، قلب سلیم، ج ۱، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۸.

- رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- سروش، عبدالکریم، "معنا و مبانی سکولاریسم"، *مجله کیان*، ش ۲۶، سال پنجم.
- سربخشی، محمد، *اخلاق سکولار*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- سادات، محمدعلی، *اخلاق اسلامی*، تهران، لیلی، ۱۳۸۰.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه موسوی همدانی، سید محمدباقر، ج ۱۵، چ ۵، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
- علامه حلی، *کشف المراد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، ج ۱، تهران، المطبعه العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
- فتحعلی، محمد، *تساهل و تسامح تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، طه، ۱۳۷۶.
- فناپی، ابوالقاسم، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
- فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.
- کیویت، وان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- کورنر اشقفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- لگهبان، محمد، "اخلاق و پیوند آن با دین"، *نقد و نظر*، سال چهارم، شماره ۱۴ و ۱۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *دروس فلسفه اخلاق*، چ ۶، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۶.
- _____، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، چ ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- _____، *اخلاق در قرآن*، ج ۱، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.
- _____، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، بین‌الملل، ۱۳۸۱.
- مصباح یزدی، مجتبی، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- _____، *فلسفه اخلاق*، چ ۴، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، چ ۵، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- _____، *جاودانگی اخلاق* (چاپ‌شده در یادنامه استاد مطهری، ج ۱)، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.

- _____، تکامل اجتماعی انسان، چ ۷، صدرا، ۱۳۷۲.
- _____، نقدی بر مارکسیسم، قم، صدرا، ۱۳۶۲.
- _____، جهان بینی توحیدی، قم، صدرا، ۱۳۸۶.
- مکارم شیرازی، ناصر، قرآن کریم و شرح آیات منتخب، محقق محمد فقیهی رضایی، چ ۲، تهران، مرکز طبع و نشر قرآن کریم، ۱۳۸۷.
- _____، ناصر، تفسیر نمونه، جمعی از نویسندگان، چ ۲، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.
- محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، الخصال، ترجمه احمد فهری زنجانی، ج ۱، تهران، اسماعیلیه، بی تا.
- _____، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ترجمه مستفید، حمیدرضا و علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۷۲.
- نصیری، عبدالله، مبانی انسان شناسی در قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگی دانش اندیشه های معاصر، ۱۳۹۴.
- نراقی، محمد مهدی، جامع السادات، ج ۱، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۷.
- هاملین، دیو یدوی، تاریخ معرفت شناسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

Sinnott-Armstrong-Walter, *Moral Skepticism*, Oxford: University Press, 2006.

Pamelaj.Brink, *Sage Journals-Sage Publications*, 1989.